



UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA - UNEB
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – DCH CAMPUS V
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA REGIONAL E LOCAL –
PPGHIS

THIAGO ALVES DE SANTANA

E DO DOM DE CURAR FEZ-SE O CHÁ!
TRAJETÓRIA DO ZELADOR DE SANTO DOMÍCIO BARRETO, ENTRE CACHOEIRA
E ITABERABA – BA (DÉCADAS DE 1930 A 1980)

SANTO ANTÔNIO DE JESUS
2025

THIAGO ALVES DE SANTANA

E DO DOM DE CURAR FEZ-SE O CHÁ!

TRAJETÓRIA DO ZELADOR DE SANTO DOMÍCIO BARRETO, ENTRE CACHOEIRA
E ITABERABA – BA (DÉCADAS DE 1930 A 1980)

Dissertação apresentada ao programa de PÓS-GRADUAÇÃO stricto sensu EM HISTÓRIA REGIONAL E LOCAL (PPGHIS), da Universidade do Estado da Bahia – UNEB Campus V, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Dra. Edineila Maria Oliveira Souza.

SANTO ANTÔNIO DE JESUS
2025

FICHA CATALOGRÁFICA

Biblioteca Professor Raimundo Nonato da Silva Fonseca - UNEB – Campus V
Bibliotecária: Adriana Silva Freitas Sampaio – CRB5/1218

S232d Santana, Thiago Alves de

E do dom de curar fez-se o Chá! Trajetória do Zelador de Santo Domício Barreto, entre Cachoeira e Itaberaba – Ba (Décadas de 1930 a 1980) / Thiago Alves de Santana. - Santo Antônio de Jesus - Ba, 2025.

159 f. : il.

Orientador: Prof^ª. Dra. Edineila Maria Oliveira Souza.

Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História Regional e Local. *Campus V*. 2025.

Contém referências.

1. História Regional e Local. 2. Itaberaba- Ba. 3. Candomblé - Recôncavo Baiano. 4. Domício Barreto - Liderança Religiosa. 5. Ancestralidade - Terreiro *Loba'Necum*. I. Souza, Edineila Maria Oliveira. II. Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Ciências Humanas. *Campus V*. III. Título.

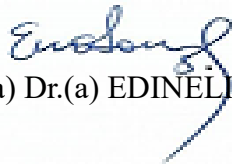
CDD: 981.42

THIAGO ALVES DE SANTANA

E DO DOM DE CURAR FEZ-SE O CHÁ!

TRAJETÓRIA DO ZELADOR DE SANTO DOMÍCIO BARRETO, ENTRE CACHOEIRA
E ITABERABA – BA (DÉCADAS DE 1930 A 1980)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Regional e Local – PPGHIS, em 22 de dezembro de 2025, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História Regional e Local pela Universidade do Estado da Bahia, conforme avaliação da Banca Examinadora:

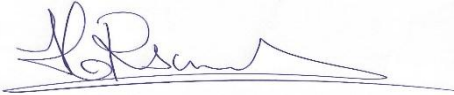


Professor(a) Dr.(a) EDINÉLIA MARIA OLIVEIRA SOUZA

UNEB

Doutorado em História Social

Universidade Federal do Rio de Janeiro



Professor(a) Dr.(a) HAMILTON RODRIGUES DOS SANTOS

UNEB

Doutorado em História

Universidade Federal do Ceará

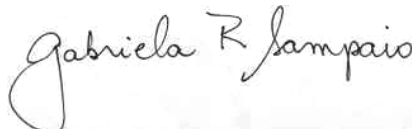


Professor(a) Dr.(a) EDMAR FERREIRA SANTOS

UNEB

Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos

Universidade Federal da Bahia



Professor(a) Dr.(a) GABRIELA DOS REIS SAMPAIO

UFBA

Doutorado em História

Universidade Estadual de Campinas



Diga à mãe que eu cheguei
Cheguei, tô chegada
Esperei, bem esperado
Nessa minha caminhada
Sou água de cachoeira
Ninguém pode me amarrar
Piso firme na corrente
Que caminha para o mar
Em água de se perder
Eu não me deixo levar
Eu andei (andei lá)
Andei lá, andei lá
Eu já sei o caminho andei lá
(Andei lá, andei lá, andei lá)
(Eu já sei o caminho andei lá)
Eu nasci e me criei
No colo das iabás
Andei por cima das pedras
Pisei no fogo sem me queimar
Andei onde mãe Clementina andou
E o samba mandou me chamar
Eu faço o que o samba manda
Eu ando onde o samba andar
Com a força da minha fé
Eu ando em qualquer lugar.

— Trecho da música *Abre Caminho*, interpretada por Mariene de Castro (Gerônimo Santana e Vevé Calazans, 2005), reproduzido *in memoriam* **Chá** e para fins acadêmicos, sem fins comerciais.

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação nasce das vozes que me acolheram, das memórias que me foram confiadas e dos passos que ecoam nas terras da Bahia, entrelaçando-se com a história do Brasil. Agradeço com afeto e respeito a Aidil Jesus Braga, Antônio de Andrade Santos, Carlos Antônio de Jesus Santana, Carlos Romeu de Jesus, Dalzira Batista da Conceição, Gildete Rocha Santos, Lourdes (nome fictício), Lúcia Maria Azevedo Barreto, Maria Benedita Oliveira dos Santos, Maria da Glória de Jesus, Maria Lúcia Barreto dos Santos, Olga Guimarães Carvalho Magalhães, Nilton Barreto, Rosália Viana e Sabina dos Santos de Jesus. Cada relato, lembrança e gesto de confiança fizeram deste trabalho não apenas um registro histórico, mas um testemunho coletivo de memória, identidade e resistência.

À minha orientadora, Profa. Dra. Edineila Maria Oliveira Souza, e ao coorientador, Prof. Dr. Hamilton Rodrigues dos Santos, agradeço pela paciência, dedicação e valiosos ensinamentos. Suas orientações, marcadas pela escuta sensível e confiança, foram fundamentais para acreditar no ritmo e na força do meu processo. Agradeço também à banca de qualificação, Prof. Dr. Edmar Ferreira Santos e Profa. Dra. Gabriela dos Reis Sampaio, cujas contribuições diretas tornaram este percurso ainda mais enriquecedor.

Agradeço à família Rodrigues, especialmente à Marize e à Sra. Braulina Rodrigues dos Santos, pelo acolhimento constante em Santo Antônio de Jesus, que tornou minhas viagens semanais para as aulas ainda mais motivadoras e gratificantes. Considero um privilégio tê-las como família.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em História Regional e Local da UNEB, agradeço pela dedicação à minha formação, em especial à Profa. Dra. Maria das Graças de Andrade Leal e ao Prof. Dr. Wilson Roberto de Mattos, pela inspiração intelectual; à Profa. Dra. Ana Rita Araújo Machado e ao Prof. Dr. Sandro dos Santos Correia, pela escuta acolhedora e pelas experiências de campo que permitiram sentir dimensões do Axé que a leitura e a escrita não alcançam; e à secretária Viviane Sales, pela disponibilidade, cuidado e eficiência.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB) pelo apoio financeiro concedido por meio da bolsa de estudos (01/04/2024 a 31/07/2025) e à Profa. Dra. Maeve Mascarenhas de Cerqueira, cuja compreensão e incentivo durante meu afastamento foram essenciais para equilibrar trabalho e aperfeiçoamento.

Ao colega de trabalho Sérgio Braga Silva, agradeço pela ajuda com informática e palavras de incentivo, e aos integrantes do Núcleo de História Local – NHL/CEDOC

(DEDC/UNEB, Campus XIII), especialmente à monitora Daiane Deyseh Silva de Carvalho e ao coordenador Prof. Dr. Vinícius Santos da Silva, pela parceria nas consultas a periódicos.

À Chá (*in memoriam*) e à sua família, representada por Nivaldo Azevedo Barreto Júnior, seu neto, expresse profunda gratidão pela confiança e pelo compartilhamento de memórias, fotografias e documentos fundamentais para esta pesquisa. O cuidado, a paciência e a generosidade com que se dispuseram a colaborar refletem o reconhecimento da importância de preservar a memória coletiva e o legado de seus antepassados.

Aos colegas de turma “Pitangas de Graça”, Eliane Santos, Fernando Rosário, Genilson Santos, Glenda Spósito, Idiana Sacramento, Iago Santos, Jenito Faustino, João Santos, Joseane Santos, Juan Victor Fernandes, Milenna Santana e Thiago Souza, agradeço pela amizade, união e apoio mútuo. Destaco Glenda Spósito pela colaboração na leitura e acesso a documentos; Joseane Santos pelas referências e análises compartilhadas; e Iago Santos e Juan Victor Fernandes pelos diálogos constantes que serviram de apoio e inspiração.

Aos amigos Adilson Silva, Carlos Wagner Santos e à psicóloga Soraia Oliveira, que me acompanharam com escuta generosa e apoio emocional, agradeço pela presença constante, paciência e cuidado manifestados em palavras, companhia e ações, especialmente nos momentos mais desafiadores.

À minha mãe, Laurenita Alves, cuja força, ternura, sabedoria e presença constante amparam minhas escolhas e constituem um refúgio seguro em todos os momentos da vida. Seu carinho e dedicação são fonte de equilíbrio e inspiração. Ao meu pai, Antônio Carlos Santana, por me ensinar que o verdadeiro valor da vida se revela não nos rumos que se apresentam, mas na postura ética, generosa e agradecida com que trilhamos nosso próprio caminho.

À minha irmã Daniele Santana e ao seu esposo, Ibrahm Teles, pelas conversas inspiradoras e momentos de descontração que renovaram minha energia ao longo do percurso. Ao meu irmão Adriano Santana, pelo apoio constante, generosidade e orgulho demonstrado em cada etapa. Às minhas sobrinhas, Eneida Sofia e Beatriz Teles, cuja presença e entusiasmo iluminam nossos dias. À minha tia Maria da Glória Oliveira, pela mediação com dois colaboradores e pelas palavras acolhedoras e sinceras que me encorajaram, e ao seu filho, Leonardo Cardoso, pela convivência diária e por ter cuidado dos meus três filhos felinos durante minhas viagens semanais ao mestrado.

A todos, meu amor e gratidão por caminharem comigo e tornarem esta trajetória mais segura e significativa. Cada palavra escrita carrega a presença, o cuidado e o acolhimento de quem me apoiou neste sonho que se tornou vida. Obrigado!

RESUMO

A dissertação examina a trajetória do Zelador de Santo Domício Barreto, conhecido como Chá Preto, destacando sua atuação religiosa, social e curativa entre as décadas de 1930 e 1980, em Cachoeira e, sobretudo, em Itaberaba, Bahia. Embora centrada em sua experiência pessoal, a pesquisa contextualiza o período histórico vivido por seus avós e pais, desde a década de 1870, para compreender como essa linhagem moldou seus valores e formas de liderança. O estudo investiga como sua trajetória, fortemente ligada ao Candomblé, sobretudo à tradição do Terreiro *Loba'Necum*, atuou como meio de solidariedade e afirmação identitária em um contexto marcado pelo racismo estrutural. Os resultados indicam que Chá se consolidou como uma das principais Lideranças afro-religiosas da região, reconhecido por integrar práticas espirituais e vínculos comunitários em meio às restrições e estigmatização das expressões de matrizes africanas. Fundamentada na micro-história e na história oral, a pesquisa utilizou entrevistas com Filhas e Filhos de Santo, familiares, lideranças políticas e outros integrantes da comunidade local, além de registros de imprensa, documentos civis, acervos institucionais e familiares, fontes imagéticas e bibliográficas, permitindo reconstruir memórias e evidenciar o papel dos Terreiros como espaços que articulam religiosidade, cura, saberes e perspectivas de existências. Conclui-se que sua trajetória transcende o biográfico, refletindo uma herança ancestral que preserva a fé, o Axé e o pertencimento das populações negras, ao mesmo tempo que evidencia o protagonismo afro-religioso na história da Bahia.

Palavras-chave: Candomblé; Itaberaba; Trajetória; Liderança religiosa; Cura; Memória oral.

ABSTRACT

This dissertation examines the trajectory of Zelador de Santo Domício Barreto, known as Chá Preto, highlighting his religious, social, and healing activities between the 1930s and 1980s in Cachoeira and, above all, in Itaberaba, Bahia. While centered on his personal experience, the research contextualizes the historical period experienced by his grandparents and parents, from the 1870s onward, to understand how this lineage shaped his values and forms of leadership. The study investigates how his trajectory, strongly linked to Candomblé, particularly the tradition of the Terreiro *Loba'Necum*, functioned as a means of solidarity and identity affirmation in a context marked by structural racism. The results indicate that Chá established himself as one of the region's leading Afro-religious figures, recognized for integrating spiritual practices and community bonds amid the restrictions and stigmatization of African-derived expressions. Based on microhistory and oral history, the research drew on interviews with filhos and filhas de santo, family members, political leaders, and other members of the local community, as well as press reports, civil documents, institutional and family archives, and visual and bibliographic sources, allowing the reconstruction of memories and highlighting the role of Terreiros as spaces that articulate religiosity, healing, knowledge, and worldviews. It is concluded that his trajectory transcends the biographical, reflecting an ancestral heritage that preserves faith, Axé, and the belonging of Black populations, while also evidencing Afro-religious agency in the history of Bahia.

Keywords: Candomblé; Itaberaba; Trajectory; Religious leadership; Healing; Oral memory.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 – Panorâmica do Terreiro <i>Loba’Necum</i> . (Acervo de Thiago Santana, 03/11/2012).....	23
Imagem 2 – Natureza de valor sagrado no entorno do Terreiro <i>Loba’Necum</i> . (Acervo de Thiago Santana, 03/11/2012).....	23
Imagem 3 – Família de Santo e fachada do Terreiro <i>Loba’Necum</i> , em sua reinauguração ocorrida em 1954 ou após. (Acervo do Terreiro <i>Loba’Necum</i> , s.d.).....	42
Imagem 4 – Espaço interno do Barracão do Terreiro <i>Loba’Necum</i> . (Acervo de Thiago Santana, 03/11/2012).....	43
Imagem 5 – Pai Miguel Ângelo Barreto (Miguel Pequeno) ao lado de seu Filho de Santo e sucessor, o Sr. Jerônimo Pereira da Conceição. (Acervo do Terreiro <i>Loba’Necum</i> , s.d.).....	50
Imagem 6 – Chá com sua esposa Margarida e os três primeiros filhos: Edilson, o primogênito, no colo do pai; Edmilson, o segundo filho, em pé; e Nivaldo, no colo da mãe. (Acervo de Lúcia Maria de Azevedo Barreto, 1961).....	70
Imagem 7 – Vista aérea de Itaberaba, 1968. Recorte: Mercado Público Municipal de Itaberaba. (Fonte: Panoramio. Disponível em: http://www.panoramio.com/photo/5894596 . Acesso em: 23/03/2013).....	73
Imagem 8 – Chá entre dois amigos e um grupo de crianças. (Acervo de Lúcia Maria de Azevedo Barreto, s.d.).....	74
Imagens 9 e 10 – Fachada preservada após a reforma da antiga residência de Chá e sua família, onde realizava seu Candomblé. (Acervo de Thiago Santana, 24/10/2012).....	78
Imagem 11 – Sala da antiga residência de Chá. (Acervo de Thiago Santana, 24/10/2012).....	79
Imagem 12 – Cozinha da antiga residência de Chá. (Acervo de Thiago Santana, 24/10/2012).....	79
Imagem 13 – Anexo ritual (Barracão) do Candomblé na antiga residência de Chá. (Acervo de Thiago Santana, 24/10/2012).....	80
Imagem 14 – Pé de cajá, visto de frente em relação a quem acessa o quintal do Terreiro/casa de Chá. (Acervo de Thiago Santana, 24/10/2012).....	81
Imagem 15 – Dois pés de cajá que resistiram ao tempo, vistos do fundo do quintal em relação ao Terreiro/casa de Chá. (Acervo de Thiago Santana, 24/10/2012).....	81
Imagem 16 – CARNAVAL DE 5 DIAS. (Acervo do Núcleo de História Local – NHL/CEDOC – UNEB, Campus XIII. Jornal O Paraguaçu, 15 a 28 de fevereiro de 1981, n. 56).....	88
Imagem 17 – Inauguração da Televisão da Rua Sete de Setembro – Itaberaba, BA – s.d. (Portal Itaberaba. Disponível em: < www.portalitaberaba.com.br >. Acesso em: 17/03/2013).....	93
Imagem 18 – A Benzedura. (Acervo do Núcleo de História Local – NHL/CEDOC – UNEB, Campus XIII. Jornal O Itaberaba, Itaberaba, 20 fev. 1932, p. 5).....	105
Imagem 19 – UM MACUMBEIRO. (Acervo do Núcleo de História Local – NHL/CEDOC – UNEB, Campus XIII. Jornal O Itaberaba, 19 out. 1946, p. 5).....	108
Imagem 20 – Baixo Espiritismo. (Acervo do Núcleo de História Local – NHL/CEDOC – UNEB, Campus XIII. Jornal O Itaberaba, 03 maio 1941, p. 6).....	121
Imagem 21 – Dr. Clériston transmitiu mensagem educativa às professorandas. / Garis continuam sofrendo pressões. (Acervo do Núcleo de História Local – NHL/CEDOC – UNEB, Campus XIII. Jornal O Paraguaçu, 15 a 31 jan. 1981, n. 55).....	123
Imagem 22 – Chá montado a cavalo na Serra do Orobó, em Ruy Barbosa. (Acervo de Lúcia Maria de Azevedo Barreto, s.d.).....	127

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	4
1 O AXÉ VEM DE BERÇO: O RECÔNCAVO BAIANO E AS RAÍZES DO ZELADOR DE SANTO CHÁ	18
1.1 Entre textos, vestígios e contextos históricos: a linhagem ancestral de Domício Barreto, o Chá, no Recôncavo Baiano.....	21
1.2 Território ancestral africano, resistências e poder: Miguel Ângelo Barreto, o “Médico da Macumba”, junto a Maria da Natividade, na “Cidade do Feitiço”.....	31
2 ENTRE CACHOEIRA E ITABERABA: DO TERREIRO <i>LOBA’NECUM</i> AO CHÁ PRETO NA RUA DA LINHA	55
2.1 O “Chá Preto na Rua da Linha”: mobilidade, ancestralidade e ramificações familiares.....	61
2.2 No centro da trama: o Zelador de Santo, Domício Barreto, o Chá, e seu protagonismo social.....	82
3 VOZES QUE SENTEM EM CORPOS QUE FALAM: AFETOS, TENSÕES E PRÁTICAS DE CURA	97
3.1 “Ó neguinho, esse Chá ninguém bebe!” Popularidade, perseguição e imaginário social, no sertão baiano.....	103
3.2 “Abaixo de Deus, aqui na terra, ele!” As práticas curativas do Chá e suas reverberações afetivas.....	124
CONCLUSÃO	142
FONTES	146
REFERÊNCIAS	155

INTRODUÇÃO

[...] somente é possível entender o processo de construção da (sub)cidadania negra constatando-se que ele se estabelece por meio de uma disputa (desigual, tensa e difusa), na qual há, por um lado, a tentativa de manutenção das hierarquias raciais como elemento estruturante da sociedade (o racismo) e, por outro lado, as lutas por afirmação da liberdade negra – liberdade encarada aqui não como abstração, mas como elemento chave na experiência histórica de populações que foram escravizadas. (Truzzi et al., 2023, p. 88).

Desde as últimas décadas do século XX, os Estudos Culturais apontam a necessidade de ampliar as revisões literárias sobre as sociedades africanas e as populações afro-brasileiras. O objetivo é desvelar os equívocos, noções e preconceitos produzidos a partir do eurocentrismo, cujas marcas se projetaram também nas ciências humanas, em particular na antropologia e na historiografia. No contexto brasileiro, esse processo consolidou dicotomias que sustentaram o colonialismo, a escravização e as estruturas institucionais responsáveis por produzir e reproduzir desigualdades sociais impostas a grupos humanos considerados inferiores. Assim, reforçou-se um modelo de sociedade alicerçado na centralidade e na suposta superioridade das ideias, dos costumes e dos discursos religiosos fundamentalistas (catolicismo e protestantismo) de origem europeia.

Essa lógica eurocêntrica encontrou expressão no racismo científico do século XIX, de caráter ontológico, epistemológico e teológico, que dominou o pensamento ocidental ao se revestir de uma suposta legitimidade derivada do “saber/poder”. Por meio desse racismo, a espécie humana foi tipificada com base em características consideradas biológicas e hierarquizada em uma escala evolutiva de diferentes níveis de “civilidade”. No topo da pirâmide estava o branco europeu, considerado civilizado, apto à intelectualidade e à dominação política. Em contraste, o negro africano era apresentado como degenerado, propenso ao crime, primitivo ou mesmo não humano, sendo considerado necessário submetê-lo a um processo de “civilização”. Essa ideologia cujos efeitos perduraram nas sociedades de bases coloniais, influenciou diretamente as formas de discriminação e exclusão no Brasil pós-abolição.

O Brasil foi o último país do Ocidente a sancionar a lei que decretava extinta a legalidade da escravização - Lei Áurea, em 13 de maio de 1888, resultado de diferentes atos de resistência protagonizados por pessoas negras em favor de suas liberdades e direitos, reivindicados diariamente ao longo de mais de três séculos e meio de colonialismo. Apesar disso, a promulgação da lei não representou uma ruptura radical da subalternidade socioeconômica das populações escravizadas. A elite oligárquica, na figura do Estado, concedeu uma “liberdade

teórica”, sem lhes garantir indenizações, direitos ou oportunidades dignas para um recomeço de vida; em síntese, sem possibilitar a emancipação genuína. A esse respeito, os sociólogos Bastide (francês) e Fernandes (brasileiro) (1959, p. 47-48) destacam que:

Aos escravos foi concedida uma liberdade teórica, sem qualquer garantia de segurança econômica ou de assistência compulsória; aos senhores e ao Estado não foi atribuída nenhuma obrigação com referência às pessoas dos libertos, abandonados à própria sorte daí em diante. Em suma, prevaleceram politicamente os interesses sociais dos proprietários dos escravos, à medida em que aqueles interesses não colidiam com o fim explícito da lei abolicionista.

Essa situação de abandono e marginalização das populações afro-brasileiras após a abolição refletiu a persistência das hierarquias sociais e raciais. Com a perda da autoridade senhorial, a elite branca colonialista buscou reafirmar sua superioridade sobre “suas antigas propriedades” humanas, mantendo essas populações à margem da nação brasileira. De acordo com Jones (2014), a inserção de imigrantes oriundos de vários países, majoritariamente da Europa, desde o fim do tráfico atlântico até a consolidação da sociedade baseada no trabalho assalariado no pós-abolição, atingiu seu ápice entre as décadas de 1880 e 1910, mais expressivamente na cidade de São Paulo. Havia o interesse das elites políticas em incrementar a formação de colônias de trabalhadores considerados “livres, moralizados, racionais, morigerados e progressistas”, em áreas desabitadas, excluindo as populações africanas e seus descendentes.

A intensidade desse fluxo migratório no Brasil variou conforme as especificidades históricas regionais. Entre as medidas relacionadas ao programa migratório na Bahia, realizado pelo governo de Luiz Vianna, durante os anos de 1897 e 1899, destaca-se:

[...] a aprovação do Regulamento geral da imigração e colonização da Bahia, em 11 de dezembro de 1896, que trazia medidas para atrair os imigrantes, como o direito de aquisição de terras incultas para a fundação de núcleos coloniais, a uniformização dos serviços relacionados à imigração e a facilitação do acesso à propriedade fundiária para aqueles que desejassem se tornar proprietários. Mas o governo não se interessava apenas por atrair colonos para desenvolver a pequena propriedade. No Regulamento também aparecia claramente o intento do governo em adquirir — o maior número de braços necessários ao desenvolvimento das variadas culturas do território do Estado da Bahia. Os artigos de número 6 a 20 tratavam do tipo desejado de imigrantes e dos favores que seriam oferecidos. O governo garantia ao imigrante transporte gratuito desde a Europa até o porto de Salvador, alimentação, tratamento médico durante a viagem, hospedagem após a chegada e transporte até o local que desejasse se fixar. A preferência era pela aquisição de famílias de agricultores, embora não se negasse os mesmos favores aos operários ou trabalhadores domésticos. Desde que fossem todos — validos, morigerados, aptos para o trabalho e isentos de ação criminal. (Jones,

Nesse complexo mosaico de realidades e expectativas, descrito historiograficamente como pós-abolição, apesar da liberdade formal garantida pela Lei Áurea, as elites organizaram o trabalho e o espaço urbano de modo a continuar marginalizando as populações afro-brasileiras, em uma lógica de branqueamento da sociedade. Isso se evidencia na política de incentivo à entrada de imigrantes nas atividades proletárias da Bahia, especialmente na agricultura e em tarefas domésticas, que funcionava como um instrumento desse processo. Moldadas a partir do modelo capitalista europeu, a opulenta aristocracia e a burguesia emergente buscavam garantir a continuidade da concentração de renda, impondo barreiras de mobilidade social às populações negras e mantê-las à margem da história e do projeto de construção social. O historiador Sodré (2002, p.46) afirma que:

Essas “infiltrações” – proximidade física dos antigos escravos, expansão dos cultos negros etc. – tornam-se ameaça cultural depois da Abolição da Escravatura. Brancos e negros, ricos e pobres podiam coexistir em relativa proximidade física, quando o sistema sócio-econômico-cultural permitia uma certa “tranqüilidade hierárquica”, isto é, um consenso quanto às linhas de diferença entre as etnias e as situações de classe. Com o esfacelamento da ordem patriarcal-escravagista e o progressivo predomínio nas cidades do sistema comercial-financeiro, era preciso redefinir territorialmente as linhas de distanciamento, já que a nova estrutura social – de características liberais e igualitárias – ameaçava o antigo consenso quanto à hierarquia social.

Após a abolição, as hierarquias raciais mantiveram-se por meio de políticas públicas que reforçaram desigualdades econômicas e a segregação dos espaços urbanos e rurais. Como consequência, grande parte das populações negras passou a residir em morros, periferias e áreas rurais marcadas pela precariedade de infraestrutura, acesso limitado a saneamento, transporte e serviços públicos, além da restrição de oportunidades econômicas. A permanência de relações de trabalho precárias, associada ao êxodo rural decorrente da concentração fundiária e da modernização excludente da agricultura, aprofundou desigualdades estruturais.

Frente a essas condições, as populações negras buscaram alternativas de resistência e apoio mútuo, mobilizando redes próprias de solidariedade e constituindo comunidades quilombolas e outros núcleos coletivos. Esses espaços se tornaram fundamentais para a

¹(BAHIA. Regulamento geral da imigração e colonização da Bahia. Salvador: Tipografia do Correio de Notícias, 1897, apud JONES, 2014, p. 120).

organização social, a luta por direitos e a elaboração de estratégias para enfrentar os mecanismos de exclusão, como observa o antropólogo Júlio Braga (1995, p. 19):

Na verdade, toda vez que interessou aos propósitos de suas reivindicações sociais, o negro soube, com extrema competência, aproveitar-se da situação social em que vivia. Conduziu seu projeto maior de ascensão social com habilidade, sabendo negociar, aproveitando das raras ocasiões favoráveis, para sedimentar bases sólidas que ainda servem de substrato às diferentes frentes de lutas e investidas políticas atuais.

Um dos mecanismos utilizados pela elite econômica para sustentar o projeto de embranquecimento social, sobretudo nas áreas urbanas, foi a desvalorização das populações negras e de suas heranças africanas. Essa estratégia reforçava estigmas e estereótipos que buscavam fixar, no imaginário coletivo, a crença de que pessoas negras tendiam ao crime, à preguiça e à desordem, o que funcionava como uma falsa legitimação de políticas e atitudes discriminatórias.

Em 1890, o Código Penal da República (Decreto nº 847) instituiu os crimes de vadiagem e capoeiragem, reforçando a repressão a práticas e sociabilidades negras no pós-Abolição. A capoeira foi tipificada no Art. 402, enquanto o Art. 399 enquadrava como vadios aqueles considerados sem ocupação, meios de subsistência ou domicílio certo. Outras práticas culturais afro-brasileiras, como o samba, embora não mencionadas na lei, eram frequentemente classificadas como vadiagem ou incluídas em categorias moralizantes que consideravam certas condutas prejudiciais à ordem pública e aos bons costumes, reforçando sua interpretação como socialmente indesejáveis.

A criminalização de condutas associadas à pobreza, iniciada pelo Código Penal de 1890 com o crime de vadiagem, foi reorganizada pelo Estado em 1941 com o Decreto-Lei nº 3.688, a Lei de Contravenções Penais, através de normas mais específicas, tipificando a mendicância por ociosidade ou cupidez (Art. 60) e a importunação ofensiva ao pudor (Art. 61), consolidando mecanismos de controle sobre pessoas em situação de vulnerabilidade social. Esse processo permite compreender uma atuação estatal que, antes de garantir direitos e condições mínimas de existência, tendeu a transformar em infração penal as consequências diretas da exclusão social, fazendo da punição uma resposta recorrente às desigualdades que não foram enfrentadas estruturalmente.

Fraga Filho (2006) destaca que, após a Lei Áurea, os membros da elite escravocrata recorriam a correspondências e artigos de jornais para associar os libertos ou, segundo a classificação socio-racial da época, os “pretos libertos” a condutas socialmente estigmatizadas,

como entusiasmo desmedido, delírio, desordem, prostituição, vadiagem, crime e insubordinação. Essa representação social visava limitar a liberdade cívica e social dos libertos, colocando-a em contraste com os ideais de civilização europeia. No imaginário coletivo, projetava-se o “outro” como um inimigo moral, percebido como uma ameaça aos costumes cristãos e à manutenção das ordens dominantes.

Dessa forma, entre os objetivos dessa atuação da elite destacava-se naturalizar a violência, o preconceito e as desigualdades sociais por cor e raça, restringir o acesso das populações negras a oportunidades e recursos essenciais à qualidade de vida e submetê-las à exploração em trabalhos análogos à escravidão. Conforme apontam Ribeiro e Prazeres (2015, p.27), respectivamente socióloga e letróloga:

O pós-colonial desvela estereótipos, em seus prejuízos à inteligibilidade humana sobre si mesma em sua complexa teia de similaridades e diversidades. Estereótipos são estigmas, e como tais, redutores da realidade. A incompletude de sua representação equivocada capaz de *definir* (dar fim, dar por acabado, dar por completo) algo ou alguém leva, no limite, à desumanização do outro e a impossibilidade do convívio humano.

Considerando os efeitos persistentes do colonialismo e dos estereótipos desumanizadores, o filósofo e psiquiatra revolucionário martinicano Fanon (2008), pioneiro nos estudos sobre a formação da subjetividade negra a partir da experiência colonial, identifica que essas violências produzem um complexo de inferioridade que afeta profundamente a consciência, a identidade e a autoimagem das populações negras. Esse processo incide tanto na psique dos opressores/brancos, que se beneficiam do sentimento de superioridade racial, quanto na subjetividade dos oprimidos/negros, que internalizam os estigmas racistas e distorcem a visão de si mesmos(as). Ao mesmo tempo, Fanon aponta para a necessidade de reconstrução histórica e emancipação cultural africana, sustentadas nas narrativas e nos pontos de vista de seus diferentes povos, como caminho essencial para a desconstrução das crenças que legitimam a primazia cultural e histórica da Europa.

Essa abordagem aponta para a necessidade ética e fundamental de contestação da historiografia oficial do Brasil e de valorização das memórias sobre a África, suas gentes, especificidades, tradições e valores civilizatórios. Para tanto, pesquisadores e ativistas do movimento negro têm recorrido ao patrimônio e legado ancestral africano, tais como o surgimento da humanidade na África, seus reinos e impérios, saberes e resistências, associações e irmandades de cor, Terreiros de Candomblé, seus líderes religiosos e outras personalidades negras proeminentes, como fontes contínuas de conhecimento histórico, que evidenciam

trajetórias e narrativas dessas populações diante de um mundo marcado por hierarquias raciais.

Para ressignificar as histórias africanas e romper com a mentalidade cartesiana europeia de que “povos sem escritas são povos sem cultura”, o etnólogo africano Amadou Hampaté Bâ (1981) é trazido ao diálogo por ser um dos primeiros pesquisadores negros a transcrever e preservar os conhecimentos religiosos, mágicos, morais e sociais de algumas tradições locais africanas perseguidas pelo poder colonial. Nesse contexto, os saberes ancestrais são transmitidos de forma intergeracional por meio da tradição oral, também chamada de tradição viva, na qual os tradicionalistas: mestre e discípulos conhecedores e fazedores das forças tutelares sagradas, orientam as vivências dos sujeitos em sociedade. Isso ocorre por meio do compartilhamento de experiências, histórias, mitos, fábulas, lendas, máximas, adágios, contos e narrativas épicas, que imprimem um sentir existencial indissociável do poder sagrado, operador e criativo, agente ativo da magia africana: a verdade da palavra falada. Conforme aponta o autor:

A educação tradicional, sobretudo quando diz respeito aos conhecimentos relativos a uma iniciação, liga-se à experiência e se integra à vida. Por esse motivo o pesquisador europeu ou africano que deseja aproximar-se dos fatos religiosos africanos está fadado a deter-se nos limites do assunto, ao menos que aceite viver a iniciação correspondente e suas regras, o que pressupõe, no mínimo, um conhecimento da língua. Pois existem coisas que não “se explicam”, mas que se experimentam e se vivem. (Hampaté-Bâ, [1981] 2010, p. 182).

A variedade de tradições religiosas afro-brasileiras provém de distintas nações culturais e grupos étnicos africanos (como Angola, Jeje, Nagô, Ketu, dentre outros), cujos povos foram escravizados e tiveram suas matrizes identitárias subjugadas e perseguidas pelo sistema colonial. Apesar disso, essas práticas resistiram por meio de redes de solidariedade e do sentimento de pertencimento ancestral entre agregações familiares e comunidades étnicas, que criaram espaços sagrados de culto e de confraternização coletiva da energia da vida, a força realizadora e transformadora: o Axé. A antropóloga e Ialorixá Gisèle Cossard (2006, p. 28 – 29) salienta que o termo Candomblé é provavelmente de origem Angola, e seu primeiro registro data de 1807, em um relatório de um oficial militar sobre a repressão a uma comunidade liderada por um escravizado angola chamado Antônio, descrito como “o presidente do terreiro dos candomblés”.

As experiências culturais de matrizes africanas, materializadas em territórios brasileiros, especialmente no âmbito das comunidades religiosas e das Irmandades de cor, desempenhavam papel central no fortalecimento identitário, na troca de saberes e experiências religiosas que

vieram a ser chamadas de Candomblé. Esses núcleos de socialização, aprendizado e preservação das tradições africanas permitiam que o agrupamento cultural diaspórico fosse territorializado e mantido, mesmo diante das repressões e vigilâncias do sistema colonial. No entrelaçamento de festas, batizados, casamentos, sepultamentos e cultos religiosos sob a aparência de devoções Católicas, desenvolvia-se uma educação iniciática que transmitia modos de vida, sistemas de crenças e valores afro-brasileiros. Para a socióloga Teresa Cristina de Carvalho Cruz (2008, p.7):

A irmandade era uma espécie de família ritual, em que africanos desenraizados de suas terras viviam e morriam solidariamente. Idealizadas pelos brancos como um mecanismo de domesticação do espírito africano, através da africanização da religião dos senhores, elas vieram a constituir um instrumento de identidade e solidariedade coletivas.

Enquanto, para o grupo dominante de uma sociedade assentada na escravização, a participação das populações negras em algumas Irmandades representava sobretudo uma estratégia de preservação das hierarquias sociais e de imposição do que era concebido como a “crença no Deus-todo-poderoso, único e absoluto, nos Santos da Igreja Católica Apostólica e Romana, e exercitar seus rituais e orações como o único caminho de salvação das almas pecadoras.” (Barreto, 2009, p.30), para as populações negras essas organizações configuraram-se como espaços de expressão de costumes e religiosidades africanas, reelaboradas, em parte, no interior desse “pacto colonial”.

O território sagrado dos Terreiros de Candomblé, embora tenha sido demonizado e perseguido inicialmente pela Igreja Católica Apostólica Romana e por outras tradições cristãs presentes no Brasil, e posteriormente alvo de leis, discursos e doutrinas discriminatórias do Estado, reflexo de uma moralidade cristã excludente muitas vezes sustentada pelo uso da força militar, respeita e incorpora elementos e marcas simbólicas da doutrina Cristã. “[...] De fato, os negros de terreiro admitem o Axé (a força realizadora) dos santos católicos, mas é clara a noção de próprio, do território específico de cada um.” (Sodré, 2002, p.62). Além disso, alguns Terreiros de Candomblé, a depender de sua nação de origem, agregam e homenageiam antepassados vinculados às liturgias sagradas das populações indígenas locais. “O próprio culto ao caboclo, apesar de toda a sua simbologia indígena, é uma reelaboração nacional do culto negro aos ancestrais”. (Sodré, 2002, p.60).

O sociólogo Muniz Sodré é referência nos estudos sobre os pensamentos filosóficos, princípios fundamentais e forças civilizatórias negro-africanas, a partir do contexto dos

Terreiros de Candomblé. Em suas obras, os espaços de práticas culturais e religiosas afroterritorializados no Brasil são fundamentais para compreender formas de expressão social que não são predominantes em termos econômicos. Esses grupos resistiram às pressões da sociedade escravocrata, do capitalismo, do pós-abolição e de mecanismos institucionais de apagamento e inferiorização. Embora essas ações coercitivas, como a demonização e criminalização, tenham se enraizado no imaginário coletivo nacional, naturalizando formas de violência física e psicológica de cunho racista contra as populações negras, não conseguiram eliminar suas tradições e identidades. Também nessa direção, Braga (1995, p.19-20) menciona que:

O Candomblé, da maneira como se organizava e se projetava na Bahia, representava inegavelmente um foco de resistência contra-aculturativa da população negra e de sua cultura face à sociedade baiana que ainda se espelhava, na primeira metade deste século, preferencialmente nas ideologias e nas formas de viver ocidentais.

Nesse sentido, a produção do conhecimento humano necessita descentralizar a lógica intelectual, operativa e dispositiva da episteme ocidental, com seus padrões, conceitos e perspectivas generalizantes sobre uma África inventada, limitada à dor, tragédia, guerra civil, miséria e desordem social. Essas camadas infortunadas são comuns a todos os povos e, por sua essência, incapazes de abarcar as múltiplas etnias, regiões, culturas e valores civilizatórios dos cinquenta e quatro países que compõem o Continente Africano. No caso do Brasil, é necessário repensar suas histórias a partir da tônica do protagonismo das camadas populares, especialmente das populações afrodescendentes, que foram relegadas à margem da historiografia oficial, para compreender suas perspectivas de vida, diferentes sentidos de liberdade, formas de resistência, trabalho, sociabilidade e complexas redes de apoio diante dos desafios cotidianos.

Considerando o contexto histórico apresentado, é necessária a abordagem de experiências individuais e coletivas que evidenciem as nuances das relações sociais e os mecanismos de exclusão persistentes. É nesse movimento de deslocamento epistemológico que se insere a escolha metodológica pela micro-história, ao permitir a insurgência de experiências historicamente silenciadas e tensionar as narrativas hegemônicas. Nesse sentido, a micro-história constitui uma base metodológica relevante, pois adota uma escala de observação reduzida, centrada na biografia de um indivíduo “anônimo”, abrindo novas perspectivas sobre os contextos históricos, exatamente o que busco fazer ao investigar as experiências e narrativas que dão forma às representações sociais e à memória coletiva em torno de Chá.

O historiador Carlos Ginzburg (2007, edição de republicação), por sua vez, dialoga com os *Annales*, mas contrapõe o Positivismo e os discursos de verdades absolutas, adotando uma perspectiva indiciária para analisar os elementos imbricados no imaginário social e nas narrativas históricas, para além das linhas de separação entre “verdadeiro”, “falso” e “fictício”, entendidas como categorias relacionais e não excludentes. Ele ressalta que a micro-história é um método capaz de ampliar as possibilidades analíticas sobre temas já estudados, por meio de séries de vestígios negligenciados pela história oficial, a qual pode ser contestada através do “fio e rastros” das histórias. Sobre sua inovadora obra *O queijo e os vermes*, o autor afirma:

Eu propusera a mim mesmo reconstruir o mundo intelectual, moral e fantástico do moleiro Menicchio por meio da documentação produzida por aqueles que o tinha mandado para a fogueira. [...] Os obstáculos postos à pesquisa eram elementos constitutivos da documentação, logo deveriam tornar-se parte do relato; assim como as hesitações e os silêncios do protagonista diante das perguntas dos seus perseguidores – ou das minhas. Desse modo, as hipóteses, as dúvidas, as incertezas tornavam-se parte da narração; a busca da verdade tornava-se parte da exposição da verdade obtida (e necessariamente incompleta). (Ginzburg, 2007, p. 265).

Inspirado na reflexão de Ginzburg (2007), segundo a qual “os obstáculos postos à pesquisa eram elementos constitutivos da documentação, logo deveriam tornar-se parte do relato”, o percurso de Domício Barreto, o Chá, também se delineia a partir de rastros fragmentados, “hesitações e silêncios” presentes tanto nas fontes orais quanto nos registros escritos. Assim, “as hipóteses, as dúvidas, as incertezas tornavam-se parte da narração”, de modo que os hiatos de fonte não são eliminados, mas incorporados como elemento essencial de uma verdade sempre parcial e incompleta.

No contexto brasileiro, o historiador Ronaldo Vainfas (2002) desempenha um papel relevante na divulgação e análise da micro-história, método desenvolvido por historiadores italianos como o mencionado Ginzburg e Giovanni Levi. Sua contribuição consiste em examinar as principais diferenças dessa abordagem em relação à história das mentalidades, vertente historiográfica consolidada pelos *Annales*. Nesse estudo comparativo, Vainfas (2002, p.51) argumenta: “uma das características fundamentais da micro-história que muito a diferencia da história das mentalidades: sua renúncia, aí sim, à história geral, à contextualização sistemática, à explicação, à totalidade e à síntese”.

Os referenciais teóricos destacados sustentam o objetivo central deste estudo: evidenciar a trajetória do “Zelador de Santo” Domício Barreto, o Chá, um enigmático homem preto, ora doce, às vezes amargo como o próprio chá, cujas histórias preservadas “nos Terreiros” e nos

“quintais” de Itaberaba constituem o núcleo desta investigação. Por meio da oralidade de homens e mulheres que tiveram suas vidas, subjetividades e necessidades atravessadas pelas práticas mágico-religiosas, pelo ativismo e pelo protagonismo de Chá, emergem memórias que revelam a profundidade, os significados e os impactos de suas ações.

As fontes orais permitem não apenas recuperar trajetórias e vivências de um passado recente, mas também ampliar e democratizar os estudos históricos, rompendo com concepções científicas elitistas. Nesse contexto, apoiamo-nos nas reflexões de Alessandro Portelli (1997), especialista em História Oral, que ressalta a relevância das narrativas orais não apenas como veículos de informação, mas como instrumentos de interpretação subjetiva e coletiva das experiências vividas:

O trabalho histórico que se utiliza de fontes orais é infundável, dada a natureza das fontes; o trabalho histórico que exclui fontes orais (quando válidas) é incompleto por definição. [...] Fontes orais são condição necessário (não suficiente) para a história das classes não hegemônicas, elas são menos necessárias (embora de nenhum modo inúteis) para a história das classes dominantes, que têm tido controle sobre a escrita e deixaram atrás de si um registro escrito muito mais abundante. [...] O historiador pode validar o discurso dele ou dela “ventriculizando-o” através do testemunho do narrador. Longe de desaparecer na objetividade das fontes, o historiador permanece importante ao menos como um companheiro no diálogo, sempre como um “diretor de palco” da entrevista, ou como um organizador do testemunho. (Portelli, 1997, p. 37).

As fontes orais permitem acessar vozes marginalizadas, registrar saberes e experiências preservadas no “Arquivo Vivo” do tempo e da memória e ampliar a compreensão das múltiplas formas de registro da experiência humana. Delgado (2006, p. 40-41) define a memória como um fenômeno que transcende os registros pessoais, visto que se constitui a partir de experiências individuais e coletivas que se conectam, se entrelaçam, tornando-a fonte substancial para a produção do conhecimento histórico. Conforme Ricoeur (apud Cardoso; Vainfas, 2012, p. 182), “[...] a memória possui uma vantagem em relação à história, que é o reconhecimento. [...] A história não reconhece, reconstrói.”

A historiadora Edinelía Souza (2013) evidencia a história oral não apenas como um dispositivo metodológico, mas como um instrumental de pesquisa que redimensiona a perspectiva epistemológica do fazer historiográfico. Em seu estudo sobre o campesinato negro no Recôncavo Sul da Bahia, a autora recorre às memórias familiares e comunitárias, formuladas a partir de trajetórias negras, compartilhadas entre pessoas identificadas como pretas e pardas e atravessadas pelas marcas históricas da escravização no pós-abolição, para acessar vivências que permaneceram fora dos registros escritos. Em diálogo com essas narrativas orais, também

são mobilizados registros de memória presentes na imprensa local e em produções de caráter memorialista. Nesse sentido, a história oral permite reconstituir práticas de trabalho, formas de sociabilidade, estratégias de sobrevivência e modos próprios de luta pela cidadania no período posterior à abolição, conforme formula a autora na citação a seguir:

“[...] a pesquisa oral constituiu um instrumental metodológico facilitador do trânsito entre subjetividades experimentadas por indivíduos e grupos que, de alguma forma, estiveram no limbo, na penumbra da história; tornou possível historicizar e trazer à tona marcas e vestígios de situações vividas que, de determinados ângulos, pouco tiveram visibilidade na historiografia.” (Souza, 2013, p. 57).

Em seu livro *Memórias de mundos infames: subalternidades e (re)existências negras no Recôncavo Sul da Bahia* (2024), Edinélia Souza recupera a oralidade e as memórias de trabalhadores rurais negras e negros entrevistados desde a década de 1990, revelando histórias de luta contra as novas relações de poder e opressão impressas no século XX, sinalizando os mundos infames daquelas pessoas, a partir das vivências subalternizadas e das formas de resistência e de (re) existências utilizadas no cotidiano.

Tal como aponta Souza, no caso de Chá, as lembranças dos entrevistados não se limitam a testemunhos individuais, constituindo memória social compartilhada, atravessada por silêncios, reelaborações e dimensões simbólicas, emocionais e políticas, que ajudam a compreender suas reverberações contemporâneas como parte da construção da resistência cultural afro-brasileira no interior baiano. Esses relatos tornam acessíveis experiências dificilmente registradas por meios documentais tradicionais, como modos de cura, dinâmicas ritualísticas, redes de confiança, perseguições “veladas”, boatos e tentativas de enquadramento moral aos padrões hegemônicos da ciência e da ortodoxia cristã, contribuindo para entender que a perseguição não se limitava a medidas formais ou institucionais, projetando-se também na vida cotidiana, nos âmbitos simbólico e moral, atravessados por hierarquias de poder, racismo e marcas da exclusão histórica.

Ao lado de seus ancestrais e de um conjunto de sujeitos sociais, Chá teceu estratégias de sobrevivência e ascensão nos espaços sociais, políticos, culturais e religiosos, resistindo a um contexto marcado pelo racismo e por discriminações renovadas, sustentadas por leis excludentes e aparatos repressivos cotidianos, e deixando impressões duradouras na memória coletiva da cidade.

O *corpus* documental é composto por jornais, registros civis de arquivos familiares, documentos dos Arquivos Públicos de Itaberaba e Cachoeira, fontes imagéticas e doze

entrevistas produzidas em 2012 para a monografia de Licenciatura em História (Santana, 2013), na Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Campus XIII, que originou a presente dissertação. Em 2025, as fontes orais foram ampliadas com três entrevistas, totalizando quinze interlocutores — onze mulheres e quatro homens — com diferentes níveis de escolaridade, incluindo não escolarizados, e idades entre 48 e 93 anos.

A seleção dos participantes priorizou inicialmente aqueles com vínculo mais estreito com Domício Barreto, sendo que eles indicaram outros itaberabenses que se dispuseram a compartilhar lembranças fundamentais para a pesquisa. Não houve controle rígido de perfil (faixa etária, gênero, escolaridade, profissão ou naturalidade), uma vez que o objetivo era captar múltiplas vozes, memórias e perspectivas. Quanto à transcrição das entrevistas, adotei os seguintes critérios: transcrição integral; conferência entre o áudio e a versão escrita, com pequenas intervenções gramaticais para adequação à linguagem escrita; sinalização de trechos inaudíveis; preservação de repetições de palavras e expressões; e descrição, entre colchetes, de detalhes e aspectos pragmáticos relevantes para a compreensão dos diálogos.

Essa perspectiva reflete nosso propósito de, por meio da escrita, promover a “reconstrução da recordação”, tecendo experiências, vivências e narrativas que configuram a memória coletiva e as representações sociais em torno de Chá. Para ilustrar essa dinâmica de memória e transmissão de saberes, logo no início do diálogo com o Sr. Carlos Antônio de Jesus Santana² (Zelador de Santo, conhecido como Tuíca), 71 anos, de cor preta, umbandista, casado, aposentado e pai de 15 filhos, dos quais nove estavam vivos à época da conversa, ao corrigir o termo “Pai de Santo”, usado por mim ao indagar sobre suas atuações como dirigente religioso de tradição africana, destacou um saber que remete aos ensinamentos do próprio Chá. Sua

² **Carlos Antônio de Jesus Santana (Zelador de Santo, Tuíca), 71 anos (idade na data da entrevista)**, de cor preta, umbandista, casado, aposentado, pai de 15 filhos (9 vivos à época). Entrevista realizada em 11/09/2012, em Itaberaba, com duração de 01h34min. Segundo seu relato, começou a frequentar o Terreiro de Candomblé de Chá aos 8 anos, com o consentimento de seus pais, que residiam na Rua da Linha, defronte ao Terreiro. Contudo, considerando que nasceu em 1941 e que, segundo os indícios reunidos nesta pesquisa, Chá teria chegado a Itaberaba por volta de 1954 e fundado seu Terreiro aproximadamente em 1958, Tuíca, portanto, teria entre 13 e 17 anos nesse período, indicando que sua aproximação com Chá possivelmente ocorreu já na adolescência. Casou-se aos 18 anos e teve 15 filhos; à época da entrevista, nove estavam vivos. Não precisou “fazer o Santo”, mas foi confirmado como Ogã de couro, função religiosa ensinada por Chá e exercida em seu Terreiro de Candomblé. Por volta dos 35 anos, fundou seu próprio Terreiro de Umbanda na cidade de Itaberaba, o qual, segundo Pai Tuíca, segue a liturgia do Candomblé de Chá, especialmente no culto prioritário aos Caboclos, neste caso, o Boiadeiro. O Sr. Tuíca disse-nos que Chá: “Era um homem decidido pra ‘doido’; ele não fazia só o trabalho pra ‘doido’, ele trabalhava pra um tudo, entendeu? Ele era uma pessoa completa de tudo! Então, eu, por sinal, tenho que falar muito bem dele, e não tem este que arribe o dedo pra falar mal dele!” O Zelador de Santo Tuíca ficou conhecido em Itaberaba, entre outros fatores, por circular pelas ruas da cidade trajando calça, camisa e chapéu brancos, semelhantes aos de seu Zelador, Chá.

resposta esclarece a origem e o significado do termo “Zelador”, utilizado no título desta dissertação:

“Pai de Santo não, sou filho de Santo... entendeu? Que essa palavra é errada, é. Me desculpe, eu lhe disse: olhe, eu queria chegar ao ponto à você. O erro vem de lá da Federação: que nós não somos Pais de Santo, não existe Pai de Santo, nós não podemos ser um pai de um Santo. Nós somos Zeladores de Santo... não é isso? E nós temos as nossas Filhas de Santo, aí tudo bem. Eu não vou dizer a você que eu sou Pai do Santo, não. Isso é errado, começa de lá de baixo. Eu falei isso com um dito rapaz que fez meu documento — ele já morreu, entendeu? Ficou o filho dele, em Feira. E aí você pode dizer assim: um Zelador de Santo, um Babalaô, entendeu? O que nós somos é isso. Nós não somos um Pai de Santo. Se eu fosse Pai desse Santo aqui, pelo amor de Deus, então eu seria mais do que o Santo, [...]. Então eu entendi como o finado Chá falava: era isso. Entendeu? [Chá dizia:] ‘eu não sou... neguinho’ - ele chamava a gente de neguinho – ‘não sou Pai de Santo, eu sou Zelador do meu Santo... entendeu? Nós temos as nossas Filhas de Santo, entendeu?’ E a palavra é esta: não existe Pai de Santo. Já falava isso comigo [...].”³

O termo reflete uma escolha conceitual própria de Chá, destacando sua liderança espiritual sem implicar autoridade ou paternidade sobre o sagrado. Segundo seus ensinamentos transmitidos pela oralidade, os líderes religiosos não são Pais de Santo, mas Zeladores, responsáveis por proteger e garantir a continuidade das práticas espirituais afro-brasileiras. A expressão Zelador de Santo evidencia o respeito à hierarquia espiritual e a singularidade da atuação de Chá na comunidade, refletindo seu papel social e o legado cultural de sua trajetória.

A partir das reflexões e discussões apresentadas, organizei a dissertação em três capítulos principais, além da introdução e da conclusão, os quais foram estruturados em dois tópicos, permitindo explorar a trajetória de Domício Barreto de modo contínuo e articulado à sua ancestralidade: desde suas raízes no Recôncavo Baiano, passando por sua consolidação como Zelador de Santo em Itaberaba, até as memórias que continuam a ressignificar sua presença na comunidade.

O primeiro capítulo, intitulado “O Axé vem de berço: o Recôncavo Baiano e as raízes do Zelador de Santo Chá”, situou a ancestralidade de Chá no Recôncavo Baiano, destacando os laços familiares e religiosos vinculados aos Terreiros de Cachoeira. Ao enfatizar a circulação de saberes e práticas herdadas, este capítulo evidenciou como a formação de sua identidade espiritual não pode ser dissociada da herança coletiva de sua Família de Axé. Essa base ancestral se tornou o alicerce para compreender sua posterior inserção em Itaberaba.

³Entrevista realizada com o Sr. Carlos Antônio de Jesus, 71 anos, Itaberaba, 11/09/2012.

O segundo capítulo, intitulado “Entre Cachoeira e Itaberaba: do Terreiro *Loba’Necum* ao Chá Preto na Rua da Linha”, acompanha como Chá consolidou seu protagonismo religioso em novos contextos urbanos, articulando os fundamentos familiares e especificidades locais, sendo reconhecido tanto como Zelador de Santo quanto por sua atuação social, marcada por solidariedade e cuidado comunitário. Dessa forma, conecta os saberes familiares à consolidação de uma liderança que assume centralidade na vida cotidiana de Itaberaba e região.

No terceiro capítulo, “Vozes que sentem em corpos que falam: afetos, tensões e práticas de cura”, foram privilegiadas as memórias dos interlocutores, cujos relatos revelaram tanto as tensões com convenções sociais e religiosas dominantes quanto a força afetiva e curativa das práticas de Chá. Destacou-se o acolhimento a pessoas em sofrimento e a dimensão coletiva das celebrações, nas quais sons, gestos e afetos influenciavam os percursos individuais e comunitários. O capítulo evidenciou ainda como o racismo religioso legitimava exclusões e desigualdades sociais, ao mesmo tempo em que ressaltava a resistência de Chá e de seu Núcleo de fé.

Essa organização permitiu evidenciar que a trajetória de Chá não se reduz a uma biografia individual, mas deve ser compreendida como expressão coletiva de ancestralidade, fé e resistência. Embora o Terreiro de Chá Preto na Rua da Linha tenha permanecido ativo por apenas cerca de cinco anos após o falecimento desse Zelador de Santo, em 1981, seus ensinamentos, práticas e afetos permanecem vivos nas memórias de Filhos de Santo, Ogãs, familiares biológicos, amigos e pessoas da região ou oriundas de vários lugares do Brasil, refletidos em diferentes dimensões e caminhos da fé, evidenciando a continuidade de sua influência cultural, espiritual e social.

1 O AXÉ VEM DE BERÇO: O RECÔNCAVO BAIANO E AS RAÍZES DO ZELADOR DE SANTO CHÁ

Ao visitar, pela primeira vez, em 2011, o Terreiro de Candomblé *Unzó Oyá Matamba*, de nação Angola, fundado em 22 de outubro de 2005 na cidade de Itaberaba por Tata *Itú Ryá Nkissi Mavanjurê* (Edinaldo de Jesus Almeida – 04/08/1978 – 27/09/2025, *in memoriam*), que também atuou como Coordenador Regional da Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro - FENACAB, neto da Sra. Aidil Jesus Braga, uma das primeiras Filhas de Santo de Domício Barreto, ouvi menções a Chá, apelido pelo qual ele se tornou popularmente conhecido.

Naquela noite litúrgica, entre cantos e rezas ao ritmo pulsante dos atabaques, os afetos e saudades ligados a ele se manifestaram em gestos e comentários de algumas senhoras, suas Filhas de Santo mais velhas, como: “essa música me faz lembrar de Chá, que saudade...”. Aos poucos, sua presença se fazia sentir, evidenciando a força de seu legado na comunidade religiosa. A autenticidade do nome Chá e a forma afetuosa com que era recordado despertaram minha curiosidade em conhecê-lo e compreender como sua memória permanecia tão vívida, especialmente ao saber que seu desencarne ocorrera em 1981. Dessa experiência surgiu a motivação para esta dissertação, dedicada a investigar seu legado histórico e simbólico, que continua a inspirar.

Embora as fontes analisadas não permitam afirmar com precisão quem foi a primeira Liderança religiosa a fundar um Terreiro de Candomblé em Itaberaba, é inegável que o Sr. Domício Barreto, conhecido como Chá, figura entre os percursores. Sua presença se destaca nas memórias que ainda “vivem” entre os moradores da cidade, impondo-se na própria história local, sobretudo pela via da oralidade. Assim, deixei-me convocar, de forma honrosa, a trilhar essa encruzilhada e caminhar com Chá, conhecendo seus ascendentes de 1º e 2º graus oriundos do Recôncavo Baiano, em especial da cidade de Cachoeira, acompanhando-os desde a década de 1970 até sua trajetória em Itaberaba, de meados desse século ao início da década de 1980.

Nesse percurso, busco mergulhar no Axé desse Núcleo familiar e religioso, em suas tramas, dramas, estratégias, festividades e práticas rituais. Todo esse caminho é percorrido em atenção ao problema central da pesquisa: “Quem é o Chá que se tornou personalidade memorável para seus contemporâneos, especialmente para homens e mulheres remanescentes de seu Terreiro de Candomblé, em Itaberaba?”.

É nesse ponto que a memória oral se revela como fio condutor, capaz de ressoar as vozes dispersas em narrativas que “recuperam” a presença de Chá no tempo e no espaço, não apenas

como recurso metodológico, mas também como contraponto às versões oficiais da história, pois oferece ferramentas para compreender como lembranças individuais e coletivas testemunham trajetórias como a de Chá. Como escreveu a psicóloga social Bosi (2003, p. 15):

A memória oral é um instrumento precioso se desejamos constituir a crônica do cotidiano. Mas elas sempre correm o risco de cair numa “ideologização” da história do cotidiano, como se essa fosse o avesso oculto da história política hegemônica.

Os velhos, as mulheres, os negros, os trabalhadores manuais, camadas da população excluídas da história ensinada na escola, tomam a palavra. A história, que se apóia unicamente em documentos oficiais, não pode dar conta das paixões individuais que se escondem atrás dos episódios.

[...]. A memória oral, longe da unilateralidade para qual tendem certas instituições, pelo menos distinto entre elas, e aí se encontra a sua maior riqueza.

A perspectiva metodológica da memória oral possibilita ouvir as vozes de pessoas “comuns” cujas performances existenciais foram silenciadas e postas à margem da relevância social e histórica. Os testemunhos pessoais, nesse sentido, constituem fontes de conhecimento que evidenciam o desnível de memórias, narrativas e reflexões sobre o passado, inclusive entre pessoas do mesmo grupo social em determinada época. Este estudo, portanto, foi conduzido pelos vestígios e entrelinhas doadas pelas vozes de alguns guardiões das memórias e espiritualidades afro-brasileiras vinculadas ao Chá.

O historiador João José Reis (2006) analisou magistralmente a repressão policial contra Pais e Mães de Santo, Curandeiros e Adivinhos na Bahia do século XIX, destacando as vivências de Domingos Pereira Sodré, nigeriano, nascido no final do século XVIII e trazido para Santo Amaro, no Recôncavo Baiano, entre 1815 e 1820. Obteve sua liberdade, tornou-se “senhor de escravos” e Sacerdote de Candomblé, sendo acusado de receber objetos que haviam sido furtados por pessoas em condição de escravização como pagamento por suas práticas religiosas, adivinhações e “feitiçarias”, supostamente contratadas para facilitar a alforria ou proteção contra os escravocratas.

A historiadora Gabriela dos Reis Sampaio (2009), por sua vez, abordou a complexidade das relações sociais no Rio de Janeiro do mesmo século por meio da trajetória de Juca Rosa, influente homem preto, filho de mãe africana, nascido em 1833, que exerceu as funções de alfaiate, cocheiro e praça no exército brasileiro. Considerado um dos Líderes religiosos mais influentes do século XIX, Juca Rosa era respeitado por diversos setores da sociedade, incluindo membros da elite carioca, e foi acusado de estelionato, numa imputação associada à ideia de “feitiçaria”, e de lenicídio (obtenção de lucro ou controle sobre a prostituição de terceiros), percebidas como forma de criminalizar indiretamente suas práticas religiosas.

Enquanto as obras de Reis (2006) e Sampaio (2009) apresentam o tratamento dado pelas autoridades oficiais aos Líderes religiosos afro-brasileiros, ou, segundo a terminologia histórica, “feiticeiros” como Sodré e Juca Rosa, revelando um padrão de perseguição, marginalização e criminalização, que varia conforme o contexto urbano, temporal e social, fui encantado por um feiticeiro do século XX: Chá, cuja trajetória, embora posterior, ecoa muitas das tensões, desafios e estratégias de resistência observadas nos casos analisados, mostrando a continuidade das perseguições, suas novas formas de manifestação e a resistência das práticas religiosas afro-brasileiras ao longo de um século.

Iniciamos nossa jornada buscando compreender o contexto histórico vivido e protagonizado pelos ascendentes de 1º e 2º graus de Domício Barreto, o Chá, no Recôncavo Baiano, especialmente na cidade de Cachoeira, bem como a influência dos ativismos político, social e religioso dessas pessoas na existência e nas atitudes desse homem preto que, não por acaso, tornou-se uma das Lideranças de matrizes africanas mais conhecidas, respeitadas e memoráveis de seu tempo, de múltiplas formas e representações, na cidade de Itaberaba e região.

No ano de 2012, fomos ao “berço de Chá”, Cachoeira, cidade onde ele nascera, para investigar sua trajetória de vida e compreender os caminhos da encruzilhada percorridos por ele, seus avós paternos Vitor Muniz Barrêto e Maria Ambrozia da Conceição, seus avós maternos Antonio Pereira dos Santos e Edwirges Conceição dos Santos⁴, assim como por seu pai Miguel Ângelo Barreto, o Miguel Pequeno, e sua mãe Maria da Natividade.

Essa investigação se soma ao esforço de estudiosos e pesquisadores que, atraídos pelo Axé de Feiticeiros(as), Candomblezeiros(as), Adivinhos(as), Bruxos(as), Macumbeiros(as) e outros(as) Agentes das tradições afro-brasileiras, se dedicam a registrar experiências, escolhas, desafios e conquistas, permitindo compreender aspectos da sociedade em que suas vidas se desenrolaram. Certamente, inúmeras questões envolvendo Chá, bem como seus núcleos biológico e religioso, se perderam no tempo, enquanto outras continuam preservadas nas “narrativas e silêncios”, quiçá para futuros achados que enriqueçam ainda mais a própria história.

⁴ APMC. Processo Cível (solicitação de inclusão no registro civil), caixa nº 55.

1.1 Entre textos, vestígios e contextos históricos: a linhagem ancestral de Domício Barreto, o Chá, no Recôncavo Baiano

Cachoeira é uma das cidades mais importantes do território de identidade do Recôncavo Baiano e foi a primeira área de ocupação e exploração da Bahia pelos colonizadores portugueses. Suas condições climáticas e geográficas favoráveis ao cultivo e ao comércio de diversas culturas agrícolas tornaram-na o centro da força econômica da região ligada a essas atividades, sendo também o segundo polo mais relevante da economia açucareira baiana, atrás apenas da vizinha Santo Amaro. A produção em larga escala de gêneros como cana-de-açúcar, fumo e mandioca apoiou-se tanto na força de trabalho dos povos originários quanto dos africanos e seus descendentes submetidos às duras condições da escravização no Brasil Colônia.

Banhada pela foz do Rio Paraguaçu, Cachoeira possui uma localização estratégica que propiciou um intenso movimento comercial: dali partiam e chegavam mercadorias e pessoas pelo “corpo d’água” que a conecta com o porto da Baía de Todos os Santos, na cidade de Salvador, com parte do Sertão da Bahia e outros territórios e estados. O historiador e brasilianista norte-americano Stuart B. Schwartz (1988, p. 79) contextualiza a relevância histórica do Recôncavo Baiano, com ênfase em cidades como Cachoeira e São Félix, conforme aponta:

Durante toda a sua existência, Salvador tem-se ligado intimamente à sua hinterlândia, dependendo do Recôncavo para obter alimentos e combustível e servindo de porto de exportação de açúcar, fumo e couro. [...] [na era colonial] a maior parte das terras do Recôncavo situava-se a um dia ou menos de viagem de Salvador. Isso era uma dádiva do mar interior e criava uma intimidade entre os engenhos e o porto que era benéfica a ambos.

Em Cachoeira, cidade onde os ascendentes de Domício Barreto, o Chá, viveram, atuaram e contribuíram para moldar sua trajetória familiar e religiosa, o conjunto arquitetônico e paisagístico reflete os intercâmbios culturais entre suas gentes: imigrantes estrangeiros, majoritariamente europeus, povos originários (indígenas) e populações africanas e afro-brasileiras. Nas ruas, becos e vielas, observam-se opulentas Igrejas, casarões de estilo barroco e neoclássico, museus e Terreiros de Candomblé centenários, muitos dos quais se tornaram símbolos dos movimentos sociais, políticos e culturais produzidos pelas populações negras, na luta por emancipação, direitos e pelo combate ao racismo, manifestado também na esfera da perseguição religiosa, bem como pelo pioneirismo de seu povo, que, ao se rebelar contra o Governo Português, exerceu papel decisivo nos movimentos e batalhas populares travadas

contra as tropas portuguesas pela conquista da Independência do Brasil. Por essas e outras circunstâncias, em 13 de janeiro de 1971, a cidade de Cachoeira foi reconhecida como Monumento Nacional e tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

Em novembro de 2012, fui a Cachoeira, berço de Domício Barreto, o Chá, acompanhado pelo Professor Hamilton Rodrigues, que me orientou na monografia (Santana, 2013). O propósito da visita foi investigar aspectos da infância e juventude de Chá, bem como a trajetória de seus ascendentes. Ao percorrer a cidade, entre ruas de pedra, casarios antigos e Igrejas que guardam séculos de histórias, contemplamos sua beleza natural e paisagística, rumo a um de seus Terreiros centenários: o *Loba'Necum* – “Casa de Oração, Caridade e Reza”, de nação Nagô-Vodum, situado na zona rural, no Alto da Terra Vermelha. Fundado em 1914⁵ por Miguel Ângelo Barreto, o respeitado Babalorixá Miguel Pequeno (segundo familiares, descendente de alemães, pertencente à etnia Sinti da comunidade cigana), e por sua companheira Maria da Natividade, Guardiã de saberes ancestrais africanos (segundo familiares, descendente de africanos), o Terreiro se mantém como centro de fé, tradição e memória, preservando a continuidade religiosa e social da comunidade afro-brasileira local.

Ao alcançarmos o Terreiro *Loba'Necum*, após subir uma estrada de terra íngreme que serpenteia pela área rural, refletindo a geografia local e o fato de muitos Terreiros estarem afastados do centro urbano, fomos recebidos pela Sra. Maria Lúcia Barreto dos Santos⁶ (M. Lucia Santos)⁷, aos 64 anos, de cor preta, Ialorixá, viúva, aposentada, mãe de um filho, sobrinha de Domício Barreto, o Chá, e neta dos fundadores do Terreiro, Miguel Ângelo Barreto e Maria

⁵ Data colhida em entrevista realizada com a Sra. Maria Lúcia Barreto dos Santos, 64 anos, Cachoeira, 03/11/2012 e posteriormente endossada nas obras Lobo, Graça (org., 2015) e Velame (2022).

⁶ **Maria Lúcia Barreto dos Santos (M. Lúcia Santos), 64 anos (idade na data da entrevista)**, de cor preta, Ialorixá, viúva, aposentada, mãe de um filho. Entrevista realizada em 03/11/2012, em Cachoeira, com duração de 44min. Nasceu em 20/07/1948, na cidade de Cachoeira, e foi criada em uma casa situada ao lado do Terreiro *Loba'Necum*, fundado por seus avós, Miguel Pequeno e Maria da Natividade. Aos 14 anos, foi iniciada nesse Terreiro por Pai Jerônimo Pereira, primeiro sucessor de seus avós. Por volta dos 19 anos, iniciou sua vida conjugal com seu companheiro; aos 21 anos, cumpriu a obrigação de sete anos; e aos 22 anos teve seu único filho, Gilmar. Aproximadamente em 1979, passou pelo segundo processo iniciático no Terreiro de Mãe Baratinha de Oxum, de nação Ketu, onde cumpriu suas obrigações, recebeu o *Deká* e fundou o Terreiro de Candomblé *Ilê Alaketu Oxum Apará*, também de nação Ketu, em Cachoeira. Mais tarde, aposentou-se devido a um acidente de trabalho envolvendo uma máquina industrial de lavanderia e, no final dos anos 2000, tornou-se a Líder religiosa responsável pelo Terreiro *Loba'Necum*. Considerando que Chá migrou de Cachoeira aos 22 anos, em 1954, Maria Lúcia tinha 6 anos, de modo que suas memórias sobre ele remontam às visitas esporádicas que fez à sua família e aos relatos transmitidos por parentes.

⁷ Entrevistamos duas familiares de Chá com nomes semelhantes: a filha, Lúcia Maria Azevedo Barreto, e a sobrinha, Maria Lúcia Barreto dos Santos. Ambas são mais conhecidas por Lúcia ou Lucinha. Para fins de melhor distinção no texto, a filha será referida como *Lucinha Barreto*, e a sobrinha, como *M. Lúcia Santos*.

da Natividade. Nascida e criada ao lado do *Loba'Necum*, acompanhou desde muito jovem as dinâmicas religiosas do espaço e tornou-se a terceira Líder a suceder o casal fundador, assumindo a responsabilidade de manter viva a tradição familiar.

Esta pesquisa não se propõe a adentrar nas questões analisadas por Lobo, Graça (org., 2015) e Velame (2022), como a complexidade dos símbolos, os aspectos arquitetônicos, a territorialidade, a espacialidade e a organização própria do universo religioso do Terreiro de Candomblé *Loba'Necum*. Entretanto, a fim de contextualizar o espaço e seu entorno sagrado, apresentam-se a seguir duas imagens: Imagem 04 – panorâmica atual do Terreiro, evidenciando a organização do espaço ritual; e Imagem 05 – a natureza ao redor, destacando seu caráter sagrado.



Imagem 1 – Panorâmica do Terreiro *Loba'Necum*. (Acervo de Thiago Santana, 03/11/2012)



Imagem 2 – Natureza de valor sagrado no entorno do Terreiro *Loba'Necum*. (Acervo de Thiago Santana, 03/11/2012)

A Sra. M. Lucia Santos nos recebeu e conduziu pelas acomodações até o Salão principal, onde se realizam as celebrações religiosas. De fala firme e acolhedora, carrega a memória de sua linhagem e dedica-se à preservação e condução espiritual de dois Terreiros: o *Loba'Necum* e o *Ilê Alaketu Oxum Apará*, de nação Ketu, em Cachoeira, sob sua própria Liderança. Ambos permanecem como centros de fé, tradição e memória. Ao narrar fragmentos existenciais, espirituais e intelectuais seus e de sua família, evidenciava a importância histórica dessa linhagem. Cada pausa, cada silêncio, a entonação da fala, o brilho do olhar, os enigmas e signos pintados nas paredes pelo fundador, e até o aroma de ervas e da natureza sagrada que o vento carregava, revelavam, em suas materialidades e simbolismos, a honradez de estar naquele espaço, para conhecer e compartilhar trajetórias que integram a gênese das populações afro-brasileiras.

A vivência no Terreiro *Loba'Necum*, conduzidos pela Sra. M. Lucia Santos, permitiu-nos compreender dimensões material e simbólica da linhagem de Chá. Contudo, ao observar cada detalhe do espaço e ouvir relatos carregados de memórias familiares, percebi que alguns aspectos das trajetórias desses personagens permaneciam ocultos, especialmente no que tange às suas origens e à demarcação temporal de determinados eventos. Nesses hiatos, tornou-se necessário mobilizar uma imaginação controlada, entrelaçada às pistas e indícios disponíveis. Dada a natureza das fontes, essencialmente compostas por lembranças permeadas de esquecimentos, interjeições e silêncios, algumas passagens deste texto, especialmente aquelas relativas a períodos de nascimento e óbito, foram elaboradas como reconstruções historicamente plausíveis. Como observa Sampaio (2009, p. 21), “É necessário ao historiador, em diversas situações, utilizar a imaginação para reconstruir certos eventos, ainda que uma imaginação controlada pelo constante informe das fontes.”

É nesse exercício de reconstrução que situamos os avós de Domício Barreto, o Chá: Vitor Muniz Barrêto e Maria Ambrozia da Conceição, por parte paterna; e Antonio Pereira dos Santos e Edwirges Conceição dos Santos, por parte materna, possivelmente integrantes das primeiras gerações nascidas livres, em meados da década de 1870, em decorrência da promulgação da Lei do Ventre Livre (1871). Viveram a infância e juventude no estado da Bahia, sem que os documentos consultados indiquem os municípios. Ainda jovens, tiveram seus filhos, Miguel Ângelo Barreto e Maria da Natividade, possivelmente em meados da primeira década após a abolição (1888), respectivamente, que mais tarde se casariam, formando um novo núcleo familiar.

Já adultos, Miguel e Maria mudaram-se para a cidade de Cachoeira, onde se conheceram e firmaram seu relacionamento; em tenra idade, fundaram o Terreiro de Candomblé (1914), assumindo responsabilidades importantes com confiança e determinação. Entre seus filhos, cuja quantidade parece variar entre cinco e sete⁸, nasceu Domício Barreto, o Chá, em 1932, dando continuidade a uma trajetória familiar marcada pela fé, resistência e pelo cuidado comunitário.

Nesse contexto familiar, surgem indícios de que Miguel Ângelo Barreto teria descendência alemã, possivelmente relacionada a seu pai, Vitor Muniz Barrêto. Essa hipótese ganha suporte na análise de Nascimento (2010), que, ao examinar laços de parentesco biológico e matrimonial de famílias influentes do Recôncavo Baiano entre os séculos XVIII e XIX, inclui a menção à “família Muniz Barreto”, destacando sua relevância social, econômica e política na região naquela época:

Descendiam de Pedro Garcia, por exemplo, as poderosas famílias Garcia Moura Pimentel Araújo Aragão, Sam Payo, Bandeira de Melo, Natividade/Nascimento Vieira Tosta, e outras famílias de senhores de engenho do Recôncavo baiano ligados por intrincados laços de parentescos biológicos e matrimoniais, tais como as famílias Du Pine Almeida, Rodrigues Bandeira, Barreto de Araujo e Muniz Barreto. (Nascimento, 2010, p.71).

É a partir dessas raízes familiares e do contexto social que se entende a trajetória de Chá, cujas origens biológicas e espirituais se firmam em meio aos rigores do Recôncavo escravista. Para compreender o alcance dessas heranças e os caminhos que delas emergiram, recorre-se a Fraga Filho (2006), que evidencia as “com-sequências e des-continuidades” das mazelas da escravização entre duas décadas antes e duas depois da abolição (1870-1910). É nesse mesmo período que provavelmente viveram os ascendentes de primeiro e segundo grau de Chá, fornecendo o cenário histórico para o surgimento de seu protagonismo nesta pesquisa.

Fraga Filho (2006) mostra como as trajetórias biográficas dessas pessoas são essenciais para compreender a vida sob a escravização, tecendo lógicas sociais, formas de experiência e manifestações de existência que, ao se enredarem, evidenciam as intrincadas teias das tensões

⁸ Os documentos acessados confirmam Porfírio Ângelo Barrêto (08/10/1929), Honorina Ângelo Barrêto (18/07/1931), Domício Barrêto, o Chá (22/05/1932) e Apolinária Ângelo Barrêto (17/01/1933); no entanto, a Sra. Lucinha Barreto (filha de Domício, o Chá) recordou-se de quatro nomes de tios paternos: Tomás, Nonego (pai da Sra. Maria Lúcia Santos), Alexandrina e Angelita, sendo esta última e Domício apontados como os mais novos, o que nos permite sugerir que Apolinária (documentação) corresponda a Angelita (oralidade). “Se adotarmos essa associação” para os demais nomes divergentes entre oralidade e documentação, Porfírio poderia ser Nonego ou mesmo Tomás, e Honorina poderia ser Alexandrina, ficando assim um filho sem data de nascimento acessada. Essa equivalência resultaria em três homens, sendo Domício o mais novo, e duas mulheres, sendo Apolinária a mais nova, entre os confirmados.

sociais anteriores a 1888. Esses entrelaces anunciam os conflitos que iriam emergir na Bahia pós-escravagista, envolvendo pessoas livres de nascimento, novos libertos, assalariados, trabalhadores autônomos informais, senhores de engenho e outros setores da elite econômica, compondo um panorama social marcado por desigualdades, resistências e complexas interações cotidianas.

No contexto dessas tensões, é preciso considerar as bases legais que marcaram a transição da escravização. A Lei de 1831 (Lei Feijó)⁹ visava proibir o tráfico transatlântico de pessoas escravizadas, mas sua aplicação revelou-se praticamente ineficaz, limitada pela falta de fiscalização, pelos interesses econômicos locais e pela conivência de autoridades, em um cenário social e político em que a escravização continuava central para a economia e para as relações de poder no Brasil. Já em 1871, foi sancionada a Lei do Ventre Livre, que declarava livres os filhos de mulheres escravizadas nascidos a partir de sua publicação. A lei previa a garantia oficial da liberdade dessas crianças mediante seus registros, mas também enfrentou dificuldades estruturais, como o fornecimento irregular desse serviço, fiscalização precária e resistência de parte dos proprietários de engenho; ambos os marcos jurídicos revelaram, assim, as limitações práticas de avanços ainda contidos por profundas desigualdades.

A Lei dos Sexagenários (Lei nº 3.270, de 28 de setembro de 1885) concedia liberdade aos escravizados com mais de sessenta anos, idade raramente alcançada em condições relativamente saudáveis pelas populações negras submetidas a esse regime. Essa medida se somava às disposições da Lei do Ventre Livre, seguindo o princípio da gradualidade na extinção do cativeiro. No mesmo sentido, Menezes (2012, p. 92) ressalta que:

[...] em vista da chamada gradualidade, estabelece que o escravo de 60 anos e mais adquire “ipso facto” a liberdade. Esta providência, aliada à liberdade dos existente na Lei do Ventre Livre e a desvalorização do escravo segundo se aproxime desta idade limite, pretendia-se que deveria dar conta da extinção da escravidão em um prazo que seus autores esperavam de 13 ou 14 anos.

Embora representassem avanços formais, as leis abolicionistas tiveram sua efetividade frequentemente dificultada pelas elites senhoriais, interessadas em manter o regime

⁹A economia escravagista no Brasil, especialmente no Recôncavo Baiano, foi formalmente afetada pela Lei de 1831, que declarava livres os escravizados vindos de fora do Império, e pela Lei de 1850, que estabeleceu medidas para reprimir o tráfico de africanos. No entanto, a implementação dessas normas foi comprometida por fatores como interesses econômicos locais e a conivência de autoridades, prolongando o ciclo escravocrata. Para uma análise detalhada dos processos de extinção do tráfico e das medidas abolicionistas proteladas no Brasil, consulte Menezes (2012).

escravagista. As populações negras, por sua vez, conscientes do avanço legal, articularam formas de resistência, ampliando negociações e pressões, individuais ou coletivas, em busca de direitos, melhores condições de vida e do rompimento com o domínio senhorial. Em resposta, os proprietários de engenho intensificaram a exploração, impondo jornadas em períodos tradicionalmente destinados ao descanso (domingos e dias Santos) e proibindo trabalhos remunerados fora das obrigações diárias.

Diante disso, os escravizados passaram a questionar ainda mais as ordens e punições, sobretudo contra os castigos corporais, chegando, em alguns casos, ao assassinato de feitores. Um episódio trágico e emblemático dessa resistência ocorreu em 1882, com o assassinato do frei carmelita João Lucas do Monte Carmelo, cometido por escravizados do Engenho do Carmo. O caso permaneceu vivo na memória coletiva do Recôncavo Baiano pela oralidade e reafirmado por Fraga Filho (2006), a partir de documentação da época, incluindo correspondências de autoridades religiosas e laicas, além do processo-crime.

Simultaneamente às resistências diretas nos engenhos, com o passar do tempo ampliaram-se as fugas das pessoas escravizadas à Salvador, onde denunciavam maus-tratos, requisitavam a troca de senhores e buscavam assistência jurídica junto a advogados abolicionistas, visando à reconquista de suas liberdades. Os senhores de engenho enfrentaram duras críticas dos abolicionistas, que utilizaram a imprensa local para divulgar propagandas contra a insustentável escravização, como o periódico bi-semanal *O Asteróide*, publicado entre setembro de 1887 e maio de 1889. Conforme menciona também o historiador Souza (2010, p.61):

[...] os articulistas dirigiam-se aos senhores na intenção de convencê-los a libertar seus cativos, noutros os discursos voltavam-se para a população escrava sob títulos variados como “aos escravos”, “em poder dos escravos”, “a fuga”, “os escravos devem fugir” e “fujam, fujam, fujam”. Em todos os artigos aparece uma ideia comum: a fuga escrava dos locais de trabalho deveria acontecer, mas sem prejudicar a ordem estabelecida.

Essas diversas formas de resistência, tanto as fugas e ações jurídicas em Salvador quanto as desobediências e insubordinações, começaram a pressionar os senhores de engenho a repensar suas estratégias de manutenção do regime escravagista. Com poucas alternativas, buscaram aparentar uma transição gradual do sistema de escravização para o trabalho livre, como forma de prorrogar a condição servil e desqualificar as iniciativas abolicionistas. “Os senhores de engenho partiram para a ofensiva, acusando os abolicionistas de seduzir os escravos para se apossar indevidamente de seus pecúlios” (Fraga Filho, 2006, p.110).

Estratégias como a mencionada não cessaram a crescente onda de desobediência e insubordinação das populações negras na Bahia. Pressionados pela sensação de insegurança, alguns senhores de engenho concederam alforrias coletivas, enquanto outros tentaram manter a escravização até 13 de maio, na iminência de serem indenizados pelo Governo Imperial.” Souza (2010, p.214) demonstra que:

Para muitos senhores, à medida que se aproximava da abolição, não se tratava mais de defender a escravidão, mas de salvar pelo menos a autoridade senhorial mediante o estabelecimento de contratos de trabalho. Era uma forma dos proprietários mostrarem para o Estado que estavam encontrando a solução para a escravidão, cabendo somente a eles o recurso das libertações, sem interferência de terceiros, apostando na cartinha do paternalismo senhorial, torcendo para que os ex-escravos não os abandonassem.

Após anos de resistência, fugas e insubordinação que abalaram o regime escravagista, finalmente chegou o dia tão aguardado: 13 de maio de 1888. As ruas se transformaram em palcos de festa e celebração, com agremiações, bandas, sambas, desfiles, fogos de artifício e discursos abolicionistas, marcando o início de uma série de festividades que se estenderam por diversos dias, quando foi promulgada a Lei Áurea, declarando extinta a escravização no Brasil. Conforme registra Fraga Filho (2006, p.124), “um jornal da cidade de Cachoeira informou que na noite de 13 de maio ‘o povo se derramou pelas ruas’ acompanhado de duas bandas de música”; e, segundo Souza (2010, p.215), “em diversos dias e momentos da festa da abolição, o hino nacional foi tocado pelas filarmônicas e acompanhado pela multidão.”

Uma intensa semana de celebração à abolição da escravatura do Brasil tomou os becos e vielas das cidades da Bahia. Em alguma delas, estavam Vitor Muniz Barrêto, Maria Ambrozia da Conceição, Antonio Pereira dos Santos e Edwirges Conceição dos Santos, vivendo suas histórias individuais ainda na infância e acompanhando as confraternizações pela libertação de familiares e amigos egressos do cativeiro, numa mescla entre a coragem ritualística dos “gritos de liberdade” e o temor dos ex-senhores diante da perda de sua autoridade moral e das consequências econômicas desse desfecho.

A historiadora Silvia Hunold Lara (2012), em seu artigo “*Escravidão, cidadania e história do trabalho no Brasil*”, parte da premissa da necessidade de ruptura radical com a historiografia sobre trabalhadores no Brasil baseada em noções dicotômicas, que veem as últimas décadas do século XIX como marco da “substituição/transição” do mundo da escravização (negros escravizados) para o trabalho livre e assalariado (brancos imigrantes). Lara argumenta que esses paradigmas reproduzem estigmas raciais e depreciativos e ignoram

as especificidades históricas, dinâmicas e conflitos sociais regionais, bem como as mobilizações e agrupamentos profissionais organizados por homens e mulheres negras, essenciais ao desenvolvimento econômico no pós-abolição. Nessa perspectiva, a tese da “transição” não contempla plenamente as experiências das populações negras, suas concepções de liberdade e formas de trabalho, invisibilizando seus protagonismos. Hunold (2012, p. 28) destaca que:

As ações de escravos e libertos ao longo dos séculos revelam alguns desses diferentes significados de liberdade. Às vezes, ser livre significou poder viver longe da tutela e do teto senhorial ou poder ir e vir sem controle ou restrições; outras vezes, significou poder reconstituir laços familiares e mantê-los sem o perigo de ver um membro da família ser comercializado pelo senhor. Muitas vezes, a liberdade significou a possibilidade de não servir a mais ninguém, e, aqui, a palavra liberdade adquire dimensões econômicas, conectando-se à luta pelo acesso à terra conquistada durante o cativeiro.

Em consonância com essa perspectiva, Fraga Filho (2006) e Souza (2016) mostram que, no Recôncavo Baiano, as populações negras passaram a constituir distintas categorias de trabalhadores, como os roceiros, com acesso a parcelas das terras dos ex-senhores mediante acordos de prestação de serviços nos engenhos, e os lavradores, “alugados” temporariamente para atividades específicas, sobretudo durante safra e moagem. Nas duas primeiras décadas do pós-abolição, essas relações foram marcadas por conflitos entre libertos em busca de autonomia e senhores de engenho empenhados em perpetuar formas tradicionais de domínio e exploração. Um exemplo disso aparece no processo-crime analisado por Fraga Filho, em que o jovem Joilson Messias, possivelmente dependente do “aluguel” temporário de sua força de trabalho em lavouras alheias, descreve que:

Em 1895, Josino Messias, 20 anos, solteiro, acusado de roubar gado no Engenho Brito, em Santo Amaro, disse que “trabalha(va) em roças de outros” e “não ter morada fixa”. Atribuía a acusação de roubo ao fato de “não querer ele interrogado sujeitar-se a trabalhar no Engenho Brito com um salário muito diminuto, como ali se costumava pagar.”¹⁰ (Fraga Filho, 2006, p.300).

Nesse mundo hostil às populações negras, cujas experiências foram sistematicamente desvalorizadas pelo racismo estrutural e institucional, suas estratégias de sobrevivência tomaram caminhos distintos, mas entrelaçados, centrados na proteção mútua, no auxílio recíproco e no fortalecimento das redes familiares e afetivas.

¹⁰ Sobre Josino Messias, ver APEB – Arquivo Público do Estado da Bahia, Processos-crimes, 15/538/2 (1899); 38/1344/1 (1895), apud Fraga Filho, 2006, p. 308.

Essa tensão também se refletia no tempo: de um lado, os detentores do poder, que precisavam de mão de obra para a lavoura, a pecuária, a pesca, os serviços domésticos e o transporte de produtos; de outro, as populações negras, que o concebiam como instrumento de ascensão social e da reconquista de suas liberdades genuínas. Como observa Fraga Filho (2006, p. 224), “além da remuneração, os libertos queriam mais ‘tempo livre’.” Entre os “artifícios de liberdade” das populações emancipadas estava a luta pela propriedade das terras dos antigos engenhos, onde haviam trabalhado, segundo o direito costumeiro, para plantar suas roças e criar seus animais. Esse desejo de autonomia deu origem a diversas formas de resistência, incluindo os constantes incêndios de canaviais, matas, cercas e pastos nos engenhos. Ainda segundo Fraga Filho (2006, p. 348):

[...] Para os ex-escravos, a liberdade significava acesso a terra, direito de escolher livremente onde trabalhar, de circular livremente pelas cidades sem precisar de autorização de outra pessoa, de não ser importunado pela polícia, de cultuar deuses africanos, ou venerar à sua maneira os santos católicos, de não ser mais tratados como cativos e, sobretudo, direito de cidadania.

Sejam quais forem os significados de liberdade para os egressos da escravização, o fato é que “[...] o preço da liberdade (sua e dos seus descendentes) resultou, muitas vezes, no preço da vida” (Menezes, 2012, p. 84). As populações negras, ao buscarem assegurar sua autonomia, enfrentaram a resistência dos proprietários de engenho do período escravagista, que reagiram à escassez de mão-de-obra e à crise econômica das lavouras açucareiras, exigindo créditos junto ao Governo Imperial e solicitando medidas punitivas e de controle sobre os novos libertos, considerados “vadios e insubordinados”, inclusive aqueles que permaneceram em suas propriedades, mas recusaram-se a retomar tarefas do período de cativo.

No âmbito das estratégias de resistência, os diferentes sentidos de liberdade e as múltiplas formas de reivindicação social, as dinâmicas pós-abolição evidenciam relações complexas envolvendo os novos libertos. Fraga Filho (2006, p. 271) observa que “[...] para alguns, a permanência no engenho representou a possibilidade de garantir a posse de alguns bens e direitos que duramente conseguiram acumular durante a escravidão.” Contudo, “[...] muitos abandonaram os engenhos em que viviam para rever parentes que residiam em outras propriedades ou retornar para localidades de onde haviam sido retirados por interesse dos ex-senhores” (Fraga Filho, 2010, p. 101).

No pós-abolição, práticas religiosas de matriz africana, desvalorizadas e demonizadas de forma simbólica e discursiva por setores do clero, continuaram a ser marginalizadas nas

esferas do Poder Público, refletindo uma pressão ideológica que deslegitimava essas práticas e influenciava decisões sociais e políticas. Normas e leis foram usadas para criminalizar essas expressões culturais e religiosas, consideradas pela elite econômica obstáculos ao padrão europeu de civilização. Esse processo reforçou teorias racistas, perseguições e violências, restringindo os direitos das populações negras e de seus núcleos religiosos:

Em Cachoeira, no final do século XIX e até quase metade do século XX, os jornais noticiavam várias batidas e invasões aos candomblés. As acusações e o discurso de feitiçaria engrossavam as notícias que circulavam na imprensa local. Terreiros como o Viva Deus, *Ici Mimó*, Terreiro da Cajá, dentre outros, sofreram invasões e seus dirigentes foram presos ou convocados a dar satisfações à polícia local. (Santos, 2015, p. 72).

O “Médico da Macumba” Miguel Pequeno, assim nomeado por sua neta, Sra. M. Lúcia Santos, que recorda: “[...] meu avô estudou para médico, só não foi porque não quis, foi médico da macumba!”¹¹, e sua esposa, Maria da Natividade, nasceram em um Brasil marcado por transformações institucionais e disputas de poder, onde as resistências negras floresciam em meio ao fortalecimento dos mecanismos de controle social e das hierarquias raciais impostas pela elite econômica. Nesse cenário, Miguel Pequeno destacou-se não apenas como Líder religioso, mas também como articulador estratégico de sua comunidade, construindo espaços de proteção e organização para os Terreiros de Candomblé. Entre as durezas do racismo estrutural, ele, Maria da Natividade e seus familiares, incluindo seu filho Chá, afirmaram-se como protagonistas de trajetórias emblemáticas, capazes de romper silêncios e preencher as “páginas em branco” da história, hoje progressivamente “escurecidas” pelas análises que iluminam a experiência das populações negras e dos Terreiros de Candomblé no pós-abolição.

1.2 Território ancestral africano, resistências e poder: Miguel Ângelo Barreto, o “Médico da Macumba”, junto a Maria da Natividade, na “Cidade do Feitiço”

Miguel Ângelo Barreto e Maria da Natividade nasceram na Bahia, por volta da primeira década após a abolição (c. 1890), e, por motivos ainda desconhecidos, mudaram-se alguns anos depois para a cidade de Cachoeira. Esse período histórico foi marcado por intensa mobilidade populacional, especialmente entre pessoas negras, que se empenharam em reconstruir laços familiares, conquistar novas oportunidades, assegurar direitos de liberdade e exercer

¹¹ Entrevista realizada com a Sra. Maria Lúcia Barreto dos Santos, 64 anos, Cachoeira, 03/11/2012.

plenamente sua cidadania. Conforme observa Fraga Filho (2010, p.115), “São Félix e Cachoeira eram centros urbanos que atraíam população devido às atividades portuárias, comerciais e, principalmente, pela concentração de indústrias fumageiras.” Ao ser perguntada sobre a origem de seus avós, Miguel e Maria, a Sra. M. Lúcia Santos relatou:

“Meu avô não era daqui não; chegou em Cachoeira novinho e encontrou minha avó, que era aí do lado, de Conceição. Não gravo bem se era Conceição ou dessas bandas por aí. E eles se encontraram... que meu avô... São Gonçalo, por aí. Minha avó era Filha de Santo daqui da Lagoa [Encantada], mas ela veio dessas bandas aí de São Gonçalo, e meu avô veio — o lugar de onde ele veio eu não lembro, tia Filhinha falava muito — mas ele chegou novinho para cá e acabou de se criar por aí. Fez Santo no Bitedô [Terreiro de Candomblé Nagô, extinto, situado na localidade conhecida como Bitedô] e depois se interessou por minha avó, caiu dentro da casa dela. Era lá, na casa da finada Porfíria [sobrenome da Ialorixá Maria, a Mãe Aleijadinha que a iniciou no Candomblé, em seu Terreiro de nação Congo, extinto].”¹²

O Babalorixá Miguel Ângelo, de cor branca e baixa altura, recebeu o apelido “Miguel Pequeno”, que pode remeter tanto a seu tamanho físico quanto à dimensão da função de Pai Pequeno, auxiliar de Pais ou Mães de Santo nas atividades religiosas. A narrativa evidencia que, ainda muito jovem, ele foi para Cachoeira, onde deu início à sua trajetória espiritual em um Terreiro de Candomblé do Bitedô. Maria da Natividade, jovem mulher, de cor preta, chegou à cidade com o acolhimento da Ialorixá Maria Porfíria, conhecida como Mãe Aleijadinha, fundadora de um Terreiro na Lagoa Encantada, e também iniciou ali sua vivência religiosa. Essa narrativa revela não apenas as trajetórias individuais do casal, mas também a importância das redes de apoio e transmissão de saberes nos Terreiros, fundamentais para que jovens de diferentes origens se inserissem e se afirmassem nos espaços religiosos afro-brasileiros, preservando práticas e conhecimentos atravessados por gerações.

No livro *Bitedô: onde moram os Nagôs* (2010)¹³, o historiador e antropólogo Luiz Cláudio Nascimento, natural da cidade de Cachoeira, dedica-se a reconstruir a formação histórica do Candomblé no Recôncavo Baiano a partir de documentação do Arquivo Público Estadual da Bahia e do Arquivo Público Municipal de Cachoeira, complementada principalmente pela tradição oral de membros antigos dos Terreiros, Anciões e pessoas de Santo vinculadas à região.

¹² Entrevista realizada com a Sra. Maria Lúcia Barreto dos Santos, 64 anos, Cachoeira, 03/11/2012.

¹³ “Embora não exista um consenso sobre o termo Bitedô, acredita-se que se trata de uma aglutinação de Bi – termo árabe da mesma raiz de abi, Abu, que significa “nascido de...”, como Abidullah e Abdalla, que significaria “nascido de Alah” – e Tedô, que era uma das formas como africanos nagôs se autodenominavam no Brasil. Neste sentido, Bitedô significaria, numa tradução livre, “onde moram os nagôs”. (Nascimento, 2010, p. 18).

Nesse contexto, a formação do Terreiro *Zô Ogodô Bogum Malê Seja Hundê*, também conhecido como Roça do Ventura, de nação Jeje-Mahi, está relacionada a um conjunto de práticas religiosas ancestrais, situadas entre riachos e mata virgem, que perdurou até a primeira metade do século XIX nas terras do Bitedô, pertencentes ao pai de Zé do Brechó, ou ao Morro Capapina, que fazia fronteira com essas propriedades. Segundo relatos orais coletados por Nascimento (2010), o “Bitedô” teria abrigado um quilombo denominado Malaquina ou Malaquias, espaço utilizado também pela Irmandade da Boa Morte para acolher africanos até a aquisição de suas liberdades. Com a construção de um túnel e de um viaduto ferroviário em 1870, essas práticas foram interrompidas naquele local, sendo reorganizadas cerca de dez anos depois por Zé do Brechó, em terras por ele adquiridas de José Gonsalo Martins de Oliveira, situadas entre a Faleira e o engenho Rosário, dando origem à Roça do Ventura, núcleo histórico *Seja Hundê*.

Na versão que vincula o Bitedô ao *Seja Hundê*, reforça-se que *Azonsur*, Divindade venerada naquele espaço, tinha como Líder José Ricardo, africano e liberto, tutor dos filhos de Belchior Rodrigues Moura, africano livre e pai de Zé do Brechó. José Ricardo seria também possivelmente o *Talabi*, fundador do Terreiro Oxumarê em Salvador. Nesse contexto, ele atuou como mediador entre Sacerdotes de Cachoeira e Salvador, articulando redes de sociabilidade que consolidaram o *Seja Hundê* e a Irmandade da Boa Morte, mantendo laços e práticas religiosas afro-brasileiras entre as duas cidades.

Segundo Nascimento (2010, p. 143), não há consenso sobre a continuidade ritual do Bitedô: enquanto algumas versões o vinculam diretamente à tradição que teria dado origem à Roça do Ventura, outras destacam que essa fundação teria contado com a participação de Ludovina Pessoa, ligada ao Bogum em Salvador e à comunidade do Engenho Rosário, sem referência direta ao Bitedô. Essas divergências evidenciam a pluralidade de memórias históricas sobre a formação dos Terreiros de Cachoeira e do Recôncavo Baiano.

Para além das controvérsias geográficas e das possíveis linhas de continuidade, o Bitedô é reafirmado como território sagrado e lugar de memória, compreendido como uma “nascente” ritual e espaço de resistência, no qual práticas, saberes e sociabilidades afro-religiosas se articularam, influenciando de modo direto ou indireto, em múltiplas formas, a constituição de núcleos religiosos como o *Seja Hundê*, que preservam seus elementos e conhecimentos ancestrais. Nascimento (2010, p. 146) conclui que “[...] o Bitedô é um nome recorrente e reconhecido como o lugar onde existiu, com expressivo exagero e ufanismo, ‘o primeiro candomblé do Brasil’, sendo o local onde preferencialmente os terreiros de candomblé local

depositam objetos oriundos de rituais fúnebres (axexê) do povo de santo.” Assim, a força simbólica do Bitedô reverbera mais intensamente do que a própria necessidade de certezas quanto à sua origem material.

Entre os Terreiros de Candomblé mencionados por Nascimento (2010), destaca-se um localizado no Bitedô, fundado por volta de 1900 e desativado após o falecimento de seu criador, o Babalorixá Chiquinho de Babá. Segundo o autor, Chiquinho continua sendo lembrado pelo Povo de Santo de Cachoeira, que o reconhece como integrante da linhagem do Terreiro matriz *Zô Ogodô Bogum Malê Seja Hundê* desde a sua fundação. A obra também menciona a Sra. “Porfíria Aleijadina” como membro do Terreiro de Chiquinho, evidenciando sua participação nas práticas religiosas e na preservação das tradições do Candomblé na região, conforme aponta Nascimento (2010, p. 87):

Sabe-se que um membro de seu candomblé conhecido como Porfíria Aleijadina, fundou um terreiro no lugar denominado Lagoa Encantada (Lagoa da Faleira). Depois do seu falecimento e algumas tentativas de continuidade, foi por fim desativado por volta de 1945. Um ogan dessa casa, chamado Juliano Souza de Jesus¹⁴, conhecido como Justo, reorganizou o candomblé em sua residência, na Ladeira que sobe para Belém, por volta de 1970, onde permanece até os dias atuais.

A Sra. Porfíria, que acolheu a jovem Maria da Natividade em Cachoeira, integrava a Família de Santo do Terreiro de Chiquinho, localizado na região do Bitedô, possivelmente a mesma área frequentada por Miguel Ângelo Barreto, o Miguel Pequeno. Conforme relata sua neta, a Sra. M. Lúcia Santos: “Fez Santo no Bitedô”, evidenciando a importância ritual e familiar dessa região na formação religiosa de seus membros. Embora Miguel Pequeno e a Ialorixá Maria Porfíria compartilhassem a mesma região ritual, não é possível afirmar que integrassem a mesma comunidade religiosa, refletindo a diversidade de Terreiros derivados das primeiras manifestações ritualísticas atribuídas à área.

Acredita-se que Mãe Porfíria tenha estabelecido vínculos com a jovem Maria da Natividade por afinidade religiosa com sua família biológica, sendo provavelmente quem a apresentou a Miguel Pequeno, com quem viria a se casar e gerar descendência biológica e de Axé. Não parece fortuito que o primeiro filho do casal, “registrado em documentação”, tenha recebido o nome de Porfírio Ângelo Barreto, nascido em 8 de outubro de 1929, em Cachoeira,

¹⁴ O Sr. Justiniano de Souza de Jesus (1913–1989), fundador do Terreiro *Ogodô Dey*, de nação Nagô, fundado em 1946 em Cachoeira, “[...] foi confirmado como Ogan na casa de Miguel Pequeno, cultuando Xangô e Iansã, e por razões não conhecidas transferiu-se para o Terreiro de Maria Porfíria, na Lagoa Encantada.” (Santos, 2015, p. 121).

evocando a memória de Mãe Aleijadinha e a tradição do Terreiro.

Essas trajetórias de vida compõem as bases de uma identidade familiar e religiosa afro-brasileira, e, assim como diversas outras personalidades e Líderes religiosos, contribuíram para a liberdade de culto e a manutenção das tradições do Candomblé no Brasil. O Recôncavo Baiano e Salvador tornaram-se importantes redutos da cultura africana e emblemas nacionais dos valores civilizatórios afro-brasileiros graças a figuras como Miguel Ângelo Barreto, que, por meio de leituras, vivências e iniciação religiosa, adquiriu conhecimentos litúrgicos do Candomblé de nação Nagô, e Maria da Natividade, que, além de residir no Terreiro de Candomblé da Ialorixá Porfíria, de nação Congo, participava ativamente dos ritos e cerimônias religiosas cotidianas.

Os conhecimentos ancestrais, religiosos e medicinais que Miguel Ângelo e Maria da Natividade adquiriram em suas vivências nos Candomblés de Cachoeira e região conduziram-nos ao status de Pai Miguel Pequeno, filho dos Orixás Iemanjá Sabá e Ogum Lebó, e de sua auxiliar ritual, Maria da Natividade, filha de Ogum Caiçara, Oiá e Obaluaê. Ela costumava vestir-se com saíotes brancos, sapatilhas altas e um *Gêlé*, utilizado para proteger seu *Ori*, uma das diversas indumentárias que marcavam socialmente os traços identitários e culturais específicos da nação e do espaço litúrgico do Candomblé. Essa vestimenta ia além da simbologia: refletia sua posição hierárquica dentro do Terreiro, a ancestralidade e a vivência espiritual cultivada, conectando-a diretamente aos conhecimentos transmitidos pelas gerações anteriores.

Em 1914, o casal fundou o Terreiro de Candomblé *Loba'Necum* – “Casa de Oração, Caridade e Reza”, de nação Nagô-Vodum, um território ancestral do Recôncavo Baiano que se tornou símbolo de resistência das populações negras. Nesse espaço sagrado, viveram e criaram seus filhos biológicos: Porfírio Ângelo Barrêto (08/10/1929), Honorina Ângelo Barrêto (18/07/1931), Domício Barrêto, o Chá (22/05/1932)¹⁵, e Apolinária Ângelo Barrêto

¹⁵ No que se refere à data de nascimento de Domício Barreto, o Chá, os documentos disponíveis apresentam variações: a Certidão de Casamento manuscrita (07/06/1957, emitida em agosto de 1962) indica Maria Natividade Barreto com 17 anos, nascida em 07/12/1940, enquanto a parte referente a Domício está ilegível, com um número parcialmente rasgado que parece indicar “25” anos, sugerindo nascimento em 1932; a Carteira Nacional de Habilitação (21/04/1966) registra seu nascimento em 22/05/1932; a 2ª via da Certidão de Casamento (datilografada, abril de 1994) não apresenta a idade do casal, indicando Maria Natividade Barreto nascida em 07/12/1940 e Domício Barreto nascido em 22/05/1922, dez anos antes da primeira via; e o Atestado de Óbito (28/02/1981) informa que faleceu aos 48 anos, corroborando 1932 como ano de nascimento. Dessa forma, a data mais consistente e confirmada pelos documentos oficiais é 22 de maio de 1932.

(17/01/1933)¹⁶. Outras pessoas do Núcleo religioso também foram integradas à família, como o Filho de Santo Jerônimo Pereira da Conceição, integrante da linhagem sucessória do *Loba'Necum*. Esse Terreiro foi fundado “[...] em um pequeno sítio no início da Terra Vermelha, numa pequena casa feita de taipa e palha. Mudou-se posteriormente, por causa das pequenas dimensões do sítio e das dificuldades de arrendamento do terreno onde se encontra” (Velame, 2022, p. 296).

O movimento de reerguer o Terreiro carregava consigo profundas implicações espirituais, como recorda a neta do casal, a Ialorixá Sra. M. Lúcia Santos, ao narrar que seu avô, o Sr. Miguel Pequeno, “[...] abriu o Candomblé dele aqui embaixo, nesse sítio que tem aí, depois com o tempo Iemanjá disse que não era lá ainda, era mais pra cima, aí veio, fez aqui era toda de palha.”¹⁷ Seguindo a orientação da Orixá Iemanjá, regente da “Casa de Oração, Caridade e Reza”, o Terreiro foi reerguido nas proximidades do primeiro, em uma parte mais alta do morro do “Alto da Terra Vermelha”. Ali foi construída uma casa de taipa e palha, rica de Axé, cercada pela mata sagrada e por fontes de água doce. A Sra. M. Lúcia Santos também relata a dificuldade de acesso a essa zona rural de Cachoeira:

“Essa estrada aí, só você vendo como era, tinha estrada não, era só Jipe mesmo, era o carro doido para passar, e o povo chamava ele [referindo-se ao Chá na fase adulta] de doido porque andava, passava aí com o Jipe. Isso aí era um lamaçal, uns degraus, uns buracos, era horrível essa estrada! E quando chovia, meu filho?! Até para o animal, que era o ‘transporte’ que a gente tinha aqui para trazer, por exemplo, no tempo das festas, para carregar as coisas, era nos animais, era com caixote; não tinha carro, não tinha condição de carro passar aqui.”¹⁸

O relato de Dona M. Lúcia Santos, ao lembrar das estradas de difícil acesso que cercavam o Terreiro, aponta para um cotidiano marcado por desafios de mobilidade comuns às comunidades rurais, quilombolas e periféricas do Brasil, compostas majoritariamente por populações negras. Nesses territórios, afastados do centro urbano, a circulação exigia improvisos e estratégias próprias, como o uso de animais para o transporte em tempos de festa. Essa realidade, presente no período pós-abolição, demarcava as diferenças entre os que transitavam com maior liberdade pela cidade e aqueles que, limitados pelas barreiras de

¹⁶ Os três filhos — Porfírio, Honorina e Apolinária — aparecem no APMC. Processo Cível (solicitação de inclusão no registro civil), caixa nº 55 (documento já citado anteriormente). Observa-se que podem existir outros filhos biológicos de Miguel e Maria cuja identidade não foi verificada na documentação, fontes orais ou nos referenciais teóricos consultados.

¹⁷ Entrevista realizada com a Sra. Maria Lúcia Barreto dos Santos, 64 anos, Cachoeira, 03/11/2012.

¹⁸ Sra. Maria Lúcia Barreto dos Santos. Entrevista citada.

mobilidade, por vezes encontravam dificuldades até mesmo para registrar seus filhos ao nascer, o que impactava o acesso a direitos básicos como educação, saúde, trabalho, renda e benefícios sociais.

Nas pesquisas empreendidas no Arquivo Público Municipal de Cachoeira, à procura de documentação sobre Domício Barreto e seu núcleo familiar, encontramos um registro de nascimento que atesta que, em 17 de março de 1946, Miguel Ângelo Barreto compareceu ao Cartório de Notas e Registro Civil da cidade para registrar três de seus filhos: Porfírio, Honorina e Apolinária, conforme o conteúdo transcrito de forma literal. Observa-se que o registro foi realizado por Miguel Ângelo Barreto em uma etapa em que seus filhos já haviam ingressado na adolescência:

“Diz Miguel Angelo Barrêto abaixo assinado que, não tendo em devido tempo, promovido o registro de nascimento de seus filhos abaixo relacionados vem requerer a vossa excelência se digne ordenar ao Oficial do Registro Civil das Pessoas Naturais do distrito sede deste termo, lance no livro competente do seu cartório, os assentos dos nascimentos de seus filhos para o que declara o seguinte:

Que no dia oito de outubro de 1929 às 15 horas, nasceu Porfirio Angelo Barrêto, sexo masculino, no dia 18 de julho de 1931, às 6 horas, nasceu Honorina Angelo Barrêto, sexo feminino e no dia 17 de janeiro de 1933, às 20 horas, nasceu Apolinaria Angelo Barrêto, sexo feminino, ambos nesta cidade, de côr parda; filhos legítimos dêle requerente e de sua mulher Maria da Natividade Barrêto naturais deste Estado e residentes nesta cidade.

São avós paternos dos registrandos Vitor Muniz Barrêto e Maria Ambrozia Barrêto digo, Ambrozia da Conceição e maternos, Antonio Pereira dos Santos e Edwirges Conceição dos Santos, falecidos.

Nestes termos, pedindo dispensa da multa e de custos, a vista do atestado junto.

P. Deferimento

Cachoeira 16 de março de 1946

Miguel Angelo Barreto

Afirmamos serem verdadeiras as declarações constantes da petição, nesta Data supra.

Julio José da Costa

Domiciano Bispo Dias”.¹⁹

Miguel Ângelo Barreto solicitou, em 1946, a dispensa de multa e de custos/emolumentos para registrar seus filhos no Cartório. Naquele período, a isenção de pagamento dos atos civis necessários ao exercício da cidadania, como registro de nascimento, assento de óbito e certidão de nascimento, podia ser concedida a pessoas que comprovassem situação de vulnerabilidade econômica, conforme as exigências legais. O Decreto nº

¹⁹ APMC. Processo Cível (solicitação de inclusão no registro civil), caixa nº 55 (documento já citado anteriormente). Agradecemos a Igor Roberto de Almeida, historiador e funcionário do Arquivo Público Municipal de Cachoeira por se dispor a contribuir com a pesquisa e por ter encontrado o referido documento.

4.857/1939²⁰, em seu artigo 40, estabelece: “Não será cobrado emolumento algum pelo registro civil das pessoas comprovadamente pobres, à vista do atestado da autoridade competente, passado mediante requisição do Juiz togado ou a pedido do Oficial do Registro.” Esse procedimento foi seguido por Miguel Ângelo Barreto, como consta no documento em que declarou:

“Diz Miguel Angelo Barrêto abaixo assinado que, para efeito do registro de nascimento de seus filhos de nomes Porfírio, Honorina, e Apolinária Angelo Barrêto, requer nos dignais *atestos a sua pobreza* (grifo nosso).

Nestes termos

P. Deferimento

Cachoeira 17 de março de 1946

Miguel Angelo Barrêto

Visto ao Senhor Adjunto da Promotoria Pública. Em 11 de março de 1946

O Escrivão

Visto”.²¹

As condições precárias das estradas de terra que davam acesso aos Terreiros de Candomblé localizados em áreas rurais de Cachoeira, como o *Loba’Necum*, aliadas às intempéries da natureza, como fortes chuvas e alagamentos, tornavam difíceis até mesmo as atividades cotidianas mais comuns, visto que, em muitas ocasiões, as estradas ficavam inviabilizadas para a passagem de animais, usados habitualmente para transporte de pessoas e cargas. Ao mesmo tempo, a localização desses Terreiros em áreas afastadas, rodeadas por matas e fontes de água doce, cumpria um papel simbólico e litúrgico central, pois a presença da natureza é essencial para os rituais e para a manutenção do Axé. Historicamente, essa espacialidade reflete tanto a centralidade do meio natural para a prática religiosa quanto as limitações impostas pela segregação social e racial. Apesar desses obstáculos, os Terreiros de Candomblé de Cachoeira consolidaram-se como espaços de resistência, solidariedade, acolhimento e pertencimento comunitário.

O escritor Marcos Carvalho (Mejitó Marcos de Gbèsén), Filho de Santo de Gaiaku Luiza, no livro *Gaiaku Luiza e a trajetória do Jeje-Mahi na Bahia* (2006), apresenta relatos do Sr. Eugênio Rodrigues da Rocha, conhecido como Seu Geninho²², nascido em 1906 na cidade

²⁰ Brasil. Decreto nº 4.857, de 9 de novembro de 1939. Dispõe sobre a execução dos serviços concernentes aos registros públicos estabelecidos pelo Código Civil. Diário Oficial da Presidência da República Federativa do Brasil, Brasília, 16 mar. 2023, Seção 1, p. 45–47. Disponível em: <D4857>. Acesso em: 02 de maio de 2025.

²¹ APMC. Processo Cível (solicitação de inclusão no registro civil), caixa nº 55 (documento já citado anteriormente).

²² “Eugênio Rodrigues da Rocha, {Seu Geninho}, nascido em Cachoeira a 13 de novembro de 1906, filho carnal do sr. Miguel Rodrigues da Rocha {falecido *Pejigan* da Roça de Ventura}; irmão carnal da *Vodunsi* Joana de

de Cachoeira, que evidenciam as atividades religiosas e culturais promovidas no Terreiro de Candomblé *Seja Hundê/Roça do Ventura*. Por meio de suas recordações, é possível compreender, por exemplo, como esses eventos combinavam celebrações litúrgicas, festividades comunitárias, circulação econômica e estratégias de resistência, reforçando a importância dos Terreiros de Candomblé como espaços de preservação cultural e fortalecimento do pertencimento comunitário:

“O candomblé lá na Roça de Ventura amanhecia o dia. Vinham aquelas vendedoras de Cachoeira vender aquelas bobagenzinhas delas, a noite toda com o fifô aceso. Vendiam amendoim cozido, cocada, pé-de-moleque...Dentro da roça, em época de festa, havia uma birosca que vendia charutos, bolachas...A roça do Ventura, em Cachoeira, não existia outra igual. Quando era no Gbòitá²³, nem queria saber!!! Cachoeira em peso subia, aqueles negociantes todos: sr. Ricardo Pereira, sr. Luis Réis e aquelas famílias todas vinham apreciar o Gbòitá. Só se viam os cavalos amarrados, porque naquele tempo ninguém possuía automóvel em Cachoeira. O povo alugava cavalo ou jegue com o sr. Agêmiro, no bairro do Caquende. Era o candomblé que abalava Cachoeira. Vinham muitas autoridades, como sinhá [Porfíria, correção nossa] da Terra Vermelha, Aleijadinha da Lagoa Encantada, sr. Zé-do-Vapor da Terra Vermelha... [...].”²⁴

Eugênio Rodrigues da Rocha, conhecido como Seu Geninho, nasceu na cidade de Cachoeira em 13 de novembro de 1906. Sua infância e juventude coincidiram com os primeiros anos de atuação religiosa do Sr. Miguel Pequeno e da Sra. Maria da Natividade na mesma cidade. Em seu depoimento, Geninho contribui significativamente para a compreensão da dinâmica econômica gerida nos momentos dos eventos religiosos e culturais promovidos pelas Lideranças dos Terreiros de Candomblé do Recôncavo Baiano.

Vale ressaltar que essa relação de consumo se estabelece desde a própria organização da Família de Santo e dos primeiros preparativos para os eventos, envolvendo a aquisição de alimentos e bebidas, tecidos para confecção de roupas cerimoniais, miçangas, contas e adornos

Azansú, falecida, iniciada em 1964 no Ventura por *Gaiaku Pararasi*; e irmão carnal, também de *Gaiaku* Luiza de *Oya*.” (Carvalho, 2006, p. 40).

²³“Gbòitá é uma das principais cerimônias do candomblé da nação Jeji-Mahi. É uma festa pública em homenagem ao Vódùn Gbèsén, dono da nação. Esse ritual é uma procissão que acontece sempre no último domingo do mês de janeiro, no final da tarde, antes do pôr do sol. Os ogãs, vestidos de branco e usando na cintura um longo avental, saem do abassá (barracão) em fileira, tocando e entoando cantigas, dando início ao cortejo, levando nas mãos alguns elementos que são jogados aos poucos por onde a procissão passar. Logo atrás vem a mãe de santo acompanhada de algumas Èkéji e o Vódùn ogum, que carrega na cabeça um balaio ornamentado com flores brancas, contendo no seu interior alguns fundamentos” (Avimajè, Gaiakú Regina de. Rituais do Jeje Mahi “Gbòitá”, vocês já ouviram falar?. Cachoeira/BA, 07 de abril de 2025. Instagram: @hunkpamehuntoji. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/DIJhs5rxJu1/>. Acesso em: 02 de maio de 2025.). Ver também Carvalho (2006, p. 40-43).

²⁴ Depoimento de Eugênio Rodrigues da Rocha, Seu Geninho (1906-2006), à Marcos Carvalho. In: (Carvalho, 2006, p. 41).

para vestimentas e colares, ervas, raízes e folhas com usos espirituais e medicinais, instrumentos musicais, velas, flores e outros elementos simbólicos, bem como utensílios e objetos utilizados na preparação das comidas e bebidas sagradas, necessários para cada especificidade ritual do Candomblé.

A narrativa de Seu Geninho indica que os eventos promovidos na Roça do Ventura eram frequentados por pessoas de diferentes status sociais, incluindo dirigentes políticos e autoridades religiosas da região, como a já citada Ialorixá Maria Porfíria e o Babalorixá José Domingos Santana, o Zé do Vapor. Essas celebrações refletiam a circulação econômica, atraindo comerciantes e vendedores autônomos locais, que aproveitavam a ocasião como oportunidade de negócio e renda, oferecendo produtos diversos, como amendoim cozido, cocada, pé-de-moleque, charutos e bolachas. Observava-se, ainda, um aumento na demanda por cavalos e jegues para transporte até as Roças de Candomblé.

O Terreiro Viva Deus foi fundado por José Domingos Santana, o Zé do Vapor, em 1911, na localidade da Terra Vermelha. De acordo com Velame (2022, p. 296), “[...] atualmente, o [*Loba’Necum*, correção nossa] faz fronteira com o Terreiro Viva Deus, com o qual teve diversas disputas pelos limites de sua roça, notadamente, pela posse da pedra de Oxóssi que delimitava a fronteira entre ambos”. No que se refere às repressões policiais às práticas religiosas afro-brasileiras no início do século XX, frequentemente criminalizadas pelas autoridades locais, Santos (2009, p. 127) menciona um episódio ocorrido justamente no Terreiro Viva Deus:

No dia 6 de janeiro de 1918, o terreiro de José do Vapor, no caminho da Terra Vermelha, foi tomado de assalto por policiais e “vários populares”, sob o comando do major Salustiano Villas-Boas que, naquele momento, exercia internamente o cargo de delegado de polícia. A operação aconteceu em meio a uma festa no terreiro, resultando na prisão do pai-de-santo, da maioria dos filhos e espectadores. No entanto, a investida dos setores contrários às práticas religiosas de matriz africana não saiu vitoriosa.

O episódio de 6 de janeiro de 1918, quando o Terreiro de José do Vapor foi ocupado por policiais durante uma festa, ocorreu nas imediações do recém fundado *Loba’Necum*. Situações como essa exemplificam o contexto de perseguição enfrentado pelos Terreiros de Candomblé em Cachoeira, exercida não apenas pela polícia, mas também pela imprensa, que frequentemente difundia críticas e estigmatizações contra essas práticas religiosas de matrizes africanas.

Nesse cenário, a fundação do *Loba’Necum*, assim como a criação de outros Terreiros nas primeiras décadas que sucederam a abolição da escravidão (1888), garantiu a

continuidade das práticas religiosas e consolidou espaços de afirmação identitária para as populações negras. Essas comunidades permaneceram ativas apesar das pressões externas, como aponta Santos (2005, p. 75), ao evidenciar que, mesmo diante das persistentes imposições dominantes, as matrizes africanas mantiveram-se atuantes e em constante expansão no Recôncavo nas décadas seguintes:

No Recôncavo pós-1940, muitos eram os conhecedores e praticantes de rituais de cura, adivinhações, feitiços, dentre outros atos. Intitulados de bruxos, feiticeiras, curandeiros, mandingueiros, benzedores, macumbeiros, rezadeiras, enfim, aqueles que se supunham terem relações com o mundo sobrenatural e secreto, fossem brancos, mestiços ou negros, foram alvos da repressão por parte de pessoas pertencentes aos vários setores da sociedade local.

Apesar das perseguições enfrentadas pelos Terreiros de Candomblé, o Axé que sustenta o Terreiro *Loba'Necum* permaneceu ativo, consolidando seu espaço na cidade e mantendo sua influência espiritual. Situado em uma área de grande beleza natural, com vista para a arborizada paisagem serrana às margens do Rio Paraguaçu, o Terreiro conciliava esse cenário privilegiado com desafios estruturais decorrentes das pressões sociais e culturais que buscavam limitar práticas religiosas consideradas inferiores ou ofensivas à ordem vigente. À medida que as festas rituais ganhavam notoriedade e Filhos de Santo e moradores de diferentes estratos sociais buscavam ali tratamentos espirituais e a sabedoria ancestral, Miguel e Maria perceberam que o Barracão precisava ser ampliado para acomodar todos os visitantes e acompanhar o crescimento das celebrações. Com o auxílio dos Ogãs e Filhos de Santo, que se reuniam aos finais de semana, iniciaram uma reforma gradativa, reconstruindo a casa com adobe, telhado e piso de cimento queimado, sendo reinaugurada por volta de 1954, conforme relata Mãe M. Lúcia Santos:

“Essa data que tem aí [na foto] foi que fez ela de adobe, essa data que tem aí: 1954, depois que aprontou, né?! Porque ela era toda de taipa, e era menor, e era de palha. Aí reuniram os Filhos de Santo, os Ogãs, aí todo fim de semana vinham para bater o adobe. O adobe, você sabe o que é, né? Que é aquele que não cozinha, sabe? Que tem o tijolo que cozinha e o bloco; o adobe não cozinha.”²⁵

M. Lúcia Santos disse que tem seu avô, Miguel Pequeno, como referência de homem e Líder religioso, e que lamenta não ter sido iniciada no Candomblé por ele quando criança: “Ah,

²⁵ Entrevista realizada com a Sra. Maria Lúcia Barreto dos Santos, 64 anos, Cachoeira, 03/11/2012.

meu filho, se eu fizesse com o meu avô, eu estaria na glória bendita!”²⁶ Esse sentimento revela a força das conexões familiares e da transmissão de saberes ancestrais, que sustentam não apenas experiências individuais, mas a continuidade de práticas e tradições coletivas. Nesse contexto, os Orixás, Voduns, Inquices, Caboclos e Santos Católicos coexistem em relativa proximidade, cada um ressignificado no cotidiano da fé, refletindo a riqueza das espacialidades e temporalidades próprias de cada Terreiro de Candomblé e a vitalidade de uma herança espiritual que atravessa gerações. A seguir, a foto mostra a fachada do Terreiro após a reforma:



Imagem 3 – Família de Santo e fachada do Terreiro *Loba'Necum*, em sua reinauguração ocorrida em 1954 ou após. (Acervo do Terreiro *Loba'Necum*, s.d.)

Essa fotografia da Família de Santo na fachada do Terreiro *Loba'Necum* parece registrar a reinauguração de 1954 ou algum rito de iniciação ou obrigação²⁷ no Candomblé, com a “anfitriã” ao centro, destacada por uma pequena seta. À sua direita, o Líder religioso Miguel Pequeno e sua esposa, Maria da Natividade, compartilham a cena. Os demais membros, sentados, mantêm postura semelhante, coluna ereta e mãos sobre as pernas, todos vestidos de

²⁶ Entrevista realizada com a Sra. Maria Lúcia Barreto dos Santos, 64 anos, Cachoeira, 03/11/2012.

²⁷ Obrigações são rituais que o iniciado no Orixá deve cumprir em períodos específicos após a iniciação, como 1, 3, 7, 14 ou 21 anos, com o objetivo de reforçar o vínculo com seu Orixá, renovar energias espirituais e reafirmar seu lugar na comunidade do Terreiro.

branco, homens com trajes sociais e mulheres com vestidos longos, colares, fios de conta²⁸, e, em sua maioria, turbantes. Roupas, acessórios e disposição sugerem a hierarquia²⁹ no Terreiro. Observando a imagem, a sexta neta do casal por parte de seu pai, Chá, Sra. Lúcia Maria Azevedo Barreto (Sra. Lucinha Barreto), percebeu que o homem em pé, encostado na coluna esquerda da parede em relação à “anfiteatro”, pode ser seu pai, que tinha 22 anos na ocasião, tanto pelas semelhanças físicas quanto pela postura, com o dorso voltado para o lado direito, lembrando seu comportamento. Essa hipótese reforça a memória visual da continuidade desses saberes pelos laços sanguíneos da família.



Imagem 4 – Espaço interno do Barracão do Terreiro *Loba'Necum*. (Acervo de Thiago Santana, 03/11/2012)

As festas e ritos litúrgicos no *Loba'Necum*, em homenagem às Divindades africanas, Ancestrais indígenas e Santos católicos, ocorrem no Barracão, primeiro cômodo do Terreiro, que possui duas janelas e bancos de cimento ao longo das paredes laterais, substituindo os bancos originais de madeira, danificados pelo tempo. No universo sagrado do *Loba'Necum*, há uma constelação formada por estrelas: Estrela de Salomão, Pentagrama, Estrela de Sete Pontas

²⁸ Fios de conta são amuletos de identificação espiritual usados pelos praticantes do Candomblé. As cores, o material e o modelo das miçangas são escolhidos de acordo com a nação do Candomblé e o Orixá que guia cada indivíduo, podendo variar também conforme cargos e funções exercidos dentro do Terreiro. Eles simbolizam a ligação do iniciado com seu Orixá e representam visualmente sua posição hierárquica e os saberes transmitidos pela Tradição.

²⁹ Existem diversos cargos em um Terreiro de Candomblé, como Babalorixá/Ialorixá (Pai ou Mãe de Santo), Iya kekerê/Babá kekerê (Mãe ou Pai Pequeno), Ekedê (auxiliar feminina), Ebomi (Irmão mais velho), Pejigan (Auxiliar ritual), Ogã (Homem responsável pelos atabaques e rituais), Iaô (Iniciado) e Abiã (Novo iniciado), cada um com funções específicas nos rituais e na organização da Casa. O iorubá, além do português, é usado nos rituais, preservando termos, cantigas e orações herdadas principalmente dos povos Nagô, com influências de outras etnias africanas trazidas ao Brasil no período colonial.

e outros Objetos Celestes, cada um com seu brilho e valor próprio. Foram arquitetados e conectados dentro de uma lógica espacial orientada pela cosmologia desse Núcleo Afro-religioso e aplicados por Pai Miguel Pequeno, mediado pela espiritualidade.

A estrela mais perceptível, produtora e emissora do Axé do *Loba'Necum*, demarca o centro do Barracão, onde foi cravado o assentamento (firmeza/segurança)³⁰, funcionando como ponto de força que recebe a energia da Orixá Iemanjá e a distribui por todo o ambiente sagrado do Terreiro. “A estrela é um símbolo bastante recorrente entre os terreiros Nagô em Cachoeira. É uma estrela de cinco pontas, como o pentagrama, símbolo da Maçonaria, mas que pode também fazer referência ao Símbolo de Salomão” (Muniz; Santos, 2015, p. 92).

Nas paredes, há quadros com imagens de Santos católicos, Divindades africanas e indígenas, intercalados com representações dos rituais e fundamentos do Terreiro *Loba'Necum*, como a Cabona de Iemanjá (dona do Terreiro), a árvore da vida, tabelas com horários, dias da semana e astros, duas imagens do Caboclo João Bala, o corpo humano e o “horóscopo afro-brasileiro”³¹. Quando perguntamos se as ilustrações feitas diretamente nas paredes são de autoria do fundador do Terreiro, Sr. Miguel Pequeno, a Sra. M. Lúcia Santos nos informa:

“É! Meu avô tinha muitos livros, meu avô estudou para médico, só não foi porque não quis, foi ‘Médico da Macumba!’ Estudou muito, meu avô foi, estudava muito. Finado Chá levou tantos livros de meu avô que acabou nem... deixou à toa lá, que ele devia ter deixado na Casa, né?! Era tão bom, muitos, muitos livros do Axé, coisa antiga que hoje você não vê mais, não vê mais mesmo, você conta de ponta de dedo. Se fosse no tempo da internet, aí tinha muita coisa [tom risonho], mas não era, pronto!”³²

Segundo a Sra. M. Lúcia Santos, o “Médico da Macumba” Miguel Pequeno, seu avô, era um homem estudioso e colecionador de livros antigos e raros que envolviam múltiplos conhecimentos “mágicos”, como espiritualidade, astrologia e tradições rituais, especialmente vinculadas à Maçonaria e ao Candomblé, dos quais era membro. Esse acervo influenciou as pinturas que ele produziu, unindo elementos afro-brasileiros a símbolos católicos, indígenas e maçônicos, ressignificados no Candomblé do Terreiro *Loba'Necum*. Essa mistura de culturas expressa nos detalhes arquitetônicos foi chamada por Velame (2022) de “hibridismo tátil”, conforme explica:

³⁰O assentamento de firmeza é o ponto central do Terreiro de Candomblé, onde elementos com Axé são depositados para proteger e estruturar o espaço sagrado, funcionando como núcleo de força que conecta o mundo espiritual ao Terreiro físico.

³¹As fotografias e descrições das pinturas, quadros, imagens, estrelas e outros elementos litúrgicos do Terreiro de Candomblé *Loba'Necum* estão disponíveis em Valame (2022).

³²Entrevista realizada com a Sra. Maria Lúcia Barreto dos Santos, 64 anos, Cachoeira, 03/11/2012.

O híbrido no espaço do barracão no [*Loba'Necum*, correção nossa] assume o ápice entre os terreiros de Cachoeira e São Félix, suplanta o enlace arquitetônico espaçotemporal e assume a hibridação tátil como a expressão máxima da heterogeneidade multitemporal, uma totalidade fragmentária de imagens de culturas distintas. O provérbio do povo-de-santo “cada qual em seu cada qual” dá lugar para “todos juntos no mesmo lugar” para que, juntos, possam somar forças para dar sustentação à vida do povo-de-santo. Para que reunidos possam livrá-los das desventuras e infortúnios da existência, trazendo as boas graças, as dádivas, a fortuna. (Velame, 2022, p. 328).

Fábio Macêdo Velame, arquiteto soteropolitano que, desde a infância, criou um vínculo de significados e afetividades com o Recôncavo Baiano, em sua obra *Arquiteturas crioulas: os terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix* (2022) evidencia a complexidade religiosa e a riqueza organizacional de alguns desses Territórios Sagrados, cada um com suas dimensões simbólicas próprias e práticas ritualísticas específicas. A obra também apresenta informações sobre personalidades importantes e Líderes religiosos dos Candomblé das cidades de Cachoeira e São Félix, suas táticas de resistência e lutas por direitos e cidadania. Ao longo do livro, são apresentados mapas, plantas, cadastros arquitetônicos dos Terreiros de Candomblé, fotografias das arquiteturas e de seus elementos litúrgicos, além de depoimentos de homens e mulheres do Axé. Em Velame (2022, p. 297), a relevância social e religiosa de Miguel Pequeno é destacada da seguinte maneira:

[...] Miguel Pequeno além de ser pai-de-santo, guia espiritual do [*Loba'Necum*, correção nossa], líder da primeira organização e associação de Candomblé do Recôncavo Baiano, a Reunião Recreativa União Pedro, era também membro da Maçonaria Cachoeirana. Miguel Pequeno, portanto, era uma pessoa de fácil trânsito na sociedade de Cachoeira e São Félix, circulava em vários estratos sociais, universos e organizações, bem relacionado, pertencia ao “partido alto”, uma pessoa do ‘mundo’.

Embora ocupasse posição de destaque religioso e social, Miguel Pequeno enfrentava vulnerabilidade econômica e desvantagem social em relação ao padrão de seus contemporâneos brancos, em um contexto marcado pelo eurocentrismo. Ainda assim, conseguia transitar em instituições políticas e organizações religiosas frequentadas principalmente pela classe dominante de Cachoeira e São Félix, criando vínculos com agentes influentes que poderiam lhe garantir certa “liberdade de culto” e “vantagens extraoficiais” para contornar normas e convenções políticas, especialmente aquelas relacionadas ao racismo sistêmico e religioso, que afetavam as populações negras, em particular sua esposa Maria da Natividade, Guardiã da essência e dos saberes africanos, seus descendentes e a Família de Axé. A Sra. M. Lúcia Santos, a respeito desse contexto, relatou:

“Na época que os Candomblé eram perseguidos, então meu avô fez uma carta para Getúlio Vargas, pedindo uma proteção para abrir uma Associação, certo?! Uma Cede do Candomblé, aí ele teve essa Cede, e Getúlio Vargas respondeu à carta, tanto que nós temos o retrato dele, que ficava na Cede. Agora o menino levou até para revelar, que já estava feio, trouxe, tá bonitinho ali, [...]. É, aí ele deu, aí ele criou essa Associação, aí tinha Colégio, mas era lá embaixo na rua, né?! Ele descia todo dia pra lá. Enquanto ele viveu, essa Cede foi longe e protegeu os Candomblé tudo. Quando ele morreu, ficou para Jerônimo, como Jerônimo era uma pessoa assim, meio leiga, então passou para outra pessoa, e dessa pessoa que passou, eu sei que acabou, mas ele que foi a pessoa que ajudou muito.”³³

O Sr. Miguel Pequeno, compenetrado em suas convicções ideológicas e espirituais, escreveu uma carta³⁴ para o então Presidente Getúlio Vargas, solicitando licença/proteção para a fundação de uma Associação cujo principal objetivo era auxiliar os representantes religiosos no processo de organização dos Terreiros de Candomblé de Cachoeira e região, garantindo proteção contra hostilidades e restrições às suas atividades religiosas e cotidianas. A Sra. M. Lúcia Santos disse-nos que o Presidente Getúlio Vargas enviou uma carta/resposta deferindo o pedido. Outras Lideranças religiosas também adotaram medidas administrativas e legais para proteger e organizar seus Terreiros, a exemplo da Ialorixá Eugênia Anna dos Santos, a Mãe Aninha, fundadora do Terreiro do *Ilê Axé Opô Afonjá*, em 1910, em Salvador, BA:

Uma significativa mudança quanto ao trato com o segmento religioso afro-brasileiro foi verificada nas primeiras décadas do século XX, com a realização do I Congresso Afro-Brasileiro em 1934 e a realização do II Congresso Afrobrasileiro em 1937. Em 1938, a pedido da Ialorixá Eugênia Anna dos Santos (1869-1938) – Obá Biyi, fundadora do *Ilê Axé Opô Afonjá*, o então Presidente Getúlio Vargas (1882 - 1945), editou o Decreto Lei nº 1202 / 39, retirando o caráter de clandestinidade dos terreiros de candomblé, descriminalizando a partir desse instante as práticas religiosas nesse espaço. (Santos, 2015, p. 72).

O Decreto-Lei nº 1.202/39, assinado pelo Presidente Getúlio Vargas a partir de um pedido feito por Mãe Aninha em 1938, ampliou os horizontes da luta dos povos negros pela consolidação religiosa e cultural afro-brasileira no país. Essa medida resultou de formas criativas e estratégicas de resistência cultural e espiritual, presentes em múltiplas histórias, identidades, espacialidades, temporalidades e especificidades, por diversas Lideranças de movimentos políticos organizados, como o Pai Miguel Pequeno, em resposta à perseguição e repressão aos Terreiros de Candomblé e seus elementos culturais. O decreto proibiu que o

³³ Entrevista realizada com a Sra. Maria Lúcia Barreto dos Santos, 64 anos, Cachoeira, 03/11/2012.

³⁴ As cartas mencionadas não integram o acervo documental acessado nesta pesquisa.

Estado e os Municípios embargassem o exercício de cultos religiosos, “garantindo legalmente” a liberdade de culto no Brasil. Edmar Ferreira Santos, historiador nascido em Cachoeira, no Recôncavo Baiano, em seu trabalho *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia* (2009), contextualiza que:

Em edição de 22 de junho de 1940, o jornal *A Tarde* noticiou a tentativa de organização de um sindicato de curandeiros em Cachoeira em meio ao que chamou de “enérgicas providências da polícia contra os curandeiros”. Na matéria, em que pese a ironia e o olhar hierárquico e preconceituoso característico no tratamento do tema, não escapou ao jornalista os objetivos dos curandeiros supostamente reunidos sob os auspícios da União Africana Brasileira. Estes objetivos não eram muitos, porém, sintetizavam expectativas de longo tempo. Segundo o articulista, a reunião visava “o livre exercício da profissão, o direito de usar placas nas portas de seus consultórios e a organização dos mesmos em sindicato, de modo que pudessem trabalhar sem sustos e sob as garantias dos poderes competentes.”³⁵ (Santos, 2009, p. 186 – 187).

Santos (2009), a partir de exemplares dos jornais *O Norte* e, em maior proporção, *A Ordem*, levanta a tese de que a severa propagação de estereótipos e teorias racistas pelas campanhas jornalísticas contra os rituais religiosos afro-baianos, sobretudo na cidade de Cachoeira, nas três primeiras décadas do século XX (1901-1934), “[...] que frequentemente identificava o candomblé como a degeneração da família, da sociedade e até mesmo da raça, representando-o como lugar de bródios e orgias [...]” (Santos, 2009, p. 28), contribuiu para a configuração de uma memória coletiva sobre Cachoeira como sendo a “Cidade do Feitiço”. A notícia sobre a mobilização popular para a organização de um “sindicato de curandeiros” na cidade, publicada no jornal *A Tarde* em 22 de junho de 1940, indica a articulação de Lideranças religiosas, processo que pode ter culminado na fundação da Sociedade Beneficente e Recreativa União São Pedro por Pai Miguel Pequeno em 29 de junho de 1943, reforçando sua importância estratégica na coordenação de iniciativas coletivas para a preservação de espaços sagrados na cidade:

No dia 29 de junho de 1943, foi fundada na cidade de Cachoeira a Sociedade Beneficente e Recreativa União São Pedro. Nas finalidades desta sociedade estava evidente uma nova tentativa de organização dos adeptos dos candomblés locais. A sociedade seria composta “exclusivamente de brasileiros natos” e seus objetivos seriam:

“[...] auxiliar os seus sócios, em caso de desemprego, ou moléstia de duração superior a trinta dias, contribuir com um auxílio à família do sócio que falecer, praticar, em toda sua plenitude, o culto africano, promovendo festividades na sua sede social ou na residência do seu Diretor Perpétuo, nos períodos de 29 de Junho a 15 de Julho e de 22 de Dezembro a 8 de Janeiro, de cada ano, bem como autorizar que as suas filiais

³⁵ (A TARDE, 22 jun. 1940, p. 1, apud Santos, 2009, p. 187).

efetuem festividades em certos períodos do ano, designando previamente os períodos em que cada filial poderá realizar seus festejos.”³⁶

Ao mesmo tempo em que se nota a tentativa de organização do “culto africano” através da coordenação de um calendário de festividades, percebe-se também uma tentativa de criação de mecanismos de controle da festa, gestados no interior do povo-de-santo. Afinal, entre outras atribuições, a Sociedade Beneficente e Recreativa União São Pedro vislumbra “autorizar” a festa. Talvez seja por este motivo que um dos seus associados, Domiciano Macambira, que ocupava na União São Pedro justamente o cargo de Fiscal, ficou na memória do povo-de-santo local como um dos mais ativos perseguidores dos candomblés. (Santos, 2009, p.187).

Diante da crescente repressão aos Terreiros de Candomblé no Recôncavo Baiano, Pai Miguel Pequeno contou com o apoio de membros da comunidade afro-religiosa local para elaborar um instrumento de proteção dos Terreiros de Candomblé: a Sociedade Beneficente e Recreativa União São Pedro³⁷, fundada em 29 de junho de 1943, na cidade de Cachoeira. Segundo as informações citadas, tratava-se de uma organização sindical de “curandeiros” em Cachoeira, “composta exclusivamente de brasileiros natos”, que, dentre outras proteções, oferecia auxílio financeiro aos sócios em casos de desemprego ou adoecimento, bem como aos familiares em caso de óbito do membro, além de promover e autorizar festividades e cultos nos Terreiros nos períodos agendados pelos Líderes religiosos, conforme o calendário de festividades pré-estabelecido.

O Presidente da associação, o Sr. Miguel Ângelo Barreto, propunha uma atuação coletiva e solidária do Povo de Santo no Recôncavo Baiano, voltada à proteção dos Terreiros de Candomblé e à garantia de acesso dos membros e seus familiares a serviços essenciais, como o ensino primário, oferecido na escola chamada “União São Pedro”³⁸, que também funcionava como Cede da Instituição, e a serviços médicos e clínicos em caso de adoecimento. É importante destacar, contudo, que algumas Lideranças afro-religiosas locais não concordavam

³⁶ (ESTATUTO da Sociedade Beneficente e Recreativa União São Pedro, 1943, Anaes do Arquivo Público da Bahia, v. 29, p. 4-5, grifo do autor, apud Santos, 2009, p. 187).

³⁷ O nome da associação e a data de sua fundação apresentam as seguintes variações: “Associação Reunião Recreativa União Pedro, fundada nos anos 1930 por Miguel Pequeno.” (Velame, 2022, p. 296 e 309); “Meu avô [...] conseguiu criar a Sociedade Beneficente e Recreativa União São Pedro... possui estatuto reconhecido em cartório.” (Depoimento da Ialorixá Maria Lúcia – M. Lúcia Santos, abril de 2012, grifo nosso, a Santos (2015, p. 91). Na mesma página, o “estatuto reconhecido em cartório” é apontado na obra como publicado no Diário Oficial da Bahia, em 2 de junho de 1945, Cachoeira – Bahia.

³⁸ Acredita-se que a inspiração para o nome da Associação “União São Pedro” surgiu da devoção do *Loba’Nekum* ao Santo São Pedro, que foi admitido e reelaborado como Rei do Congo na liturgia do Terreiro, conforme aponta o depoimento de Mãe Lúcia: “[...]. Tem uma missa todo ano para São Pedro [...] / É esse que é o dono da missa de São Pedro. Essa missa é dedicada a Rei do Congo. / Dá o nome de Rei de Congo, é a divindade de minha avó, ele é Congo. Congo que eu falo é o toque, a Nação é tipo Caboclo, mas é um toque diferente, tem aquele Caboclo paeiro, e esse é uma dança mais lenta, assim como tem Angola, cada um com seu cada qual.” – Trechos do depoimento da Ialorixá Maria Lúcia, em abril de 2012, à Santos (2015, p. 171).

com a ideia de submeter seus calendários litúrgicos a essa organização. Como evidencia a citação de Santos (2009, p. 187), “[...] um dos seus associados, Domiciano Macambira, que ocupava na *União São Pedro* justamente o cargo de Fiscal, ficou na memória do povo-de-santo local como um dos mais ativos perseguidores dos candomblés.” Mostrando que, em temas relacionados à resistência e à autonomia, não havia unanimidade.

Embora houvesse divergências quanto à aceitação das regras estabelecidas em nome da Associação, algumas vezes interpretadas como formas de controle sobre os Terreiros e seus calendários litúrgicos, é importante reforçar a relevância da atuação histórica de Miguel Pequeno, cuja iniciativa antecede à Liga dos Cultos Afro-Brasileiros e à Federação Nacional dos Cultos Afro-Brasileiros, cujos objetivos também incluíam a organização, proteção e regulamentação das práticas religiosas afro-brasileiras, coincidindo em grande medida com as finalidades da Associação de Miguel, conforme demonstra Velame (2022, p. 296–297):

O [*Loba’Necum*, correção nossa], embora funcionasse na Terra Vermelha, possuía um apoio na sede da associação Reunião Recreativa União Pedro, fundada nos anos 1930 por Miguel Pequeno. A associação, além de cuidar das atividades festivas e cotidianas do [*Loba’Necum*, correção nossa], desenvolvia, principalmente, um trabalho de proteção contra a perseguição policial aos outros terreiros de Candomblé da região, tornando-se a primeira associação dos terreiros de Cachoeira e São Félix, anterior inclusive a Liga dos Cultos Afro-brasileiros e da Federação Nacional dos Cultos Afro-brasileiros.

A Associação respaldou as atividades religiosas de origem africana de vários Terreiros da região até poucos anos após o falecimento do fundador e dirigente, o Sr. Miguel Ângelo Barreto, possivelmente ocorrido em 04 de junho de 1959³⁹. A Sra. M. Lúcia Santos narrou a seguinte lembrança sobre sua idade quando seu avô faleceu: “[...], ah olha! Iria fazer 11 anos, que ele morreu em junho, eu fazia aniversário em julho, então já estava dentro dos onze, né?! Mas, ele morreu 04 de junho [...],”⁴⁰ disse ainda que: “[...], com um ano e três meses que ele morreu [Miguel Pequeno], ela morreu, minha avó [Maria da Natividade]. Ele antes de morrer disse que com um ano e três meses ela iria; disse e ela foi! Quem sabe, sabe! Né meu filho?!”

³⁹ A Sra. M. Lúcia Santos nasceu em 20 de julho de 1948, na cidade de Cachoeira. Foi iniciada aos 14 anos, em 1962, no *Loba’Necum*, pelo Sr. Jerônimo Pereira da Conceição, sucessor predestinado de seu avô, Pai Miguel Pequeno, após seu desencarne. Segundo seu relato, o avô faleceu “no dia 04 do mês anterior ao seu aniversário de onze anos”, indicando 04 de junho de 1959 como data provável do óbito. Outra pista que corrobora essa data vem da Sra. Lúcia Maria Azevedo Barreto (Lucinha Barreto, filha de Chá), que mencionou que Miguel Ângelo Barreto conheceu apenas seu primeiro neto por parte de Chá e Margarida, Edilson Azevedo Barreto, nascido em 31 de maio de 1958. Nesse contexto, a Sra. Maria da Natividade teria falecido um ano e três meses após o esposo, situando seu óbito em setembro de 1960.

⁴⁰ Entrevista realizada com a Sra. Maria Lúcia Barreto dos Santos, 64 anos, Cachoeira, 03/11/2012.

Ele morreu em junho, ela morreu em setembro, do outro ano [...]”.⁴¹

Conforme as pistas narrativas da Sra. M. Lúcia Santos, a Sra. Maria da Natividade recebeu o prenúncio de seu óbito por seu esposo Miguel Pequeno, que, nesse contexto, teria ocorrido em setembro de 1960. A fotografia a seguir mostra o Pai Miguel Pequeno (lado esquerdo do leitor) ao lado de seu Filho de Santo e um dos sucessores da linhagem, Jerônimo Pereira (lado direito do leitor):



Imagem 5 – Pai Miguel Ângelo Barreto (Miguel Pequeno) ao lado de seu Filho de Santo e sucessor, o Sr. Jerônimo Pereira da Conceição. (Acervo do Terreiro *Loba'Necum*, s.d.)

Pai Jerônimo Pereira da Conceição⁴², homem preto, filho de Iemanjá com Ogum Auê, foi iniciado no Candomblé por Miguel Ângelo Barreto e tornou-se um Filho de Santo bem-quisto, tanto na prática religiosa quanto no convívio cotidiano, pois nutria uma relação afetiva próxima com o casal fundador do *Loba'Necum*. Ao longo dessa convivência, gradativamente recebeu de Miguel e Maria seus conhecimentos e segredos litúrgicos, sendo investido da autoridade espiritual conferida pelo Axé da linhagem para garantir a continuidade histórica dos saberes e práticas dessa comunidade religiosa predecessora. Mãe M. Lúcia Santos contextualiza esse processo:

⁴¹ Entrevista realizada com a Sra. Maria Lúcia Barreto dos Santos, 64 anos, Cachoeira, 03/11/2012.

⁴² “[...] Jerônimo trabalhava na fábrica de charutos da Suerdick e mantinha um terreiro de caboclo na localidade de Cansação, em Cachoeira, que hoje em dia encontra-se fechado. Foi casado com Isabela Brijida da Conceição, que assumiu a casa após a sua morte.” (Velame, 2022, p. 347).

“Jerônimo já tinha Deká⁴³ há muitos anos antes dele [Pai Miguel Pequeno] morrer, ele deu tudo à Jerônimo já! Deu Deká com dever... que hoje em dia todo mundo: fez sete anos quer Deká, aqui não é assim! Deká é para a pessoa que vai ter dever e é uma coisa que: é como você... estudou, se formou e tem que ir para faculdade, né?! Para se formar de novo, então o finado Jerônimo foi assim! Meu avô depois de pronto, arrumado, aí voltou para aprender tudo que devia e tomou o posto da Casa, então quando... antes de meu avô morrer, ele já estava fazendo as coisas na Casa, né?! É, já estava fazendo com a minha avó [Mãe Maria da Natividade]”.⁴⁴

Conhecedora dos princípios tradicionais do Candomblé, Mãe M. Lúcia Santos compara a transmissão e difusão dos saberes sagrados, desde a iniciação de uma pessoa, passando pelas experiências e conhecimentos adquiridos nos cargos ocupados, até a ascensão ao título de Liderança religiosa (recebimento do *Deká*), às fases do Sistema Escolar (Educação Infantil, Ensino Fundamental e Ensino Médio), que são requisitos obrigatórios para qualquer pessoa que deseja “se formar de novo” na Faculdade e obter um título de nível superior.

A narrativa aponta para as mudanças nas práticas rituais e na composição da ordem hierárquica dos cargos sagrados ocupados pelas Famílias religiosas em alguns Terreiros de Candomblé na contemporaneidade. Esse processo pode ser compreendido como uma estratégia de afirmação da identidade afro-religiosa, que se desenvolveu ao longo do tempo, reorganizando o espaço ritual e reconfigurando as estruturas de autoridade dentro do sagrado. Essas transformações, no entanto, podem gerar conflitos e divergências narrativas dentro das próprias comunidades do Axé. Sobre esse aspecto, a socióloga Daniela Calvo, em seu artigo *Ifá e Candomblé: desafios, conflitos, contribuições e ajustes* (2016), fruto de sua apresentação oral na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, elucida que:

Na visão mais tradicional do candomblé, como foi apontado por mães e pais de santo entrevistados, na transmissão do conhecimento há aspectos fundamentais para a formação de um sacerdote ou um iniciado: o pertencimento a uma genealogia e a uma família religiosa, a prática, a participação ao sagrado através de todos os sentidos e do corpo (através da música, dança, cantigas, comida, cheiros, abraçar o orixá e cuidar dele, o contato com os mais velhos que é também uma troca de axé), as emoções, os sentimentos e os sofrimentos, os rituais e a convivência na comunidade religiosa (Calvo, 2016, p. 19).

Seguindo esse percurso de graus de conhecimentos e experiências acumuladas desde

⁴³ O Deká (Rito de passagem) é o ritual no qual o Iaô (Iniciado) recebe o título de Ebomi (“Meu mais velho”), adquirindo conhecimento litúrgico suficiente para atuar como Sacerdote e, eventualmente, fundar seu próprio Terreiro (Ilê Axé, Casa religiosa).

⁴⁴ Entrevista realizada com a Sra. Maria Lúcia Barreto dos Santos, 64 anos, Cachoeira, 03/11/2012.

sua iniciação no Candomblé, Jerônimo tornou-se respeitado entre os membros do Terreiro *Loba'Necum* muito antes de Pai Miguel Pequeno lhe conceder o cargo de Babalorixá através do *Deká* e o “dever” de substituí-lo no “trono da continuidade” desse Império de Forças.

Pai Jerônimo cumpriu as ordens de Pai Miguel Pequeno e cuidou dos deveres para com as Divindades, bem como das obrigações dos Filhos de Santo da Casa de Oração, Caridade e Reza, até o seu falecimento, ocorrido em 1990⁴⁵. A partir desse momento, as obrigações religiosas e comunitárias do Terreiro *Loba'Necum* foram preservadas em movimento por sua esposa, Isabela Brijida da Conceição, a Mãe Filhinha, filha de Xangô, que zelou pelo Terreiro até o seu falecimento, ocorrido em fevereiro de 2007, conforme aponta a Sra. M. Lúcia Santos: “É, fez cinco anos! Quer dizer... quer dizer, agora, em fevereiro deste ano [2012] ... nesse outro fevereiro [2013] vai fazer seis, é!”⁴⁶.

Após um período afastada do cotidiano religioso do Terreiro *Loba'Necum*, Mãe M. Lúcia Santos, filha de Oxum com Oxoguiã, continuou vivenciando o Candomblé no Terreiro de Mãe Baratinha de Oxum, onde passou por um novo processo iniciático, cumpriu as obrigações, recebeu o *Deká* e fundou o Terreiro de Candomblé *Ilê Alaketu Oxum Apará*, de nação Ketu, em Cachoeira. Em meados dos anos 1980, ela foi se reinserindo no dia a dia do *Loba'Necum*, que seguia sob a Liderança de Pai Jerônimo, como ela própria recordou:

“Quando fez sete anos, fez sete anos em abril, que eu estava fora dessa Casa, no dia dois de julho do mesmo ano, eu vim para festa de Xangô. Xangô mandou me convidar [tom risonho], Xangô dessa que ficou agora por último [Isabela Brijida], que é a mulher dele [Jerônimo Pereira], ela fazia a festa dela sempre só, ne?! Fora das obrigações da Casa, aí Xangô mandou me convidar, vieram eu e dez pessoas, quando eu botei o pé ali, o Pai de Santo [Jerônimo] foi chegando ali, abriu os braços para eu entrar [...]”⁴⁷.

Na fase de Liderança de Mãe Filhinha, por quase duas décadas, a anfitriã Mãe M. Lúcia Santos assumiu a função de Mãe Pequena para ajudá-la a manter o Terreiro *Loba'Necum* de portas abertas para a comunidade religiosa. A Sra. M. Lúcia Santos foi destinada pelo Orixá Xangô de Mãe Filhinha para assumir a Liderança do *Loba'Necum* após seu desencarne, tornando-se a terceira Líder religiosa a suceder o casal fundador. Sobre seu retorno à “Casa de Oração, Caridade e Reza”, na condição de Líder sucessora, a Sra. M. Lúcia Santos fez a seguinte

⁴⁵ “O terreiro *Loba Necum*, na Terra Vermelha, foi fundado pelo *Babalòrisà* Miguel Angelo Barreto, que teve como substituto o Sr. Jerônimo Pereira da Conceição, falecido em 1990, pai-de-santo da falecida *Ìyálòrisà* Amazília Maria da Conceição (Dona Lira de *Yemonjá*), esta com terreiro no Alto do Monte.” (Carvalho, 2006, p.59).

⁴⁶ Entrevista realizada com a Sra. Maria Lúcia Barreto dos Santos, 64 anos, Cachoeira, 03/11/2012.

⁴⁷ Sra. Maria Lúcia Barreto dos Santos. Entrevista citada.

arguição/constatação: “[...], ninguém foge do destino, né?! Se nasceu para fazer, tá fazendo.... Tá eu aqui fazendo o que Deus me dá o direito, né?!”.⁴⁸

Portanto, o destino fez com que o Terreiro *Loba’Necum* retornasse aos laços sanguíneos de seus fundadores, o Babalorixá Miguel Pequeno e a Ialorixá Maria da Natividade, por meio de Mãe M. Lúcia Santos. Essa continuidade familiar e religiosa foi essencial para a preservação das práticas e da memória do Terreiro, garantindo que ele mantivesse sua função social e espiritual. Miguel Pequeno e Maria da Natividade também lideraram a Sociedade Beneficente e Recreativa União São Pedro, a primeira associação de Candomblé do Recôncavo Baiano, que desempenhou papel político relevante ao organizar cerimônias e celebrações religiosas coletivas, além de articular redes de sociabilidade entre Líderes de Terreiros, resguardando esses espaços sagrados frente às frequentes ações coercitivas. Observa-se que a efetivação do reconhecimento oficial do Terreiro *Loba’Necum* com o título de Patrimônio Imaterial do Estado em 2014 ocorreu exatamente cem anos após sua fundação, registro que atesta oficialmente a longevidade de sua relevância cultural e religiosa no Recôncavo Baiano.

O *Caderno nº 9 – Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix* (2015)⁴⁹, da Coleção do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia – IPAC, é fruto de criteriosos estudos realizados por membros da equipe da Gerência de Patrimônio Imaterial – GEIMA. O caderno trata do Registro Especial de Espaço de Práticas Culturais Coletivas, contemplando dez Terreiros de Candomblé que receberam o título de Patrimônio Imaterial do Estado, sendo oito situados na cidade de Cachoeira e dois em São Félix, no Recôncavo Baiano. Seu objetivo é divulgar e promover esses bens culturais e religiosos, preservando fragmentos das trajetórias de suas gentes que lutaram pela defesa dos valores ancestrais africanos diante do preconceito social e do racismo religioso.

Os critérios adotados para a composição do Dossiê de Registro Especial foram: densidade e continuidade histórica; singularidade arquitetônica adotada como padrão de referência na África Centro-Ocidental e trazida para o Brasil a partir dos setecentos, um modelo conventual encontrado na Costa da Mina e, em especial na área do *gbe* – do conjunto entre espaço físico e práticas e linguagens rituais (fundamentos); representatividade do terreiro no contexto onde está inserido; autodenominação da nação; inserção política do terreiro na comunidade e vinculação entre a história dos seus fundadores e a “vida da cidade”. (Filho, 2015, p. 19).

⁴⁸ Entrevista realizada com a Sra. Maria Lúcia Barreto dos Santos, 64 anos, Cachoeira, 03/11/2012.

⁴⁹ Ver: Lobo, Graça (org.). *Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix*. Salvador: Fundação Pedro Calmon; IPAC, 2015.

Seguindo os critérios do Dossiê de Registro Especial, dos Terreiros de Candomblé oficialmente reconhecidos pelo Estado da Bahia (Decreto de Registro Especial nº 15.681, de 19 de novembro de 2014), vale destacar o *Loba'Necum* – Casa de Oração (1914), matriz de dois outros Terreiros também patrimonializados: o *Loba'Necum Filho* (1925), fundado pela Ialorixá Amazilia Matias da Conceição, a Mãe Lira (1906–1997), que foi iniciada por Miguel Pequeno em 1923, aos 17 anos, e fundou seu Terreiro apenas dois anos após a iniciação, evidenciando diferentes trajetórias e temporalidades na formação de Lideranças religiosas dentro da mesma linhagem; e o *Ogodô Dey* (1946), fundado por Justiniano de Souza de Jesus, o Justo (1913–1989), também iniciado e confirmado como Ogã no *Loba'Necum* por Pai Miguel Pequeno. Localizados em Cachoeira, esses três Terreiros demonstram a importância histórica dos Líderes Miguel e Maria como preservadores e difusores das práticas afro-brasileiras, contribuindo de forma significativa para a consolidação do Candomblé na memória e na identidade cultural do Estado.

Os outros sete Terreiros tombados pelo Estado, quatro em Cachoeira, dois em São Félix e um em Governador Mangabeira, não derivam diretamente do *Loba'Necum* e evidenciam, ao mesmo tempo, a diversidade de Tradições e nações do Candomblé na região. Na Relação de Parentesco Religioso dos Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix (de nação Nagô)⁵⁰, observa-se que os Terreiros *Calundu do Pasto de Cachoeira* (século XVIII), de nação Jeje, e o Terreiro do *Bitedô* (século XIX), de nação Nagô, foram apontados como os primeiros núcleos afro-brasileiros de Cachoeira. A eles seguiram-se as matrizes do século XIX: o Terreiro Ijexá, de Mãe Julia Bukan, e o Terreiro de João da Lama. A partir dessa gênese religiosa, outros Terreiros de Candomblé foram fundados no Recôncavo Baiano.

No século XX, destacam-se os seguintes Terreiros: Terreiro *Viva Deus* (1911), Terreiro *Loba'Necum* (1914), Terreiro *Aganjú Didê* (1917), Terreiro *Raiz de Ayrá* (1917), Terreiro *Loba'Necum Filho* (1925), Terreiro *Ogodô Dey* (1946), Terreiro *Ilê Itaylê* (1950), Terreiro *Ilê Axé Ogunjá* (1989), Terreiro de Galdina Silva ou *Ilê Kaió AlaKetu* (anos 2000) e, por fim, o Terreiro *Ilê Ibecê Alaketu* (século XX), localizado em Governador Mangabeira.

Esse legado ancestral ultrapassa fronteiras geográficas, dando origem a novas histórias de liberdade e resistência. Domício Barreto, o Chá, reverberou o Axé de sua família pelo Sertão da Bahia, em Itaberaba, como a nascente de um rio que percorre novos caminhos, formando um manancial contínuo de LIBERDADES!

⁵⁰ Ver: Santos (2015, p. 160-163, grifo nosso).

2 ENTRE CACHOEIRA E ITABERABA: DO TERREIRO *LOBA'NECUM* AO CHÁ PRETO NA RUA DA LINHA

“Ore yeyê ô!”, assim saúdam os filhos dessa divindade bela e vaidosa, rainha das águas doces, senhora das nascentes e corredeiras, dona dos rios, divindade do amarelo-ouro, das pulseiras e braceletes de cobre; dama das jóias, perfumes e roupas bonitas. Oxum, discreta sedutora, divindade da fecundidade, [...]. (Barreto, 2009, p.68).

A história de vida de Domício Barreto, o Chá, iniciou em 22 de maio de 1932, menos de meio século após a abolição da escravatura, no Terreiro *Loba'Necum* – “Casa de Oração, Caridade e Reza”, da nação Nagô-Vodum, fundado em 1914 pelo seu pai, o Sr. Miguel Pequeno, e sua mãe, a Sra. Maria da Natividade, na cidade de Cachoeira. A Orixá Oxum, com todo seu encanto e beleza, trouxe ao mundo um garotinho que foi criado no cotidiano das atividades religiosas, culturais e políticas promovidas em seu lar, o berço sagrado da família. Ainda na infância, o pequeno Domício começou a apresentar o dom de preceituar ervas, folhas e plantas consideradas com propriedades terapêuticas e espirituais nos Cultos de matrizes africanas, especialmente nos banhos e chás para espantar mau-olhado ou energias negativas e atrair paz, proteção espiritual, prosperidade e cura para as pessoas que buscavam afago naquele modesto e fortuito local de zelo e devoção. E foi assim que surgiu o simbólico e carinhoso cognome Chá, conforme menciona sua filha, a Sra. Lúcia Maria Azevedo Barreto⁵¹ (Lucinha Barreto), aos 48 anos, de cor preta, protestante, casada, dona de casa, mãe de uma filha, baseada nos relatos de seus antepassados:

“Porque ele nasceu com um dom. Ele, na casa do pai dele, ele já de pequenininho ele levantava; se chegava alguma pessoa doente, ele ia lá, pegava as folhas, fazia o remédio e dava. Era bom mesmo! Desde pequeno, aí botaram o apelido dele, ‘Chá’; veio de lá mesmo, da casa do meu avô, [...]. Foram as pessoas, aquelas pessoas mais próximas dele, que tinha mais intimidade com ele, né?! Não foi do meu avô. Era, desse chá de ervas!”⁵²

⁵¹ **Lúcia Maria Azevedo Barreto (Lucinha Barreto), 48 anos (idade na data da entrevista)**, de cor preta, protestante, casada, dona de casa, mãe de uma filha. Entrevista realizada em 13/09/2012, em Itaberaba, com duração de 01h39min. Muito acolhedora, paciente e compreensiva, a Sra. Lucinha Barreto se colocou à disposição para colaborar com a pesquisa sobre a trajetória de seu pai, Chá, uma personalidade memorável em Itaberaba. Embora ela e a maior parte da família sejam cristãos protestantes, compreendeu a relevância de seu auxílio para a construção da pesquisa acadêmica. Por meio de seu acolhimento, foi possível acessar fotografias, documentos familiares e visitar o Terreiro/casa erguido por Chá, que à época estava alugado como moradia, reunindo dados, indícios e pistas que orientaram o percurso do estudo, incluindo informações sobre Chá, seu pai Miguel Ângelo Barreto e sua mãe Maria da Natividade (avós paternos da entrevistada). Além da entrevista formal, diálogos informais permitiram esclarecer dúvidas e conectar as informações obtidas com outros relatos e fontes, enriquecendo a compreensão sobre a vida e o legado de seus ancestrais.

⁵² Entrevista realizada com a Sra. Lúcia Maria de Azevedo Barreto, 48 anos, Itaberaba, 13/09/2012.

Ainda na infância, Chá demonstrava interesse pelas ervas, folhas e plantas, aplicando-as em banhos e chás para atrair proteção, cura e bem-estar. Ao mesmo tempo, gostava de explorar a cidade, vivendo livre pelas ruas movimentadas de Cachoeira e desenvolvendo pequenos trabalhos informais pelo centro. Passava longos períodos no Porto, especialmente durante o fluxo intenso de escoamento da produção local e do recebimento de mercadorias de outras regiões do país. O Porto de Cachoeira também funcionava como movimentada hidroviária para o embarque e desembarque de passageiros das navegações fluviais a vapor, cenário que favorecia o contato cotidiano de Chá com pessoas de diferentes estratos sociais, como lembra a Sra. Lucinha Barreto, ainda conforme relatos de família:

“[...] Quando meu pai saiu de lá de Cachoeira, que veio, quer dizer: sair de dentro de casa, ele já saiu de dentro de casa como “menino de rua”, ele não ficou na casa de meu avô. Não se sentia bem! Vivia mais no Porto do que em casa, desembarcando lá em Cachoeira, desembarcando os navios que chegavam, ele ficava lá. De criança; foi chegando a adolescência, o meu avô só via se fosse lá, agora em casa ele não permanecia, ficava mais no Porto do que em casa. É, tipo um menino de rua!”⁵³

Essa narrativa aponta que o Chá, desde muito jovem, empenhou-se no cais do Porto da cidade para garantir certa independência financeira, quiçá para ajudar no sustento de sua família. Vale lembrar que, naquela conjuntura social, as crianças e jovens periféricos que transitavam pelos grandes centros urbanos eram socialmente vistas como suscetíveis à criminalidade. O romance *Capitães da Areia*, lançado em 1937 por um dos mais influentes escritores e romancistas baianos, Jorge Amado, denuncia os efeitos perversos das estruturas de poder na vida de personagens inspirados nas experiências de crianças e menores reais que cresceram pelas ruas de Salvador/BA na década de 1930, em condição de extrema pobreza, abandonadas e criminalizadas. Esses jovens eram alvo de discursos moralistas, racistas e classistas, amplificados pela imprensa local, que construíam uma opinião pública favorável ao uso dos aparatos policiais e jurídicos contra os chamados “menores infratores”, sem atribuir qualquer responsabilidade ao poder público pelas contradições e desigualdades sociais que geravam a extrema pobreza dessas crianças, contexto que se consolidava com a instauração do Estado Novo no ano de publicação do romance.

Semelhante a esse contexto literário, as ruas de Cachoeira eram extremamente desafiadoras para qualquer garoto periférico, especialmente para jovens negros como o Chá.

⁵³ Entrevista realizada com a Sra. Lúcia Maria de Azevedo Barreto, 48 anos, Itaberaba, 13/09/2012.

Contudo, ele foi gradualmente construindo estratégias de resistência e redes de apoio para enfrentar os percalços do amadurecimento precoce exigido pelas desigualdades sociais, marcadas por injustiças e violências raciais. Com o objetivo de compreender aspectos em estudo, perguntamos à Sra. M. Lúcia Santos quem foi o Zelador de Santo que iniciou o Chá no Candomblé, e ela respondeu: “Meus avós. É, ele foi lavado, arrumado aqui, nessa casa mesmo.”⁵⁴ Quanto às relações de parentesco sanguíneo e espiritual dentro daquele Candomblé, ela explicou:

“É, mas aqui tinha... [tom risonho]. Toda casa, meu filho, tem as *Ebomis* velhas, né?! Que aí não se tece com o fio da meada. Esse tinha a *Rombona* da casa, que é feita por meu avô e minha avó. Então, esses daí faziam a obrigação dos filhos, porque os filhos de meu avô foram tudo arrumado, TODOS, mas foram tudo aqui dentro da Casa mesmo; não foram pra longe, não! Tinha as *Ebomis* velhas da Casa, tinha muita gente nessa Casa, Ave Maria [...]”⁵⁵

O Chá iniciou sua trajetória no Candomblé do Terreiro *Loba'Nekum*, assim como seus irmãos e irmãs, sob a orientação das *Ebomis* da casa, responsáveis por diversas atividades espirituais e com autoridade para substituir o “Médico da Macumba” Miguel Pequeno e sua esposa, Maria da Natividade, especialmente nos rituais ligados aos filhos biológicos. Sobre essas cerimônias de iniciação e integração à comunidade, o sociólogo francês Roger Bastide, que participou de algumas delas e pesquisou a mitologia e os rituais da Bahia para compreender os significados dessas representações coletivas na episteme africana, em seu livro *O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)*, publicado na Holanda em 1958 e posteriormente em português pela Companhia Editora Nacional, em 1961, salienta que:

Uma vez praticada a cerimônia de iniciação, o indivíduo se toma *yauô* ou espôsa da divindade. Trata-se, naturalmente, de um grau superior ao do *abiã*, mas não do mais elevado. No decorrer de sua vida, esta *yauô* passará efetivamente por tôda uma série de metamorfoses, cada qual marcada por um conhecimento mais amplo dos "segredos" da seita. Se fizer parte de uma seita *gegê* (dahomeana), sete anos depois tomar-se-á *vodunsi*, promoção que se tornará pública pelo uso do colar especial, o *rungéfê*, composto de pérolas vermelhas e de contas de coral. Ou então será *ebômin*, se fizer parte de uma nação *nagô*.

Sòmente depois de se tomar *ebômin* é que a filha de santo pode ser escolhida para desempenhar no santuário uma função especializada, além da de receber o santo, a qual lhe dá autoridade superior à das simples *yauô*. Pode por exemplo se tornar *dagã*, ou se é de grau mais recente, *sidagã*, especializadas na celebração do *padê* de Exú; pode auxiliar os sacerdotes durante o serviço religioso, como *iyá mêtê*; pode caber-lhe a cozinha, devendo preparar os alimentos especiais das diversas divindades, tornando-se assim *iyá bassé*; se tem boa voz e boa memória, será uma *iyá têtêxê* -

⁵⁴ Entrevista realizada com a Sra. Maria Lúcia Barreto dos Santos, 64 anos, Cachoeira, 03/11/2012.

⁵⁵ Sra. Maria Lúcia Barreto dos Santos. Entrevista citada.

encarregada, nas festas públicas e privadas, de tomar a iniciativa dos cânticos, escolhendo-os e lançando-os aos músicos e aos dançarinos. A *iyalaxé* me parece ter importância ainda maior, pois é ela, como o nome indica, que toma conta do *axé*, isto é, das pedras sagradas do *pegi*, dos alimentos oferecidos a estas (alimentos que só são mudados cada semana), da limpeza do santuário. (Bastide, 1961, p.59).

Desde o início da pesquisa, uma questão intrigava o trabalho: por quais circunstâncias Chá deixou Cachoeira e passou a residir em Itaberaba? Os relatos colhidos ajudam a ilustrar possíveis motivações da migração. Nas históricas vielas da cidade, o jovem Chá aproveitava para paquerar as moças, e em um desses encontros envolveu-se com uma jovem⁵⁶ que, segundo algumas versões, ficou grávida⁵⁷. A família dela pressionou Chá a casar-se, com ameaças em caso de recusa, episódio que gerou inquietação na família na “cidade do feitiço”. Para preservar sua liberdade e evitar um casamento imposto, Chá afastou-se temporariamente de casa e do convívio familiar.

Foi a Sra. Aidil Jesus Braga⁵⁸ (Dona Lalú do Acarajé), de cor preta, candomblecista, solteira, aposentada, mãe de uma filha, que, aos 66 anos, à época da entrevista em 2012, indicou a filha de Joanhina e Jovino (falecidos), moradores de Itaberaba e integrantes do *Loba 'Nekum*: a Sra. Maria Benedita Oliveira dos Santos⁵⁹, aos 79 anos, de cor preta, católica, viúva,

⁵⁶ No período em que o fato ocorreu (1954), a “desonra” estava vinculada aos códigos morais das famílias. A virgindade da jovem era considerada central para preservar a honra e o prestígio familiar. Nessa perspectiva, o homem que a comprometesse sexualmente era socialmente pressionado a casar-se com ela, uma obrigação moral e social, e não legal, já que, naquela sociedade conservadora, era considerado vergonhoso que uma mulher permanecesse sexualmente comprometida e solteira na família.

⁵⁷ A Sra. Lucinha Barreto lembrou do episódio em que um rapaz, chamado Joilson, maior de idade e residente em Cachoeira, procurou Chá em Itaberaba alegando ser seu filho. Por essa razão, não descarta que a migração de seu pai possa ter ocorrido como consequência do episódio de gestação e das intimidações dirigidas a ele; no entanto, a veracidade desse parentesco não foi comprovada.

⁵⁸ **Aidil Jesus Braga (Dona Lalú do Acarajé), 66 anos (idade na data da entrevista)**, de cor preta, candomblecista, solteira, aposentada, mãe de uma filha. Entrevista realizada em 10/09/2012, em Itaberaba, com duração de 01h04min. Segundo seu relato, nasceu em 1946, na cidade de Itaberaba, embora tenha sido registrada como nascida em 1941. Por volta dos 10 anos, começou a acompanhar sua madrastra em alguns Terreiros de Candomblé da cidade. Foi nesse período que a Sra. Aidil experienciou as primeiras sessões espirituais promovidas por Chá, ainda na casa de seus irmãos de Axé que o acolheram. Não se casou, teve uma filha e criou seu neto, Di, o Pai Mavanjurê Almeida (*in memoriam*), que fundou o Terreiro de Candomblé *Unzo Oya Mavanjurê* em 2005, também na cidade de Itaberaba, BA. Foi nesse território sagrado que ouviu falar de Chá pela primeira vez. A Sra. Aidil nos indicou a Sra. Maria Benedita Oliveira dos Santos, filha do casal que acolheu Chá na cidade de Itaberaba, bem como forneceu o contato da Sra. Maria Lúcia, da cidade de Cachoeira; ambas foram entrevistadas.

⁵⁹ **Maria Benedita Oliveira dos Santos, 79 anos (idade na data da entrevista)**, de cor preta, católica, viúva, aposentada, teve sete filhos; à época da entrevista, quatro estavam vivos. Entrevista realizada em 20/11/2012, em Itaberaba, com duração de 15min. Nasceu em 1933, em Itaberaba, irmã de Maria de Lurde (a Bilisco) e de Zeca Fulineiro, filhos da Sra. Joanhina e do Sr. Jovino, que eram Filhos de Santo do *Loba 'Nekum* e acolheram Chá na cidade. Casou-se aos 20 anos e teve sete filhos. Conheceu a mãe de Chá, a Sra. Maria, que frequentava sua casa. Trata-se da última integrante viva de sua família de origem, guardando memórias sobre o acolhimento de Chá e trazendo informações sobre a vida desse Zelador de Santo que não aparecem em outras fontes ou relatos acessados nesta pesquisa. Em seu depoimento, apresentou os motivos que levaram Chá a migrar de Cachoeira para residir em Itaberaba, bem como falou dos trabalhos espirituais realizados por ele e de seus impactos durante seus primeiros meses na cidade.

aposentada e mãe de sete filhos, sendo quatro filhos vivos em 2012, quando concedeu um diálogo conciso e esclarecedor sobre Chá. O relato evidencia as questões individuais que motivaram seu processo migratório e fixação na cidade de Itaberaba, além de ressaltar o papel de Joantina e Jovino na recepção:

“Conheci ele já homem. Quando ele veio para aqui, veio até corrido por ter tirado uma moça de lá, e aí o povo queria matar. Aí a velha [dona Maria da Natividade] chegou e pediu a Bilisco [irmã da narradora] para trazer ele pra cá. Aí, nessa vinda que ele veio para ficar... agora começou trabalhando e terminando ficando aqui até quando morreu. Foi, porque ele tinha tirado a menina de casa, né?! Tirado de casa pra casar, aí ele não queria casar, aí os parentes não queriam que ele casasse com a menina. Aí chegou, veio de lá, correu, fugiu com ele pra cá.”⁶⁰

Preocupada com a situação em que seu filho Chá se envolvera, a Sra. Maria da Natividade decidiu levá-lo para longe de casa até que a situação se acalmasse, recorrendo à solidariedade do casal Joantina e Jovino, Filhos de Santo do *Loba’Nekum*, que residiam em Itaberaba, BA, com seus filhos e filhas. Foi nesse contexto que o Chá chegou à residência deles, acompanhado de sua filha Maria de Lurdes, a Bilisco, como relatou a Sra. Maria Benedita:

“Quando eu estava aqui, mais pai e mãe, e aí, quando Bilisco chegou com ele, disse: ‘a mãe, a velha, mandou pra cá porque o povo quer casar ele, e chegou, mandou ele pra cá pra ficar aqui uns dias’. Aí começou trabalhando, o povo foi tomando aquela amizade, aquela amizade, a casa enchendo de gente, ele trabalhando, os trabalhos dele aprovava, né?! Dava tudo certo! Quando pensou que não, ele ficou morando, aí mudou pra Rua da Linha e morou aí na Rua da Linha.”⁶¹

Dona Maria da Natividade explicou a situação para Bilisco e pediu que ela acolhesse o Chá por alguns dias em sua residência, na cidade de Itaberaba, pedido que foi prontamente atendido. A Sra. Maria Benedita, então, tornou-se a única “guardiã das memórias” da família que recebeu o Chá, visto que seu pai, sua mãe e seus irmãos já haviam falecido no período da entrevista, em 2012. Seus relatos revelam não apenas uma possível motivação para a ida de Chá a Itaberaba, mas também como ele começou a ganhar notoriedade nas Sessões Espirituais promovidas na casa de seus irmãos de Axé. Esse contexto recria elementos do mundo subjetivo de Chá, evidenciando a diversidade de valores, crenças, desejos e necessidades que impulsionaram e ainda impulsionam as atitudes e deslocamentos das populações negras no pós-abolição, reposicionando, por assim dizer, a lógica econômica da busca por melhores condições

⁶⁰ Entrevista realizada com a Sra. Maria Benedita Oliveira dos Santos, 79 anos, Itaberaba, 20/11/2012.

⁶¹ Sra. Maria Benedita Oliveira dos Santos. Entrevista citada.

de vida em outras regiões do país.

A Sra. Maria Benedita contextualiza a chegada de Chá a Itaberaba, lembrando que ele teria cerca de “vinte e dois anos” quando chegou “fugido”, memória que corrobora 1954 como o provável momento em que passou a residir na cidade e a construir sua jornada como Zelador de Santo. Seu relato descreve a trajetória do jovem entre diferentes casas familiares até se estabelecer na “Rua da Linha” e evidencia o início de sua notoriedade como “Curador” e praticante de Sessões Espirituais, reconhecido pela comunidade local, informação que, além de enriquecer a memória oral, contribui para situar cronologicamente a trajetória em perspectiva historicamente plausível, baseada nessa e em outras evidências orais e documentais, como registros de nascimento, casamento e óbito, conforme menciona:

“Acho que foi com vinte e dois anos, foi! Veio fugido. Ele ficou seis meses lá na casa de mãe, que a gente não morava aqui, não [inaudível]. Ali, onde era a tenda de Alfredo sapateiro, que a casa de pai era ali. Depois, quando pai morreu, mãe vendeu, eles moravam lá. Só ficou somente seis meses, depois ele mudou para a casa de Leri, ficou um mês mais tio Leri e depois ele chegou, alugou casa na Rua da Linha e ficou na Rua da Linha e casou. É... [Leri] era irmão de mãe, era o meu tio. Morou um mês mais tio Leri, só passou um mês mais tio Leri, foi! Depois foi pra Rua da Linha. Foi lá, na casa de mãe... ele dava sessão, o povo chegava, os guias dele desciam, aí falavam aquelas coisas. Teve um homem mesmo que chegou lá, ele [Chá] chegou e descobriu que o homem estava com feitiço. Aí o Boiadeiro dele chegou e descobriu: ‘olha, seu feitiço está enterrado lá na porta de sua cozinha, debaixo do pé de cruzeiro. Lá não tem uma pedra?’ Aí o homem disse: ‘e o senhor já foi em minha casa?’ Aí ele [Chá] disse: ‘não, mas eu estou vendo aqui, estou enxergando aqui, ó... e a bruxaria está lá, eu vou desenterrar a bruxaria lá’. Aí ele fez o trabalho desse homem, esse homem sarou. Ele era bom Curador [...]”⁶²

Ainda conforme a narradora Maria Benedita, logo nos primeiros dias de sua estadia na cidade de Itaberaba, Chá começou a desenvolver encontros espirituais 'às terças-feiras, das 19h às 22h', conquistando admiradores e construindo vínculos afetivos à medida que suas práticas religiosas se espalhavam entre as pessoas da cidade. Esse deslocamento dos saberes e modos de fazer do Candomblé herdados de seu pai, Babalorixá Miguel Pequeno, e de sua mãe, Maria da Natividade, que "vieram do 'Bitedô'", atraiu pessoas pelo pertencimento à fé, outras pela esperança de orientação dos Guias espirituais sobre seus anseios ou futuro, outras tantas pela curiosidade de conhecer Chá, o rapaz de cor preta, vindo da "cidade do feitiço" e atribuído a dons espirituais, incluindo vidência e cura, que destacava-se numa rua periférica da cidade.

Nesse processo de continuidade ancestral, o pequeno cômodo da casa tornava-se um espaço sagrado, tomado por um ar de mistério, onde se integravam crianças, adolescentes,

⁶² Entrevista realizada com a Sra. Maria Benedita Oliveira dos Santos, 79 anos, Itaberaba, 20/11/2012.

adultos e idosos para presenciar o fenômeno de incorporação e/ou transe dos Caboclos manifestados no Chá. A Sra. Maria Benedita afirmou que a fama adquirida por Chá lhe proporcionava um meio, não exclusivo, de se manter financeiramente na nova cidade: “[...], o povo dava dinheiro, meu filho, isso dava dinheiro, viu?! O “bicho” ganhava um dinheiro lerdo!”.⁶³

Essa narradora recorda que o Chá passou seis meses na casa de sua mãe em Itaberaba, depois passou um mês na casa de seu tio Leri e, em seguida, alugou uma casa na Rua da Linha, próximo à residência da jovem Margarida, que logo se tornaria sua esposa. Esse percurso entre diferentes residências marcou a consolidação de sua presença na cidade, e convencido de que logo iria conquistar seu próprio espaço, o Chá estabeleceu-se definitivamente no Sertão da Bahia e fundou seu Terreiro de Candomblé. A Sra. M. Lúcia Santos, por sua vez, tinha cerca de seis anos quando seu tio Chá mudou-se para Itaberaba e lembrou-se de quando ele os visitava em Cachoeira dirigindo o jipe adquirido através das variadas atividades remuneradas que desenvolvia: “[...], daqui Chá foi embora novinho ainda, ele foi embora novo, mas aí o Axé pegou ele pelo pé [tom risonho], ele era danadinho, né?! Aí teve que trabalhar!”⁶⁴. Essa lembrança evidencia a força do “Axé” que o guiava desde cedo e a determinação com que enfrentou os desafios da vida, traços que marcaram sua trajetória.

2.1 O “Chá Preto na Rua da Linha”: mobilidade, ancestralidade e ramificações familiares

A cidade de Itaberaba vai se desenvolver entre o Recôncavo e as serras da Chapada Diamantina, adaptada a uma região de confinamento entre uma zona árida de caatinga e de mata semi-árida chamada de Orobó. (Brandão, 2007, p.54).

Itaberaba, cujo nome em tupi-guarani deriva de *itá* (pedra) e *beraba* (brilhante), significa “pedra que brilha”. Localizada na Microrregião Centro-Norte da Bahia, no médio Paraguaçu e às margens da BR-242 (rodovia Salvador–Brasília), a cidade é sede do Território de Identidade Piemonte do Paraguaçu. Conhecida como “Portal da Chapada Diamantina” por sua proximidade com a região, apresenta clima semiárido, quente e seco, marcado pela caatinga sertaneja e por formações rochosas. No final da década de 1990, a cultura do abacaxi⁶⁵ se consolidou no município, que passou a ser reconhecido como um dos principais produtores da

⁶³ Entrevista realizada com a Sra. Maria Benedita Oliveira dos Santos, 79 anos, Itaberaba, 20/11/2012.

⁶⁴ Entrevista realizada com a Sra. Maria Lúcia Barreto dos Santos, 64 anos, Cachoeira, 03/11/2012.

⁶⁵ Cultura do Abacaxi. Itaberaba Notícias – O Portal de Notícias de Itaberaba e Região. Disponível em: <https://www.itaberabanoticias.com.br/cultura-do-abacaxi>. Acesso em: 27 de abril de 2025.

Bahia. O cultivo, desenvolvido sobretudo em pequenas propriedades, tornou-se símbolo cultural e motor da economia local, conferindo a Itaberaba o título de “Terra do Abacaxi”.

Seu nome faz referência a um majestoso morro de granito que se destaca entre as serras e as matas da caatinga. Nele encontram-se pinturas rupestres que retratam aspectos culturais e sociais dos povos originários da região, como os Maracás, pertencentes à etnia dos Tapuias⁶⁶. Esses povos migraram do litoral da Bahia para o vale médio do Rio Paraguaçu em busca de abrigo, após disputas territoriais com os Tupinaês e/ou Tabajaras (Cerqueira, 2003, p. 33, grifo nosso). O historiador Friedrich Câmara Siering, em sua dissertação de mestrado *Conquista e dominação dos povos indígenas: resistência no Sertão dos Maracás (1650–1701)* (2008), contextualiza que:

Têm-se um relativo conhecimento do grupo dos Maracás desde o século XVI, a se confiar nas informações de Gabriel Soares de Souza de que esse grupo mantinha relações com os portugueses, vendendo índios dos grupos contrários como escravos. A partir de 1654, com os ataques as vilas do Recôncavo, o governo geral estabeleceu como metas a serem atingidas conhecer os grupos chamados Tapuias e seus territórios, identificar os aliados e os “irredutíveis” e fazer avançar para o interior a colonização. No âmbito desse projeto, os Maracás são identificados em 1658, juntamente com os Topins, como grupos bárbaros residentes na serra do Orobó que deviam ser combatidos para que cessassem os conflitos nas vilas do Recôncavo. (Siering, 2008, p. 106).

No território que deu origem à cidade de Itaberaba, situado entre os rios Jacuípe e Paraguaçu, a comunidade Maracás estabeleceu aldeias, desenvolveu modos de vida próprios e deixou registros de sua presença, como pinturas rupestres. Os primeiros habitantes resistiram à apropriação violenta de suas terras e à imposição de cultura, língua e religião pelos colonizadores portugueses, inserindo-se no processo histórico mais amplo de expansão, colonização e conquista do Sertão nordestino, iniciado com o sistema de Capitânicas Hereditárias e o regime de Sesmarias. As Cartas de Doação concediam lotes de terra a comerciantes e pessoas vinculadas à nobreza de Portugal, com a obrigação de promover o povoamento e produzir riquezas para a Coroa, por meio da agricultura, da pecuária e da exploração de minerais.

Para compreender a formação de Itaberaba, recorre-se à dissertação do geógrafo Marcos Sampaio Brandão (2007), que examina a configuração do espaço regional no Médio Paraguaçu

⁶⁶ Correção nossa: Na referência do memorialista itaberense Cerqueira (2003, p. 33), constava “grupo linguístico Quiriri” como classificação dos Maracás. Essa classificação foi corrigida para “falantes de línguas do tronco Jê”, dentro da etnia mais ampla dos Tapuias, conforme estudos linguísticos atuais. Para detalhes, ver: D’angelis (2020).

e a evolução do território das matas do Orobó. O território que daria origem à cidade, situado entre os rios Paraguaçu e Jacuípe, permaneceu devoluto por longos períodos, até ser requerido ao Governo da Bahia, em abril de 1655, pelo sesmeiro João Peixoto Viegas, descendente de famílias nobres portuguesas. Entre 1655 e 1768, Brandão (2007) observa a ausência de registros documentais sobre a ocupação dessas terras, evidenciando lacunas significativas na documentação da expansão colonial na região.

O processo de formação da Fazenda São Simão, considerada a gênese de Itaberaba, inicia-se em 1768 com o Capitão Manoel Rodrigues Cajado, militar e grande proprietário rural, que funda a fazenda e dá início à ocupação sistemática das terras na região que viria a formar Itaberaba. Décadas depois, o Capitão José Alexandre Peixoto Mascarenhas, pertencente a uma tradicional família de sesmeiros e ligado à Freguesia de Sant'Anna do Camisão, falece em 1792, deixando como viúva Hilaria Francisca de Jesus. Em 1793, Hilaria casa-se com Manoel Rodrigues Cajado, unindo linhagens familiares e patrimônios fundiários, o que fortaleceu a estrutura social e religiosa do território.

Em 1809, Antônio de Figueiredo Mascarenhas, sobrinho do falecido José Alexandre, juntamente com sua esposa, Francisca Maria de Jesus, descendente da tradicional família Rocha Passos, grandes proprietários de terras na região com negócios e parcerias com os Mascarenhas, adquiriu a Fazenda São Simão, mantendo a continuidade patrimonial da família. Nesse período, iniciou-se a construção da capela dedicada a Nossa Senhora do Rosário, que foi inaugurada em 1817 sob o nome de Rosário do Orobó. Ao redor dessa devoção, o arraial expandiu-se gradualmente ao longo do século XIX, por meio de doações, heranças e vendas de terras, consolidando o núcleo urbano que daria origem ao futuro município. Nesse contexto, será considerada a análise de Brandão (2007, p. 18), que descreve o sistema produtivo e as relações sociais no Sertão:

A criação de gado se configurou como a maior atividade econômica do sertão, mas não conseguiu a acumulação de capital que o Recôncavo baiano obteve, com a lavoura açucareira. A circulação de capital no sertão era ínfima e restrita aos sesmeiros. A relação dos fazendeiros com o poder estava ligada às vastas extensões de terras que possuíam; seus empregados, trabalhadores da fazenda, sobreviviam na base da troca da força de trabalho por terra, reses e alimentos que a fazenda produzia. Configura-se no sertão do século XIX, um sistema produtivo baseado nas trocas.

A economia local apoiou-se sobretudo na pecuária, estruturando-se um sistema no qual os trabalhadores recebiam terras, reses e alimentos em troca de sua força de trabalho. Essa dinâmica, além de definir a organização social e econômica da região, favoreceu gradualmente

o crescimento populacional e estimulou a consolidação do núcleo urbano, fortalecendo a rede urbana-regional. Ao longo do tempo, esse processo de estruturação territorial e econômica culminou, em 1933, com a elevação à categoria de cidade, recebendo o topônimo Itaberaba e consolidando sua relevância política, social e econômica na região.

Nos “tempos dourados” do século XX, Itaberaba atravessava, à sua maneira e em seu momento histórico, o fenômeno da modernização do espaço urbano, pautado pelas ideias, hábitos, intenções, sentidos e significados de modernidade e civilidade do grupo dominante, influenciado pelas tendências europeias. Segundo o historiador Alcides Lima (2016, p. 14), “[...], o processo de eletrificação da cidade ainda se inscreve no contexto do projeto nacional de modernização que se delineou na Era Vargas e se consolidou nas décadas de 1950 e 1960. Esse projeto foi desencadeado a partir da Revolução de 1930.” Arelado aos desejos de transformação urbana nacional, a legislação municipal de 1955, por meio do Livro de Leis Código de Posturas⁶⁷, proibiu hábitos e práticas cotidianas considerados inapropriados. Em 1958, a cidade teria inaugurado a canalização de água, segundo relata a memorialista Arailza Lopes Custódio⁶⁸ em seu livro *Fragments do Passado – Reminiscências* (1997):

Com a inauguração da água encanada, em 14 de setembro de 1958, as pessoas de maior poder aquisitivo já não precisavam dos serviços dos aguadeiros e aguadeiras. Para os menos favorecidos pela sorte, ou seja, os pobres que não tinham condições de ter água encanada em suas casas, foram construídos chafarizes em quase todas as ruas da cidade, sendo que, os mais famosos eram os da rua Ipirá, rua Ruy Barbosa, Escurinha e bairro do Oriente. Crianças e velhos formavam filas quilométricas com suas latas de gás, caldeirões de alumínio e potes de barro, para conseguir este líquido tão precioso. Quando a seca assolava a região, o rio Paraguaçu ficava quase seco, fazendo com que a água diminuísse seu volume nas torneiras, passando às vezes até meia hora para se conseguir encher uma vasilha, isto a partir das 4:00 horas da madrugada.

[...] Na maioria das casas da cidade não havia luz elétrica, a luminosidade usada na época era o fífô ou candeeiro, feito de latas vazias de óleo ou vidro com pavios de algodão desfiado, mantidos a querosene [...]. (Custódio, 1997, p. 07 – 08).

Foi nesse cotidiano que o Chá chegou a Itaberaba para contar sua história e resistir à ordem dominante, driblando as violências e o preconceito racial. Suas habilidades de comunicação e de relacionamento o ajudaram a criar laços de amizade com diversas lideranças

⁶⁷ Lima (2016, p. 19) indica algumas transformações das práticas sociais no espaço público impostas pelo documento municipal (ACMI. Caixa: 0320. Livro de Leis. Códigos de Posturas. Lei nº 102, de 10 de novembro de 1955, p. 89).

⁶⁸ Nasceu em Boa Vista do Tupim, em 1950, e ainda criança mudou-se para Itaberaba, onde residiu até seu falecimento. Foi casada com o funcionário público Raimundo Nonato Custódio. Formada em Magistério pelo Colégio Estadual de Itaberaba, integrou o colegiado do CEI em 1996, atuou na APAMI e colaborou como cidadã no Conselho de Alimentação do Município (Custódio, 1997).

econômicas e personalidades políticas da cidade, como o Sr. Antônio de Andrade Santos⁶⁹, conhecido por Bodinho, nascido em 1938, casado e pai de seis filhos. Bodinho foi Vereador aos 18 anos, cumprindo três mandatos consecutivos entre 1957 e 1969, e posteriormente Prefeito de Itaberaba por um mandato, de 1977 a 1982⁷⁰. Sobre sua amizade com Chá, Bodinho declarou: “Quando eu era vereador, ele já era muito meu amigo, ele me acompanhava, votava em mim pra Vereador, e eu gostava muito dele, era Curador, gostava muito de se enfeitar [...]”⁷¹. Esse relato reforça o período indicado como a vinda de Chá à cidade.

Foi por meio dessa amizade que Chá conheceu o Sr. Antônio Fagundes, mais conhecido como Coronel Totonho Fagundes, figura de grande prestígio na cidade, proprietário da Fazenda Caititu e integrante da tradicional Família Fagundes. O poder e a influência dessa família na região eram tão expressivos que os nomes de alguns de seus integrantes foram escolhidos para perpetuar sua memória na cidade, registrados em ruas e no Arquivo Público Municipal. Essas lembranças toponímicas evidenciam não apenas a importância histórica e social da família, mas também o prestígio e a influência política que estabeleceram, como nas seguintes denominações: Rua Roque Fagundes, no bairro São João; Rua Antônio Fagundes, no bairro Derba; Rua Augusto Fagundes, no centro da cidade; e Rua Alípio Fagundes, também no centro.

Chá, embora cidadão comum do ponto de vista econômico, era revestido de influências ancestrais que o conduziram a um feito extraordinário: dar nome à rua “Domício Barreto⁷²”. Mais do que uma formalidade institucional, suscetível a alterações (o que parece ter ocorrido), essa designação é um registro simbólico de prestígio, legitimidade social e memória histórica póstuma. Considerando que, historicamente, tais reconhecimentos eram reservados a políticos,

⁶⁹ **Antônio de Andrade Santos (Bodinho), 86 anos (idade na data da entrevista)**, de cor branca, católico, casado, aposentado, pai de seis filhos. Entrevista realizada em 08/04/2025, em Itaberaba, com duração de 25 min. Antônio nasceu em 1938, em Itaberaba, filho de Manoel Florêncio dos Santos e Maria José de Andrade Santos. O pai, de descendência portuguesa, nasceu em São Sebastião do Passé e trabalhou nos Correios e Telégrafos. Mudou-se para Itaberaba após aceitar um convite de seu amigo e prefeito da cidade, José Dias Laranjeiras, para acompanhar as obras da via férrea que ligava Iaçú, Itaberaba e Itaetê, inaugurada em 1926. A mãe nasceu em Itaberaba, filha de Praxedes Dias Andrade e Carlota Cincurá de Andrade, irmã de José Gonçalves de Castro Cincurá – Deputado Estadual (1901–1902), amplamente homenageado, com seu nome atribuído a prédios e ruas na Bahia. Foi a primeira mulher de Itaberaba a se formar no magistério primário, pela Escola Normal da Bahia. Manoel e Maria José casaram-se em Itaberaba e estabeleceram sua residência na cidade em 1938, ano do nascimento de Antônio. Desde muito jovem, ele demonstrou interesse pelos assuntos políticos da cidade, assumindo seu primeiro mandato como Vereador ainda aos 18 anos. Nesse período, no início de sua vida adulta e da carreira política, conheceu o Chá logo que este se estabeleceu na cidade.

⁷⁰ Lista dos Intendentes e prefeitos de Itaberaba. Itaberaba Notícias – O Portal de Notícias de Itaberaba e Região. Disponível em: <Lista dos Intendentes e prefeitos de Itaberaba>. Acesso em: 25 abr. 2025.

⁷¹ Entrevista realizada com o Sr. Antonio de Andrade Santos, 86 anos, Itaberaba, 08/04/2025

⁷² APMRFS. Grupo: Departamento de Administração (1989–1992). Lei Municipal nº 720, de 3 de janeiro de 1991. Conforme Art. 1º - “Ficam denominadas Ruas da Alegria, da Esperança, Conquista, Itajuípe, Santa Helena, Domício Barreto, e Avenida Caititú, conforme planta anexa, todas localizadas no Bairro do Caititú.”.

herdeiros de famílias tradicionais e detentores de poder econômico, o caso de Chá torna visível sua influência na dinâmica social da cidade, promovendo mudanças inclusivas.

Com o tempo, o Coronel Totonho não apenas se tornou amigo de Chá, como também lhe confiou uma pequena propriedade rural nos domínios da Fazenda Caititú, em uma área que se estendia até a Rua da Linha, atualmente Rua Lauro Farani de Freitas, localizada no Bairro Caititú, correspondente à antiga fazenda. No início do século XX, parte das terras dessa Fazenda foi desapropriada pelo Governo da Bahia para a construção da ferrovia no município, com o trecho de Iaçú a Itaberaba inaugurado em 1926. Dois anos depois, a estrada de ferro foi ampliada até Itaíba e, em 1951, integrada à linha de Senhor do Bonfim, servindo como principal meio de transporte de cargas e passageiros até 1977.⁷³

Essa cronologia dialoga com o Ofício nº 010/78⁷⁴, enviado pelo Prefeito Municipal de Itaberaba, Antonio de Andrade Santos (Bodinho), ao Presidente da Câmara dos Vereadores, solicitando a “CONVOCAÇÃO” da Câmara para apreciação da seguinte matéria: “01 – Adquirir, arrendar ou firmar Contrato com a Rede Ferroviária Federal S/A, no sentido de ser utilizada a Estação Ferroviária desta Cidade, para a implantação de uma Estação Rodoviária [...]”. O documento contribui para compreender as transformações nos transportes coletivos da cidade.

Essa estrada de ferro passava dentro da Fazenda Caititú, e a via ficou conhecida como Rua da Linha. Nas proximidades, existia uma pequena comunidade composta majoritariamente por pessoas negras em situação econômica difícil. Algumas famílias, principalmente vindas da zona rural mais distante do centro, ocuparam parte do terreno da ferrovia em busca de melhores oportunidades de renda, dando início ao povoamento da área. Sobre o processo migratório de seu pai, Chá, e apoiando-se no que lhe transmitiram seus antepassados, a Sra. Lucinha Barreto compartilha que:

“Ele [Chá] veio por um acaso, veio porque gostava de estar sempre na aventura, viajando... Tu está me entendendo? Quando ele chegou aqui, achou família que apoiasse ele, como é Totonho Fagundes, né?! Naquela época, Coronel, né?! É dali da Fazenda Bela Íris, no Caititú. É, Totonho Fagundes foi! Era..., mas ele morava na Rua da Linha; a casa da Rua da Linha foram eles que deram o terreno. Quando ele veio pra cá, era capoeirista, cabelereiro... Ele não assumia isso aí, não, de ser assim Pai de Família [religiosa], porque ele nunca te(...) ó, um Pai de Santo, porque ele nunca teve, é, um Pai de Santo. Aquilo era um dom mesmo que ele tinha, e foi se desenvolvendo

⁷³ Giesbrecht, Ralph Mennucci. Cia. Chemins de Fer Federaux du L'Est Brésilien (1926-1935); V. F. F. Leste Brasileiro (1935-1975); RFFSA (1975-1994). *Estações Ferroviárias do Brasil – Município de Itaberaba, BA*. Disponível em: <https://www.estacoesferroviarias.com.br/ba/itaberaba.htm>. Acesso em: 07 de maio de 2025.

⁷⁴APMRFS. Caixa 1079, série: Correspondência Expedida. Of. nº 010 de 10 de fevereiro de 1978.

com os dias... Com o passar do tempo, ele foi desenvolvendo, desenvolvendo nele mesmo!”⁷⁵

Conforme o depoimento, Chá, que "veio por acaso, porque gostava de estar sempre na aventura, viajando", ainda não assumia naquele período a figura de Pai de Família ou de Líder religioso, apesar do dom inato que possuía, "aquilo era um dom mesmo que ele tinha, e foi se desenvolvendo com os dias...". Sob o acolhimento de lideranças local dispostas a apoiá-lo, como Totonho Fagundes, que lhe cedeu um pedaço de chão sertanejo, não se sabe ao certo quais motivações foram determinantes, e é justamente essa incerteza que torna a imaginação sobre o Chá e sua inserção social ainda mais instigante: teria sido em troca de sua atuação na agricultura e na pecuária, prática comum naquela época? Ou por consideração à amizade que se estabeleceu entre eles? Ou como gesto de agradecimento pelos benefícios espirituais? Ou ainda pela segurança que sua presença conferia ao território, diante do temor de práticas de “feitiçaria” vigentes na época?

Independentemente das motivações que levaram ao auxílio recebido por Chá para se estabelecer definitivamente em Itaberaba, é certo que a amizade com Totonho e Bodinho desempenhou papel decisivo para suavizar as dificuldades econômicas e sociais impostas pelas desigualdades históricas e pelo racismo estrutural ainda vigentes na sociedade. O Coronel Totonho Fagundes vivia na sede da Fazenda Caititú, a Fazenda Bela Íris⁷⁶. A propriedade foi adquirida pelo Sr. João Almeida Mascarenhas⁷⁷ pelo menos desde o início da década de 1980⁷⁸.

⁷⁵ Entrevista realizada com a Sra. Lúcia Maria de Azevedo Barreto, 48 anos, Itaberaba, 13/09/2012.

⁷⁶ Existe uma rua com uma praça de nome Bela Íris, no Bairro São João, em Itaberaba, Bahia, que provavelmente fazia parte dos bens dos Fagundes. Câmara Municipal de Itaberaba, Bahia (BA). Indicação: REFORMA E REVITALIZAÇÃO DA PRAÇA DA RUA BELA ÍRIS, NO BAIRRO SÃO JOÃO, Proc. nº 32/2022. Disponível em: <proc-no_32-2022_1203.pdf>. Acesso em: 27 abr. 2025.

⁷⁷ O Sr. João Almeida Mascarenhas foi um importante comerciante e proprietário de imóveis e terras em Itaberaba, pertencente a uma família de agricultores de descendência espanhola que migrou para a cidade de Ipirá em busca de novas oportunidades no ramo agrícola. Um de seus familiares esclareceu que, apesar de possuírem o sobrenome Mascarenhas e de exercerem grande influência política e econômica na cidade por pelo menos três gerações (pai, filhos e netos), com alguns tornando-se lideranças políticas e assumindo cargos de prefeitos e vice-prefeitos desde o início do século XXI, não têm ligação com o tronco genético dos grandes latifundiários “Mascarenhas” que dominaram as terras do Orobó do final do século XVIII e do século XIX, incluindo o fazendeiro Sr. Antônio de Figueiredo Mascarenhas, responsável pela construção da capela do Rosário (A Gênese de Itaberaba), inaugurada em 1817, em devoção a Nossa Senhora do Rosário.

⁷⁸ Conforme o seguinte noticiário “Lotes para quem não tem casa”, publicado no jornal *O Paraguaçu*: “Na área da lagoa do Caititú na zona norte da cidade, João Mascarenhas está preparando um novo loteamento, desta vez com estrutura popular onde surgirão 200 lotes, dos quais pretende fazer a doação de 120 unidades para famílias sem moradias. ‘A lagoa do Caititú foi um dos locais onde investi uma grande soma de dinheiro – disse João – com serviços de terraplanagem, aterro e esgoto na lagoa através de tratores e caçambas’. A área que será doada aos moradores de baixa renda representará custos de Cr\$ 12 milhões, mas estou satisfeito em ajudar a quem precisa, concluiu o comerciante: As doações vão beneficiar mais de 800 pessoas que terão suas moradias em um bairro central e *urbanizado*.” (LOTE PARA QUEM NÃO TEM CASA. *Jornal O Paraguaçu – Regional Noticioso e*

Em 1989, uma de suas filhas, juntamente com um sócio, fundou na residência a escola privada Arvoredo⁷⁹, situada na atual Avenida Rio de Janeiro, no Loteamento Bahia, divisa com o Bairro Caititú, nas proximidades da Rua da Linha/Rua Lauro Farani de Freitas.

A distinção entre o Loteamento Bahia, com sua estética e planejamento urbanos mais recentes, e o histórico Bairro Caititú evidencia não apenas as transformações na paisagem da extensão territorial que correspondia à antiga Fazenda Caititú e sua sede, mas também revela diferentes dinâmicas econômicas e sociais que historicamente moldaram esses espaços ao longo do tempo. Sobre o contexto econômico de Chá, e apoiando-se no que lhe transmitiram seus antepassados, a Sra. Lucinha Barreto recorda:

“Ele [Chá] nunca ficava parado! Aqui no açude era roça, é, a plantação. Ele vendia e se alimentava também; era muita coisa, era todo tipo de coisa que tu pensar. O pessoal vinha, comprava na porta dele, mas, pra ele vender assim, não! Ele vendia quando comprou o carro dele, né?! Aí ele saía daqui para comercializar, vender feijão, vender caixa de tomate; aí já foi... Ele comprava e revendia, tinha uma barraca também, mas, logo quando chegou, foi difícil, né?! Foi chegando... para se levantar, tu sabe, né?! Que você vai levantando devagarzinho, devagarzinho, até chegar lá, né?! De começo assim, até a cama dele era de vara, não tinha cama para dormir! Fizeram lá umas camas com umas forquilhas, botaram colchão de capim. Essa era a mobília dele!”⁸⁰

Esta narrativa evidencia as dificuldades econômicas enfrentadas por Chá em Itaberaba, em meados do século XX, em um contexto marcado por desigualdades estruturais e limitações sociais ao acesso a recursos e oportunidades. Ele ergueu uma casa nessas terras, feita de taipa, palha e chão batido, com frente para a Rua da Linha, atualmente Rua Lauro Farane de Freitas (Diretor da Viação Férrea do Leste Brasileiro), carregada de significados religiosos e pessoais. Desde cedo, "ele nunca ficava parado!", dedicando-se a diversas atividades no açude e na roça, "era muita coisa, era todo tipo de coisa que tu pensar", para garantir sua subsistência. Os obstáculos iniciais eram enormes, "logo quando chegou, foi difícil, né?", e as condições de moradia precárias, "até a cama dele era de vara, não tinha cama para dormir!". Com esforço e persistência, "ele foi levantando devagarzinho, devagarzinho, até chegar lá, né!", conquistando

Independente, Itaberaba, 20 out. 1982, p. 7. Núcleo de História Local – NHL/CEDOC do Departamento de Educação da UNEB, Campus XIII).

⁷⁹ O Sr. João Almeida adquiriu parte da propriedade dos Fagundes, incluindo a sede Bela Íris, onde, em 1989, foi instalada a Escola Arvoredo, referência em educação privada. Inicialmente voltada para a Educação Infantil, a escola posteriormente ampliou seu atendimento para o Ensino Fundamental I e II. Ver: Sobre a Arvoredo – Fornecemos Cuidado Especial Para Seus Filhos. Escola Arvoredo – Aqui o conhecimento é construído. Disponível em: <Nossa História – Escola Arvoredo>. Acesso em: 25/04/2025.

⁸⁰ Entrevista realizada com a Sra. Lúcia Maria de Azevedo Barreto, 48 anos, Itaberaba, 13/09/2012.

gradualmente maior estabilidade econômica e adquirindo um carro para usar nas atividades de feirante.

Nesse cenário, Chá foi criando suas próprias oportunidades de sobrevivência e transformando tanto sua realidade socioeconômica quanto a da comunidade, que naquele período recebeu poucas intervenções do Poder Público em termos de melhorias urbanas, especialmente se comparada aos bairros mais centrais da cidade. Seu abrigo tornou-se um Espaço Sagrado de práticas religiosas e culturais de matrizes africanas. Em Itaberaba, ele também carregava a fama de galanteador e mulherengo, o que, à época, não surpreende, já que relatos indicam que várias mulheres se envolveram com o poderoso Babalorixá, algumas tornando-se mães solteiras de um, dois ou três filhos de Chá. A quem ele realmente se vinculou foi a jovem Margarida Rebouças de Azevedo, que vivia com a família nas proximidades da Rua da Linha.

Alguns relatos indicam que o vínculo inicialmente não foi aprovado pelos pais de Margarida, podendo estar relacionado à religiosidade e/ou ao pertencimento étnico-racial de Chá, ou ainda ao seu histórico afetivo na região; mesmo diante dessas dificuldades, Margarida decidiu estabelecer-se com ele. Na reconstrução da trajetória de Chá, cada rastro fragmentário assume a força de um fio condutor de ancestralidades, de modo que vestígios mínimos, por vezes aparentemente secundários, tornam-se primordiais, permitindo conectar memórias, documentos e silêncios em uma narrativa sustentada justamente pela confecção artesanal desses “fuxicos” no desmedido tecido do tempo.

A partir disso, podemos considerar a seguinte sequência cronológica: depois de migrar para Itaberaba em 1954, ainda jovem de 22 anos, Chá passou um breve período na casa de Filhos de Santo do *Loba’Necum* e, em seguida, “alugou casa na Rua da Linha e ficou na Rua da Linha e casou”⁸¹, vivendo de aluguel durante o início da vida conjugal com Margarida, com quem oficializou o casamento civil em 7 de junho de 1957⁸² (Chá com 25 anos e Margarida com 17). Sua filha, Lucinha Barreto, ao ser questionada se seus pais já eram casados quando Chá fundou seu Terreiro de Candomblé/Casa, responde conforme o seguinte diálogo:

“— Ah, então, quando ele abriu [fundou o Terreiro], ele já era casado com sua mãe?”

⁸¹ Entrevista realizada com a Sra. Maria Benedita Oliveira dos Santos, 79 anos, Itaberaba, 20/11/2012.

⁸² Itaberaba (BA). Cartório do Registro Civil, Rua do Rosário, 134, Rio – Tabela João Massoi – 122º Ofício de Notas. Certidão de Casamento de Domicio Barreto e Margarida Rebouças de Azevedo. Registro em agosto de 1962. Registro de Casamento nº 10.628, às fls. 71v–72 do livro nº 11.

— Era com a mãe... quer dizer, ele... [pausa: foi atender a um chamado em seu portão]. Ele já fazia [seu exercício religioso], agora, com Casa mesmo, assim, sabe? Era... é, quer dizer, ele já trabalhava, né?! Mas na Casa mesmo, para ter a Casa, é... é quando o mais velho nasceu.”⁸³

Nos primeiros meses após o casamento, iniciou-se a gestação do primogênito, que nasceu em 31 de maio de 1958⁸⁴. Considerando que o casal consolidou sua moradia em uma casa própria após o nascimento do primeiro filho e antes do segundo, em 13 de junho de 1959, podemos situar a fundação do Terreiro/Casa entre meados de 1958 e o início de 1959. Este marco representou mais do que a conquista de um espaço físico próprio: simbolizou a transição de Chá de jovem migrante aventureiro para chefe de um lar assentado, firmando as bases concretas para sua trajetória social e religiosa em Itaberaba. A seguir, apresenta-se a Imagem 6, na qual Chá aparece com sua esposa Margarida e os três primeiros filhos: Edilson, Edmilson e Nivaldo, no colo da mãe:



Imagem 6 – Chá com sua esposa Margarida e os três primeiros filhos: Edilson, o primogênito, no colo do pai; Edmilson, o segundo filho, em pé; e Nivaldo, no colo da mãe. (Acervo de Lúcia Maria de Azevedo Barreto, 1961)

⁸³ Entrevista realizada com a Sra. Lúcia Maria de Azevedo Barreto, 48 anos, Itaberaba, 13/09/2012.

⁸⁴ Itaberaba (BA). Cartório de Registro Civil de Pessoas Naturais (Sede). Certidão de Óbito de Edilson Azevedo Barreto. Registro em 16 de dezembro de 2002. Registro de Óbito nº 11.192, às fls. 179v do livro nº C-33.

A imagem em preto e branco mostra a família posando na fachada da residência, em frente à Rua da Linha, construída de taipa com piso de chão batido. O pai, Domício Barreto (Chá), de 29 anos, veste camisa e calça branca; a mãe, Maria da Natividade, de 21 anos, usa vestido estampado. O primogênito, Edilson, de três anos, é carregado pelo pai e já havia sido diagnosticado com paralisia infantil; Edmilson, de dois anos, está em pé, de bermuda e suspensório; e o recém-nascido Nivaldo é segurado pela mãe. A casa, composta por um quarto e uma sala, está cercada pela mata da caatinga, com árvores e plantas sagradas para a Família de Axé. Pequenas plantações de frutas, vegetais, grãos e ervas medicinais e ritualísticas eram cultivadas por Chá, tanto para consumo próprio quanto para comercialização em feiras de Itaberaba e cidades vizinhas. Sobre esse aspecto, a Sra. Olga Guimarães Carvalho Magalhães⁸⁵, 81 anos, de cor branca, católica, viúva, aposentada, mãe de dois filhos, compartilhou as informações a seguir:

“Ele sempre usava branco e uma túnica, eu me lembro bem dele na rua, certo?! Com uma calça, certo?! E branco, e a túnica branca, tinha um bordado em perfilado nas extremidades da túnica, não é?! E, às vezes, eu via também com um amarrado, um lenço na cabeça, certo?! Causava ‘estranheza’ pra gente porque eu, como dentro da religião Católica, não entendia muito do que se tratava, mas, com o passar do tempo, como se diz, é... Candomblezeiro, entendeu? Mas ele tinha, se não me engano, uma barraca na feira livre ou uma esteira na feira livre [...]. Ele vendia muito, chá; era as diferentes raízes, né?! Da caatinga principalmente, vendia... Eu me lembro que: eu não tenho bem a lembrança se era uma barraquinha ou se era uma esteira, a exemplo de alguns que ainda fazem isso, são Raizeiros, entre aspas, denominados. Eu me lembro bem... raízes e folhas! Agora ele tinha o exercício dele religioso e tinha também os Orixás a quem ele devia devoção e fazia as festas e, às escondidas, os grandes da cidade iam, às escondidas! Que se diziam religiosos Cristãos, né?! E frequentavam, mas às escondidas, né?! Isso que a gente ouvia o comentário, eu, adolescente, ouvia assim o comentário entre as pessoas mais idosas: ‘disse que o fulano de tal estava no Candomblé de Chá antes de ontem, você soube?’ Que eu chegava a ouvir assim, certo?! Determinados comentários críticos, e quem somos nós para fazermos e tecermos determinadas críticas, principalmente nas questões religiosas [...].”⁸⁶

⁸⁵ **Olga Guimarães Carvalho Magalhães, 81 anos (idade na data da entrevista)**, de cor branca, católica, viúva, aposentada, mãe de dois filhos. Entrevista realizada em 11/04/2025, em Itaberaba, com duração de 01h10min. Formou-se no magistério e foi Diretora da Escola Gois Calmon. É artista multidisciplinar, atuando como poeta, trovadora, escritora e nas artes visuais, e suas obras contribuem significativamente para o fomento e a preservação da cultura local. Foi a primeira mulher de sua família a concorrer a um cargo eletivo e a primeira da cidade de Itaberaba a se candidatar à Prefeitura; também atuou como Vereadora constituinte da Câmara Municipal de Itaberaba e integrou a Comissão Administrativa, fortalecendo a participação política da mulher em um contexto social machista e patriarcal. Publicou, com recursos próprios, seu primeiro livro sobre Estrutura, Funcionamento e Organização da Escola de 1º e 2º Graus, que foi matéria do jornal *O Paraguaçu*; na época, o exemplar foi adotado por duas instituições de formação de magistério. Quando o Terreiro de Chá foi fundado em Itaberaba, Olga era adolescente.

⁸⁶ Entrevista realizada com a Sra. Olga Guimarães Carvalho Magalhães, 81 anos, Itaberaba. 11/04/2025.

As nuances dessa lembrança de adolescência da Sra. Olga Guimarães coadunam com a imagem 6, especialmente no que se refere a como o Chá utilizava suas vestimentas do dia a dia como instrumento de expressão pessoal, refletindo sua autoridade religiosa e a valorização de suas tradições, saberes e ancestralidade. Cada escolha de indumentária por Chá era intrínseca à complexidade hierárquica e às especificidades que regem os Cultos e Práticas espirituais do Candomblé: ele "sempre usava branco e uma túnica", "com uma calça" e "às vezes, eu via também com um amarrado, um lenço na cabeça...". Essa forma de expressão pessoal destacava Chá entre os ditos padrões e costumes sociais da época. Sua fama se espalhou rapidamente em Itaberaba, ampliando a quantidade de membros de seu núcleo religioso e de participantes esporádicos, como alguns comerciantes, políticos e pessoas vinculadas a famílias de tradição Católica, que o procuravam "às escondidas" para que não fossem vistos participando de suas práticas espirituais.

Em relação à vida profissional, Chá desenvolveu diversas atividades informais: atuou como roceiro em sua própria lavoura e revendedor de produtos agrícolas de outros produtores, trabalhou como feirante, montando sua banca ou esteira na feira livre local, como vendedor ambulante em cidades da região e também como cabeleireiro em salão de amigos.

Em *Sementes do tempo, colheitas da vida: cultura e trabalho de feirantes no Recôncavo Baiano – Santo Antônio de Jesus (1950–1970)* (2024), o historiador Hamilton Santos examina práticas cotidianas, relações de trabalho e formas de sociabilidade tecidas em torno da feira livre. A pesquisa privilegia a história oral, por meio de entrevistas com feirantes e moradores da região, articuladas a fontes documentais e observação de campo. Ao analisar a feira como espaço atravessado por desigualdades sociais, estratégias de sobrevivência e formas de resistência cotidiana, o autor evidencia o protagonismo das populações negras e a permanência de heranças culturais vinculadas às matrizes africanas. A feira e os saberes associados às ervas e às curas populares configuram, nesse contexto, relações de sociabilidade e autoridade simbólica. O vínculo entre essas dimensões e a trajetória de Chá como feirante é delineado na citação a seguir:

De fato, esses sujeitos tinham uma importância muito grande na cidade e nas demais localidades da região, inclusive porque, até a década de 1980, a assistência médico-hospitalar era precária, limitada e insuficiente. Eram os curandeiros, benzedeiros e raizeiros que curavam e “cortavam o mal pela raiz” da maioria das populações que eram acometidas por diversas doenças, independentemente de credo religioso, sexo, raça, cor ou etnia. (Santos, 2024, p. 250).

Essas observações ajudam a compreender a inserção social de Chá em Itaberaba, marcada pela articulação entre o trabalho na feira, as práticas de cura e a circulação cotidiana pelo espaço urbano. A partir de 1968, conforme registrado em sua Carteira de Trabalho⁸⁷, passou a atuar em regime de diária como vigia do Mercado Público Municipal, conhecido como Mercado Velho, inaugurado em 10 de janeiro de 1954⁸⁸ durante a gestão do prefeito Bacharel Renato Cincurá de Andrade (1951–1955)⁸⁹. Construído em um ponto estratégico da cidade, o Mercado Velho era rodeado por largas ruas, cujas vias comportavam grande fluxo de pedestres e veículos. Ao longo dos anos, o comércio na região cresceu, consolidando o Mercado Velho como o centro comercial da cidade. A inserção de Chá nesse espaço, central para o abastecimento de mercadorias e a circulação de pessoas, contribuía para que ele fosse uma figura amplamente conhecida na cidade, transitando por diferentes circuitos sociais, econômicos e religiosos. A seguir, apresenta-se uma imagem do Mercado Público Municipal, datada de 1968:

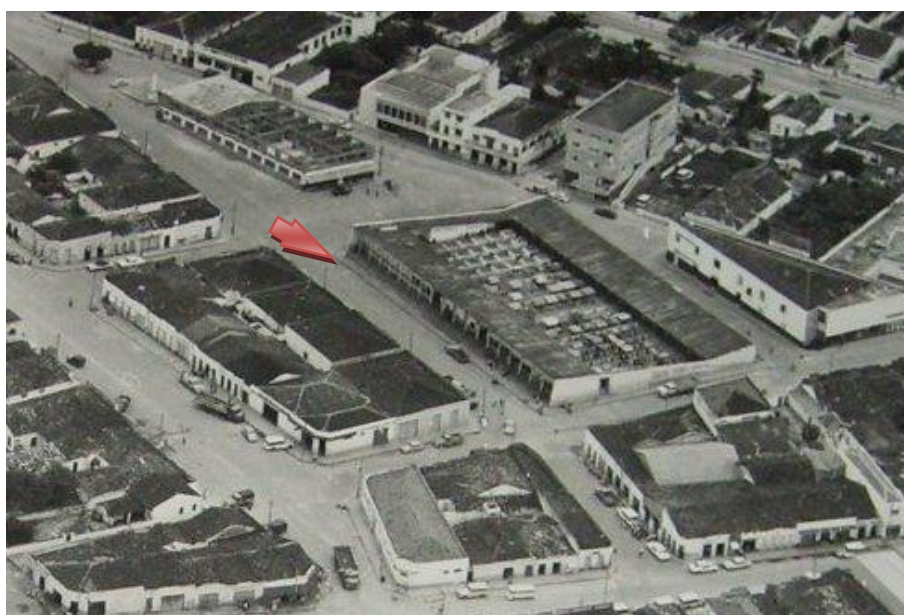


Imagem 7 – Vista aérea de Itaberaba, 1968. Recorte: Mercado Público Municipal de Itaberaba. (Fonte: Panoramio. Disponível em: <http://www.panoramio.com/photo/5894596>. Acesso em: 23/03/2013)

⁸⁷Brasil. Ministério do Trabalho e Previdência Social – Departamento Nacional de Mão-de-Obra – Divisão de Identificação e Registro Profissional. Carteira Profissional de Domício Barreto. Registro nº 56.453, série nº 234. Sem data (s.d.).

⁸⁸APMRFS. Caixa 1074, série: Correspondência Expedida. Convite de 07 de janeiro de 1954.

⁸⁹Lista dos Intendentes e prefeitos de Itaberaba. *Itaberaba Notícias – O Portal de Notícias de Itaberaba e Região*. Disponível em: <Lista dos Intendentes e prefeitos de Itaberaba>. Acesso em: 25 abr. 2025.

Na função de vigia, Chá recebeu seu primeiro aumento em 1969, passando a receber Nc\$ 4,00 por dia, com ajustes anuais subsequentes tímidos e irregulares, conforme se alternavam os Gestores local. Em 1976, a diária subiu de Nc\$ 18,00 para Nc\$ 20,00, e, em 1º de fevereiro de 1979, durante o segundo ano da gestão do Prefeito Antônio Andrade Santos (Bodinho, 1977–1982), recebeu um aumento expressivo, com a diária duplicada para Nc\$ 40,00; em 1º de maio do mesmo ano, passou de diarista a mensalista. Sobre essa relação de confiança, Bodinho declarou: “Eu botei ele pra trabalhar porque eu gostava muito dele e ele era muito fiel a mim, está entendendo? Era muito fiel! Eu botei pra trabalhar [...].”⁹⁰ A fotografia⁹¹ a seguir, registrada na Praça J.J. Seabra, em Itaberaba, mostra Chá vestindo a farda marrom de vigia do Mercado Público Municipal de Itaberaba, posando entre dois colegas da prefeitura e algumas crianças:



Imagem 8 – Chá entre dois amigos e um grupo de crianças. (Acervo de Lúcia Maria de Azevedo Barreto, s.d.)

Pode-se inferir a data do retrato a partir de algumas características: o garotinho de shorts jeans, que posteriormente se casaria com a Sra. Lucinha Barreto, tinha por volta de dez anos, segundo análise do casal. Nesse caso, considerando seu nascimento em 1968, a fotografia indica ter sido registrada por volta de 1979, possivelmente em fevereiro, quando Chá estava próximo de completar 47 anos, sendo talvez um de seus últimos registros em vida que conseguimos

⁹⁰ Entrevista realizada com o Sr. Antonio de Andrade Santos, 86 anos, Itaberaba, 08/04/2025

⁹¹ A imagem original é uma negativa, visualizada por meio de um monóculo (pequeno objeto de plástico com lente de aumento).

consultar. O mês foi sugerido pela presença de crianças usando mortalha, ou “fantasia de morto”, uma túnica longa que cobria o corpo, popular nos carnavais baianos e que, ao longo dos anos, foi customizada até receber, na década de 1990, o nome de abadá⁹².

Todas essas atividades foram desenvolvidas em simultâneo com a atuação como capoeirista e a Liderança do Candomblé. Inicialmente, o Barracão destinado a ritos e cerimônias litúrgicas foi fundado nos fundos da residência, com uma viga central erguida para sustentar a cumeeira do telhado, que, após alguns anos, passou a integrar o domicílio. As oferendas para as Divindades africanas (Orixás) e para as Entidades ancestrais da terra, associadas às tradições indígenas e conhecidas como Caboclos, geralmente eram realizadas na mata banhada por uma lagoa, exceto para as Orixás vinculadas à essência vital das águas: Iemanjá, Rainha das águas salgadas, e Oxum, Rainha das águas doces e regente do Terreiro fundado por “Chá Preto na Rua da Linha”, cujas celebrações ocorriam anualmente na cidade de Iaçú, nas águas do Rio Paraguaçu. A Sra. Gildete Rocha Santos⁹³ (Dona Dete), aos 61 anos, de cor parda, católica e candomblecista, viúva e aposentada, mãe de 16 filhos (dez vivos à época da entrevista), contextualizou a festa das águas para Oxum da seguinte maneira:

“Se o finado Chá ia pra Ruy Barbosa, nós íamos; se ele ia pra Iaçú, a gente ia, era! Presente das águas dele era uma coisa muito linda, em Iaçú, e era outra coisa, diferente de todo mundo. Presente das águas dos outros, hoje em dia, é de dia, né?! Todo mundo toma banho... é isso aí, mas antigamente, não! [...]. O presente das águas do finado Chá era à noite. Olha, filho, nós chegávamos, um frio daqueles mesmos, e a gente ia tudo bem arrumado, entendeu?! Tudo chique, muito bonito, era; ele ‘coisava’ um caminhão grande, não era ônibus, não! Era um caminhão; ele ia na porta, em pé assim, na porta, soltando os foguetes, ele... e ‘couro comendo salteado’ conosco lá em cima. Era, nós saíamos daqui; não saía daqui de ônibus? Nós saíamos daqui da casa dele já tocando, era, no caminhão! Ele não era em cima do caminhão, não, nem dentro da

⁹² Os geógrafos Xavier e Maia (2009, p. 218, grifo nosso) destacam que: A mortalha surgiu como fantasia carnavalesca representando mortos, com caráter lúdico e simbólico, contrastando com a alegria dos desfiles. Inicialmente elaborada de forma artesanal em cores branca, preta e vermelha, frequentemente com cruzes e capuz (depois proibido). Devido às suas dimensões, ao longo dos circuitos os foliões costumavam dobrá-la, em busca de ventilação e liberdade de movimento. Com o tempo, foi customizada para proporcionar mais leveza e identificar os blocos e, na década de 1990, passou a ser utilizada com short padronizado, recebendo o nome de abadá.

⁹³ **Gildete Rocha Santos (Dona Dete), 61 anos (idade na data da entrevista)**, de cor parda, católica e candomblecista, viúva, aposentada, mãe de 16 filhos (10 vivos à época). Entrevista realizada em 05/09/2012, em Itaberaba, com duração de 01h06min. Segundo seu relato, seus pais residiam na cidade de Itabaianinha (SE) e, pouco depois de seu nascimento, migraram para Itaberaba em busca de novas oportunidades de renda, cidade onde foi registrada. Aos 14 anos, começou a frequentar o Candomblé da finada Glória. Mais tarde, após mudar-se com a família para a Rua da Linha, defronte ao Terreiro/casa de Chá, que segundo ela foi o primeiro Candomblé fundado em Itaberaba, passou a frequentá-lo regularmente, participando das festas e ritos promovidos por Chá, inclusive em cidades vizinhas como Ruy Barbosa e Iaçú, estabelecendo vínculo de amizade com o casal Chá e Margarida. Casou-se por volta dos 18 anos e mudou-se com o esposo para uma casa na mesma rua; o casal teve 16 filhos, dos quais dez estavam vivos à época da entrevista. Foi madrinha de um dos filhos do casal Chá e Margarida, evidenciando a proximidade que mantinha com a família. Ressaltou a importância do respeito à diversidade religiosa e se denomina católica e candomblecista.

boleia, não! Ele ia em pé assim, ô, pegado aqui, o braço aqui, e os foguetes ‘comendo’ aqui, era assim! E a gente chegava lá, a gente ia pra Gameleira de noite; na Gameleira, tu chegava lá, meu filho, só via os grilinhos assim, ô, [...]. E a gente dava esse presente, agora era muito bonito, viu, velho?! [...]. Tocava na hora de dar o presente, tocava!”⁹⁴

A fala ressalta a fidelidade e proximidade da Família religiosa com Chá, que o acompanhava em muitos deslocamentos: “se o finado Chá ia pra Ruy Barbosa, nós íamos; se ele ia pra Iaçú, a gente ia, era!”. Destaca-se a singularidade do “presente das águas” de Chá, descrito como “uma coisa muito linda... diferente de todo mundo”, realizado à noite, em contraste com as práticas atuais de dia. O relato enfatiza o cuidado e a solenidade do ritual, com os participantes “bem arrumados” e a realização do rito de forma festiva e comunitária, incluindo transporte em caminhão animado com foguetes: “ele ‘coisava’ um caminhão grande... e ‘couro comendo salteado’ conosco lá em cima”. Também evidencia a simbologia do tempo noturno, ao chegar na Gameleira: “só via os grilinhos assim, ô”, e transmite uma forte dimensão emocional e afetiva conectada com a natureza, reforçando a beleza e a importância coletiva do rito: “agora era muito bonito, viu, velho?!”.

As fontes orais indicam que a festa das águas para a Orixá Oxum, a dona da casa, o caruru em homenagem aos Santos católicos Cosme e Damião e aos Erês, bem como o banho de pipoca do Orixá Omulú/Obaluayê, ritual de purificação e atração de energias positivas relacionadas à cura e à saúde, compõem o calendário anual de obrigações litúrgicas deste Terreiro de Candomblé. Para além das celebrações periódicas, as demandas cotidianas de Chá revelam o fenômeno da incorporação das Entidades espirituais, especialmente na linha dos Caboclos, como o Boiadeiro Gentileiro, arquétipo das vivências e saberes do trabalhador sertanejo, incluindo vaqueiros, peões, tropeiros e tocadores de gado, e os Ancestrais indígenas, como Tomba Morro e Rei das Flores, que compartilham suas habilidades curativas, sendo o Rei das Flores o principal mediano das bênçãos atribuídas ao Líder Chá, que serão analisadas no terceiro capítulo.

“Os espíritos de caboclo e pretos-velhos manifestam-se nos corpos dos iniciados durante as cerimônias de transe para dançar e, sobretudo, orientar e curar aqueles que procuram por ajuda religiosa para a resolução de seus males.” (Prandi, 1996, p. 67). A Sra. Gildete Rocha contribuiu com outra narrativa que reforça essa dinâmica espiritual, destacando feitos extraordinários de Chá durante os rituais, como caminhar sobre brasas sem se queimar, conforme relata:

⁹⁴ Entrevista realizada com a Sra. Gildete Rocha Santos, 61 anos, Itaberaba, 05/09/2012.

“Eu nunca vi, dentro de Itaberaba, um Guia chegar assim e pegar uma pá de brasa, e você vê assim: ele sapatear ‘doendo’ em cima daquela bacia de brasa, viu filho. Eu quero ver, eu quero prova. Hoje em dia, nesse... eu vou, né?! Candomblé, meu filho, mas lhe digo que não tem mais Caboclo como tinha, tem não, filho [tom enfático]. Tudo mais, a maioria é invenção, que um bocado deve tá dizendo que tá de Caboclo e não tá de Caboclo, sabia disso? Eu fico assim ó, ‘tuzando⁹⁵ as coisas’. Você, a gente cantava assim, e você vê ele [Chá] assim: ele era altão, um Caboclo mesmo, um moreno mesmo, cabo verde mesmo, bem alto, bem forte. Quando seu Boiadeiro chegava nele, o homem se mudava todo, se transtornava; ele chegava e ficava claro, e aí ele começava a sambar assim ó, aí ele pegava assim ó, botava, pedia: ‘pega a bacia’, depois que ela apagava todas as brasas. Era, o Boiadeiro dele, e chegava assim, arribava o pé e dizia: ‘pega o caco de telha, aí meu bem, passe no pé dele [Chá] aqui’. Passar o caco de telha no pé, e você não vê nada, nada, e tudo apagado aqui ó [levantou-se e bateu palmas]. No samba ele assim, ‘doendo’ assim ó, viu, meu filho! [...]’.⁹⁶

A estatura e o porte de Chá foram assim relatados: “altão, um caboclo mesmo, um moreno mesmo, cabo verde mesmo, bem alto, bem forte”, evidenciando seu destaque físico e as categorias raciais mobilizadas na percepção social da época. Nos rituais, sua imponente presença combinava-se à forma intensa como os Caboclos se manifestavam, assumindo protagonismo no Terreiro: “quando seu Boiadeiro chegava nele, o homem se mudava todo, se transtornava; ele chegava e ficava claro, e aí ele começava a sambar”. Nas palavras de Dona Gildete, quando Chá acessava o Boiadeiro, passava por uma grande transformação em sua aparência e gestos, demonstrava domínio espiritual e consolidava a influência das Entidades, que se tornavam ativas e centrais na condução das cerimônias.

Essas influências dos Espíritos e Divindades ancestrais indígenas têm origem nos Candomblé de nação nagô do Recôncavo Baiano. No caso específico de Chá, estão relacionadas ao Terreiro onde nasceu e foi iniciado, o *Loba’Necum*, da nação Nagô-Vodum, assim como, em ambos os espaços, alguns Santos católicos foram admitidos e reelaborados. A Sra. Olga, embora não tenha presenciado as festividades promovidas por Chá nem frequentado seu Terreiro de Candomblé, relata que ouviu de seus contemporâneos, à época, que:

“Ele [Chá] tinha uma influência muito grande com as pessoas porque ele fazia as orações diante do, como se diz?! Altar, que tinha a figura religiosa Católica que equivaleria a ‘tal e a tal’ Orixá. Por exemplo: Santa Bárbara estava ali presente, representando tal Orixá; Nossa Senhora da Conceição, certo?! A figura de Iemanjá ali presente, sempre. Eu não sei, porque eu nunca visitei o Terreiro dele!”⁹⁷

⁹⁵ Não foram encontrados registros formais ou acadêmicos da palavra “tuzando” no português brasileiro. É possível que seja uma variação fonética ou uma adaptação regional da expressão “fuçando”, que significa “mexendo” ou “vasculhando”.

⁹⁶ Entrevista realizada com a Sra. Gildete Rocha Santos, 61 anos, Itaberaba, 05/09/2012.

⁹⁷ Entrevista realizada com a Sra. Olga Guimarães Carvalho Magalhães, 81 anos, Itaberaba. 11/04/2025.

A fala evidencia a influência de Chá junto à população local, indicando que as imagens de Santos dispostas entre os Orixás em seu altar podem ter contribuído para sua popularidade entre os Católicos da sociedade local. Para acomodar a intensa movimentação de frequentadores e a realização das práticas sagradas, a residência passou por reformas ao longo da década de 1960⁹⁸: o chão batido do espaço interno recebeu cimento queimado, e o Barracão, antes localizado em uma área coberta do quintal, foi incorporado como cômodo da casa, mantendo a mesma finalidade sagrada. As paredes ganharam adobe e pintura, e a fachada foi reestruturada, mantendo-se preservada desde então, conforme demonstra as imagens a seguir:



Imagens 9 e 10 – Fachada preservada após a reforma da antiga residência de Chá e sua família, onde realizava seu Candomblé. (Acervo de Thiago Santana, 24/10/2012)

⁹⁸ A Sra. Lúcia Maria Azevedo Barreto informou que, desde o seu nascimento em 1964, a fachada da casa não foi alterada, enquanto que o número de cômodos foi ampliado para melhor comportar a crescente família.

Após a reforma, o Barracão tornou-se o último cômodo da casa, com acesso ao quintal. Em suas paredes, Chá pintou Orixás e Caboclos vinculados à força ancestral de sua linhagem espiritual, de maneira semelhante ao que seu pai, Miguel Pequeno, realizou no Terreiro *Loba'Nekum*, em Cachoeira. No espaço sagrado afro-religioso de "Chá Preto na Rua da Linha" havia duas pequenas repartições: à esquerda de quem entra, um vestiário destinado à Família de Santo; à direita, o quarto de Orixás/Santos. As fotografias a seguir (Imagens 11 a 13) ilustram a sequência dos cômodos (sala, cozinha e anexo ritual/barracão), evidenciando a disposição interna preservada após a reforma:



Imagem 11 – Sala da antiga residência de Chá. (Acervo de Thiago Santana, 24/10/2012)



Imagem 12 – Cozinha da antiga residência de Chá. (Acervo de Thiago Santana, 24/10/2012)



Imagem 13 – Anexo ritual (Barracão) do Candomblé na antiga residência de Chá. (Acervo de Thiago Santana, 24/10/2012)

As lembranças dessas gentes sertanejas revelam o quanto Chá era bem quisto por familiares, amigos, Filhos de Santo e vizinhos, sendo descrito como um homem simpático, sorridente e festivo, que se referia às mulheres com “meu bem” e aos homens com “neguinho”. A residência onde Chá e Margarida criaram seus doze filhos tornou-se um Espaço Sagrado de sociabilidades, confidências e curas, mantendo suas portas abertas enquanto ele viveu, ao longo de pelo menos 22 anos consecutivos, acolhendo pessoas de diferentes condições econômicas e valores culturais, algumas das quais chegavam a residir por um período com a família. Muitos preceitos e oferendas espirituais eram realizados em um pequeno abrigo de barro vermelho, moldado pela própria natureza, sob as raízes de um pé de cajá que cresceu no quintal da casa. A seguir, duas fotografias mostram a natureza sagrada que conseguiu resistir às intervenções do tempo:



Imagem 14 – Pé de cajá, visto de frente em relação a quem acessa o quintal do Terreiro/casa de Chá. (Acervo de Thiago Santana, 24/10/2012)



Imagem 15 – Dois pés de cajá que resistiram ao tempo, vistos do fundo do quintal em relação ao Terreiro/casa de Chá. (Acervo de Thiago Santana, 24/10/2012)

O Terreiro de “Chá Preto na Rua da Linha”, assim lembrado em Custódio (1997), não teve seu nome oficial desvendado pelas fontes acessadas, ou, nas palavras da Sra. Lucinha Barreto, “ele não tinha nome nenhum”⁹⁹. No final da década de 1950, começaram ali as primeiras cerimônias religiosas ao som dos atabaques conduzidas por Chá. Para a Sra. Gildete Rocha, “a casa de Chá era a mais velha aqui dentro de Itaberaba [...]”¹⁰⁰. A Sra. Sabina dos

⁹⁹ Entrevista realizada com a Sra. Lúcia Maria de Azevedo Barreto, 48 anos, Itaberaba, 13/09/2012.

¹⁰⁰ Entrevista realizada com a Sra. Gildete Rocha Santos, 61 anos, Itaberaba, 05/09/2012.

Santos de Jesus¹⁰¹, aos 75 anos, de cor preta, candomblecista, casada, aposentada, mãe de quatro filhos, recorda o motivo que a levou a integrar o Terreiro: “[...], por que todo mundo falava dele, que era o melhor que tinha dentro de Itaberaba.”¹⁰² Entre alguns itaberabenses, circula a ideia de que Chá foi o pioneiro na fundação de um Terreiro de Candomblé no município, o que reforça sua relevância histórica e cultural na cidade.

2.2 No centro da trama: o Zelador de Santo, Domício Barreto, o Chá, e seu protagonismo social

“Era Chá pra um lado, Chá pra outro. Ele dizia: ‘ó neguinho, esse Chá ninguém bebe, entendeu?’ Sempre fazia pilhéria [...]”¹⁰³

O Líder religioso Chá tornou-se referência, ou até “sinônimo”, do Candomblé em Itaberaba, a ponto de sua identidade religiosa ser associada a quaisquer elementos ritualísticos encontrados nas calçadas, ruas e encruzilhadas da cidade. Essa atribuição de responsabilidade por qualquer ritual ou feito afro-religioso praticado em espaços públicos talvez tivesse o intuito de infamá-lo perante a sociedade em um contexto político-religioso majoritariamente Católico. Relatos orais indicam outros Terreiros que coexistiam com o de Chá, fundado entre meados de 1958 e o início de 1959 e ativo por pelo menos 22 anos, como os de Pai Glicério, Pai Agenor, Mãe Edite, Mãe Elvira, Mãe Glória e Pai Sérgio, entre tantos outros e outras. No entanto, não foram encontrados registros que permitam conhecer as rupturas e continuidades desses Centros religiosos e de seus Líderes, o que evidencia o apagamento histórico a que foram submetidos e denuncia a necessidade de ampliar os estudos sobre as trajetórias das populações afro-brasileiras, sobretudo por meio de seus memoráveis Condutores de tradições ancestrais.

¹⁰¹ **Sabina dos Santos de Jesus, 75 anos (idade na data da entrevista)**, de cor preta, candomblecista, casada, aposentada, mãe de quatro filhos. Entrevista realizada em 22/08/2012, em Itaberaba, com duração de 01h24min. Nasceu próxima ao “Morro” e mudou-se para Itaberaba entre os 15 e 16 anos para cuidar da mãe. Logo nos primeiros anos após estabelecer-se na cidade, passou a frequentar o Terreiro de Chá, o primeiro Candomblé que visitou, onde conheceu o Sr. Carlos Romeu de Jesus, Ogã do Terreiro (entrevistado), com quem construiu sua família. Alguns anos após o casamento, o casal mudou-se para Salvador, mantendo o vínculo com Chá e a Família do Terreiro. Durante o período em que residiam na capital, seu esposo passou por um tratamento espiritual conduzido por Chá para superar problemas decorrentes do consumo excessivo de álcool, do qual se recuperou. Só retornaram a residir em Itaberaba no início da década de 1990. A Sra. Sabina é irmã da Sra. Dalzira Batista da Conceição (entrevistada) e, foi por meio de seus diálogos com a irmã que ouviu mencionar o nome Chá pela primeira vez, o que motivou o desenvolvimento da pesquisa.

¹⁰² Entrevista realizada com a Sra. Sabina dos Santos de Jesus, 75 anos, Itaberaba, 22/08/2012.

¹⁰³ Entrevista realizada com o Sr. Carlos Antônio de Jesus, 71 anos, Itaberaba, 11/09/2012.

Custódio (1997, p. 09) menciona os(as) seguintes predecessores Líderes religiosos do Candomblé de Itaberaba: “A babalorixá Elvira, que tinha seu terreiro localizado na Rua Venceslau Braz (rua do Lar dos Velhos); Dona Maria, na Rua do Tanque; o Sr. Cardoso, na Av. Medeiros Neto (mais tarde mudou-se para a Rua Ruy Barbosa); Dona Antonieta, na Av. Flaviano Guimarães; Edite Gorda, na Rua 3 de Maio; e Chá Preto, na Rua da Linha. [...]” Esse último foi destacado na obra como o mais famoso e temido, análise que retomamos no terceiro capítulo. Não encontramos indícios de conflitos envolvendo Chá e outras Lideranças religiosas. Sobre essa relação, a Sra. Aidil Jesus fez o seguinte relato:

“Ah, os outros Pais eram amigos [de Chá] mais ou menos, porque os outros Pais de Santo tinham muita, muita... como é? Inveja dele, né?! [tom risonho]. É, tinham muita inveja dele, Ave Maria! Tudo que aparecia, todo bozó que aparecia na rua, diziam que era Chá. Ele não jogava bozó no meio da rua, ele sempre dizia: ‘a pessoa que fizer um bozó no meio da rua não sabe trabalhar’. Ele já tinha lugar de botar as coisas dele. Mas quando aparecia... Ave Maria! Quando aparecia, foi Chá; mas o homem levava fama [tom risonho]. Agora, ele nem... [tom risonho], ele não estava nem aí!”¹⁰⁴

A fala evidencia que a relação de Chá com outras Lideranças religiosas era marcada por tensões, já que “os outros Pais eram amigos [de Chá] mais ou menos” e nutriam “muita inveja dele”. Também mostra como sua notoriedade o tornava alvo de estigmas, pois “tudo que aparecia, todo bozó que aparecia na rua, diziam que era Chá”, ainda que ele próprio defendesse que “a pessoa que fizer um bozó no meio da rua não sabe trabalhar”, indicando sua condução das práticas sagradas. Apesar de levar a fama, “ele não estava nem aí!”, o que reforça sua posição de destaque no imaginário religioso da cidade. No que diz respeito às responsabilidades espirituais, Chá era bem rigoroso: “[...], era severa; a lei do finado Chá, era severa!”¹⁰⁵. Sobre esse aspecto, a Sra. Maria da Glória de Jesus (Dona Goinha)¹⁰⁶, aos 58 anos, de cor preta, católica, divorciada, dona de casa, mãe de 15 filhos, seis dos quais estavam vivos à época da entrevista, destaca, de modo espiritualoso:

¹⁰⁴ Entrevista realizada com a Sra. Aidil Jesus Braga, 66 anos, Itaberaba, 10/09/2012.

¹⁰⁵ Entrevista realizada com a Sra. Gildete Rocha Santos, 61 anos, Itaberaba, 05/09/2012.

¹⁰⁶ **Maria da Glória de Jesus (Dona Goinha), 58 anos (idade na data da entrevista)**, de cor preta, católica, divorciada, dona de casa, teve 15 filhos; à época da entrevista, seis estavam vivos. Entrevista realizada em 29/08/2012, em Itaberaba, com duração de 54min. Nasceu em Amargosa e, aos cinco anos, mudou-se com seus pais para Itaberaba, onde eles buscavam novas oportunidades. Aos 12 anos, começou a frequentar o Terreiro de Candomblé de Chá, mesmo contrariando seus pais. Casou-se aos 17 anos, enfrentando também a desaprovação do esposo em relação à sua prática religiosa. Não passou por processo iniciático, mas tornou-se membro da Família de Santo do Candomblé de Chá. Dona Goinha trabalhou por 16 anos no Terreiro de Umbanda do Zelador de Santo Tuíca e compartilhou testemunhos sobre práticas curativas realizadas pelo Líder religioso Chá, evidenciando a dimensão afetiva e ritual da sua experiência no Terreiro.

“Quando eu dizia assim: ‘hoje estou com vontade de ir embora, estou com sono!’ Ele: ‘vá, meu bem, vá para você vê, vá...’ Eu digo: ‘eu vou sim!’ Que eu era dura, ‘eu vou sim, que eu também estou com sono, que eu também não sou feita de ferro, não!’ Ele começou o Candomblé foi com a gente, foi com os outros, não. E aí eu não vinha, nem eu, nem ninguém saía. As Filhas de Santo, é, quando chegava tarde na casa dele, na hora do Candomblé, ele mandava todo mundo tomar banho. Elas todas podiam ter tomado banho naquela hora, mas tinham que tomar um banho “fedido” [banho de Abô para limpeza espiritual]. Todas aquelas que chegavam tarde, que já tinha começado, entendeu? As Filhas de Santo [Chá] deixava entrar, mas o banho da água fria do pote, da talha... uma toalhona [...], elas iam tomar. Se não fosse, iria embora, mas no Salão não ficava! E se as Filhas de Santo dele não fossem? Elas eram doidas de não irem? Só se estivesse doente; doente ele liberava. Agora, sãs? As Filhas de Santo, mesmo assim, quando iam, tomavam banho. Mais tarde, ele chamava os Caboclos das Filhas de Santo tudo [...], um dia ele botou pra sambar, foi a noite todinha [tom enfático] [...].”¹⁰⁷

A oralidade da narrativa, marcada por pausas, reticências e repetições, reforça sua autenticidade e permite compreender a relação complexa entre disciplina, experiência dos praticantes e práticas festivas no Candomblé conduzido por Chá. O orgulho de pertencer às primeiras gerações do Terreiro é refletido em “Ele começou o Candomblé foi com a gente, foi com os outros, não”. Esse trecho sugere que, por sua longevidade e assiduidade, a narradora requeria o direito de usufruir de certa flexibilidade nas regras.

No entanto, a disciplina dentro do Terreiro era reforçada pelos procedimentos de purificação, especialmente o “banho fedido”, que mesmo as Filhas de Santo atrasadas precisavam cumprir; exceções às normas ritualísticas só eram admitidas em situações específicas, como doença: ‘Só se estivesse doente; doente ele liberava’. A fala também mostra a dimensão humana da prática, com a narradora expressando seu cansaço: “eu também estou com sono, que eu também não sou feita de ferro, não!”. Além disso, evidencia como a espiritualidade era mobilizada como disciplina ritual, evidenciado em “um dia ele botou pra sambar, foi a noite todinha”.

A Sra. Dalzira Batista da Conceição¹⁰⁸, aos 72 anos, de cor preta, candomblecista, viúva, aposentada, tem quatro filhos, uma das primeiras Filhas de Santo de Chá, ao tratar do

¹⁰⁷ Entrevista realizada com a Sra. Maria da Glória de Jesus, 58 anos, Itaberaba, 29/08/2012.

¹⁰⁸ **Dalzira Batista da Conceição, 72 anos (idade na data da entrevista)**, de cor preta, candomblecista, viúva, aposentada, mãe de quatro filhos. Entrevista realizada em 20/08/2012, em Itaberaba, com duração de 50min. Segundo seu relato, nasceu em 1940, na cidade de Itaberaba, para onde seus pais haviam migrado da cidade de Conceição de Feira. Começou a acompanhar sua avó nos Candomblés da cidade ainda na infância e, já na adolescência, passou a frequentar o Terreiro de Candomblé de Chá, desde os primeiros anos de funcionamento da casa. Aos vinte e poucos anos, casou-se na Igreja e foi residir na cidade de Ruy Barbosa. Após apresentar complicações pós-parto de sua primeira filha, por sugestão de uma amiga, realizou um trabalho espiritual com Chá, obteve êxito, e essa experiência a conduziu a estreitar seu vínculo com a casa. Sua mãe e seu esposo não eram do Candomblé; apenas sua avó e algumas tias eram Filhas de Santo de Chá. A Sra. Dalzira é irmã da Sra. Sabina dos Santos de Jesus (entrevistada) e, por meio de seus diálogos com a irmã, ouvi mencionar o nome Chá pela primeira vez, o que motivou o desenvolvimento da pesquisa.

temperamento dele como Liderança religiosa, exemplifica o quanto não era admitida a recusa de qualquer pessoa em seguir as regras ou ordens estabelecidas em seu Espaço Sagrado:

“Nós passamos da hora de chegar, que era marcação de seis horas, né?! Pra chegar, e nós passávamos das horas, aí ele castigava, botava de castigo. [Chá dizia:] ‘Eu mandei vir que horas, bebê? Vocês não chegaram!’ Botava nós de castigo, é! Mandava ajoelhar, chamava os Caboclos pra obedecer, que tinha hora que era atrevida, né?! Um dia mesmo que mandou, nós fomos embora e, quando chegamos no Lajedo, voltamos. [Chá disse:] ‘Vai voltar dali, meu bem!’ Eu disse: ‘Quero ver eu voltar, tu é mais do que Deus?’ Aí voltamos desse Lajedo aqui, ó, eu e umas três. [Chá disse:] ‘Voltou, meu bem? [falando baixo:] Ó esse menino, eu nunca esqueci dessas coisas!’ [Chá disse:] ‘Vocês voltaram pra trás?’ [tom risonho], [...]. Nós vimos uma porca parida ali no Lajedo; não era porco. Quando voltamos e olhamos pra trás, não era mais nada! Aí chegamos lá, [Chá disse:] ‘Viram o que, meu bem?’ Ele ainda perguntava, é! Ele ainda fazia ‘pouco da gente’.”¹⁰⁹

A fala da Sra. Dalzira evidencia a disciplina rigorosa e a autoridade de Chá no Terreiro, marcada pelo controle de horários e pela correção de descumprimentos com punição: "Botava nós de castigo, é! Mandava ajoelhar, chamava os Caboclos pra obedecer". Também mostra a forma como ele reafirmava sua Liderança diante dos praticantes: "Eu mandei vir que horas, bebê? Vocês não chegaram!" Além disso, a narrativa revela eventos de ordem espiritual atribuídos a Chá pelos envolvidos, como em: "Nós vimos uma porca parida ali no Lajedo; não era porco", mostrando como sua figura orientava a percepção e o imaginário coletivo do grupo e evidenciando o entrelaçamento entre rigor, disciplina e a dimensão sagrada do Terreiro. Essas vivências ficaram marcadas na lembrança das praticantes: "Ó esse menino, eu nunca esqueci dessas coisas!"

Naquele Território ancestral, era necessário que os participantes tivessem responsabilidade com as regras e práticas determinadas pelo Líder, fossem iniciados ou não na religião. Aqueles que não ocupavam encargos de supervisão ritual e organizacional tomavam seus lugares segundo a divisão do espaço por gênero, masculino e feminino, em lados opostos, conforme explicou a Sra. Gildete Rocha: "Não misturava, se você era casado, sua mulher está desse lado, [Chá dizia:] mas meu bem, quando você estiver aqui, você vai continuar aqui, você vai ficar desse lado; sua mulher vai ficar aqui! Era assim, viu, meu velho?! No duro a doer, lá não tinha esse negócio, não!"¹¹⁰ Para aprofundar a percepção sobre a Liderança de Chá, apresentamos o relato da Sra. Maria da Glória:

¹⁰⁹ Entrevista realizada com a Sra. Dalzira Batista da Conceição, 72 anos, Itaberaba. 20/08/2012.

¹¹⁰ Entrevista realizada com a Sra. Gildete Rocha Santos, 61 anos, Itaberaba, 05/09/2012.

“A gente só dormia de dia, e aí da gente que de noite a gente fosse pros cantos cochilar, que a bacia de água batia em cima. Era lei severa, ali era lei severa [tom enfático]. Quem são os de hoje?... Não é desfazendo, não desfaço nada dos outros! Quem é? Hoje em dia, ‘nego’ hoje ‘pinta e borda’ no Candomblé, e naquele tempo, na Casa do finado Chá, era outra coisa, era outra coisa! Se ele visse você cochichando com um de seus amigos, ele: ‘Meu bem, aqui não é estivar, não! Se você quiser cochichar, vá cochichar lá fora’; ele falava isso, [...]. Era severa, a lei do finado Chá era severa!”¹¹¹

A fala evidencia o rigor ritual de Chá no Terreiro, revelando a condução da rotina e das interações dos participantes, como em “a gente só dormia de dia, e aí da gente que de noite a gente fosse pros cantos cochilar”. A narradora observa a diferença entre passado e presente, destacando a liderança do Zelador de Santo: “na casa do finado Chá, era outra coisa”. O rigor se estendia às interações, regulando conversas paralelas: “Se ele visse você cochichando com um de seus amigos, ele: ‘Se você quiser cochichar, vá cochichar lá fora’”. A repetição de “Era lei severa, ali era lei severa” reforça o peso simbólico e emocional de seu protagonismo sobre o núcleo religioso, estendendo-se à comunidade.

De modo geral, Chá se apoiava em princípios bem definidos e observáveis: cumprimento rigoroso dos horários das práticas, cerimônias e celebrações, com homens e mulheres posicionados em lados opostos; atenção concentrada, evitando burburinhos, distrações e circulação indevida dentro do Terreiro; e respeito às Divindades, aos mais velhos e às pessoas com funções religiosas. Herdeiro dos saberes e tradições litúrgicas de Cachoeira, a “Cidade do Feitiço”¹¹², sua organização e disciplina conferiam-lhe prestígio e evidenciavam sua dedicação ao sagrado.

No cotidiano, Chá soube driblar, com sabedoria e espírito de coletividade, as restrições sociais e religiosas que marcavam a vida das pessoas negras, transmitindo seus valores consagrados e assegurando a continuidade histórica de suas trajetórias, memórias, resistências e contribuições no Brasil. Descontração e festividade também eram aspectos intrínsecos à sua personalidade, e ele promoveu vários momentos de lazer na Rua da Linha para as pessoas de sua comunidade. A Sra. Olga Guimarães compartilhou conosco a seguinte lembrança:

“Quando ele fazia a festa [...], tinha um Orixá que é específico de criança, e, entendeu? Às vezes de Cosme e Damião, ele fazia essas brincadeiras com criança [...], mas eu nunca fui, nem vi de perto, mas lembro! Eu lembro dele, como se diz?! Fazendo coleta

¹¹¹Entrevista realizada com a Sra. Maria da Glória de Jesus, 58 anos, Itaberaba, 29/08/2012.

¹¹²Sobre a construção dos estereótipos “cidade do feitiço e terra da macumba” relacionados à cidade de Cachoeira – Ba, ver: Santos (2009).

de prêmios para dar para as crianças, era, eu lembro! Porque eu ficava muito aí na Farmácia de painho, aí ele chegava e pedia assim uma colaboração para essas corridas [...], umas pequenas gincanzinhas que ele fazia.”¹¹³

A Sra. Olga lembra-se que Chá ia pessoalmente a cada comércio local para arrecadar doações de brinquedos e contribuições financeiras, destinadas a premiar as crianças nos eventos culturais e religiosos que promovia na Rua da Linha, marcados por brincadeiras populares e “umas pequenas gincanzinhas que ele fazia”. Ela recorda, inclusive, já ter recebido a visita de Chá: “aí ele chegava e pedia assim uma colaboração pra essas corridas”. A Sra. Lucinha Barreto faz uma breve descrição do lado festivo e generoso de seu pai, Chá:

“Ele fazia quebra-pote, fazia leilão nas festas dos Cosme. Leilão: botava lá doces, essas coisas. Antigamente não tinha esse pessoal que não gritava ‘leilão’? Levava aquelas coisas e a pessoa via, dava aquele preço. Ele fazia essas coisas, fazia só na festa de Cosme e Damião. Na rua, ele fazia animação na rua. Tinha também corrida de saco, tinha muita coisa [tom risonho]; ele gostava dessas coisas.”¹¹⁴

A memória afetiva da Sra. Lucinha Barreto evidencia o lado lúdico e festivo do pai, Chá, mostrando como ele promovia momentos de entretenimento e socialização dentro do contexto religioso e comunitário. Observa-se que as festividades não se restringiam a rituais formais, mas incluíam brincadeiras populares como quebra-pote, leilão de doces e corrida de saco, ocupando o espaço público da cidade, tornando-os ainda mais acessíveis, visíveis e comentados. Ao mencionar que “fazia só na festa de Cosme e Damião” e “na rua, ele fazia animação”, a narradora destaca a especificidade de algumas celebrações religiosas em que a promoção da integração e da diversão são o próprio fundamento. O trecho “ele gostava dessas coisas” sinaliza uma dimensão afetiva e carismática de sua Liderança religiosa, que ia além da condução ritual, permeando a vida social e cultural da comunidade.

A Sra. Aidil Jesus lembra: “[...], sempre ele fazia esses quebra-pote dia de domingo, né?! Essa Rua da Linha era muito divertida [...]”¹¹⁵ Já nos carnavais da cidade, Chá desfilava com seu bloco pela avenida, acompanhado pelos sons percussivos dos atabaques, com participantes usando mortalhas, ou vestimentas e adereços que expressavam a riqueza estética afro-brasileira, fortalecendo a identidade coletiva e tornando pública a afirmação cultural. A Sra. Olga Guimarães recorda-se do Bloco de Chá nos carnavais da cidade:

¹¹³ Entrevista realizada com a Sra. Olga Guimarães Carvalho Magalhães, 81 anos, Itaberaba, 11/04/2025.

¹¹⁴ Entrevista realizada com a Sra. Lúcia Maria de Azevedo Barreto, 48 anos, Itaberaba, 13/09/2012.

¹¹⁵ Entrevista realizada com a Sra. Aidil Jesus Braga, 66 anos, Itaberaba, 10/09/2012.

“Ele fazia cordões, era! Cordão de Chá, tinha o cordão de Chá que era o bloco de Chá! Ele fazia, mas botava geralmente as pessoas fantasiadas de Orixás, e batuque. O instrumento musical dele era sempre atabaque e surdos [marcador rítmico também usado em cerimônias religiosas], era mais batuque o ritmo [...], eu ainda ‘peguei’, ainda na minha infância... uns dois anos de carnaval com esse bloco! Tinha também o bloco Barrado no Baile, esse Barrado no Baile era, como se diz?! Da sociedade aqui, certo?! Tinha o bloco também de Caretas [...], eu saí nesse Bloco de Caretas, a gente se fantasiava de careta e, como se diz?! Buscava as pessoas adivinharem quem era que estava por detrás da máscara [...]. A careta era assim [...], era tipo um saco, em que a gente jogava, tinha os olhos, o lugar do nariz e a boca, a gente botava a língua, né?! E aqui amarrava para ninguém descobrir, pelo pescoço e pelo cabelo, quem era.”¹¹⁶

A memória da Sra. Olga Guimarães evidencia como Chá mobilizava o espaço urbano com sua presença lúdica, articulando tradição, estética e socialização comunitária. Ele organizava grupo carnavalesco próprio, “cordão de Chá, tinha o cordão de Chá que era o bloco de Chá!”. As fantasias reforçavam a dimensão religiosa e cultural, “botava geralmente as pessoas fantasiadas de Orixás”, enquanto a música valorizava os ritmos de matrizes africanas, “o instrumento musical dele era sempre atabaque e surdos... era mais batuque o ritmo”. A narradora recorda ainda a diversidade de blocos, como “Barrado no Baile e Bloco de Caretas”, e descreve detalhadamente a confecção das máscaras: “era tipo um saco... a gente botava a língua, né?! E aqui amarrava para ninguém descobrir, pelo pescoço e pelo cabelo, quem era”.

A presença dos blocos afro nos carnavais de Itaberaba, com suas batidas rítmicas, afoxés, danças, vestimentas e adereços, legado de Lideranças religiosas predecessoras como Chá, está registrada no Jornal *O Paraguaçu*, de 15 a 28 de fevereiro de 1981:



Imagem 16 – CARNIVAL DE 5 DIAS. (Acervo do Núcleo de História Local – NHL/CEDOC – UNEB, Campus XIII. Jornal *O Paraguaçu*, 15 a 28 de fevereiro de 1981, n. 56)

¹¹⁶ Entrevista realizada com a Sra. Olga Guimarães Carvalho Magalhães, 81 anos, Itaberaba. 11/04/2025.

“CARNAVAL DE 5 DIAS

Este ano, quebrada a tradição dos quatro dias de folia por força do Decreto do Governo baiano, os foliões itaberabenses também brincarão durante cinco dias, começando a fanfarra nesta sexta-feira com o Rei Momo Abinel recebendo as chaves da cidade. Pelas ruas desfilarão vários blocos e escolas de samba num total de seis: Batucado Emcima da Hora, Alegria, Alegria, Comigo Ninguém Pode, Aurora, Tô Contigo e Não Abro e Contabiritas 80.

Todos receberam ajuda da Prefeitura Municipal e, para as batucadas mais tradicionais da cidade que há dois anos não saiam por falta de estímulos, o Jornal O Paraguaçu junto a diversos empresários locais levantou recursos motivando o desfile dos bloqueiros.”¹¹⁷

Esse periódico também registrou a dimensão dos clubes e como o carnaval se expressava de diferentes formas no espaço urbano: “Além da festa de rua, alguns clubes da cidade promoviam seus bailes de carnaval. O Clube Social era o mais frequentado pela classe dominante da cidade e costumavam eleger seus próprios Rei e Rainha, enquanto os Clubes Populares como o Humaitá, o Cajazeiras e o Salão Popular de Caboclinho promoviam bailes com decorações simples e ingressos mais acessíveis, porém não menos divertidos. O Salão Popular, por exemplo, chegava a atrair 800 (oitocentas) pessoas por noite, cobrando uma taxa de entrada no valor de CR\$ 500 por pessoa.”¹¹⁸

Enquanto animava as ruas da cidade com festas, blocos carnavalescos e brincadeiras populares, Chá também se engajava na luta por melhorias urbanas no bairro. O mesmo zelo que demonstrava na organização das festividades refletia-se em sua atuação junto às autoridades municipais, articulando a ampliação da rede elétrica, a instalação do televisor público e outros serviços essenciais para os moradores. Assim, a Rua da Linha não era apenas palco das celebrações promovidas por Chá, mas também espaço de mobilização coletiva, no qual sua Liderança fortalecia tanto os vínculos sociais quanto a infraestrutura da comunidade, conforme será contextualizado a seguir:

No início da década de 1970, a Rua da Linha, então denominada Rua da Estação, apresentava um desenvolvimento mais lento em relação às áreas centrais da cidade, sobretudo no que dizia respeito à infraestrutura elétrica, concentrada principalmente nas zonas mais privilegiadas. “Em 1971, o prefeito Belmiro Cincurá solicitou que a CERNE ampliasse a rede elétrica da Rua Dr. Arlindo Leone, Rua Oriente, Rua Castro Alves, Rua da Linha (atual Rua da

¹¹⁷ CARNAVAL DE 5 DIAS. *Jornal O Paraguaçu – Regional Noticioso e Independente*, Itaberaba, 15 a 28 fev. 1981, n. 56. Núcleo de História Local – NHL/CEDOC do Departamento de Educação da UNEB, Campus XIII.

¹¹⁸ CARNAVAL, MUITA ALEGRIA E PAZ. / NO CLUBE SOCIAL A ELEIÇÃO DE REI E RAINHA PRÓPRIOS CAUSAM IMPACTO. / BAILES POPULARES FORAM A GRANDE OPÇÃO FORA DA RUA. *Jornal O Paraguaçu – Regional Noticioso e Independente*, Itaberaba, 15 a 30 mar. 1984, n. 92. Núcleo de História Local – NHL/CEDOC do Departamento de Educação da UNEB, Campus XIII.

Estação) e Avenida Lençóis.”¹¹⁹ (Lima, 2016, p. 204). Não se sabe se o pedido foi atendido ou qual teria sido a proporção da cobertura, mas a documentação indica que a precariedade na rede elétrica e iluminação pública persistiu até, pelo menos, o final da década de 1970. Nesse período, a comunidade local mobilizou um abaixo-assinado, encaminhado à prefeitura durante a gestão do Prefeito Bodinho, reivindicando iluminação pública na então chamada Rua Lauro Farany de Freitas. O pedido consta em ofício datado de 3 de setembro de 1979, no qual o prefeito encaminha ao Chefe de Distrito da COELBA – Itaberaba a solicitação acompanhada das assinaturas dos moradores, escrevendo:

“Senhor Chefe:

“Em anexo, estamos encaminhando a V. S^a, ABAIXO-ASSINADO dos senhores residentes da Rua LAURO FARANY DE FREITAS, nesta cidade, reivindicando iluminação pública na Rua acima mencionada. Certos de contar com a atenção de V. S^a, renovamos os protestos de estima e consideração.

Atenciosamente,

(Assinatura)

Antonio de Andrade Santos”¹²⁰

As conquistas graduais em serviços públicos e infraestrutura habitacional nesse território resultaram de lutas coletivas de longa duração. Nesse contexto, Chá destacou-se como articulador de demandas e agente de transformação social, representando os interesses da comunidade junto a amigos com influência política e econômica na cidade. Entre suas iniciativas, é plausível que tenha sido ele quem colheu as assinaturas do abaixo-assinado posteriormente encaminhado ao Prefeito Bodinho. Nos primeiros meses de sua gestão, em 30 de março de 1977, o prefeito enviou ao Presidente da Companhia de Eletrificação da Bahia (COELBA) um ofício no qual registrava: “Conforme Convênio assinado no dia 26.03.77 ‘Banho de Luz’ nossa Cidade, estamos enviando a relação das ruas à serem iluminadas nesta primeira etapa. [...]”¹²¹ Ao prestar contas à Câmara sobre os dois primeiros meses de governo, Bodinho declarou:

“Ao iniciar os trabalhos desta Casa, após dois meses de governo, venho oferecer contas de atuação deste Executivo, a mim confiado pelo povo itaberabense. [...]. Tivemos o prazer de assinar um convênio com a COELBA para o Banho de Luz de Itaberaba. Assinamos Convênio com a Merenda Escolar, Ministério do Trabalho. Ainda baixei decreto ontem admitindo as professoras municipais para servir em todo o município.

¹¹⁹ (APMRFS, Caixa 1098, Of. nº 094/71, de 26 fev. 1971; Of. nº 87/71, de 18 fev. 1971, apud Lima, 2016, p. 204).

¹²⁰ APMRFS. Caixa 1079, série: Correspondência Expedida. Ofício nº 65, de 3 de setembro de 1979.

¹²¹ APMRFS. Caixa: 1079, série: Correspondência Expedida. Of. Nº 57, de 30 de março de 1977.

Assim, senhor Presidente e senhores vereadores, estou confiante, e espero que, com a Colaboração de todos, possamos alcançar a nossa meta, trazendo à Itaberaba o que for de melhor, para o nosso bem estar, para o bem estar da nossa comunidade. [...]”¹²²

A análise das correspondências expedidas durante o governo do Sr. Antônio de Andrades Santos (01/02/1977–1982), conhecido como Prefeito Bodinho, disponíveis no APMRFS – Arquivo Público Municipal Roque Fagundes de Souza (Grupo Administração e Planejamento, datas-limite: 1975-1980), evidencia que uma de suas principais prioridades foi a ampliação da rede elétrica e da iluminação pública da cidade. Em 15 de fevereiro de 1978, por exemplo, o Departamento de Administração Municipal solicitou ao escritório regional da COELBA: “[...], solicitamos a V.Sa. autorizar ao Setor Competente, a ligação de luz nas ruas Luiz Viana Filho (antiga Ipirá), trecho da Ladeira da Praça com Avenida Rio Branco, Ramiro Pimentel, Josué Ribeiro e Flávio Silvany (Mercado Municipal), há muito tempo está as escuras. [...]”¹²³

Esses pedidos inseriam-se em um ciclo mais amplo de solicitações de recursos e autorizações destinados ao plano administrativo do prefeito, que contemplava a extensão e ampliação da eletrificação e da iluminação pública, obras de pavimentação, entre outras melhorias urbanas. Ainda em 1978, o prefeito também encaminhou ao Ministro da Saúde pedido de estudos para implantação de rede de esgoto sanitário, uma vez que a existente atendia a menos de 2% da população, então estimada em 36.300 habitantes.¹²⁴

A Sra. Lucinha Barreto contou que a proximidade de seu pai com o prefeito Bodinho contribuiu para que a luz elétrica chegasse à Rua da Linha. O Sr. Bodinho, ao concordar com esse ponto, recordou-se também da distribuição de televisores públicos, instalados na zona rural e urbana de Itaberaba, que levaram entretenimento e informação a centenas de moradores. Esse recurso permitiu à população experimentar diretamente seus benefícios, sendo considerado na época inovador e um verdadeiro símbolo de modernidade:

“Naquela época, deixa eu te contar a história [...]. Naquele tempo, só existiam duas televisões aqui, dos dois homens mais ricos: um era Bel Ribeiro, e não me lembro quem era o outro. Aí analisei bem, eu digo: ‘vou botar aqui na cidade e na zona rural televisões públicas’. E botei catorze aqui na cidade e seis na zona rural, tanto que o pessoal de Iaçú saía de carro, porque tinha uma linha ali próxima, onde é aquela chácara que tem ali dos meninos... bom! Ali, o pessoal de Iaçú vinha de ônibus pra assistir televisão aqui. Naquele tempo, foi um desenvolvimento tremendo, mas hoje você sabe que, quando se conta, eles nem valorizam, né?! [...]. Eu que botei todas elas

¹²² APMRFS. Caixa 1079, série: Correspondência Expedida. Mensagem nº 01, de 01 de abril de 1977.

¹²³ APMRFS. Caixa 1079, série: Correspondência Expedida. Ofício nº 004, de 15 de fevereiro de 1978.

¹²⁴ APMRFS. Caixa 1079, série: Correspondência Expedida. Requerimento de 19 de maio de 1978.

[televisores públicos]; agora ele [Chá] tomava conta dessa da Rua da Linha [...]. É porque, se você deixasse ali à toa, ‘nego’ ligava a hora que queria, e também tinha um limite de assistir. Uma casinha de madeira, com a antena em cima e a televisão dentro [...]. Cada local, cada bairro que eu botei, tinha uma pessoa pra tomar conta, pra ligar, desligar e trancar.”¹²⁵

A fala evidencia a atuação comunitária de Chá e a democratização do acesso à tecnologia. Inicialmente, o contexto de escassez é destacado: “naquele tempo, só existiam duas televisões aqui, dos dois homens mais ricos”. Diante disso, foi tomada a iniciativa de instalar alguns aparelhos na cidade e na zona rural: “vou botar aqui na cidade e na zona rural televisões públicas”, com 14 unidades na cidade e seis na zona rural, beneficiando também moradores de cidades vizinhas, como Iaçú. O impacto social é ressaltado: “naquele tempo, foi um desenvolvimento tremendo, mas hoje você sabe que, quando se conta, eles nem valorizam, né?!”. A gestão dos aparelhos exigia organização: “cada local, cada bairro que eu botei, tinha uma pessoa pra tomar conta, pra ligar, desligar e trancar”, e a infraestrutura, embora simples, era funcional: “uma casinha de madeira, com a antena em cima e a televisão dentro”. Nesse contexto, Chá assumiu papel central, tomando conta do televisor da Rua da Linha, instalado em frente a sua residência, garantindo seu uso adequado.

Conforme consta no Ofício nº 66, de 3 de setembro de 1979¹²⁶, enviado pelo Prefeito Bodinho ao Chefe do Distrito da COELBA – Itaberaba, a inauguração dos televisores públicos e da Praça Castro Cincurá ocorreria em 8 de setembro daquele ano, por isso a solicitação de “ligação de luz”. Esses aparelhos já estavam presentes em algumas ruas da cidade, pelo menos desde outubro de 1977, como, por exemplo, na Rua Tarcilo Vieira de Melo¹²⁷.

É possível que a Rua Lauro Farani tenha sido contemplada, no final da década de 1970, com a ampliação da rede elétrica e da iluminação pública, além da instalação de um televisor de imagens em preto e branco, figurando entre as últimas localidades a receberem tais benefícios. A fotografia a seguir ilustra como esses aparelhos eram disponibilizados à população, permitindo que um número maior de espectadores pudesse usufruí-los:

¹²⁵ Entrevista realizada com o Sr. Antonio de Andrade Santos, 86 anos, Itaberaba, 08/04/2025.

¹²⁶ APMRFS. Caixa 1079, série: Correspondência Expedida. Ofício nº 066, de 3 de setembro de 1979.

¹²⁷ APMRFS. Caixa 1079, série: Correspondência Expedida. Ofício nº 048, de 19 de outubro de 1977.



Imagem 17 – Inauguração da Televisão da Rua Sete de Setembro – Itaberaba, BA – s.d. (Portal Itaberaba. Disponível em: <www.portalitaberaba.com.br>. Acesso em: 17/03/2013)

Ainda que a Imagem 15 não registre a rua em que Chá morava, ela revela como os televisores eram guardados em pequenos caixotes de madeira e evidencia aspectos da urbe, como alguns modelos de casas e meios de transporte, a infraestrutura das ruas amplas e bem transitáveis, bem como a precariedade dos serviços de esgotamento sanitário e do recapeamento asfáltico. O especialista em comunicação midiática Marcos Leal (2009) contextualiza a chegada da televisão ao Brasil, descrevendo que: “Após a estagnação mundial no campo televisual por causa da Segunda Guerra Mundial, foi realizada, no dia 18 de setembro de 1950 às 17 horas em São Paulo, a primeira transmissão de imagens no Brasil pela TV Tupi-Difusora, uma emissora do Diários Associados de Assis Chateaubriand.” (Leal, 2009, p. 05).

Apesar de as televisões terem chegado ao Brasil na década de 1950, seu alto custo inicial fez com que fizessem parte da realidade de apenas um seleto grupo de telespectadores. Fatores tecnológicos e econômicos impediram que esse revolucionário “transmissor de ideias” alcançasse todas as classes sociais em curto prazo. Em Itaberaba, os televisores públicos distribuídos nas localidades municipais pelo Prefeito Bodinho, possibilitaram que a população tivesse acesso a conteúdo de entretenimento e informativo. Na Rua da Linha, o aparelho foi instalado em frente à residência de Chá, ficando sob sua responsabilidade ligá-lo, desligá-lo e trancá-lo nos horários pré-estabelecidos. Como moradora dessa rua, a Sra. Rosália Viana¹²⁸,

¹²⁸ **Rosália Viana, 64 anos (idade na data da entrevista)**, de cor preta, evangélica, viúva, aposentada, mãe de dez filhos. Entrevista realizada em 27/09/2012, em Itaberaba, com duração de 01h13min. Nasceu em Ipirá, mas migrou ainda pequena com sua família para Itaberaba, onde foi registrada. Cresceu numa casa localizada em posição frontal ao Terreiro/casa de Chá. Tinha por volta dos 10 anos quando, possivelmente em 1958, Chá fundou

aos 64 anos, de cor preta, evangélica, viúva e aposentada, mãe de dez filhos, relembra essa conquista:

“Ele [Chá] conseguiu uma televisão e botou de frente da casa dele para o pessoal assistir à televisão, daquele tempo que ninguém tinha televisão, ninguém tinha! Ele conseguiu uma televisão com o Prefeito, fez um estande de pau, bem alto assim, sabe? [...], fez uma casinha de tábuas, bem em cima, bem batida, e colocou a televisão preto e branco dentro, ô, para todo mundo assistir de frente da casa dele [...]”¹²⁹

Essa memória afetiva compartilhada pela Sra. Rosália dialoga com a Imagem 15 e com as narrativas do Sr. Bodinho sobre a forma de instalação e armazenamento do televisor público que Chá conquistou junto a seu amigo e passou a gerenciar, atraindo movimento, visibilidade e inclusão tecnológica para a comunidade. Nesse período, também ocorreram solicitações de autorização para a retransmissão dos sinais das TVs Aratu, canal 4¹³⁰, e Itapoan, canal 5¹³¹. No ano de 1981, o Governador da Bahia, Antônio Carlos Magalhães, por meio do Decreto nº 28.026, de 30 de junho de 1981¹³², autorizou o Centro de Pesquisa e Desenvolvimento – CEPED a efetivar, por via amigável ou judicial e em regime de urgência, a desapropriação da área conhecida como Lauro Farani, destinando-a à implantação do Programa de Erradicação de Sub-Habitação Popular em Itaberaba.

A historiadora Marilene Silva Ribeiro, em sua monografia *O olhar de exclusão sobre bairros periféricos Caititú/Invasão (1982/1996) – Itaberaba, Bahia* (2014), contribui para a compreensão das desigualdades e discriminações presentes na conjuntura social de Itaberaba ao analisar a formação do bairro Caititú e sua localidade conhecida como Invasão. Segundo a autora, esses espaços emergiram nas imediações do perímetro urbano, impulsionados pelo fluxo migratório de populações rurais em direção à cidade, movimento intensificado pela escassez de recursos e oportunidades de sobrevivência, além da recorrência de períodos de seca na região. A autora reúne depoimentos de pessoas reconhecidas como os primeiros moradores, revelando

seu Terreiro e passou a residir na referida rua com a esposa Margarida e o primeiro filho, Edilson, como recordou. A Sra. Rosália casou-se aos 18 anos e passou a residir em outra casa localizada na mesma rua, tendo dez filhos. Apesar de nunca ter participado diretamente das práticas religiosas e culturais promovidas por Chá, narrou que ele era um rapaz brincalhão, comunicativo e muito querido pela vizinhança, que recebia diversos presentes de seus admiradores(as) e Filhos(as) de Santo, inclusive oriundos de outras cidades como Iaqu, Jequié e Lençóis. Lembrou-se que as pessoas o procuravam principalmente para as práticas de cura, assim como do televisor público que Chá conseguiu levar para a comunidade.

¹²⁹ Entrevista realizada com o Sra. Rosália Viana, 64 anos, Itaberaba, 27/09/2012.

¹³⁰ APMRFS. Caixa 1079, série: Correspondência Expedida. Ofício nº 080, de 15 de outubro de 1979.

¹³¹ APMRFS. Caixa 1079, série: Correspondência Expedida. Ofício nº 079, de 15 de outubro de 1979.

¹³² APMRFS. Caixa 1080, série: Correspondência Expedida. Decreto nº 28.026, de 30 de junho de 1981, grifo nosso.

um contexto marcado pela precariedade no acesso a serviços básicos e pela ausência de infraestrutura essencial ao desenvolvimento econômico e à melhoria da qualidade de vida, especialmente nos setores de energia e saneamento. Entre esses relatos, destaca-se o de D. Luziane, apontada como uma das primeiras moradoras, que descreve as condições vividas na região, a partir de 1982:

“O local não tinha rede elétrica nem água encanada, as ruas sem calçamento, aqui era apenas terrenos com poucos moradores onde depois esse terreno foi dividido em lotes e doado¹³³ por Sr. João Almeida Mascarenhas, para as famílias de baixa renda sem condições de comprar terreno ou posse para construir suas casas, como foi o caso da minha família e também das outras que receberam esses lotes de terras que foram doados, no começo a maioria das casas era barracos feitos com materiais precários como madeiriti, coberto de zinco ou Eternit, algumas casas feita de taipa, pois era essa a nossa condições financeira no momento, nos não obtivemos ajuda de nenhum órgão público na época (D. Luziane, moradora do bairro Caititu, 2012).”¹³⁴

D. Luziane rememora a precariedade do bairro Caititú e de suas imediações nos primeiros anos de formação. Segundo seu relato, “o local não tinha rede elétrica nem água encanada, as ruas sem calçamento” e os terrenos foram doados “para as famílias de baixa renda sem condições de comprar terreno ou posse para construir suas casas”. As moradias iniciais eram barracos feitos de materiais considerados precários, como “madeiriti, coberto de zinco ou Eternit”, ou construções de taipa, refletindo as limitações financeiras da comunidade. Ela acrescenta que “nós não obtivemos ajuda de nenhum órgão público na época”, evidenciando a autonomia e a resiliência dos moradores diante da fragilidade das políticas públicas local e estadual. O depoimento revela, assim, as condições materiais adversas e a experiência compartilhada de enfrentamento das desigualdades, contribuindo para compreender as dinâmicas urbanas e o processo de formação periférica em Itaberaba.

É importante destacar que a precarização dos serviços públicos e do sistema habitacional relatada por D. Luziane refere-se ao período de 1982 a 1996, apontado por Ribeiro (2014) como o início da formação do bairro periférico Caititú. A região conhecida como Invasão, nas imediações da Rua da Linha, segundo a autora, foi ocupada por famílias de baixa renda entre

¹³³ O proprietário da Fazenda Caititu, à época, João Almeida Mascarenhas, em 1982, utilizou o jornal *O Paraguaçu*, para noticiar: LOTE PARA QUEM NÃO TEM CASA. *Jornal O Paraguaçu – Regional Noticioso e Independente*, Itaberaba, 20 out. 1982, p. 7. Núcleo de História Local – NHL/CEDOC do Departamento de Educação da UNEB, Campus XIII (documento já citado anteriormente).

¹³⁴ D. Luziane é o nome fictício adotado por Ribeiro (2014) para referir-se a uma de suas entrevistadas, a pedido da mesma que, à época, havia migrado com a família da zona rural para residir no bairro Caititú, há vinte anos, no lote de terra que foi doado pelo proprietário, Sr. João Almeida Mascarenhas para algumas famílias carentes. Depoimento de D. Luziane, à Marilene Silva Ribeiro. In: (Ribeiro, 2014, p. 34).

1987 e 1989, conforme indicaram alguns moradores entrevistados na pesquisa. “[...], quando ocuparam essa área construíram seus barracos com péssimas matérias como plásticos, madeirite, zinco, ou fizeram casas de palha, ou casa de taipa” (Ribeiro, 2014, p. 13).

As informações apresentadas por Jaciara Barreto, filha caçula de Chá¹³⁵, indicam que a área posteriormente reconhecida como Invasão do Caititú teve origem em um território distinto da dinâmica predominante no bairro, marcada pela aquisição de lotes. O terreno situado na frente da Rua da Linha, onde Chá ergueu sua residência, e a porção localizada atrás da casa integravam um mesmo lote doado a Chá pelo primeiro proprietário da família Fagundes, com autorização para fins produtivos. Nessa porção, ele desenvolveu atividades de cultivo agrícola diverso, com destaque para o plantio de bananeiras, além de explorar uma pedreira voltada à produção de brita, possibilitando a geração de trabalho e renda para moradores da região. Com seu falecimento, em 1981, essas práticas foram interrompidas e, ao longo do tempo, a área passou a ser ocupada por famílias sem moradia, vindo posteriormente a ser reconhecida como Invasão do Caititú. Na memória familiar, esse processo é compreendido como coerente com os valores que orientavam a atuação de Chá, especialmente o compromisso com o trabalho social e a valorização do uso coletivo da terra e do atendimento às necessidades da comunidade.

Esses dados permitem afirmar com veemência que Domício Barreto, conhecido como Chá Preto na Rua da Linha, figura entre os precursores do povoamento na área da Fazenda Caititú, antecedendo a formação do que viria a se consolidar como o atual Bairro Caititú/Invasão.

¹³⁵ As informações aqui mobilizadas não decorrem de entrevista ou fonte oral sistematizada, mas de esclarecimentos pontuais fornecidos por Jaciara Barreto, filha caçula de Chá, com o objetivo de precisar aspectos específicos da história da ocupação das terras e das atividades desenvolvidas por seu pai.

3 VOZES QUE SENTEM EM CORPOS QUE FALAM: AFETOS, TENSÕES E PRÁTICAS DE CURA

A Igreja Católica Apostólica Romana exerceu uma influência central na configuração espacial, cultural e social das cidades brasileiras, moldando dinâmicas econômicas, especialmente através da construção de Instituições religiosas que incentivaram o povoamento de áreas rurais, transformando-as em povoados, paróquias, vilas e, posteriormente, em cidades. O conjunto arquitetônico da Praça do Rosário - Centro Histórico de Itaberaba, é composto por casarões centenários dispostos ao redor da antiga capela (Igreja Matriz) consagrada a Nossa Senhora do Rosário (1817). Com a propagação dos fiéis, essa comunidade pastoral conquistou o status de “Freguesia Nossa Senhora do Rosário”¹³⁶ (18 de maio feriado municipal)¹³⁷. “À proporção que a população ao redor da capela foi crescendo, esta foi sendo modificada e ampliada para atender ao crescimento dos fiéis. Exemplo dessa ampliação foi a inclusão de sua torre no ano de 1945.”¹³⁸ Esse espaço foi preservado por tombamentos municipais e testemunha a herança colonial de uma moralidade pública e uma política local, fortemente ancoradas nos fundamentos do Cristianismo.

Além da Igreja Matriz, há outros espaços de celebração da fé católica espalhados por Itaberaba, como o Monumento do Cruzeiro, localizado na Rua Vagner (antiga Rua do Cruzeiro), no bairro Primavera, que “foi construído pelos primeiros párocos que residiram em Itaberaba. Naquela época, em frente à Cruz do Cruzeiro (quando ainda naquele local não existia a Capela da Igreja Católica), eram celebrados batizados.”¹³⁹ Há mais de meio século, embora sem registro de data específica, na Capela Senhor Bom Jesus da Lapa (1926), situada ao “Pé do Monte”, um dos relevos mais altos da zona urbana, que oferece uma visão panorâmica de toda a cidade, ocorre anualmente o encerramento do tradicional Cortejo das Baianas e do Povo de Santo, marcado pela lavagem das escadarias da Capela, com água de cheiro, após o cumprimento do trajeto pelas principais ruas e avenidas da cidade, em homenagem a Bom Jesus da Lapa e aos Orixás, embalado por afoxés, sambas de roda, danças, capoeira e muito banhos

¹³⁶APMRFS. Caixa: 1079, série: Correspondência Expedida. OF. Nº 020 de 17 de maio de 1977. Cita: Decreto-Lei nº 165, de 31 de dezembro de 1941, que criou a Freguesia de Nossa Senhora do Rosário.

¹³⁷ 18/05 – Feriado municipal religioso, data em que foi criada a Paróquia de Itaberaba, conforme referência no documento: APMRFS. Caixa: 1079, série: Correspondência Expedida. OF. Nº 03 de 18 de fevereiro de 1977.

¹³⁸ Igreja Matriz – Igreja Nossa Senhora do Rosário. *Itaberaba Notícias – O Portal de Notícias de Itaberaba e Região*. Disponível em: <Igreja Matriz>. Acesso em: 12 ago. 2025.

¹³⁹ Câmara Municipal de Itaberaba. *Protocolo Geral Proc. nº 130/2023 de 20 mar. 2023*. Disponível em: <proc-no_130-2023_0090.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2025.

de pipoca e de ervas, numa demonstração coletiva de fé, pertencimento e no combate ao racismo religioso.

Já no Povoado de Alagoas, situado a 12 km da sede do município, existe a Igreja de Santo Antônio¹⁴⁰. Esse vilarejo bucólico é conhecido por ser o lugar onde nasceu, cresceu e viveu Maria Milza dos Santos Fonseca, popularmente chamada de “Mãezinha”. A ela são atribuídos dons carismáticos e milagrosos, advindos de sua profunda fé e devoção a Nossa Senhora das Graças, a quem se referia carinhosamente como “Mãezinha do Céu” e de quem dizia receber orientação espiritual constante, principalmente nas práticas de cura. Maria Milza nasceu em 15 de agosto de 1923. Mulher de cor preta, “foi a penúltima de dez irmãos e criada em um lar profundamente cristão. Era filha de Theotônio Ferreira da Fonseca, carpinteiro, marceneiro e ferreiro, e de Tereza Santos Fonseca, dona de casa”¹⁴¹.

Desde a infância, Mãezinha dedicou-se à oração e às obras de caridade voltadas às pessoas socialmente mais vulneráveis. A partir de 1955, o Povoado de Alagoas passou a receber centenas de romeiros vindos de diferentes partes do país, motivados por incalculáveis desejos pessoais, sendo os mais comuns: a cura pela espiritualidade; a resolução de problemas pessoais e familiares; o agradecimento pelas bênçãos ou milagres alcançados; e a devoção a Nossa Senhora das Graças. Essa peregrinação religiosa em homenagem a Mãezinha, tornou-se tradição que permanece viva, mesmo após o seu falecimento e/ou “passagem da vida terrena para a vida eterna”, em 17 de dezembro de 1993.

Nossa Mãezinha deixou um legado espiritual eternizado nas histórias, memórias e testemunhos de fé e solidariedade da região. Como cidadão itaberabense, nascido em 1987, minha subjetividade também foi marcada pelos afetos ligados à milagreira Maria Milza e ao povoado de Alagoas, local de nascimento de minha avó paterna, Josenalia Oliveira de Santana, nascida em 11 de dezembro de 1933. Desde a infância, meus irmãos e eu acompanhávamos nossas tias e avó em visitas a esse pedaço ressequido do Sertão da Bahia. Na ocasião, percorríamos por lugares simbólicos, como a residência onde Maria Milza morava com sua família; a Igreja; e os espaços naturais que também compõem seu núcleo social e simbólico. Nessa importante comunidade religiosa, o rigor da natureza molda o cotidiano de resistências na região: no chão de barro vermelho, marcado pela seca e pelo calor intenso, o vento percorre,

¹⁴⁰APMRFS. Caixa: 1079, série: Correspondência Expedida. OF. Nº 085 de 28 de setembro de 1976. Cita: “Solicitamos de V. As. Autorizar a ligação de [luz elétrica, correção nossa], na Igreja do Povoado de Alagoas.”

¹⁴¹Início do Processo de Beatificação da Serva de Deus Maria Milza dos Santos Fonseca. *Diocese de Ruy Barbosa*. Disponível em: <Início do Processo de Beatificação da Serva de Deus Maria Milza dos Santos Fonseca - Diocese de Ruy Barbosa>. Acesso em: 30 jul. 2025. (grifo nosso).

tímido e sem pressa. Entre mandacarus, cactos e umbuzeiros, distribuem-se casas de alvenaria simples, erguidas com paredes geminadas, dispostas à volta da pequena Igreja local, onde o corpo de Mãezinha foi sepultado.

Embora meus pais não tenham criado meus irmãos e eu dentro de uma educação religiosa formal e/ou nos conduzido aos sacramentos do batismo na fé católica, era como se aquele vilarejo, naturalmente, requeresse a adoção de uma linguagem corporal compatível com a relevância de seu patrimônio histórico, material e simbólico. Andávamos em silêncio ou, quando necessário, falávamos baixinho, mantendo uma postura levemente inclinada para frente, criando um espaço interno propício para a reflexão e o relaxamento. Enquanto observávamos cada detalhe com atenção e curiosidade, acentuava o nosso desejo de recebermos alguma mensagens e/ou sinais de ordem espiritual. Lembro-me que, certa vez, ao retornarmos do Santuário Natural dedicado a Nossa Senhora, comentei com minha Tia-avó Aurelita de Oliveira Guimarães, que também nasceu em Alagoas (14/10/1929 – 13/01/2026, *in memoriam*), que eu estava sentindo um cheiro de rosas; ela olhou ao redor e disse-me: “não tem pé de rosas por aqui... Eu não senti!” E sorriu, como quem parecia saber a origem de sua misteriosa fonte. Essa memória afetiva é tão vívida que ainda “exala” o mesmo perfume!

Em 15 de abril de 2025, Maria Milza dos Santos Fonseca foi oficialmente reconhecida como Serva de Deus, passando a figurar no processo de inquirições diocesanas para a causa de beatificação e canonização, que poderá resultar em seu reconhecimento como Santa, pela Igreja Católica. Caso isso ocorra, Maria Milza será a segunda Santa do estado da Bahia e a primeira mulher de cor preta a alcançar tal reconhecimento. É importante destacar, no entanto, que esse título já lhe havia sido atribuído pelo imaginário religioso popular, pelo menos, desde os primeiros anos das peregrinações. O padre Gabriel Vila Verde, em sua obra *Maria Milza – Milagres e Mistérios no Sertão da Bahia* (2016), reúne uma série de testemunhos, depoimentos, reportagens extraídas dos jornais *A Tarde* e *O Paraguaçu*, além de fotografias e trechos de algumas das centenas de cartas enviadas à Mãezinha, que atestam e reafirmam esse reconhecimento popular da sua santidade:

[...] Com os envelopes sobre a mesa, percebi que, já em 1955, os romeiros escreviam no cabeçalho: “Santa Maria Milza”, “Milagrosa Maria Milza”, “Exma. Senhorita Santa Maria Milza”, “Caridosa Jovem” etc. Eram bilhetes dos mais diversos estados: Pernambuco, São Paulo, Rio de Janeiro, Sergipe, Minas Gerais e cidades do interior da Bahia. (Verde, 2016, p. 192).

Foi no início dessa peregrinação religiosa, caracterizada pela visita ao povoado de Alagoas e a seus espaços considerados sagrados, que o Chá passou a residir na cidade de Itaberaba, aos 22 anos, pouco tempo após a reinauguração do Terreiro *Loba 'Nekum*, na cidade de Cachoeira. A hegemonia do catolicismo mostra-se presente de forma consistente ao longo de toda a história do município de Itaberaba. Nesse contexto, é importante refletir sobre como os valores e moralidades associados a esse grupo religioso majoritário, articulados aos campos da política e da ciência, podem ter contribuído, de forma consciente ou não, para a consolidação de padrões sociais que favoreceram práticas de silenciamento e desvalorização de expressões culturais e religiosas de matrizes africanas.

Foram examinadas edições do primeiro jornal impresso da cidade, *O Itaberaba*, fundado em 1926 e publicado até 1954 sob a direção do jornalista Roque Fagundes de Souza, figura de destaque no cenário político local. A seguir, apresentamos informações fornecidas pela Sra. Olga Guimarães Carvalho, que enriquecem e aprofundam esta análise:

“O Roque era dono de um cartório e tinha esse jornalzinho, que era de grande valia para a sociedade itaberabense, e era um jornal voltado mesmo para a sociedade leitora que tinha [...]. Na realidade, ele era com a monotipia, né?! [...], organizavam com os tipos cada coluna; depois, então, fazia a impressão [...]. Essa família é de origem de Antônio Mascarenhas, fundador da cidade, e foi o construtor da igreja [...].”¹⁴²

A narrativa permite inferir que os vínculos de parentesco da família Fagundes com o tronco familiar mencionado na fala, “essa família é de origem de Antônio Mascarenhas, fundador da cidade, e foi o construtor da igreja”, podem ter contribuído para a consolidação do poder fundiário e do alcance político da família em Itaberaba ao longo do século XX. A importância do jornal, descrito como “de grande valia para a sociedade itaberabense” e voltado para uma “sociedade leitora”, reforça o papel da família na afirmação de sua influência social e política local, enquanto o método tradicional de produção, “com a monotipia [...] organizavam com os tipos cada coluna; depois, então, fazia a impressão”, evidencia aspectos de produção desse veículo de comunicação.

Integrante da elite política local, a família Fagundes ocupou posição de destaque nas estruturas de poder da cidade. Roque Fagundes, por exemplo, foi proprietário de cartório, fundador e diretor do jornal *O Itaberaba* e “atuou também como tabelião e fazendeiro com relevantes serviços prestados à comunidade, sendo responsável pela manutenção do abrigo de

¹⁴²Entrevista realizada com Olga Guimarães Carvalho Magalhães, 81 anos, Itaberaba, 11/04/2025.

idosos ‘Casa dos Pobres’, vindo a falecer na década de 1980”¹⁴³. Seu irmão, Antônio Fagundes, conhecido popularmente como “Coronel Totonho Fagundes”, foi proprietário da extensa Fazenda Caititú e cedeu parte dessas terras para que o Chá pudesse estabelecer sua residência e exercer sua religiosidade. Outro irmão, Augusto Fagundes de Souza, deteve oficialmente o título de Tenente-Coronel entre os anos de 1922 e 1923¹⁴⁴, além de possuir grandes porções de terra na região. Sobre a importância da família Fagundes para a história de Itaberaba, o senhor Bodinho comenta que:

“Família Fagundes, daqui de Itaberaba, que teve muita influência política, família importante da região. O primeiro jornal de Itaberaba foram eles que fizeram, né?! E o Augusto Fagundes era um chefão, jagunço, morava na fazenda aqui, depois de Alagoas. Totonho não tinha o título de Coronel; Totonho tinha o título de, me parece, Tenente ou Capitão, um negócio desses. Quem tinha o título de Coronel era o outro, Augusto Fagundes.”¹⁴⁵

A família Fagundes destacou-se como um dos grupos de maior influência política em Itaberaba, tendo sido responsável pela criação do “primeiro jornal de Itaberaba”, o que reforça seu papel na comunicação local. Augusto Fagundes é lembrado como um “chefão” e “jagunço”, evidenciando sua forte presença e autoridade na região. Quanto aos títulos militares, há um esclarecimento importante: “Totonho não tinha o título de Coronel”, mas sim “um negócio de Tenente ou Capitão”, enquanto o título de Coronel pertencia a Augusto, apontando a hierarquia formal e o prestígio dentro da família.

O jornal *O Itaberaba* ocupou um lugar de destaque como principal veículo informativo de Itaberaba e de algumas cidades da região do Piemonte do Paraguaçu. Com prestígio entre comerciantes, profissionais liberais e lideranças políticas e religiosas, suas edições reuniam conteúdos variados, que iam desde críticas e debates sobre a política local até a publicação de notas oficiais, como atos administrativos, citações judiciais, comunicados sobre impostos e outros informes considerados de interesse público. Também promovia e cobria eventos culturais, reforçando valores católicos e modelos culturais eurocentrados, em contraste com as práticas religiosas de origem africana. Além disso, o jornal divulgava publicidades de produtos comercializados na cidade, especialmente itens farmacêuticos, agrícolas e serviços voltados às áreas médica e jurídica. Eram frequentes os anúncios de venda e aluguel de imóveis, assim

¹⁴³ Personagens históricos de Itaberaba. *Itaberaba Notícias – O Portal de Notícias de Itaberaba e Região*. Disponível em: <Personagens históricos de Itaberaba>. Acesso em: 20 abr. 2025. (grifo nosso).

¹⁴⁴Lista dos Intendentes e prefeitos de Itaberaba. *Itaberaba Notícias – O Portal de Notícias de Itaberaba e Região*. Disponível em: <Lista dos Intendentes e prefeitos de Itaberaba>. Acesso em: 25 abr. 2025.

¹⁴⁵ Entrevista realizada com o Sr. Antonio de Andrade Santos, 86 anos, Itaberaba, 08/04/2025

como os registros da vida social de pessoas influentes, incluindo casamentos, falecimentos e homenagens póstumas. Havia ainda um espaço reservado à chamada “matéria paga”, utilizado para agradecimentos e esclarecimentos públicos patrocinados, o que evidencia o papel do periódico na mediação das relações sociais, políticas e econômicas no município.

A historiadora Franciny da Silva Boaventura, em sua monografia “*Penna, papel e tinta*”: *Jornal O Itaberaba, cultura letrada e os ideais de modernização (1926–1936)*, apresentada ao curso de História do Campus XIII da Universidade do Estado da Bahia, em 2013, descreve o periódico nos seguintes termos:

O Jornal O Itaberaba, circulou durante os anos de 1926 a 1954 na cidade de Itaberaba e região. O periódico itaberabense foi fundado por Roque Fagundes de Souza, morador da cidade de Itaberaba. O jornal circulou durante os seus primeiros anos semanalmente, porém, a partir de 1932 passou a circular quinzenalmente. Era composto por quatro páginas, sendo a terceira página sempre de anúncios. Em edições especiais, O Itaberaba, aumentava o número de páginas, tiveram edições que chegaram a ter dez páginas. A direção do Jornal foi mudada algumas vezes, mas a principal representação continuava a ser a de Roque Fagundes. (Boaventura, 2013, p. 12).

Os produtores e editores do periódico *O Itaberaba* ajustavam seus discursos para dialogar com os interesses de seus pares e influenciar a opinião pública, refletindo os códigos morais, políticos e relacionais predominantes à época, em contraste com a cosmovisão afro-brasileira, que se articulava de forma distinta frente às estruturas de poder vigentes. Esse movimento evidencia como setores da imprensa participavam da construção de sentidos sobre saberes sociais, contribuindo para a criminalização das tradições de matrizes africanas e para a marginalização das populações negras em um contexto histórico marcado pelo “capitalismo colonizador”. Vale ressaltar que, conforme menciona Sampaio (2001, p. 27–28):

Se muitas vezes os grandes jornais assumiam declaradamente a bandeira do combate a tudo que era considerado charlatanismo, em outros momentos eram eles mesmos que faziam duras críticas aos doutores, denunciando suas imperícias, criticando absurdos por eles cometidos e ironizando duramente a classe médica.

Nos periódicos analisados, as expressões religiosas de tradições africanas foram retratadas como incompatíveis com os padrões de saúde e comportamento legitimados pela medicina ocidental e, por isso, eram consideradas nocivas à saúde pública, e, conseqüentemente, submetidas à vigilância por parte da comunidade, das autoridades policiais e do sistema judiciário. Manchetes como *A Benzedura* (1932), *O delegado prendeu o macumbeiro* (1939), *A noite do feitiço* (1940), *Baixo Espiritismo* (1941) e *Um macumbeiro*

(1946) evidenciam o uso de terminologias marcadas por preconceitos raciais, conforme analisado anteriormente. Esses enunciados refletem diretrizes sociais e políticas vigentes à época, revelando a construção de um discurso moralizante que moldava subjetividades e percepções, contribuindo para a manutenção de hierarquias sociais e exclusões dirigidas às populações negras, por meio da desqualificação e da ridicularização de seus saberes e práticas de cuidado e espiritualidade.

Tais narrativas constroem espaços simbólicos que influenciam as relações sociais em Itaberaba, integradas por “parteiras, aguadeiros, vaqueiros, feirantes, indígenas, devotos, estudantes, retirantes, músicos, enfim, de homens e mulheres que existiram e existem nas diferentes Itaberabas.” (Miguel, 2021, p. 10). Nesse universo, destaco ainda os “Chás e as Margaridas”, atravessados por noções ocidentais de “ordem, progresso e civilidade”, articuladas à moral pública Cristã e às práticas da medicina-higienista, revelando a tensão entre saberes tradicionais e discursos de poder amplamente disseminados.

3.1 “Ó neguinho, esse Chá ninguém bebe!” Popularidade, perseguição e imaginário social, no sertão baiano

O eurocentrismo, ao colocar a Europa como modelo universal de civilidade, assume um caráter “científico” a partir do Racismo Científico do século XIX, que buscou, por meio da biologia, legitimar justificativas ideológicas para hierarquizar os seres humanos, situando os brancos europeus como o estágio máximo do desenvolvimento. No Brasil, entre o século XIX e o início do XX, essa lógica de supremacia se traduziu em narrativas médico-higienistas que defendiam a medicina ocidental e reforçavam estereótipos raciais, ao classificar as práticas de cura das tradições africanas como crenças arcaicas, desprovidas de base científica e, portanto, nocivas à saúde pública. O Código Penal de 1890 (Decreto nº 847, de 11/10/1890), no capítulo III, destinado aos crimes contra a saúde pública, regulamenta penas de prisão e multa para as práticas de cura não legitimadas pelas leis e regulamentos sanitários da medicina ocidental, ou seja, para o “exercício ilegal da medicina em geral”, como podemos observar nos seguintes artigos:

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de molestidades curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública:

Art. 158. Ministrarr, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fôrma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro:¹⁴⁶

O dispositivo jurídico-policial citado, elaborado logo após a Proclamação da República, foi respaldado pelo discurso médico-higienista, de base epistemológica ocidental e positivista, com o objetivo de criminalizar práticas espirituais e medicinais mencionadas como as terminologias de “espiritismo, magia e seus sortilégios”. Tais crenças foram enquadradas como exercício do “curandeirismo”, ou seja, como mecanismos de manipulação da “credulidade pública”, com efeito de levar as pessoas a acreditar em uso de substancias naturais e rituais de cura prescritos por quem não possuía habilitação médica reconhecida pelo Estado, cuja eficácia não possuía base científica oficial, associando-as a intenção de enganar através de superstições.

Na obra *O Medo do Feitiço: Relações entre Magia e Poder no Brasil* (1992), Yvonne Maggie analisa mais de uma centena de processos criminais ocorridos no Rio de Janeiro entre 1890 e 1940, conservados no Arquivo Nacional e em Varas Criminais, envolvendo acusações de curandeirismo, feitiçaria e charlatanismo. A autora demonstra que tais autos, instruídos por depoimentos, laudos e perícias, revelam como o “medo do feitiço”, ou de seus supostos “malefícios”, constituía a base de grande parte das acusações. Esse medo se manifestava tanto como experiência cotidiana quanto de forma institucionalizada, nos aparatos policial, médico e jurídico, impregnado pela moralização religiosa da Igreja Católica e funcionando como operador simbólico de controle social, como expressa a seguir:

[...] o Estado, que se retira das questões religiosas na proclamação da República, volta a intervir nessas questões a fim de separar o joio do trigo: diferenciar os espíritas verdadeiros dos falsos, os médicos verdadeiros dos charlatães. Passa também a definir aqueles que usam mal ou abusivamente os preceitos do espiritismo, empregando métodos fraudulentos ou charlatanescos. O que se tenta mostrar é que a versão positiva do direito, vitoriosa em vários sentidos, coincide com a versão da crença de que há sempre falsificadores, charlatães e marmoteiros, mistificadores que devem ser perseguidos. Perseguidos por serem poluidores, produtores de malefícios morais, como a loucura, a degeneração e a falta de civilidade. A versão liberal é menos acusatória porque acredita em que esses poluidores devem conviver no seio da sociedade até sua destruição pelo progresso. A vertente positiva localiza nesses acusados a causa do nosso atraso e da nossa doença. Até o Código de 1940, as posições vão sendo paulatinamente construídas, não estando ainda os poluidores delineados com clareza. O Código de 1940 já define com clareza aqueles que impedem nosso progresso e nossa civilização. (Maggie, 1992, p.113).

¹⁴⁶ Brasil. Decreto nº 847, de 11 out. 1890. Promulga o Código Penal. *Presidência da República – Casa Civil*. Disponível em: <D847>. Acesso em: 26 ago. 2025.

O Código Penal de 1932 (Decreto-Lei nº 2.848/1932) reorganizou a redação do código de 1890, incluindo os artigos mencionados, conferindo maior flexibilidade à aplicação da lei, sem alterar seu conteúdo normativo original. O Governo Provisório de Getúlio Vargas utilizou esse dispositivo para manter mecanismos de controle social e moral, sustentados por um higienismo racializado, tendo como principal aliada a imprensa, conduzida por setores da elite branca e letrada que reforçava sua posição de prestígio diante da marginalização das populações negras. Para exemplificar como os periódicos moldavam o imaginário social, destacam-se as narrativas sensacionalistas e linguagem depreciativa em campanhas contra as expressões culturais e religiosas de matrizes africanas, seja ao noticiar prisões e julgamentos de Curandeiros, Benzedeiros e Sacerdotes afro-religiosos, seja por meio de crônicas e propagandas que apresentavam suas práticas como nocivas à saúde pública.

Para este estudo, selecionei três matérias do jornal *O Itaberaba*, publicadas com um intervalo de mais de uma década. A primeira, veiculada em 1932, ano de nascimento de Chá, consiste em uma propaganda de remédio intitulada “A Benzadura,” que exemplifica a fusão entre racismo religioso, discurso médico-higienista e imprensa, utilizada para desqualificar simbolicamente saberes que não se alinham à lógica ocidental e reforçar as hierarquias raciais e epistemológicas nos primeiros anos da Era Vargas. A seguir, apresenta-se a descrição detalhada da matéria:

(O ITABERABA) (20 DE FEVEREIRO DE 1932)

Orçamento Municipal de Itaberaba

(Continuação da 2ª pag.)

TABELLA DE ATRIBUIÇÃO E REVISÃO DE BALANÇAS				
Natureza da Balança	Unid. - Kilo	Atribuição	Revisão	Último
Balança	120	48'000	48'000	\$700
"	100	38'500	38'500	\$600
"	25	23'500	28'500	\$500
"	10	28'000	28'000	\$400

TABELLA DE ATRIBUIÇÃO DE MEDIDAS PARA SECCO		
Natureza das Medidas	Atribuição	Revisão
20 Litros	28'500	28'500
10 "	28'000	25'000
5 "	18'500	14'500
3 "	8'000	8'000
1 Litro	8'500	8'500
12 "	6'000	8'000
Ração	6'000	8'000
Metro	28'000	28'000

OBSERVAÇÕES—Os pesos, balanças e medidas não classificadas nesta tabella, poderão ser atribuídas e revisões mais próximas ou analogas que nella estiverem.

TABELLA Nº. 6
OCCUPAÇÃO DO SOLO

Nº 1—For um barril de aguardente, 3\$000.
 Nº 2—Idem saca de café, \$800.
 Nº 3—Idem saca de açúcar, 2\$000.
 Nº 4—Idem costal de doces ou rapadura, 1\$000.
 Nº 5—Idem costal de sal, 1\$800.
 Nº 6—Idem costal de peixe, bacalhau ou charque, 2\$000.
 Nº 7—Idem costal de rês, maatas, outrez objectos de minérios e calcados, \$800.
 Nº 8—Idem costal de imbé, \$300.
 Nº 9—Idem saca de feijão, milho ou arroz, \$600.

(Continua na 6ª pag.)

Caixa Aliança Universal

Resultado do 430 Sortido do Plano Extra, realizado no dia 15 de Fevereiro de 1932.


1 PREMIO DE 5.000\$000

Foi contemplada com o prêmio de ordem no valor de It. 5.000\$000 (cinco mil e seiscentos e noventa e nove mil e quinhentos e noventa e nove reais), a cozinheira n. 01509, pertencente a **HERMINIA MARIA DOS SANTOS**, residente em Itaberaba, município de Afonso Pena.

10 PREMIOS DE 500\$000

N. 01508—Substituta de Porto, Santa Helena, N.

A Benzadura




UMA enxaqueca. A tia Joaquina promptifica-se em fazer umas rezas e benzaduras com galhos de arruda e alecrim. Pobre pobre velha! Deixem-na na inocente ilusão da sua crença! Mas não deixem sofrer inutilmente a moedinha. Um ou dois comprimidos de **Caftaspirina serão o bastante para alliviar a dessa terrível dor de cabeça.**

A Caftaspirina nunca deve faltar á cabeceira das senhoras, pois é precisa nas colicas proprias do sexo, nas dores de cabeça e enxaquecas, como tambem nas de dentes e ouvido. Não effizem nenhum orgão e são absolutamente inoffensivas.

Evitem, como perigosos, medicamentos que se licitam "do bone" como a **Caftaspirina**". Essa é "democraticamente" consagrada como o remedio de

toda confiança



BAYER

Nas officinas do "O Itaberaba" executa-se todo e qual-quer trabalho concernente á arte graphica.

Imagem 18 – A Benzadura. (Acervo do Núcleo de História Local – NHL/CEDOC – UNEB, Campus XIII. Jornal O Itaberaba, Itaberaba, 20 fev. 1932, p. 5)

A Benzedura

UMA enxaqueca. A tia Joaquina prontifica-se em fazer umas rezas e benzeduras com galhos de arruda e de alecrim. Pobre preta velha! Deixem-na na inocente ilusão da sua credence! Mas não deixem sofrer inutilmente a mocinha. Um ou dois comprimidos de Cafiaspirina serão o bastante para aliviá-la dessa terrível dor de cabeça.

A Cafiaspirina nunca deve faltar à cabeceira das senhoras, pois é preciosa nas cólicas próprias do sexo, nas dores de cabeça e enxaquecas, como também nas de dentes e ouvido. Não afetam nenhum órgão e são absolutamente inofensivas.¹⁴⁷

A prática de benzedura, realizada por meio de rezas com galhos de arruda e de alecrim, é desqualificada na reportagem como “crendice”, contrária à medicina moderna/científica. A personagem “Tia Joaquina” é descrita como arquétipo da “Preta Velha”, simbolizando a ancestralidade africana feminina, marcada pela experiência da escravização e reconhecida como Guardiã da tradição afro-brasileira. O tom pejorativo da reportagem, ao referir-se à benzedura como estando na “inocente ilusão da sua credence”, evidencia a desqualificação dos saberes populares segundo a perspectiva da medicina hegemônica, que ignora outras formas de cuidado e conhecimento. Assim, a narrativa reforça a valorização exclusiva dos saberes médicos dominantes, relegando práticas tradicionais e saberes afro-brasileiros a um lugar de suposta ineficácia.

Ao contrastar a Benzedura com a eficácia e a segurança garantidas pela Cafiaspirina, o periódico posiciona a medicina ocidental como o único caminho seguro para a regeneração da saúde, ao mesmo tempo em que contribui para o apagamento e a marginalização sistemática dos saberes herdados do continente africano, os quais vinculam corpo, mente, espírito e natureza por meio do uso ritual e terapêutico de folhas, ervas e raízes consideradas sagradas e com propriedades medicinais indispensáveis nos processos de cuidado e restauração da saúde.

Para ampliar a análise das representações, recorre-se ao historiador e sociólogo Ricardo Luiz de Souza, em seu livro *As religiões afro-brasileiras e o mundo dos brancos: olhares, contestações, perseguições* (2025), que ancora sua investigação em um diálogo analítico com fontes bibliográficas e teóricas da história, da sociologia e da antropologia, tanto pioneiras quanto contemporâneas, sobre as religiões afro-brasileiras. Autores clássicos como Roger Bastide, Reginaldo Prandi, Yvonne Maggie e Stuart Hall são postos em diálogo com outros registros históricos publicados sobre o tema, funcionando como eixos interpretativos para compreender de que modo as produções literárias de intelectuais de diferentes origens e

¹⁴⁷ A Benzedura. *Jornal O Itaberaba*, Itaberaba, 20 fev. 1932, p. 5. Núcleo de História Local – NHL/CEDOC do Departamento de Educação da UNEB, Campus XIII.

contextos, nem todos brancos, retomam, com variação de intensidade e forma, noções e significados construídos a partir de uma matriz eurocêntrica. Os resultados foram organizados em três ângulos distintos e complementares:

A) como manifestações pagãs e, portanto, alheias e hostis à fé católica, devendo, assim, serem reprimidas enquanto tais;

B) como expressões da rebeldia dos escravos, o que se deu de forma especialmente forte em relação ao calundu e à capoeira, devendo, igualmente, serem reprimidas enquanto tais, sendo que, no caso da capoeira, ela foi vista também como uma luta praticada por marginais e desordeiros;

C) como expressão de uma barbárie de origem africana sem lugar no mundo moderno, a ser construído a partir do branqueamento não apenas étnico, mas também social e cultural pelo qual a nação deveria passar, sendo este um projeto que ganhou contornos mais nítidos a partir da Abolição e da Proclamação da República (Souza, 2025, p.14-15).

À luz das categorias elencadas, pode-se compreender como o monopólio da produção do conhecimento considerado legítimo, aliado ao controle dos meios de comunicação, constitui um poderoso instrumento de validação ideológica, mesmo quando fruto da reprodução, muitas vezes involuntária, de visões de mundo, valores e interesses que consolidam hierarquias sociais, impondo uma aparência de veracidade incontestável e marginalizando outras formas de conhecimento e práticas sociais. Esse processo caracteriza o exercício do “poder simbólico”, conceito cunhado por Pierre Bourdieu (1977/2003) para definir o mecanismo de dominação que atua de maneira sorrateira e quase imperceptível, induzindo até mesmo algumas pessoas que por ele são afetadas a aceitarem como naturais e irrefutáveis as hierarquias e desigualdades sociais. Por essa razão, Bourdieu (1977/2003, p. 7) salienta que:

[...] é necessário saber descobri-lo onde ele se deixa ver menos, onde ele é mais completamente ignorado, portanto, reconhecido: o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem.

Esse poder foi mobilizado pelo periódico *O Itaberaba* como instrumento de validação ideológica e mecanismo de controle social, com caráter sensacionalista e moralizador, refletindo um período da história brasileira em que a repressão aos saberes e práticas de matrizes africanas, bem como a criminalização de seus praticantes, se manifestava tanto nos sistemas jurídico e policial quanto na mídia. Esse contexto fica evidente na segunda matéria selecionada, intitulada “Um macumbeiro”, publicada em 19 de outubro de 1946, que apresenta uma breve cobertura de um inquérito policial, utilizando expressões carregadas de julgamento moral e reforçando estigmas e valores dominantes:

Estrada para Belo Horizonte

O nosso Prefeito Sr. Manoel Mey de Aragão, vem admoestrado em política partidária, correspondendo à confiança do governo e apoiado o apoio dos que querem a paz e a prosperidade deste município.

Atencioso aos apelos da gremiação da terra, bem confiantes nos dirigimos a ele.

Para nós que lidamos na imprensa, nada lhe pedimos, mas, pela coletividade sempre apelamos para o seu governo.

Sempre « pidão » para o Povo, hoje « O Itaberaba » recorre a ele para que atenda o pedido dos habitantes do futuro povoado de Belo Horizonte, neste município, que desejam ter a sua estrada carroçável, ligando-o à vila de Tucuru, apenas 5 leguas e de extraordinário benefício não só para o povo, como ainda para o próprio município, que terá maior renda em aquela rodovia.

O Sr. Mario Atsadyde Pereira, nosso prezado leitor, fazendeiro daquela zona, teve o prazer de ser o portador deste apelo muito justo e ainda o reforçou apresentando-lhe uma lista de cavalheiros progressistas que se propõem auxiliar o município nesta necessi-

ria, com muitos cruzados.

Bem sabemos quanto trabalho pretende realizar o Sr. Prefeito, mas, este certamente será lavado em grande consideração pelo bem que causa a um grande número de seus munícipes, que tão espontaneamente que se em contribuir para a construção da rodovia, além de serem bons contribuintes do erário público.

Iremos fazer o intercâmbio com aquele centro de grande riqueza deste município e que vem isolado da sua sede.

Esperemos.

Um macumbeiro

Temos sempre denunciado à Polícia o procedimento criminoso dos « feiticeiros » e muitos deles têm « batido com o costado » na cadeia.

Agora é Antonio Lôbo, que se deu ao luxo de ser « Doutor » e está dando « meisinhas » para os lados das caatingas de S. Novo.

A vítima desta vez, foi Cândido Ferreira que tomou a « beberagem » e quase morria entoxicado. O « remédio bravo » está em

Construtora Universal

Foram contempladas no sorteio de 25 de setembro de 1946, da conceituada empresa de construções de S. Paulo, Construtora Universal Ltda. as apólices seguintes:

PLANO H

1º Premio	940443	\$100.000,00
2º »	040443	\$25.000,00
3º »	140443	\$20.000,00
4º »	240443	\$15.000,00
5º »	340443	\$10.000,00

Lista dos demais prêmios, encontra-se em poder do agente sr. Daniel Moura — Av. Rio Branco 4, — Itaberaba.

Procurem inscrever-se na beneficente Em obra Construtora Universal Ltda.

Leiam, assinem e paguem « O ÍTABERABA »

Ordem da polícia que abriu inquérito. Tomem juízo e vão trabalhar.

Agradecimento

Miscaria Rocha Santos, Amélia Rocha Santos e Eunice Rocha Santos viúva e filhas, respectivamente, de José da Silva Santos Neto, recentemente falecido nesta cidade, muito de coração, agradecem ao bom povo desta terra, pelas gentilezas dispensadas à sua família durante a sua moléstia; aos que apresentaram-lhes pesames pessoalmente e por meio de correspondências; a quantos acompanharam o seu sepultamento; às pessoas que ofereceram flores e as que, com seus preciosos compareceram à Santa Missa, fazendo a Família neste sincero agradecimento, especial menção ao Dr. Prisciliano Leal Filho, médico dedicado e amigo leal, como também se referem em homenagem ao Dr. José Santana e J. Ruf Costa. A todos, a segurança da sua imperfeita gratidão.

Itaberaba, 16-10-1946

NASCIMENTO

Nasceu nesta cidade, no dia 6 do corrente mês, Maria Valdete, filha do casal Sr. Cecílio Batista Rosa — D. Augusta Maria Rosa.

Gratos pela participação votamos pela felicidade da miúda recém-nascida.

Imagem 19 – UM MACUMBEIRO. (Acervo do Núcleo de História Local – NHL/CEDOC – UNEB, Campus XIII. Jornal O Itaberaba, 19 out. 1946, p. 5)

Um macumbeiro

Temos sempre denunciado à Polícia o procedimento criminoso dos « feiticeiros » e muitos deles têm « batido com o costado » na cadeia

Agora é Antonio Lôbo, que se deu ao luxo de ser « Doutor » e está dando « meisinhas » para os lados das caatingas de S. Novo.

A vítima desta vez, foi Cândido Ferreira que tomou a « beberagem » e quase morria entoxicado.

O « remédio bravo » está em poder da polícia que abriu inquérito.

Tomem juízo e vão trabalhar.¹⁴⁸

Observa-se, por meio da manchete do periódico *O Itaberaba*, que a aplicação da lei continuava a ser condicionada pelo racismo estrutural e pelo discurso médico-higienista. O estigma criminal é evidente já no título da matéria, destacado em negrito e itálico, “Um Macumbeiro”, que revela um julgamento moral e preconceituoso. Além disso, o uso de expressões irônicas como “se deu ao luxo de ser Doutor” e “meisinhas”, reforça um estigma racial e social, ao sugerir que pessoas negras e/ou praticantes das religiões afro-brasileiras seriam incapazes de ocupar uma posição social considerada de prestígio pela sociedade hegemônica. A narrativa sensacionalista ainda alega que a “vítima que tomou a beberagem

¹⁴⁸ UM MACUMBEIRO. *Jornal O Itaberaba*, Itaberaba, 19 out. 1946, p. 5. Núcleo de História Local – NHL/CEDOC do Departamento de Educação da UNEB, Campus XIII.

quase morria intoxicada”, sem apresentar qualquer comprovação científica de causa e efeito. A sentença de encerramento “tomem juízo e vão trabalhar” associa as práticas e conhecimentos fitoterápicos e farmacológicos da ancestralidade africana, transmitidos pela oralidade, a comportamentos imprudentes ou irresponsáveis, retratando seus praticantes como pessoas ociosas e improdutivas.

À medida que o texto posiciona o referido jornal como auxiliar dos mecanismos estatais de fiscalização e controle ao afirmar que “temos sempre denunciado”, ele influencia os julgamentos sociais sobre as populações negras. Essa atuação atravessa as subjetividades e o imaginário social, cujas consequências incluem a naturalização das hierarquias e a legitimação simbólica de formas de violência racial que continuam a se reproduzir cotidianamente na sociedade.

Essa cumplicidade discursiva articula-se com os marcos legais vigentes. O Código Penal de 1940¹⁴⁹ (ainda em vigor), promulgado durante o Estado Novo, regime autoritário, centralizador e nacionalista de Getúlio Vargas, conferiu um tom de aparente neutralidade ao suprimir terminologias religiosas presentes no código anterior. No entanto, dispositivos como “Exercício ilegal da medicina, arte dentária ou farmacêutica (Art. 282), Charlatanismo (Art. 283), Curandeirismo (Art. 284)”, continuaram sendo aplicados, sobretudo para legitimar perseguições e criminalizar práticas religiosas de matrizes africanas e indígenas, conforme menciona Maggie (1992, p.119):

O texto do novo Código Penal que vigora a partir de 1942 suprime as expressões espiritismo e magia, substituindo-as por charlatanismo, levando a crer que a lei deixa de reprimir os espíritas e os que praticam magia. O artigo 157 é substituído pelo 283. Charlatanismo: «— inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível.» A doutrina desse artigo, no entanto, reafirma a posição positivista do início do século, pois considera que se deve punir o mau ou abusivo uso dos preceitos do espiritismo.

As formas de repressão não se limitavam aos jornais e às leis; elas também se manifestavam nas relações cotidianas, revelando tensões históricas e estruturais nas cidades. Em Itaberaba, essa realidade se expressa nos conflitos envolvendo Chá e um personagem cuja identidade será preservada pelo nome fictício “Jão das Caatingas”, conforme solicitado por um membro da família, mantendo o tom coloquial e regionalista do apelido original. Jão, natural do Ceará, migrou para Itaberaba em 1958 e passou a residir na Rua de Ipirá, nas proximidades

¹⁴⁹ Brasil. Decreto-Lei nº 2.848, de 7 dez. 1940. *Código Penal*. Presidência da República – Casa Civil. Disponível em: <DEL2848compilado>. Acesso em: 26 ago. 2025.

da Rua da Linha, no mesmo período de fundação do Terreiro de Chá, entre meados de 1958 e o início de 1959.

A popularidade que as presenças de Chá e Jão rapidamente conquistaram entre a população local pode ter sido um dos fatores que motivaram seus desentendimentos nos primeiros anos em Itaberaba. Suas denominações populares, ligadas às suas referências sociais e espirituais, evidenciam elementos imbricados nas forças e tensões identitárias urbanas: Chá, expressão curta, mas carregada de camadas simbólicas nas práticas medicinais e litúrgicas das tradições afro-brasileiras; em Itaberaba, foi acrescido o complemento “Preto na Rua da Linha”, evidenciando tanto sua origem racial quanto seu vínculo geográfico e comunitário; e “Jão”, uma forma regional de João, possivelmente remetendo a figuras bíblicas associadas a virtudes Cristãs, enquanto o complemento “das Caatingas” remete à sua origem cearense, reforçando sua identidade ligada à força, à perseverança e à conexão com seu território natal. A proximidade de suas residências, com Jão passando a morar na Rua de Ipirá próximo à Rua da Linha no mesmo período de fundação do Terreiro de Chá, reforça o contato cotidiano entre eles e a visibilidade que ambos exerciam sobre a comunidade.

Como líderes de seus respectivos grupos comunitários, esses protagonistas multifacetados conquistaram respeito e reconhecimento na cidade. Cada um exercia autonomia pessoal na resolução de conflitos e em outras práticas sociais, orientado por suas ideologias, visões de mundo, perspectivas subjetivas e pelo contexto social em que estavam inseridos. Suas ações repercutiam nos grupos que representavam, recebendo deferência de alguns e sendo alvo de contestação e repulsa de outros, gerando sentidos ambivalentes e paradoxais em suas trajetórias no imaginário social. Suas personalidades combinavam nuances contraditórias, ultrapassando os limites de qualquer análise dicotômica.

Entre os membros da comunidade religiosa afro-brasileira, Jão das Caatingas destacou-se nas memórias relacionadas a Chá, sendo lembrado como uma figura marcada pela valentia e pela postura impositiva. Conforme relatou a Sra. Gildete Rocha: “[...] esse Jão das Caatingas era valentão [tom enfático], entendeu? Valentão! Disse que, quando chegava, era pra acabar com tudo. Oxê! Ele tinha uma motocicleta daquelas bem grandonas, era antigona. Aí chegou na casa do finado Chá e disse que furou os couros tudinho.”¹⁵⁰

A ênfase no termo “Valentão” evidencia uma das formas de construção da figura de Jão das Caatingas na memória coletiva, associada à força e à intimidação. As expressões “pra acabar

¹⁵⁰ Entrevista realizada com a Sra. Gildete Rocha Santos, 61 anos, Itaberaba, 05/09/2012.

com tudo” e “furou os couros tudinho” apontam para tensões sociais envolvendo questões de raça, religião e poder, vivenciadas no cotidiano da cidade. A Sra. Aidil Jesus contribui para a análise desse contexto:

“Aqui tinha um em Itaberaba que era metido a... ele era metido a autoridade sem ser, não sei se você já ouviu falar, Jão das Caatingas, [...]. E Jão das caatingas tinha uma moto, aquela era uma moto grande, rapaz, que ele tinha. Ele botava uma buzina nessa moto, de manhazinha cedo, [...]. Cantava Asa Branca todinha na buzina [...].¹⁵¹

A narrativa começa destacando que o Jão das Caatingas era “metido a autoridade sem ser”, ou seja, impunha respeito ou temor por meio do poder simbólico construído a partir de seus comportamentos e atitudes peculiares, entre eles o uso da buzina de sua moto para reproduzir a melodia da canção *Asa Branca*. Enquanto Jão era reconhecido sobretudo por seus gestos, atitudes e maneiras de marcar presença no espaço público da cidade, Chá exercia influência principalmente por meio de suas práticas religiosas em sua residência, sendo percebido como capaz de aplicar, através da espiritualidade, uma “justiça própria”. Esses aspectos constituíam, assim, as principais fontes de autoridade de ambos, cada um consolidando seu prestígio social de maneiras distintas, mas igualmente reconhecidas pela comunidade.

O jovem Jão das Caatingas surgiu com tanta recorrência nas narrativas sobre Chá que se tornou necessário buscar outras perspectivas acerca de sua personalidade e atuação social. Nesse intuito, entrevistei sua sobrinha paterna, cuja identidade será preservada pelo mesmo motivo que a do tio, referida como Sra. Lourdes¹⁵², 52 anos, de cor preta, católica, casada, sem filhos e servidora pública municipal. Ela disponibilizou fotografias (não incluídas na dissertação) e compartilhou informações¹⁵³ baseadas em comentários de familiares que conviveram com Jão, uma vez que seu nascimento ocorreu uma década após o falecimento do tio. Os principais pontos dessa contribuição estão sintetizados a seguir:

¹⁵¹ Entrevista realizada com a Sra. Aidil Jesus Braga, 66 anos, Itaberaba, 10/09/2012.

¹⁵² **Lourdes (nome fictício), 52 anos (idade na data da entrevista)**, de cor preta, católica, casada, sem filhos, servidora pública municipal. Entrevista realizada em 08/04/2025, em Itaberaba, com duração de 39min. Nasceu em São Paulo e migrou com sua família para Itaberaba aos 2 anos de idade. Casou-se em 2007; é formada em Letras Vernáculas e atua nos campos da arte e da educação. Identifica-se como preta de pele clara; sua mãe é de pele preta e seu pai, de pele branca, irmão do Sr. Jão das Caatingas (nome fictício), personalidade lembrada pelos itaberabenses. Nascida em 1973, anos após o falecimento de ambos, suas informações se baseiam em relatos familiares. Lourdes compartilhou memórias sobre seu tio e acontecimentos relacionados a ele, permitindo acessar perspectivas importantes sobre sua família e os contextos sociais que ajudam a compreender a circulação de experiências religiosas e identitárias na cidade.

¹⁵³ Entrevista realizada com a Sra. Lourdes, 52 anos, Itaberaba, 08/04/2025.

Jão das Caatingas nasceu em 2 de fevereiro de 1924, em Iguatu, Ceará, filho de mãe amazonense e pai cearense, que se casaram e viveram na região, tendo os primeiros filhos, entre eles Jão, de um total de 24. Sua sobrinha o descreveu como um jovem branco, líder e, desde muito cedo, provedor econômico da família. No início da década de 1940, passou a trabalhar como caminhoneiro, transportando mercadorias e toras de madeira entre diferentes regiões do país, como Ceará, Bahia, Paraná e Maranhão. Por onde trafegava profissionalmente, Jão conquistava amizades, afetos e também algumas rivalidades, por envolver-se em embates cotidianos.

No início da década de 1950, decidiu migrar com a família para a Bahia, residindo inicialmente em Ipirá, onde trabalharam e viveram como agricultores em uma das grandes fazendas da região. Nesse período, já mantinha vínculos com Itaberaba, seja por razões profissionais, seja por amizades, o que influenciou sua decisão de se estabelecer ali posteriormente. Com os rendimentos do trabalho, migrou novamente e, em 1958, aos 34 anos, adquiriu uma casa considerada imponente para um trabalhador da época, situada na Rua de Ipirá, nas proximidades da Rua da Linha, além de uma fazenda em Redenção, ambas destinadas a acolher os familiares.

Além da profissão de caminhoneiro, cultivava grande interesse pela música: possuía carteira de músico em São Paulo, costumava “tocar teclado” em seu caminhão para anunciar sua chegada à cidade e construiu, em sua residência, uma sala dedicada a instrumentos como sanfona, pistom, vitrola e saxofone. Era leitor de livros sobre ideologias comunistas, que mantinha em sigilo, e, segundo a vaga lembrança de sua sobrinha, poderia ter alguma vinculação com a Maçonaria, embora sem confirmação. Também participou de eventos políticos locais, chegando a discursar em palanques ao lado de lideranças regionais, um desses momentos foi registrado em fotografia.

Sua presença se destacava ainda pela motocicleta, símbolo de status na época. Realizava ações que repercutiam na dinâmica da cidade, como cortar o fundo das vestes de seus desafetos ou perfurar tambores dos Terreiros de Candomblé, em resposta ao incômodo de sua mãe, aqui preservada sob o nome fictício de Joana, descrita por sua neta como profundamente católica e incomodada com o “barulho das cerimônias”. Esse gesto pode ser interpretado como uma forma de impor limites, regulando horários e condutas das práticas religiosas. Embora Jão fosse o centro econômico da família, a Sra. Joana, matriarca do grupo, refletia em alguns aspectos normas e valores sociais predominantes no período, evidenciando tensões entre as práticas religiosas afro-brasileiras e a moralidade dominante na cidade.

Assim, a imagem de Jão das Caatingas combinava a figura do valentão, reconhecido por portar armas como peixeira e impor rispidamente suas próprias normas, com a do homem carismático e bem-querido por amigos e familiares. Dentro do grupo social de destaque, seu estilo e aparência eram percebidos como um padrão de beleza; de modo mais geral, seu cuidado com a apresentação pessoal, cujas vestimentas eram confeccionadas e engomadas pelas irmãs, reforçava esse cuidado com seu visual. Essa combinação de temor, prestígio e apreço fortaleceu sua reputação como um sujeito polêmico, contraditório e de forte impacto na memória social de Itaberaba, tanto quanto Chá, um de seus reconhecidos “antagonistas”. A Sra. Rosália Viana contribuiu para evidenciar diferentes dimensões de poder nas relações entre Jão das Caatingas e Chá, figuras centrais no contexto urbano de Itaberaba:

“Jão das Caatingas era muito tirado a valente, viu?! [...]. Ele morava na Rua de Ipirá, mas ele saía pra terminar qualquer festa, era! [...]. Ele tinha o modo de querer pegar as pessoas e cortar o fundo da calça. Esse homem era... cortava o fundo da calça da pessoa. Não sei por que ele cortava, mas ele cortava sim, Jão das Caatingas, [...]. Ele queria ser assim, como se fosse naquele tempo, assim que nem Lampião, aquelas coisas, que ele queria comandar esse bairro, viu?! Esse bairro assim daqui da Rua da Linha, Rua Zumira Silvane. É tanto que teve um tempo que, pra pessoa bater assim o caruru de São Cosme num tempo desse, tinha que pedir ordem a ele, viu?! A dona Joana, era... tinha que pedir ordem a dona Joana. Ele dizia mesmo assim: ‘É, mas pode bater, agora tem que acabar na hora certa, não vai deixar ate o dia amanhecer que não deixa ninguém dormir.’ Não era não?! Era! Joana, a mãe dele, a mãe [...]. E Chá... acho que ele [Jão] quis cortar o fundo da calça de Chá, mas também, que nem eu estou falando, né?! Chá disse que ele só era homem até aquele dia, e aconteceu mesmo, viu! Ele fez isso com Chá, ele cortou o fundo da calça de Chá, ele pegou Chá e fez isso [...]. Mas quando Chá jurava, fazia mesmo, ele não chegava a bater a mão em ninguém, não; ele só abria a boca e falava.”¹⁵⁴

A expressão de dona Rosália, “tinha que pedir ordem”, reflete a hierarquia de poder presente no contexto da cidade, enfatizando como Jão das Caatingas e sua família exerciam controle moral e atuavam como mediadores de comportamentos e práticas comunitárias, estabelecendo limites e possibilidades para o fomento de atividades festivas e afro-religiosas. Para isso, Jão às vezes recorria a práticas coercitivas, como “cortar o fundo da calça” e “furar os couros”, gestos que serviam para reafirmar suas posições de destaque e autoridade, possivelmente em resposta à presença influente de Chá.

No relato oral analisado, Chá é descrito como alguém que “não chegava a bater a mão em ninguém, não; ele só abria a boca e falava”. Essa postura evidencia que sua autoridade se apoiava menos na força física e mais na sabedoria ancestral, manifestada no poder da palavra,

¹⁵⁴ Entrevista realizada Rosália Viana, 64 anos, Itaberaba. 27/09/2012.

no silêncio e no reconhecimento de sua força espiritual pela comunidade. A Sra. Aidil Jesus recordou um episódio que, preservado pela oralidade, permanece vivo na memória social de Itaberaba, envolvendo Chá e Jão das Caatingas, cujas distintas formas de exercer liderança se refletem em atitudes de confronto e resistência. Em seu depoimento, ela narrou:

“Ele [Jão] já furou o tambor de muitos, só não furou o de Chá. Uma vez foi furar o tambor de Chá, nessa época tinha linha de... linha do trem. Aí mandou o recado: ‘fale pro ‘nego’ Chá que hoje eu vou furar o tambor dele’. E Chá falou assim: ‘diga pra ele que pode vir’. E aí, quando é, na hora que começou o samba, e aí é vem ele. Quando é vem ele, o finado Arnaldo [...]: ‘Chá, é vem o homem’. Aí Chá saiu: ‘deixa ele vir’. Aí, quando chegou na linha, ele [Jão] ficou em pé. Aí disse que ele mandou recado: ‘chame o Chá para vir aqui’. Aí Chá falou: ‘diga a ele para vir aqui, que eu estou dentro de casa, para ele vir cá’. E aí ele ficou pensando, pensando... Não veio da linha e voltou. Tudo bem [...]. Quando chegou naquele lajedo, não tem aquele lajedo descendo assim, né? Chegou naquele lajedo e falou: ‘deixa estar nego desgraçado, já furei o tambor de todo mundo e o teu..., mas deixa estar que tu, que tu me paga’. Aí foi nada não. Quando é uma vez ele... Chá foi na Rua de Ipirá comprar um pão para as crianças. Aí ele [Jão] falou assim: ‘Chá, faça o favor’. Aí Chá foi. Rapaz... só não matou Chá porque mesmo [inaudível], que quando Chá chegou de junto o homem pegou uma lasca de peixeira. Aí Chá pulou. Quando Chá pulou, sabe, a faca não pegou, por que entrou dentro da janela da casa da mulher [...]. Aí o pedaço da, da blusa, da tira da camisa de Chá veio, não sabe? Junto com a peixeira. Tu sabe o que foi que ele fez? Nessa época ele tinha uma tenda, tinha tenda de cabelereiro ali perto de Geraldo, aí da farmácia, [...]. Chegou, ó [fez o gesto, como quem pendura a tira da camisa na parede], chegou na parede da tenda, ó, pegou o pedaço da tira da camisa de Chá e botou, ó. Acho que para esculhambar, foi!”¹⁵⁵

Os conflitos de poder e autoridade envolvendo Chá e Jão das Caatingas, no cenário urbano de Itaberaba, assumiram significados sociais e simbólicos que consolidam suas reputações. Para alguns setores da população, o comportamento de Jão, ao intimidar ou confrontar seus desafetos, sobretudo um Líder respeitado e temido como o Chá, era interpretado como expressão de autoridade, coragem e capacidade de estabelecer e fazer valer regras de “boa” convivência dentro dos valores tradicionais comunitários. Para outros, especialmente aqueles que participavam ou respeitavam as práticas religiosas de matrizes africanas, a autonomia de Jão ao portar a “peixeira” como instrumento de intimidação, atacar o elemento sagrado “atabaque” e tentar confrontos físicos com Chá, representavam não apenas uma rivalidade pessoal, mas a reprodução de mecanismos opressores e disciplinares direcionados a uma coletividade historicamente marginalizada.

A espetacularização dos episódios, como a exibição pública de pedaços das vestes de seus oponentes, pode ser interpretada à luz do conceito de “poder disciplinar”, cunhado por

¹⁵⁵ Entrevista realizada com a Sra. Aidil Jesus Braga, 66 anos, Itaberaba, 10/09/2012.

Foucault (1975/1987). Trata-se de uma forma de punição exemplar que, ao ser apresentada diante da coletividade, objetiva levar os indivíduos a regularem seus comportamentos, seguindo as normas e regras estabelecidas por aqueles que buscavam manter hierarquias sociais, operando como um dispositivo de intimidação, diante do temor de sofrerem exposição ou penalidade semelhante. Esse efeito de constrangimento disciplinar é perceptível no trecho: “Acho que para esculhambar, foi!”. Nesse sentido, recorre-se a Foucault, que afirma:

O exame inverte a economia da visibilidade no exercício do poder: tradicionalmente, o poder é o que se vê, se mostra, se manifesta e, de maneira paradoxal, encontra o princípio de sua força no movimento com o qual a exhibe. Aqueles sobre o que ele é exercido podem ficar esquecidos; só recebem luz daquela parte do poder que lhes é concedida, ou do reflexo que mostram um instante. O poder disciplinar, ao contrário, se exerce tornando-se invisível: em compensação impõe aos que submete um princípio de visibilidade obrigatória. Na disciplina, são os súditos que têm que ser vistos. Sua iluminação assegura a garra do poder que se exerce sobre eles. É o fato de ser visto sem cessar, de sempre poder ser visto, que mantém sujeito o indivíduo disciplinar. E o exame é a técnica pela qual o poder, em vez de emitir os sinais de seu poderio, em vez de impor sua marca a seus súditos, capta-os num mecanismo de objetivação. (Foucault, 1975/1987, p. 156).

Os episódios envolvendo João das Caatingas e os atabaques dos Terreiros de Candomblé também ilustram o exercício do Poder Disciplinar, que não se limita à ação coercitiva, mas se manifesta na visibilidade junto aos membros da comunidade, através da qual se impõe autoridade simbólica. O Zelador de Santo Tuíca apresentou outra versão, na qual esse tipo de intimidação também foi concretizado no Terreiro de Chá. Ele relata ter presenciado os acontecimentos ainda na infância, nas circunstâncias em que Chá o ensinava a tocar os atabaques, prática que posteriormente o levaria a assumir a posição de Ogã de couro desse Terreiro:

“João das Caatingas chegou e foi furar os couros [atabaques] dele [Chá], entendeu? Eu era pequeno. João das Caatingas chegou lá com o punhal na mão e aí furou os couros dele. Eu tirei a mão, furou os couros. Aí depois disso, ele foi embora, e Chá disse: ‘deixa neguinho, se preocupa não, neguinho, que eu vou dar fim nele’. Aí não deu outra: poucos dias depois, João das Caatingas entrou debaixo do carro.”¹⁵⁶

A narrativa revela a forma como Chá enfrentava o Poder Disciplinar praticado por João das Caatingas, destacando que sua altivez não se apoiava na intimidação material, mas na força simbólica transmitida por suas falas e silêncios. Para muitos, parecia existir em torno de Chá uma espécie de “justiça sagrada”, capaz de resguardá-lo. Nesse contexto, a Sra. Dalzira relatou

¹⁵⁶ Entrevista realizada com Carlos Antônio de Jesus, 71 anos, Itaberaba, 11/09/2012.

uma experiência vivida em sua infância, antes de se tornar membro do Terreiro de Candomblé de Chá, em que ela e suas amigas presenciaram um de seus cânticos, uma espécie de advertência sutil, oriunda de sua ancestralidade espiritual, de que não se deve brincar com o sagrado, entoadado nos momentos em que se sentia desrespeitado:

“Se eu te contar, eu não gosto nem de falar... quando eu passei ele estava tocando, fazendo a obrigação, aí de cá eu vi ele, passou eu e três, e ele, o Caramanchão dele era de palha, mas de cá quando a gente ia para o açude buscar água, assistia, via. Aí ele estava fazendo essa obrigação, ele me viu, eu e essas meninas dando risada... Chá. Aí quando deu risada, ele de lá viu, na obrigação, nós dando risada, [...]. Aí eu disse: ‘não dá risada não’, eu que reclamei as outras, aí ele tirou o ‘sotaque’, de cá eu vi a hora que ele tirou [cantou]: ‘sangue natural, sangue natural, você hoje é de sorrir, amanhã é de chorar’. Está vendo? [tom risonho].”¹⁵⁷

A fala da Sra. Dalzira exemplifica uma das formas de resistência simbólica de Chá: através do cântico, por exemplo, ele advertia comportamentos de desrespeito ao sagrado, reforçando a dimensão de seu poder moral e espiritual entre os membros da comunidade. Esse aspecto pode ter levado algumas pessoas a associar os conflitos protagonizados com João das Caatingas ao caráter trágico do episódio ocorrido em 1962, quando João, por volta dos 38 anos, conduzia sua motocicleta pelo centro da cidade e colidiu com um veículo estacionado em uma das esquinas da principal encruzilhada. Socorrido e levado ao hospital de Ruy Barbosa, João não resistiu aos ferimentos e faleceu ainda durante o trajeto.

O Sr. Nilton Barreto¹⁵⁸, 58 anos, de cor parda, cristão sem vínculo com doutrina específica, casado e pai de dois filhos, relatou ter presenciado ainda na infância o acidente envolvendo João das Caatingas, recordando detalhes que marcaram suas memórias e reforçam a percepção do caráter trágico do episódio:

“Vi o dia em que morreu, em que sentido: eu estava com um amigo da família, um senhor, que ele veio nos visitar, e aí eu vim trazer ele para cortar o cabelo. Está ele cortando, está eu sentado aguardando ele cortar o cabelo, e ele comentou para o barbeiro assim: ‘esse rapaz nessa moto... está correndo muito, correndo muito’, [...].

¹⁵⁷ Entrevista realizada com a Sra. Dalzira Batista da Conceição, 72 anos, Itaberaba. 20/08/2012.

¹⁵⁸ **Nilton Barreto, 58 anos (idade na data da entrevista)**, de cor parda, cristão não vinculado a doutrina específica, casado, pai de dois filhos. Entrevista realizada em 26/09/2012, em Itaberaba, com início às 08h20min e duração de 30 min. Nascido e criado em Itaberaba, conheceu Chá e sua família de vista ainda na infância e, mais tarde, foi formalmente apresentado a dona Margarida por dona Maria Bispo. Na época da fundação do Terreiro de Candomblé de Chá, possivelmente por volta de 1958, Nilton tinha cerca de 4 anos, o que ajuda a situar temporalmente suas memórias sobre o período. Passou a residir na Rua da Linha após casar-se, por volta dos 33 anos; portanto, não foi vizinho de Chá, já que tinha 27 anos quando ele veio a óbito. Lembra das festas promovidas por Chá na rua, embora não tenha participado delas. Contextualiza que, naquele tempo, a Rua da Linha era quase desabitada, possuía uma lagoa e muita vegetação no entorno, e mais tarde presenciou alguns melhoramentos urbanos do bairro.

Esse cara está correndo nessa moto, uma Indiana, uma moto Indiana, uma moto grande [...], é a rival da “Rally Dayson”. É... aí nesse meio tempo a gente ouviu uma pancada, aquela pancada forte. Aonde foi? Tinha ali no cruzamento onde é a sinaleira [...]. João das Caatingas ‘chegou e pá’ [reprodução do impacto da batida] debaixo do carro do “Rocket”, chamado Ford. É... o pau de arara estava estacionado, estava estacionado [...]. Um Ford, me lembro até da cor do carro: amarelo, amarelo, um Rocket, que tinha apelido de Rocket, amarelo [...]. O carro parado, o carro estava estacionado. Do jeito que ele veio, ele curvou, curvou e entrou debaixo, no fundo do caminhão. Ali foi o fim dele. Levou para Ruy Barbosa, foi feia, a pancada foi grande [...]. No meu pouco conhecimento, é... sobre a vida dele, ele era um tipo assim, um Play Boy da época. Ele era um Play Boy da época, estou dizendo pra você: como ele tinha uma Indiana, né? É... não sei o que ele fazia da vida, né? Eu sei que era um Play Boy da época. Era respeitado, brigão, tal. É... andava só de, é... nos trajes das antiga, é... muito bem vestido *et cetera* [...]. Morreu novo, morreu. É...se muito, entre os seus vinte e oito a trinta e poucos anos. Foi, é... [pausa de 20 seg. para calcular mentalmente], foi por volta de 60 [ano de 1960] para trás.”¹⁵⁹

Ao recordar-se, “Vi o dia em que morreu”, o Sr. Nilton Barreto acessa detalhes marcantes sobre o episódio, de grande impacto na memória coletiva da cidade. O relato traz também percepções sobre o estilo e a personalidade de João, considerado “respeitado, brigão, tal”, reforçando ainda: “ele era um tipo assim, um Play Boy da época”, sempre associado a “uma moto Indiana, uma moto grande” e a alguém “muito bem vestido”. Embora tenha falecido prematuramente, sua presença permanece vívida, refletindo a complexidade de sua trajetória, marcada por confrontos, afetos e aventuras notórias, cujos diferentes impactos na comunidade indicam sua capacidade de se sobressair socialmente, consolidando-o como uma personalidade emblemática. Diante desse fatídico episódio, Chá passou a circular com maior intensidade na “boca do povo”, e uma nova polêmica se espalhou pelos murmúrios da cidade. Para alguns, ele possuía dons capazes de produzir efeitos positivos ou negativos por meio de uma suposta intervenção de ordem espiritual; para outros, o ocorrido serviu como reforço narrativo de estigmas coloniais, como a demonização das religiões de matrizes africanas, de modo que os conflitos públicos de outrora deixavam marcas interpretativas enigmáticas no imaginário coletivo. Ao ser questionada se as pessoas que não pertenciam ao Candomblé tinham medo dele, a Sr^a. Gildete Rocha enfatiza:

“Tinha muita gente que tinha [medo de Chá], MUITA GENTE. Agora, por que eu não sei, né? Por que antigamente o povo, ó, antigamente o povo tinha assim: ‘ah... Aqui é de Cachoeira, sabe de tudo!’ Então o povo tinha muito medo de macumba. Até hoje tem muito medo, não é? Então dizia assim: ‘Esse aqui é de Cachoeira, ele é forte, ele pode derrubar a gente mesmo, né?’ Então tinha medo, mas ele não era essa coisa toda

¹⁵⁹ Entrevista realizada com o Sr. Nilton Barreto, 58 anos, Itaberaba, 26/09/2012.

de fazer medo, não. Agora que ele trabalhava bem, trabalhava, né? Trabalhava, trabalhava [...].”¹⁶⁰

A fala da Sr^a. Gildete Rocha evidencia a percepção ambivalente sobre Chá na comunidade. Por um lado, ele despertava temor associado a crenças históricas relacionadas às práticas afro-brasileiras: “Aqui é de Cachoeira, sabe de tudo, então o povo tinha muito medo de macumba”. Por outro, esse medo não resultava de intenção de intimidação pessoal, mas da projeção simbólica de sua força e reputação, como ressalta: “ele não era essa coisa toda de fazer medo, não”. O respeito e a cautela que inspirava conviviam com sua dedicação ao trabalho e à comunidade: “Agora que ele trabalhava bem, trabalhava, né? Trabalhava, trabalhava”.

A crença na palavra de Chá como força espiritual eficaz, capaz de se realizar na prática e reforçar sua autoridade simbólica, extrapola sua comunidade religiosa, sendo percebida nas múltiplas vozes que compõem Itaberaba. Corroborando esse aspecto, evidencia-se que, além da variedade de tradições cristãs que exercem poder referencial nas formas de se relacionar com a diversidade religiosa, há também autonomia em seus participantes, incluindo aqueles que, como a Sra. Rosália Viana, atribuem importância e respeito aos Líderes afro-religiosos sem recorrer a visões exclusivistas, conforme menciona:

“Eu me lembro assim de um rapaz que chamava [Zezinho, nome fictício], esse Zezinho parece que até já morreu [...], ele bebeu lá uma bebida e começou a discutir com ele, com Chá. Aí Chá [...] falou assim: ‘ói, hoje ó, eu vou cortar esse taquinho de pau aqui ó, isso aqui tudo hoje é pancada da polícia que tu vai tomar hoje [...]’. Quando é de noite, tem uma pessoa batendo na porta, ó [bateu com a mão numa madeira simulando o barulho]: Zezinho? Zezinho? Tá quieto, Zezinho? Tá quieto. Aí depois ele falou: ‘oi, quem é?’ É a polícia. Eu falei: ‘misericórdia’, minha casa era pegada assim que nem essa daí, ó, [...]’. Aí com pouca hora a Bilisco veio e abriu a porta. Aí pegou Zezinho, essa polícia pegou Zezinho, [...] jogou em cima de um jipe, [...] não tinha essas viaturas, era um jipe. Pegou Zezinho, picou o pau mermo, bateu em Zezinho. Zezinho disse: ‘oi, oi, não me bata não’. [...], aí com pouco jogou Zezinho no fundo do jipe e carregou Zezinho. Aí quando é no outro dia que a gente perguntou: ‘o que foi que Zezinho fez, gente?’ Disse que foi um danado de um bode que pegou num chiqueiro lá, [...] tinha comido esse bode, [...] eu sei que Zezinho foi preso, meu filho, e tomou aquelas mesmas pancadas que ele [Chá] deu no pau de, do mamão [...], sabe como foi? Contou assim as torinhas, ói, [Chá disse]: ‘aqui ó, uma, duas, três, quatro, cinco, é tudo frontada que tu vai tomar hoje da polícia’, e tomou mesmo de noite. Quando ele falava uma coisa era aquilo mesmo!”

O relato evidencia como a palavra de Chá era percebida como dotada de força performativa, capaz de transformar o que era dito em destino concreto, pois “quando ele falava

¹⁶⁰ Entrevista realizada com a Sra. Gildete Rocha Santos, 61 anos, Itaberaba, 05/09/2012.

uma coisa, era aquilo mesmo!”. Sua autoridade espiritual se manifesta quando a profecia inscrita no “taquinho de pau” se cumpre integralmente na surra sofrida por Zezinho, percebida não como fato corriqueiro, mas como expressão do poder espiritual de Chá, revelando a crença coletiva na eficácia de sua fala. Ao mesmo tempo, o episódio reforça a imagem de um líder que não recorria à violência direta, mas cujos “castigos silenciosos” eram inescapáveis, perpetuando a centralidade do Zelador na experiência coletiva de Itaberaba.

Assim, as narrativas evidenciam como poder simbólico, prática religiosa e reputação se entrelaçavam na construção da imagem de Chá, marcada por versões e rumores que ora reforçavam sua autoridade espiritual, ora o associavam a especulações acusatórias, às quais o Zelador de Santo respondia com serenidade, da mesma forma que reagia a elogios e outros episódios cotidianos, como recorda a Sra. Maria Benedita, ao mencionar uma de suas respostas bem-humoradas: “Para que foi, para que foi bulir com Chá, com Ângelo Barreto? Para que buliu com Ângelo Barreto?”¹⁶¹.

Talvez Chá tenha decidido encarar essas percepções como instrumento de reforço simbólico de sua projeção social e religiosa na região, em um contexto marcado pela marginalização e repressão sistemática de sua fé. Como ilustra a Sra. Gildete Rocha: “Ninguém viu ele, ele não fez nada, ficou puro disse-me-disse”. As interpretações contrastantes sobre Chá também são registradas pela memorialista Custódio (1997), conforme o relato a seguir:

Além das igrejas evangélicas que contribuíram bastante para a mudança de crença dos itaberabenses, temos outras crenças religiosas, como exemplo o Budismo, Seicho-no-iê, Espírita, Umbandismo. Os terreiros de candomblé também eram muito procurados pela população menos esclarecida, que procurava a solução para os seus problemas nesta crença, transformando os Pais de santos em verdadeiros deuses. Os mais procurados naquela época eram: A babalorixá Elvira, que tinha seu terreiro localizado na rua Venceslau Braz (rua do lar dos velhos); Dona Maria na rua do Tanque, o Sr. Cardoso na Av. Medeiros Neto (mais tarde mudou-se para a rua Ruy Barbosa); Dona Antonieta na Av. Flaviano Guimarães; Edite Gorda na rua 3 de maio e Chá Preto na rua da Linha.

Porém o mais famoso e respeitado na crença umbandista¹⁶² era “Chá Preto” que segundo algumas pessoas que freqüentavam o seu terreiro, tinha poderes diabólicos, chegando a matar, aleijar ou curar em 24 horas. (Custódio, 1997, p. 09).

O depoimento preserva dados preciosos sobre o pluralismo de crenças religiosas em Itaberaba, evidenciando que as religiões afro-brasileiras ocupavam papel de destaque junto à população “menos esclarecida”, que “transformavam os Pais de Santo em verdadeiros deuses”.

¹⁶¹ Entrevista realizada com a Sra. Maria Benedita Oliveira dos Santos, 79 anos, Itaberaba, 20/11/2012.

¹⁶² Não obtivemos acesso à documentação oficial do Terreiro; segundo os relatos, tratava-se de um Terreiro de Candomblé, e não de Umbanda, sendo a nação Angola a mais frequentemente mencionada.

Essas expressões reproduzem discursos históricos de marginalização e reforçam estigmas elitistas e eurocêntricos, associando tais práticas à superstição ou à ignorância. O historiador Denilson Lessa dos Santos (2005) analisou as diferentes práticas curativas em Santo Antônio de Jesus, no Recôncavo Sul da Bahia, destacando que:

[...] não apenas os populares fazerem uso desta medicina, mas pessoas ligadas às camadas hegemônicas, também, não abriam mão das práticas não oficializadas de medicina. Assim como nem todos os indivíduos das camadas populares recorrem às práticas de saúde não oficiais, igualmente, nem todos os membros das camadas hegemônicas procuram pela medicina oficial, a científica. A escolha entre uma e/ou outra arte de curar, dependia das razões, angústias, crenças e tradições que cada um tinha, assim como os fatores históricos e culturais compartilhados entre os diversos setores sociais. E as soluções para curar o mal poderiam estar tanto em um, quanto em outro modelo etiológico de cura. (Santos, 2005. p. 80).

Em Custódio (1997) há também ênfase no “mais famoso e respeitado” Pai de Santo, o “Chá Preto na Rua da Linha”, reforçando sua centralidade simbólica no imaginário local. Segundo a autora, algumas falas de frequentadores de seu Terreiro, associavam-no a “poderes diabólicos, chegando a matar, aleijar ou curar em 24 horas”, mencionando ainda as “contribuições” das Igrejas Evangélicas “para a mudança de crença dos itaberabenses”. Tais percepções, embora expressem a força simbólica atribuída a Chá, também reforçam estigmas e medos herdados do imaginário colonial intencionalmente associados às religiões afro-brasileiras.

Na matéria “Baixo Espiritismo”, publicada no periódico *O Itaberaba* (03 de maio de 1941, p.6), observa-se a articulação explícita do “medo do feitiço” e da condenação das práticas e crenças afro-brasileiras, historicamente associadas ao perigo e ao ilícito, por meio de dispositivos interpretativos de base moral cristã que funcionam como mecanismo de opressão contra as populações negras, conforme a imagem a seguir:

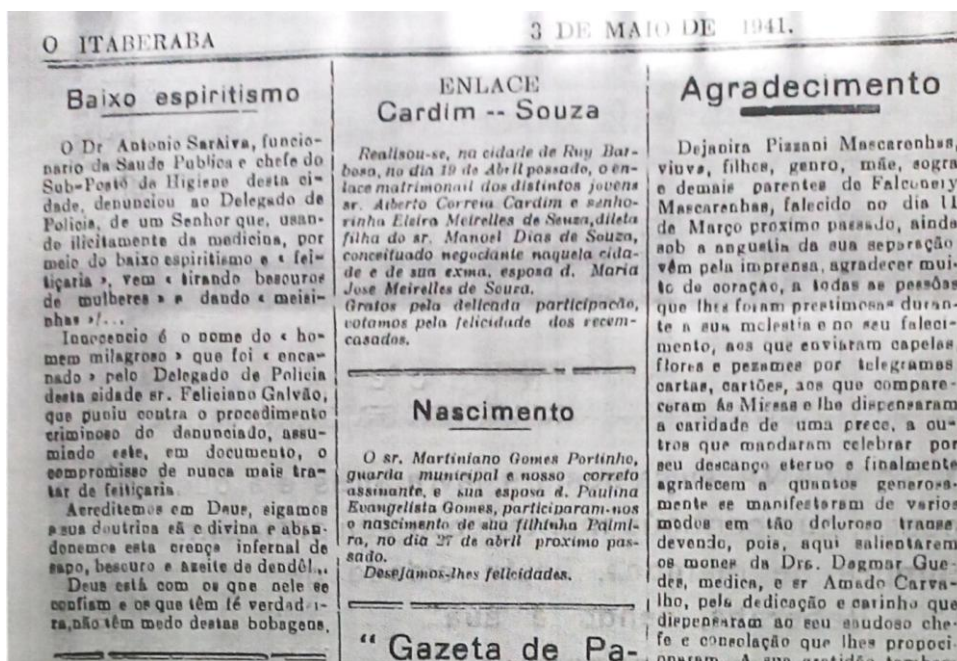


Imagem 20 – Baixo Espiritismo. (Acervo do Núcleo de História Local – NHL/CEDOC – UNEB, Campus XIII. Jornal O Itaberaba, 03 maio 1941, p. 6)

Baixo Espiritismo

O Dr. Antonio Saraiva, funcionario da Saude Publica e chefe do Sub-Posto de Higiene desta cidade, denunciou ao Delegado de Policia, de um Senhor que, usando ilicitamente da medicina, por meio do baixo espiritismo e ‘ feitiçaria ’, vem ‘ tirando besouros de mulheres ’ e dando ‘ meisinhas ’ /...

Inorcencio é o nome do ‘homem milagroso’ que foi ‘encanado’ pelo Delegado de Policia desta cidade sr. Feliciano Galvão, que puniu contra o procedimento criminoso do denunciado, assumindo este, em documento, o compromisso de nunca mais tratar de feitiçaria.

Acreditamos em Deus, sigamos a sua doutrina sã e divina e abandonemos esta crença infernal de sapo, besouro e azeite de dendê!..

Deus está com os que nele se confiam e os que têm fé verdadeira, não têm medo destas bobagens.¹⁶³

Ao apresentar o curador Inorcencio como praticante de “baixo espiritismo” e “feitiçaria” e relatar que ele foi “encanado” pelo Delegado de Polícia, o jornal evidencia a ação combinada do discurso médico-higienista, do aparato jurídico e policial e da imprensa na criminalização das práticas de cura de matrizes africanas. Nesta matéria, a doutrina cristã católica aparece de forma explícita, reforçando a condenação. Ao exortar a população a “acreditarmos em Deus, [seguir] a sua doutrina sã e divina e abandonarmos esta crença infernal de sapo, besouro e azeite de dendê!!” e ao afirmar que “Deus está com os que nele se confiam e os que têm fé verdadeira, não têm medo destas bobagens”, o texto mostra como a fé cristã foi historicamente mobilizada

¹⁶³ Baixo Espiritismo. *Jornal O Itaberaba*, Itaberaba, 03 maio 1941, p. 6. Núcleo de História Local – NHL/CEDOC do Departamento de Educação da UNEB, Campus XIII.

para marcar fronteiras de legitimidade e produzir um pânico moral coletivo, controlando corpos, desqualificando tradições e ferindo a dignidade dos praticantes e das comunidades afro-brasileiras que preservam esses saberes.

Maggie (1992) mostra que, na década de 1930, os processos criminais de feitiçaria distinguiam quem usava poderes para o mal daqueles que os usavam para o bem, a caridade ou a cura, mas essa avaliação dependia de quem julgava e de quem acusava. Nessa época, consolidou-se a posição que seria inscrita no Código de 1940, criminalizando o uso abusivo dos preceitos do espiritismo e introduzindo classificações como macumbeiro, mistificador e baixo espiritismo. Essas distinções reforçavam hierarquias raciais e religiosas, tornando práticas espiritualistas semelhantes mais toleradas entre brancos e mais criminalizadas entre negros, legitimando socialmente tais diferenciações, segundo a qual:

As provas materiais, imagens de santos, charutos e rosários, isoladamente, nada significam. Mas em conjunto são evidências de uma crença. Os católicos não possuem esse tipo de santuário, nem misturam imagens de santos com charutos. Todos sabem, inclusive o juiz, que só macumbeiros juntam esses objetos. A evidência do crime é a própria crença. O juiz condena Antonieta de Souza porque ele próprio conhece a macumba que ela pratica e acredita em que possa fazer mal. Os juízes que condenavam as bruxas européias também temiam seus poderes. Assim, guardando as devidas proporções quanto à penalização, Antonieta de Souza, como as feitiçeras européias, é condenada porque o juiz acredita em que a macumba, que cura com rezas, charutos e benzeduras, pode ser usada para o mal. Através do processo descrito se vê como foi sendo criado um instrumento eficaz no combate à feitiçaria, à magia negra, considerada prática de baixo espiritismo e de macumba. (Maggie, 1992, p.119).

Até a promulgação da Constituição de 1988¹⁶⁴, que assegura plena liberdade religiosa no Art. 5º, VI, “É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”, o repúdio a “feiticeiros” funcionava como um recurso de controle social, não apenas para defender princípios religiosos Cristãos, mas também para consolidar exclusões e hierarquias entre pretos e brancos e suas repercussões sociais e econômicas, como evidencia a manchete do jornal *O Paraguaçu* de janeiro de 1981:

¹⁶⁴ Brasil. Constituição da República Federativa do Brasil, de 5 out. 1988. *Presidência da República – Casa Civil*. Disponível em: <Constituição>. Acesso em: 26 ago. 2025.

Dr. Clériston transmitiu mensagem educativa às professorandas



Veja na página 3 todos os detalhes da visita do Presidente do Baneb, Dr. Clériston Andrade

por época da festa de formatura das professorandas de Itaberaba.

Garis continuam sofrendo pressões



Resultado da campanha que o nosso jornal levantou em defesa dos Garis que se definham sob o sol escaldante do dia-a-dia para limpar as ruas da nossa cidade, o insensível prefeito resolveu conceder um irrisório aumento nas diárias que somadas, ainda não alcançam o valor do salário mínimo legal. Os homens passaram a receber diárias de Cr\$140,00 e as mulheres de Cr\$100,00, perfazendo um total semanal de Cr\$700,00 para os homens e Cr\$621, as mulheres. Não tem direito a hora extra, taxa de insalubridade nem se fala e trabalham com lixo sem qualquer proteção como luvas ou botas. Veio o aumento junto com o regime de pressão com os feitores agindo como se tratassem de escravos. E o que se queixaram dezenas de garis que tem visitado nossa Redação para denunciar seus problemas. Conforme Agenário Lopes, "não podemos parar nem merendar a farofa no bernal. Temos que comer de pé". Acrescentou revoltado: "Quem como em pé é cavalo".

Imagem 21 – Dr. Clériston transmitiu mensagem educativa às professorandas. / Garis continuam sofrendo pressões. (Acervo do Núcleo de História Local – NHL/CEDOC – UNEB, Campus XIII. Jornal O Paraguaçu, 15 a 31 jan. 1981, n. 55)

Observa-se uma leitura racial explícita: a imagem¹⁶⁵ da visita do presidente do Baneb, Dr. Clériston Andrade, às professorandas, aparentemente jovens brancas em sua maioria, evidencia as assimetrias de acesso à educação formal em um contexto historicamente marcado por desigualdades raciais. Em contraste, a matéria sobre os trabalhadores garis mostra homens e mulheres exclusivamente negros em situação de exploração laboral, com baixos salários e condições precárias de trabalho, enquanto o jornal apresenta uma narrativa de oposição política, destacando um suposto descaso da gestão municipal. Esse recorte do início da década de 1980 reflete as consequências da criminalização e do controle sobre as populações negras, processos que estruturaram relações de poder duradouras e naturalizaram exclusões e hierarquias racializadas entre pretos e brancos. Não por acaso, tais disparidades reaparecem de modo recorrente nas comunidades que preservam práticas ancestrais de cura e espiritualidade afro-brasileiras.

¹⁶⁵ DR. CLÉRISTON TRANSMITIU MENSAGEM EDUCATIVA ÀS PROFESSORANDAS. / GARIS CONTINUAM SOFRENDO PRESSÕES. *Jornal O Paraguaçu*, Itaberaba, 15 a 31 jan. 1981, n. 55. Núcleo de História Local – NHL/CEDOC do Departamento de Educação da UNEB, Campus XIII.

3.2 “Abaixo de Deus, aqui na terra, ele!” As práticas curativas do Chá e suas reverberações afetivas

Todas as qualidades dos deuses das religiões universais, como o cristianismo e o maometismo, são atribuídas à suprema divindade, que não tem altares, nem culto organizado, nem se pode representar materialmente. Tendo criado o céu e a terra, porém, Ólorún ou Zania-pombo jamais voltou a intervir nas coisas da criação. O filho desse deus, Ôxalá, teria gerado a humanidade. (Carneiro, 2002.p. 22-23).

É nesse horizonte cosmológico, que distingue, mas também conecta o plano divino ao humano, que se pode compreender a forma como Lideranças religiosas locais foram reconhecidas em Itaberaba. Apesar de algumas pessoas temerem a influência espiritual de Chá e outras discriminarem participantes de diferentes tradições afro-brasileiras, como o Candomblé, historicamente julgadas ilegítimas, inferiores ou danosas por instituições e grupos dominantes, os narradores recordaram o quanto esse Zelador de Santo era bem-quisto por sua família, amigos, Filhos de Santo e pela comunidade local, de regiões vizinhas e de outros estados. Ao adentrar seu Terreiro, o visitante percebia o cuidado delicado com que os rituais eram conduzidos, em que palavras de fé e gestos precisos se entrelaçavam, como expressa a máxima “Abaixo de Deus, aqui na terra, ele!”¹⁶⁶, que traduz a confiança depositada no Curador e a centralidade simbólica dessas práticas.

Esse reconhecimento coletivo não se limitava ao espaço ritual, mas também alimentava orgulho de pertencimento diante das tensões sociais. Tal aspecto se evidencia na potente fala da Sra. Maria da Glória, ao ser indagada se naquela época havia muito preconceito e falatórios negativos sobre sua religiosidade:

“Não falava o quê?! Hoje ainda existe, mas hoje o povo até já ‘deixou de mão...’ Mas, naquele tempo?! Eu tenho um [familiar, grifo nosso] que é crente, ô meu Deus... Ele, faz isso, ó: ‘ô Goinha, pelo amor de Deus, tu deixa o Candomblé [...]. O Candomblé é do Satanás, é não sei de quê... Quando, quando vir o... o fogo, disse que só vai queimar mais é na casa dos candomblezeiros!’ Eu digo: ‘Ah, segue a tua vida e deixa a minha vida, não dependo de você em nada, então pronto, segue a sua e me deixa em paz... E cada qual no seu cada qual. Eu não sou criança..., eu faço o que eu quero!’”

¹⁶⁶ Fragmento narrativo do Sr. **Carlos Romeu de Jesus, 64 anos (idade na data da entrevista)**, de cor preta, confirmado como Ogã no Terreiro de Candomblé de Chá, casado, aposentado, pai de quatro filhos. Entrevista realizada em 22/08/2012, em Itaberaba, com duração de 01h24min. Morador da Rua da Linha, começou a frequentar o Terreiro de Candomblé de Chá aos 14–15 anos, alguns anos após a fundação da casa em 1958. Foi posteriormente confirmado como Ogã de couro, função religiosa exercida no Terreiro. Aos 19 anos, casou-se com a Sra. Sabina dos Santos de Jesus (entrevistada), com quem teve quatro filhos. Com entusiasmo, relatou a generosidade de Chá como curador, reconhecido por pessoas de diversas regiões, inclusive distantes, como São Paulo. Compartilhou também sua própria experiência de cura do alcoolismo, conduzida por Chá, por intermédio do Axé das Divindades, ao longo de 15 dias consecutivos. Enquanto eu entrevistava sua esposa Sabina, o Sr. Carlos, comunicativo e repleto de lembranças sobre Chá, foi gradualmente se envolvendo na conversa.

[...]. Aqui mesmo tinha uma vizinha [...]. Mas, quando me chamar de feiticeira, está me respeitando, eu não too nem aí [...]. Eu não [ligo], maaaas quá!’ Enquanto me chamar de feiticeira, está me respeitando!’¹⁶⁷

A Sra. Goinha, candomblecista sem processo iniciático, ao rememorar sua trajetória marcada por pressão familiar e demonização do Candomblé, evidencia através da oralidade e da memória, a percepção do preconceito, do racismo religioso, mas também traz a sua postura de enfrentamento, de resistência. Cada trecho revela dimensões específicas de suas experiências: “Segue a tua vida e deixa a minha...” afirma sua autonomia pessoal, estabelecendo limites entre sua vida e a dos outros; “E cada qual no seu cada qual!” reforça o respeito à diversidade de escolhas individuais; “Eu não sou criança, eu faço o que eu quero!” declara sua capacidade de autodeterminação e maturidade; e “Quando me chamar de feiticeira, está me respeitando, eu não [ligo], maaaas quá!” ressignifica um termo pejorativo, transformando a acusação em afirmação identitária.

No mesmo sentido, a Sra. Gildete Rocha apresenta narrativas que conferem profundidade etnográfica à análise da fluidez religiosa em Itaberaba. A partir da voz dessa interlocutora, é possível perceber como Catolicismo e Candomblé podem ser vividos não como práticas excludentes, mas como complementares, evidenciando dinâmicas cotidianas que atravessam fronteiras institucionais, como expressa em sua fala ao atribuir significados ao Candomblé:

“Pra mim, o Candomblé, eu considero assim: ‘que pra mim não tem, não tem diferença da Igreja pra ali. A diferença é que lá... cá na Igreja ninguém samba, e cá a gente samba, né?!’ Porque, se o Candomblé fosse uma coisa que fosse, como é que diz, meu Deus... é desconsiderado, não existia a lavagem da Igreja. Quando tem a lavagem da Igreja, não chamam eles pra ir? Eles não vão? Tudo vestido, tudo com seus jarros de flor, brincando ali, não vão? Então, eu acho que de tudo existe no mundo, né?! Eu acho que pra mim, não é... Pois, assim: ‘ah, não, porque você não é católica’. Eu sou católica, eu nasci na Católica e nessa eu morro. E também não saio de dentro do meu Candomblé. Do Candomblé eu só saio quando eu morrer também. É uma coisa que faz parte, né?! E aí, pronto! Aí eu acompanhei esse Candomblé [de Chá] desse jeito [...]’¹⁶⁸

A Sra. Gildete Rocha evidencia uma vivência religiosa marcada pela articulação entre diferentes tradições, sobretudo Catolicismo e Candomblé. Para ela, “não tem, não tem diferença da Igreja pra ali”, e a distinção se restringe ao aspecto performático do ritual: “cá na Igreja ninguém samba, e cá a gente samba, né?!”. Essa percepção rompe com leituras exclusivistas e

¹⁶⁷ Entrevista realizada com a Sra. Maria da Glória de Jesus, 58 anos, Itaberaba, 29/08/2012.

¹⁶⁸ Entrevista realizada com a Sra. Gildete Rocha Santos, 61 anos, Itaberaba, 05/09/2012.

sugere uma identidade múltipla, sustentada pela legitimidade social dos rituais afro-religiosos, como mostra sua argumentação em torno da lavagem da Igreja: “quando tem a lavagem da Igreja, não chamam eles pra ir? Eles não vão? Tudo vestido, tudo com seus jarros de flor, brincando ali, não vão?”. A lógica de pertencimento se consolida quando afirma: “eu sou católica, eu nasci na Católica e nessa eu morro. E também não saio de dentro do meu Candomblé. Do Candomblé eu só saio quando eu morrer também”. Assim, o que emerge não é contradição, mas integração de vínculos, em que Catolicismo e Candomblé constituem dimensões inseparáveis de sua trajetória de fé e pertencimento comunitário.

Esses relatos permitem compreender como Chá, inserido na vida cotidiana das pessoas, contribuía para potencializar práticas e saberes afro-brasileiros, promovendo formas de resistência cultural e fortalecimento identitário. Em certos momentos, em sua rotina, apresentava-se como cidadão comum, sem manifestar de imediato sua liderança espiritual; contudo, a força simbólica de suas tradições tornava praticamente impossível dissociá-lo de sua espiritualidade. Nesse contexto, a Sra. Lucinha Barreto compartilhou um episódio curioso, que evidencia mais uma afronta à autoridade ritual do Líder, aos princípios da prática litúrgica e à coesão simbólica da comunidade, bem como a forma como sua presença entrelaçava práticas, percepções e relações de poder:

“Em Ruy Barbosa mesmo, entrou um rapaz também pra furar os tambores, lá também, na casa de dona Ana, filha de Santo dele. Esse rapaz entrou direto, não furou tambor, não furou nada, foi pra roça dos outro, chegou lá, arrancou a roça de mandioca do homem todinho [risos]. Foi, ele foi de manhã, o pessoal foi lá com uma ‘pia de mandioca’ e ele acabando de fazer a tarefa dele. Cobrança? O homem já estava querendo mesmo que a roça, as mandiocas fossem arrancadas, tu tá pensando... [risos], [...]. É, o dono da roça ia pagar [risos], [...]. Ele já entrou lá, passou direto, todo mundo lá no Salão, ele entrou direto de porta adentro, saiu, saltou a cerca, entrou pra roça do rapaz e arrancou tudo [risos], [...]. Como a gente não pode, não tem nem como explicar, ele tinha poderes que... inexplicáveis, né? É, é, tinha alguma... as coisas aconteciam com ele, inexplicável. Poder a gente não vai dizer, né?! Mas aconteciam coisas inexplicáveis [risos] com ele, então por isso o povo tinha medo [risos], [...] Nequinho também veio pra furar os couro [...], era assim, não estou te dizendo que era desafiando, vinha era pra desafiar mesmo, é, era, era, não conseguia não, era!”¹⁶⁹

O episódio, além de evidenciar uma tentativa frustrada de invasão ao Terreiro de uma Filha de Santo, revela que a construção social em torno do sagrado de Chá o capacitava a redirecionar gestos de hostilidade, alinhando atitudes e relações à sua autoridade espiritual. O rapaz que entrou “para furar os tambores” não atingiu o núcleo simbólico da casa e acabou

¹⁶⁹ Entrevista realizada com a Sra. Lúcia Maria de Azevedo Barreto, 48 anos, Itaberaba, 13/09/2012.

arrancando mandioca, transformando a agressão em anedota. A narrativa, contada com humor, reafirma a proteção espiritual de Chá e o temor que despertava em algumas pessoas: “aconteciam coisas inexplicáveis [risos] com ele, então por isso o povo tinha medo [risos] [...]”. A imagem a seguir retrata Chá montado a cavalo em Ruy Barbosa, cidade que visitava com frequência:



Imagem 22 – Chá montado a cavalo na Serra do Orobó, em Ruy Barbosa. (Acervo de Lúcia Maria de Azevedo Barreto, s.d.)

As fontes orais revelam também a amplitude das práticas de cura que estruturavam a vida social em Itaberaba. Entre os diversos aspectos que organizavam a comunidade, as medicinas tradicionais ocupavam papel central, destacando não apenas saberes transmitidos entre gerações, mas também formas de resistência cultural que reverberavam em transformações históricas. Parteiras, Benzedeiras, Raizeiras, Curandeiros, Passistas espirituais, Videntes e Cartomantes constituem manifestações diversas de práticas ancestrais, articulando conhecimentos e técnicas de cura, religiosidade e dinâmicas sociais. Analisar essas práticas

permite perceber como a comunidade desenvolveu estratégias próprias para lidar com o sofrimento físico e espiritual.

A fé nas práticas sagradas afro-brasileiras, fonte de esperança e proteção, evidencia a importância de suas Lideranças, cuja atuação se inscreve em contextos sociais marcados por desigualdades socioeconômicas e por uma rede de assistência hospitalar em consolidação naquele período. Em Itaberaba, essa escassez foi parcialmente atenuada em 30 de outubro de 1957¹⁷⁰, com a inauguração da Santa Casa de Misericórdia¹⁷¹. Os Agentes de cura figuram como referência fundamental no cuidado à saúde e na sobrevivência da comunidade, sobretudo em contextos marcados por limitações da assistência à saúde e pelo número insuficiente de profissionais da medicina oficial. Custódio (1997, p. 27) descreve:

As pessoas daquela época eram muito místicas e acreditavam em tudo que ouviam falar. Várias pessoas morriam acreditando que foram vítimas de feitiço. As famílias das vítimas ficavam de mal, outras apelavam para a vingança corpo a corpo ou para o mesmo tipo de crendice. Procuravam os curandeiros (que por sinal eram muitos), para resolverem os seus problemas, como se fossem verdadeiros deuses.

Como a maioria era pobre e sem dinheiro, não tinham condições de procurar um médico (poucos naquela época), morrendo muitas pessoas. Hoje o progresso descobriu as doenças que os levaram à morte.

A narrativa de Custódio assume um tom memorialístico, no qual lembranças, impressões pessoais e interpretações se entrelaçam. São relatadas a grande quantidade de curandeiros, a crença em feitiçaria e as reações das pessoas consideradas vítimas de feitiço. Nesse contexto, surgem expressões como “crendice”, que revelam a maneira como a narradora compreendia tais práticas, e “como se fossem verdadeiros deuses”, utilizada para acentuar a reverência e o poder simbólico atribuídos aos Curandeiros. Ao mesmo tempo, a referência ao progresso científico aparece como um elemento de contraste, situando-o em relação às práticas vistas como supersticiosas.

De acordo com Braga (1995), as práticas sacerdotais de um Pai de Santo são guiadas pelo desejo de oferecer soluções ao “cliente”, com plena consciência da distinção entre bem e mal, cabendo à espiritualidade responder à solicitação, como menciona:

[...] a ação do pai-de-santo, quando realiza uma tarefa qualquer, no âmbito de suas prerrogativas sacerdotais, é marcada basicamente pelo sentimento de estar socorrendo

¹⁷⁰ APMRFS. Caixa: 1095, série: correspondências recebidas. OF. S/N, 29 de dezembro de 1961.

¹⁷¹ Sede filantrópica que, de acordo o documento sinalizado, passou por sérias dificuldades para atender ao pagamento de seus fornecedores de gêneros alimentícios e também de medicamentos essenciais ao seu serviço público.

alguém com algum tipo de problema. Pela sua cabeça, certamente, não passaria a ideia de que estivesse a praticar ato perverso ou maléfico contra alguém. A dicotomia entre o bem e o mal não está afastada e disso parece ter plena consciência. Mas o que interessa, no momento da intervenção mágico-terapêutica, é a convicção de estar realizando um “trabalho”, um serviço religioso para o bem do cliente. Além do mais, não parece existir nenhum sentimento de culpa quando da realização dessas cerimônias, geralmente procedidas de uma consulta às divindades a quem cabe, em últimas instâncias, responder por tal expediente. (Braga, 1995, p. 134).

A partir da citação, é possível compreender que, nas atribuições de um Pai de Santo, as noções de bem e mal estão presentes, mas não se organizam em uma dicotomia rígida, como ocorre em algumas tradições Cristãs, nas quais Deus e Diabo funcionam como polos absolutos e as ações humanas são avaliadas com base em interpretações de mandamentos fixos. Já em diversos sistemas religiosos de matrizes africanas, essas categorias se apresentam de forma mais flexível, variando conforme o contexto, a intenção e a interpretação, de modo que uma mesma ação pode ser compreendida de maneiras distintas e avaliada pela espiritualidade.

Essa observação se articula à citação escolhida como epígrafe deste capítulo (Carneiro, 2002, p. 22-23), que destaca a importância de compreender as Tradições de matrizes africanas em suas complexidades e evitar interpretações equivocadas, especialmente em relação ao chamado “politeísmo”. Esse termo é usado por estudiosos para reconhecer a pluralidade de Orixás ou Entidades Espirituais, mas não necessariamente reflete a autocompreensão do universo religioso afro-brasileiro, que majoritariamente preserva a centralidade de uma Divindade Suprema (Ôlorún ou Zania-pombo) que teria criado o céu e a terra, mas jamais voltou a intervir diretamente nas coisas da criação. A relação entre o divino e os humanos é mediada por divindades intermediárias, como seu filho Ôxalá, responsável por gerar a humanidade, evidenciando a estrutura hierárquica e funcional dessas religiosidades.

É nesse ponto que as fontes analisadas revelam informações tanto dissonantes quanto consonantes sobre os atendimentos espirituais e de cura com Chá, à luz das perspectivas individuais. Nesse desnível manifesta-se a riqueza da história, evidenciando que não existe uma verdade absoluta, sobretudo no âmbito das representações e dos sentidos. Ao refletir sobre as principais necessidades das pessoas ao buscar o auxílio dos saberes ancestrais africanos praticados e transmitidos por Chá, sua filha Lucinha recordou um episódio que reforça essa compreensão:

“Mas era pra isso mesmo, vinha mais pra isso, pra cura, pra pessoa com loucura, mas era mais isso. Se viesse pra fazer perversidade, podia pegar seu dinheiro e voltar [risos]. Uma vez, uma mulher veio, veio de... [Seu esposo Carlos diz:] ‘De Ipirá?’ [Lucinha responde:] ‘Não, de Ipirá... Essa de Ipirá foi a do casamento, ela, é, a foto

ficou comigo um tempão, dessa mulher. Eu cheguei lá, vi a foto, a hora que ela botou a foto, aí eu cheguei, peguei e tirei a foto, né?! De lá, da mesa, né?!...” [Ao perguntar:] ‘Dos Exus?’ [Lucinha responde:] ‘Não, ele não tinha botado ainda lá, não [risos]. Lá não tinha. Essas coisas eram fora de casa; ele não deixava dentro de casa, não. Aí eu cheguei e pedi a ele que não fizesse nada para aquele casamento. Não sabe o que aconteceu? Não foi, não pense que foi, é, foi o marido e a amante, viu, foi ó, foram eles dois, só que ele casado, né?! E ela casada, todos dois casados. Só que ela [a amante] morava com... com marchante, bonita, bonita mesmo. Aí ele trouxe a foto da esposa, que era pra separar, né?! Que ele queria se separar da esposa pra ficar com aquela. Ele [Chá] olhou e disse se, se ela, se ele tinha certeza que queria se separar pra ficar com aquela [...]. [O rapaz respondeu a Chá:] ‘Não, eu quero.’ [Chá disse:] ‘Então tá certo.’ Quando foi depois, ele voltou, o cara voltou [risos], pra ele unir com a esposa dele de novo, porque a outra mulher ele não confiou mais. Tu tá entendendo? Ele mesmo foi pedir pra desmanchar o casamento dele próprio. [Ao perguntar:] ‘Mas Chá fez pra desmanchar?’ [a narradora responde:] ‘Fez, pra desmanchar, pra ele ficar com a mulher que ele queria, né?! Mas dizendo a ele se ele tinha certeza [risos], porque a mulher era muito bonita e a dele não, né?![...]. Aí quando, passar do tempo, ele voltou ‘doido’ cá, dizendo não, que ele queria voltar pra esposa dele.”¹⁷²

O episódio, envolvendo uma das motivações cotidianas para a procura do Chá, revela que, mesmo possuindo suas impressões pessoais, sua postura não era de interferência direta no desejo do consulente, mas de reafirmação da responsabilidade deste sobre sua decisão: “ele olhou e disse se, se ele tinha certeza que queria se separar pra ficar com aquela [...]. [O rapaz respondeu:] ‘Não, eu quero.’ [Chá disse:] ‘Então tá certo.’” A conduta exemplifica como a noção de bem e mal se situa, sendo determinada pela intenção e pela ação de cada indivíduo, sem nutrir um critério rígido passível de determiná-las. Nesse sentido, cada Liderança estabelece limites de atuação espiritual, fundamentados em princípios morais e éticos relacionados ao Axé e herdados de sua linhagem ancestral, que se sobrepõem inclusive às questões econômicas, como evidencia a postura atribuída a Chá: “se viesse pra fazer perversidade, podia pegar seu dinheiro e voltar”.

Na mesma entrevista, a Sra. Lucinha relatou outro episódio que evidencia a postura de Chá diante de intenções potencialmente prejudiciais a terceiros: uma mulher se aproximou dele, entregando uma foto de outra pessoa e fazendo um pedido relacionado a ela. Ele pediu que o registro fosse deixado em determinado local do quarto e, quando a pessoa envolvida chegou, orientou que fosse até lá, pegasse a foto e a trouxesse. Ao perceber que se tratava de sua própria imagem, a mulher foi surpreendida por Chá, que compartilhou o ocorrido.

Esse conjunto de práticas, que articula espiritualidade, moralidade e cuidado, ajuda a compreender por que o “Chá” se consolidou, em Itaberaba, não apenas como recurso medicinal, mas também como espaço de interação social, afetiva e identitária. Reconhecidos como

¹⁷² Entrevista realizada com a Sra. Lúcia Maria de Azevedo Barreto, 48 anos, Itaberaba, 13/09/2012.

autoridades éticas e morais, de elevada espiritualidade e detentores de vasto conhecimento ritual herdado da tradição, esses Líderes atuam como conselheiros confiáveis e terapeutas espirituais, constituindo referências centrais no tecido social local. Santos (2005, p.85) menciona:

Por certo, muitos dos agentes de práticas alternativas de cura tinham acumulado conhecimento sobre o valor curativo de plantas, ervas e raízes medicinais ao longo de suas experiências. [...], além de todo um conhecimento tradicional mágico/religioso, eles possuem um vasto saber empírico sobre valor terapêutico de determinadas substâncias e produtos utilizados nos inúmeros rituais de cura.

Em seus procedimentos terapêuticos, Chá recorria a elementos naturais, como folhas, raízes, ervas, cascas e flores, considerados indispensáveis tanto no uso medicinal quanto no ritual. Segundo Braga (1995, p. 137), “[...] a prática religiosa afro-brasileira implica, como um dos elementos essenciais, a noção de cura, esta última buscada através da utilização de plantas e ervas medicinais que adquirem, nesse contexto, uma força complementar da natureza mágico-religiosa”.

As fontes orais indicam que Chá, auxiliado por seus Caboclos e Orixás, sabia discernir problemas de ordem física ou espiritual, tais como doenças corporais ou mentais, demandas sobrenaturais e mediunidade em desalinho, podendo, conforme cada caso, recorrer de forma integrada aos saberes da medicina tradicional e da medicina institucional, distante da lógica restritiva do discurso higienista. Segundo as lembranças de infância da Sra. Lucinha, seu pai também utilizava remédios de farmácia:

“Dava remédio de folha, né?! Remédio de farmácia, mandava comprar e dava [...]. Ele passava os remédios quando via que [o indivíduo] estava fraco; ele comprava injeção, aplicava injeção, fazia tudo [...], mas não era ele mesmo, não, era o Santo; o Santo dele era quem passava a medicação.”¹⁷³

O relato evidencia como a atuação de Chá se situava na interseção de diferentes abordagens: a tradicional, fundamentada em conhecimentos e práticas ancestrais, e a biomédica, representada pelo uso de medicamentos industrializados, alguns divulgados em periódicos locais, especialmente aqueles empregados para múltiplas finalidades de tratamento. Essa combinação configurava um campo terapêutico híbrido, reforçando seu papel na atenção à saúde da comunidade.

¹⁷³ Entrevista realizada com a Sra. Lúcia Maria de Azevedo Barreto, 48 anos, Itaberaba, 13/09/2012.

Não por acaso, os consulentes que mais procuravam Chá eram principalmente acometidos por enfermidades, muitos após terem buscado médicos e realizado tratamentos convencionais: “Tinha gente que já tinha ido no médico e já estava voltando [risos]. Era, a maioria já tinha passado por lá e já tinha voltado.”¹⁷⁴ Cenário em que, mesmo entre indivíduos alheios às tradições afro-brasileiras, sua presença e atuação eram reconhecidas, pois nos momentos de aflição recorriam a variados saberes e práticas que prometiam a restauração da saúde. Ainda dialogando com Santos (2005. p. 74):

Muitos daqueles que procuravam o médico, mas, continuavam a procurar outras formas de cura; buscavam soluções de seus males com uma rezadeira e/ou curandeiro; seguiam as receitas “domésticas”; procuravam se automedicar com os remédios e conselhos fornecidos pelo “homem da farmácia”.

Santos (2005) apresenta que, no contexto de Santo Antônio de Jesus, Recôncavo Sul da Bahia, entre 1940 e 1980, além das estratégias já mencionadas de cuidado e sobrevivência, no conforto do lar, seja na zona rural ou urbana, as rezas, chás, simpatias, alimentação nutritiva, repouso ou mesmo automedicação com remédios caseiros ou laboratoriais, frequentemente de múltiplos usos, compunham um conjunto diversificado de práticas voltadas à manutenção e restauração da saúde.

Essa referência contribui para ampliar a compreensão, reforçada na narrativa da Sra. Lucinha, de que a escolha por uma alternativa de cura não necessariamente represente a negação de uma possível eficácia das demais, podendo o indivíduo recorrer a variadas opções em diferentes momentos do tratamento ou mesmo combiná-las simultaneamente. Em situações de adoecimento, a restauração da saúde constitui o objetivo central, e diversos saberes disponíveis podem ser mobilizados como fontes de conforto e esperança diante das experiências de adoecimento.

Ao longo dos anos, essa confiança fez de Chá um sacerdote de renome, cuja fama, principalmente por cuidar dos chamados “doidos”, se espalhou pela propagação oral, alcançando destaque regional. Esse cuidado se manifesta em diversos relatos, que descrevem essas pessoas com comportamentos imprevisíveis e expressivos, incluindo automutilação, destruição de objetos e atos de agressividade, como arremesso de pedras, cuspidas e mordidas. Nos casos de agravamento desses comportamentos, elas eram frequentemente contidas pelos familiares ou mantidas sob vigilância da polícia local.

¹⁷⁴ Entrevista realizada com a Sra. Lúcia Maria de Azevedo Barreto, 48 anos, Itaberaba, 13/09/2012.

Conforme documento oficial datado de 01 de abril de 1981, nesse período, Itaberaba possuía uma população urbana de 28.216 habitantes, sendo que mais da metade (17.927) vivia no perímetro rural¹⁷⁵. Assim, aqueles que tinham acesso a algum meio de transporte “vinham buscar [Chá de] carro particular”¹⁷⁶, na esperança de que socorresse algum ente querido necessitado. Mas ele próprio costumava ir às casas dos convalescentes, seja em roças, povoados, distritos ou outras cidades, para avaliar cada situação e, se necessário, trazê-los até sua residência/Terreiro de Candomblé, onde realizava rituais e procedimentos de cura. Como registrou o Sr. Carlos Romeu:

“Naquele tempo, ele sabia trabalhar com doido, pegava um doido da roça, trazia, botava dentro da casa dele, e todo mundo dançava Candomblé ali dentro, e o doido não mexia com ninguém, [...]. Os de hoje vão fazer isso? Não vão, eu tenho certeza que não vão! Eu quero ver qual é o Curador hoje que pega um maluco, bota dentro da casa dele, vai bater Candomblé, e aquele maluco ali dentro não mexe com ninguém. Eu quero é ver qual é ele, me aponte um [tom enfático - bate as duas mãos], [...]. Família dos doidos chamava ele para ir lá buscar para ele curar aquele maluco. Então ele ia lá, com jipe daquele tempo, era jipe, velho, né?! Daquele jipe quatro rodas, ele saía com aquele jipe, ia buscar aonde fosse, tivesse, ele trazia, em tudo quanto é canto por aqui.”¹⁷⁷

A atuação de Chá revela sua dedicação e experiência no cuidado de pessoas em sofrimento psíquico. O narrador destaca o contraste entre aquela época e o presente, observando que os Curadores atuais “não teriam a mesma coragem”. A narrativa também evidencia o reconhecimento comunitário, já que famílias confiavam a Chá seus entes queridos, assim como o esforço físico envolvido, percorrendo trechos que incluíam cidades como “Utinga, Iaçú, Feira de Santana, Ruy Barbosa e até Salvador [...]”¹⁷⁸

De modo geral, a narrativa evidencia o reconhecimento comunitário da autoridade e da dedicação de Chá no cuidado de pessoas em situação de transtornos mentais, em um contexto em que as instituições tradicionais de saúde mental eram frequentemente associadas ao confinamento e a práticas repressivas. Em contraste, Chá adotava uma abordagem sensível às dimensões social e espiritual, levando em conta as singularidades de cada convalescente e oferecendo um cuidado percebido como mais humanizado e libertador. A fala da Sra. Sabina dos Santos contribui para essa compreensão:

¹⁷⁵APMRFS. Caixa 1080, série: Correspondência Expedida. Solicitação do Gabinete do Prefeito Municipal ao Ministério Público, S.N., de 01 de abril de 1981.

¹⁷⁶Entrevista realizada com a Sra. Lúcia Maria de Azevedo Barreto, 48 anos, Itaberaba, 13/09/2012.

¹⁷⁷Entrevista realizada com o Sr. Carlos Romeu de Jesus, aos 64 anos, Itaberaba, 22/08/2012.

¹⁷⁸Sra. Lúcia Maria de Azevedo Barreto. Entrevista citada.

“Vinha um doido de lá pra cá amarrado de corda, e ele mandava assim: ‘pode soltar’, e a gente: ‘não, não solte não, que a gente fica com medo’, e ele [Chá] disse: ‘não, pode soltar’, e aí soltava, quando você pensar que não, o maluco nem saía do lugar, nem saía do lugar porque [Chá] era boa pessoa, vou lhe dizer, viu. Chegava doido de, comia até os dedos, e ele cuidava, ele cuidava!”¹⁷⁹

Conforme registrado nas memórias orais da comunidade, Chá recebia indivíduos amarrados e com comportamentos agressivos ou desafiadores, libertando-os com segurança e oferecendo cuidado contínuo. A bondade atribuída a ele (“[Chá] era boa pessoa”) fortalecia a confiança popular e legitimava práticas que articulavam atenção física e dimensão espiritual. Em contraste, os Manicômios e Hospitais da época eram frequentemente percebidos como de difícil acesso e com assistência limitada. A atuação de Chá, portanto, promovia um cuidado libertador e com eficácia refletida especialmente na interação social, valores que só seriam formalmente incorporados pela medicina ocidental décadas mais tarde, com a Reforma Psiquiátrica Brasileira (Lei nº 10.216, de 6 de abril de 2001), que dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas com transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde.

Nesse sentido, a cura por meio do Chá Preto iniciava-se com a ruptura das amarras e a concessão imediata da liberdade, considerada um princípio central de suas práticas, como lembrou a Sra. Sabina dos Santos: “[...] e ele mandava assim: ‘pode soltar’”. Ao circular pelas ruas da cidade acompanhado dessas pessoas postas em autonomia, Chá exercia um efeito tranquilizador sobre elas, surpreendendo quem presenciava tais cenas. Essas memórias permaneceram vívidas na comunidade, conforme recorda o Sr. Carlos Romeu:

“Ele cansava de soltar o doido lá na porta dele, lá, ô, na Rua da Linha, o doido na frente e ele atrás. Quem guiava era ele; ele não, os Guias dele [tom enfático]. [Chá dizia:] ‘Pode soltar, meu bem, sai da frente, se não esse doido vai te jogar pedra aí, viu?’ Nego partia era a mil [tom risonho], não ficava um. Mentira, o homem não jogava nada. [Chá dizia:] ‘Ó, meu bem, aqui vai pra onde eu quero, era, quem domina sou eu [...]’. Ele rodava a rua todinha com esse maluco aí, ó, esses doidos aí, ó, e voltava pra dentro de casa de novo.”¹⁸⁰

Além do atendimento ritual em seu Terreiro, o cuidado de Chá se projetava também no espaço público urbano de Itaberaba, evidenciando o caráter terapêutico da convivência e da socialização. As narrativas orais destacam ainda momentos de leveza e humor, indicando que,

¹⁷⁹ Entrevista realizada com a Sra. Sabina dos Santos de Jesus, 75 anos, Itaberaba, 22/08/2012.

¹⁸⁰ Entrevista realizada com o Sr. Carlos Romeu de Jesus, 64 anos, Itaberaba, 22/08/2012.

embora a prática exigisse atenção e disciplina, ela incorporava dimensões cotidianas, afetivas e performativas.

Outro destaque surge nas lembranças do Sr. Carlos Antônio, Zelador de Santo Tuíca, ao recordar um episódio em que policiais, como seu Pedrão/Cabo Pedro, encontravam dificuldades para lidar com um homem considerado “louco”, com comportamentos agressivos, mantido acorrentado no quartel. Para garantir sua segurança e a das pessoas ao redor, eles recorreram aos conhecimentos de Chá, que, com calma e sensibilidade, conduziu o Sr. Abílio:

“Nós fomos buscar esse Abílio, o nome do homem era Abílio, entendeu? Nós trouxemos ele na frente, ele solto na frente e o povo tudo olhando, [...]. Quando chegou na porta, que ele botou o pé no Centro [Terreiro], ele empinou [...]. Aí ele [Chá] disse assim, ô: ‘deixa neguinho ele ir, que ele vai voltar agora’. Ele [Chá] entrou dentro do quarto e balançou [nesse momento o narrador pegou uma pequena sineta de mão, ‘Adjá’, e balançou]. Aí, na mesma hora, chegou o cara voltando, um negócio, um mistério aquele homem viu, aí voltando pra trás, chegou lá dentro. Ele [Chá] disse: ‘Pega o homem, neguinho’, e nós ajuntou todo mundo e amarrou ele no meio do Centro, tinha um mourão só pra doido. Nós amarramos ele, começou dar o banho, não conhecia nem pai nem mãe [...]. Com oito dias o homem já estava conhecendo todo mundo, [inaudível]. Pra ver se ele estava naquelas condições, mandou chamar o pai e a mãe. Lembro como hoje: sentou, lembro de tudo, entendeu? Ele [Chá] sentou e disse assim: ‘Quem é esse daí?’ Ele disse: ‘É meu pai!’ ‘Quem é essa aqui?’ ‘Minha mãe!’ Eu sei que foi um chororô dessa família, e levou Abílio pra ir embora sã. Levou Abílio, que era doido, levou são pra casa, entendeu?”¹⁸¹

O episódio narrado evidencia que, com o auxílio da espiritualidade, os conhecimentos terapêuticos de Chá ultrapassaram os limites impostos pelos costumes institucionais de repressão religiosa, reposicionando simbolicamente as hierarquias de poder e reforçando sua autoridade e experiência, amplamente reconhecidas pela comunidade. O atendimento assumia um caráter coletivo, no qual sons, gestos e a participação dos presentes integravam a condução do ritual.

O espaço do Terreiro, adaptado para receber indivíduos em crise, servia de cenário para práticas que buscavam tanto a autonomia pessoal quanto a transformação espiritual. No centro de seu Terreiro havia um mourão para sustentar o telhado, e era ali que, nos casos excepcionais, Chá continha essas pessoas como meio de viabilizar o processo ritualístico necessário para alcançar a almejada recuperação, como descreve a Sra. Gildete Rocha: “Um mourão, no meio assim ó, pra sustentar a cumeeira, aquele ‘moraoção’ assim é, de amarrar ‘doido’, de botar ali; ‘nego’ que estivesse se fazendo de besta, amarrava ali, ficava ali.”¹⁸²

¹⁸¹ Entrevista realizada com o Sr. Carlos Antônio de Jesus, 71 anos, Itaberaba, 11/09/2012.

¹⁸² Entrevista realizada com a Sra. Gildete Rocha Santos, 61 anos, Itaberaba, 05/09/2012.

Percebe-se também que a emoção da família, ao testemunhar a melhora na saúde psíquica de Abílio, reforçou a percepção da eficácia socialmente atribuída à intervenção, marcada pelo caráter enigmático da experiência. Como expressa a própria fala: “um negócio, um mistério aquele homem viu”. O Zelador de Santo Tuíca acrescentou ainda as seguintes informações sobre Chá:

“Era o homem decidido pra doido, e ele não fazia só o trabalho pra doido; ele trabalhava pra um tudo, entendeu? Ele era uma pessoa completa de tudo, então, eu, por sinal, tenho que falar muito bem dele, e não tem este que derriba o dedo pra falar mal dele, porque eu lhe digo com maior certeza: se não prestasse, eu lhe dizia. É um homem que, por sinal, dentro da Seita, era ele e acabou, certo? Não tinha outro! E pronto, é, a vida era essa dele, entendeu? É, só mais era doido; podia soltar o doido que tivesse, podia tá jogando pedra, matando quem tivesse, ele trazia, soltava pra dentro de casa.”¹⁸³

Dos quinze entrevistados desta pesquisa, nove ressaltaram as habilidades de Chá no acompanhamento e cuidado de pessoas com transtornos mentais, enquanto os demais enfocaram outros aspectos igualmente relevantes. A recorrência da expressão “ele mandava soltar se viesse amarrado” evidencia a confiança e o controle que ele exercia em situações potencialmente desafiadoras. Chá acolhia essas pessoas em sua residência pelo tempo necessário ao tratamento, conforme relatado pela Sra. Lucinha Barreto:

“Tinham vários doidos, ô! Eu nem posso te dizer assim, porque lá era mais doido, era doido, doido que você dizia assim: ‘rapaz, como é que tem coragem de deixar um doido daquele?’ O doido ficava lá, ficava, é, podia dormir tranquilo, ó [tom risonho]; eles que tomava conta da... Era, tinha vez que tinha quarto, cinco. Era quatro, cinco; teve uma vez que estava lá Dora, uma que chamava Firmina, e mais a outra, Júlia, é!”¹⁸⁴

Chá cuidava de seus “pacientes” com zelo, experiência que frequentemente contribuía para que muitos decidissem integrar sua comunidade religiosa. Alguns permaneciam por tempo indeterminado em sua residência, talvez para que se confirmasse a eficácia do tratamento: “[...], ele não fazia trabalho assim e mandava ir embora não, tinha que ficar lá uns dias”¹⁸⁵. Esses os ajudavam nas tarefas cotidianas, nos cuidados domésticos, na criação de seus filhos, na organização do Terreiro e em tantas demandas do Axé, como lembra a senhora Rosália Viana:

¹⁸³ Entrevista realizada com o Sr. Carlos Antônio de Jesus, 71 anos, Itaberaba, 11/09/2012.

¹⁸⁴ Entrevista realizada com a Sra. Lúcia Maria de Azevedo Barreto, 48 anos, Itaberaba, 13/09/2012.

¹⁸⁵ Entrevista realizada com a Sra. Aidil Jesus Braga, 66 anos, Itaberaba, 10/09/2012.

“Morava tanta gente mais ele pra trabalhar com ele, pra ajudar ele nessas, nessas festas dele, que você, você nunca viu a casa dele pra dizer assim: ‘hoje eu vi só os filhos de Chá dentro de casa, não!’ Era cheio de gente lá, por vida era entrando e saindo, era carro chegando, gente entrando, era assim. Lá não ficava sem ninguém, não; todo mundo ajudava ele, viu [...]”¹⁸⁶

As práxis de Guardiões de saberes ancestrais, como Domício Barreto, na atenção à saúde, constituem formas de resistência. Ao zelar pelo bem-estar físico, mental e espiritual de muitas pessoas, este Sacerdote afro-religioso projetou-se como figura central na transmissão e manutenção da cultura negra, intimamente ligada às necessidades e felicidades cotidianas. Sua atuação ultrapassava os atendimentos individuais, incluindo rituais, apoio às famílias e a promoção de uma rede de cuidado que fortalecia o Axé e a vida coletiva, evidenciando a dimensão terapêutica, social e política de suas práticas.

Embora sua característica mais marcante fosse a atuação junto a pessoas com transtornos mentais, ganham igual relevância, do ponto de vista do reconhecimento de sua autoridade espiritual e saberes de cuidado, outras ações atribuídas a ele pela comunidade, aquelas que, por sua dimensão simbólica, reforçam a aura de mistério que o cercava. A fala da senhora Lucinha Barreto ilustra bem esse aspecto:

“Tinha uma foto quando ele, ele aí na Rua de Ipirá, estava ele e o finado Carlos Paraíso, estava uma seca, uma seca. Eles tiraram foto porque, nesse dia, ele olhou pra cima e pediu chuva, e choveu [tom risonho]. É. Mas era um dom que ele tinha, tu tá entendendo? [tom risonho]. ERA [tom risonho], [...]. Foi, nesse dia, eles tiraram até foto, no dia da chuva, [...]. Isso é as coisas que eu sei. Assim: teve pessoas que viam, né?! Presenciavam mais coisa aí que eu não... Ele, se tu falasse dele, ele, se ele estivesse em casa e tu na tua casa tu falasse dele, ele sabia [pausa de 5 segundos]. Ele sabia. Uma [familiar, grifo nosso] minha, que ela, ela estava em casa, e aí ela gritava: ‘Ai meu dente, ai minha cabeça’ [tom risonho]. Ai meu dente, ai minha cabeça’. Ele não estava aqui, não; ele estava em Ruy Barbosa. Quando ele chegou, ele chegou batendo na porta, ela abriu a porta, aí ele, é, ele foi dizendo a ela: ‘ai meu dente, ai minha cabeça’ [tom risonho]. Era difícil a gente fazer qualquer coisa assim [tom risonho].”¹⁸⁷

Os relatos sobre Chá destacam a espontaneidade da oralidade, marcada por repetições, interjeições e entonações que enfatizam detalhes e refletem sentimentos, interpretações e pontos de vista, aproximando o leitor da experiência pessoal. Marcadores temporais e espaciais situam os acontecimentos, enquanto a narração das recordações revela a dimensão sobrenatural e o reconhecimento de sua autoridade espiritual, projetando-o como capaz de influenciar

¹⁸⁶ Entrevista realizada com o Sra. Rosália Viana, 64 anos, Itaberaba, 27/09/2012.

¹⁸⁷ Entrevista realizada com a Sra. Lúcia Maria de Azevedo Barreto, 48 anos, Itaberaba, 13/09/2012.

fenômenos da natureza, como quando “ele olhou pra cima e pediu chuva, e choveu”, e de perceber situações ocorridas mesmo à distância, pois “se tu falasse dele, ele sabia”.

Domício Barreto dedicou-se ao bem-estar das pessoas que lhe pediam auxílio; ao mesmo tempo, garantia cuidado às suas famílias biológica e religiosa, por vezes faltando-lhe tempo e disposição para cuidar de si mesmo. Seus gestos pareciam voltados a amparar, curar e apoiar a comunidade, enquanto sua vida se consumia pela jornada intensa de trabalho, pelas constantes viagens e pelo imperativo de reafirmar sua identidade e prática religiosa diante das opressões históricas e estruturais. Nesse contexto de intensa atividade, enfrentou o “avanço silencioso” de uma doença grave. Em outubro de 1980, realizou exames no Hospital Regional da cidade de Ruy Barbosa, onde sua amizade com alguns profissionais favorecia o acesso aos serviços médicos da época. Os exames indicaram diabetes em fase avançada, mas Chá manteve seus hábitos e não seguiu as restrições médicas, como recorda sua filha Lucinha Barreto:

“Ele deu a diabetes, foi no mês de que? [pausa de 5 segundos]. Ele descobriu a diabete, no mês de outubro, no dia 4 de outubro ele já estava bem... [debilitado], se sentindo, muita dor de cabeça; outubro, novembro, dezembro, janeiro... em fevereiro ele faleceu. Era porque entupiu, a diabete entupiu uma veia na cabeça, [...]. O açúcar aumentou e ele não, e ele não queria saber se ele estava com diabete; ele não tinha cautela, não, ele comia tudo. É, ele não tinha aquele negócio ‘ah, porque eu estou com diabete, eu não vou tomar café com açúcar, eu não vou, não’; ele não era esse negócio de adocil, não, essas coisas não davam certo pra ele.”¹⁸⁸

O avanço rápido da doença após o diagnóstico, em apenas cinco meses, evidenciou a tensão entre o cuidado com os outros e a limitada atenção a si mesmo. A ingestão de energéticos e a perda de noites de sono para dar conta do excesso de atividades cotidianas, muitas delas informais, revela também os efeitos do racismo estrutural: homens pretos como Chá precisavam conciliar múltiplas ocupações para complementar a renda familiar. Mesmo com o corpo já não acompanhando o imenso Axé que carregava, sua atenção permanecia voltada a cuidar da comunidade. A Sra. Aidil Jesus contribuiu com a seguinte observação:

“Ele viajava muito, ele tinha C10, né?! Viajava muito, tomava muito arrebite pra não dormir. Arrebite era pra não dormir, pra não dar sono. Viajava de noite, comia tudo, você sabe, diabete, né?! O problema dele foi esse, [...]. É, ele trabalhava também, ele vendia verdura, né?! Ruy Barbosa... É, vendia verdura, ele negociava.”¹⁸⁹

¹⁸⁸ Entrevista realizada com a Sra. Lúcia Maria de Azevedo Barreto, 48 anos, Itaberaba, 13/09/2012.

¹⁸⁹ Entrevista realizada com a Sra. Aidil Jesus Braga, 66 anos, Itaberaba, 10/09/2012.

Diante da gravidade do quadro clínico, o médico que o atendeu em Ruy Barbosa o encaminhou para um hospital em Feira de Santana. Chá ficou internado por alguns dias para ser avaliado de forma mais precisa e, ao receber alta, retornou à sua residência em Itaberaba: “[...] ele ia e vinha, dava alta, ele vinha, depois voltava de novo”.¹⁹⁰ Mesmo assim, Chá não seguiu uma dieta especial, possivelmente para não alterar seus hábitos e responsabilidades cotidianas.

Segundo a matéria do *Jornal O Paraguaçu*, intitulada “Carnaval de 5 Dias” (conforme registrada na Imagem 12, edição de 15 a 28 de fevereiro de 1981), o carnaval de 1981 em Itaberaba teria começado numa sexta-feira e se estenderia por cinco dias. Levando em consideração que, nesse ano, a terça-feira de carnaval foi celebrada em 3 de março, é possível situar o início do período festivo na sexta-feira, 27 de fevereiro. Chá faleceu em 28 de fevereiro de 1981, às 23h: 55min, na cidade de Ruy Barbosa, aos 48 anos, quando faltavam aproximadamente três meses para completar 49 anos, conforme Certidão de Óbito¹⁹¹, sendo a causa apontada pelo Dr. Ailton Souza Pereira como coma diabético, ou seja, no segundo dia do carnaval, como se sua partida se integrasse à própria celebração, que tanto protagonizou.

Segundo relato de suas filhas biológicas, Domício Barreto, antes de seu falecimento, optou por unificar sua fé nas Escrituras Sagradas Cristãs e decidiu encerrar a transmissão da linhagem familiar ligada à herança do Candomblé. Ele entendeu que os conhecimentos e princípios desse legado eram de sua responsabilidade pessoal e requisitou que sua esposa organizasse a casa, removendo objetos e fundamentos que apenas ele conhecia, sem transmiti-los às gerações seguintes. Gradualmente, parte expressiva do núcleo familiar também se identificou com a fé Protestante, e um dos filhos tornou-se Pastor, integrando a liderança religiosa de acordo com essa nova orientação de fé. A família reconhece o valor histórico e cultural de seus antepassados, sobretudo pela relevância de seus saberes e práticas na resistência ao racismo e às desigualdades estruturais.

Apesar das mudanças religiosas que vinham ocorrendo na família, houve uma tentativa de assegurar a continuidade das práticas do Terreiro de Candomblé. Suas atividades foram suspensas durante o Cirrum (período de luto e suspensão das obrigações espirituais após o óbito do Líder), em que se realizam os rituais de passagem, a limpeza do Espaço sagrado e a reorganização do Axexé (força ou energia sagrada associada ao falecido), preparando a

¹⁹⁰ Entrevista realizada com a Sra. Lúcia Maria de Azevedo Barreto, 48 anos, Itaberaba, 13/09/2012.

¹⁹¹ RUY BARBOSA (BA). Cartório de Registro Civil das Pessoas Naturais (Sede). Certidão de Óbito de Domício Barreto. Registro em 9 de março de 1981. Registro de Óbito nº 1.494, às fls. 233 do livro nº C-17.

comunidade para a manutenção das práticas religiosas. Dando sequência às etapas necessárias, o familiar sucessor passou pela raspagem e pelo catulamento, conferindo-lhe condições integrais para assumir a liderança. Em seguida, com o apoio das Baianas, manteve as atividades do Terreiro por cerca de cinco anos, atuando esporadicamente com entusiasmo e dedicação. Com o tempo, entretanto, novas escolhas religiosas resultaram em mudanças significativas no cotidiano da casa e na posterior descontinuidade de suas práticas litúrgicas.

A herança ancestral se expressa tanto pelas rupturas que permanecem quanto pelas permanências que se convertem em novas possibilidades: a Sr^a. Aidil Jesus Braga convive no Terreiro de Candomblé *Unzó Oyá Matambra*, fundado em 2005 por seu neto Edinaldo de Jesus Almeida (04/08/1978 – 27/09/2025, *in memoriam*); as Sras. Dalzira Batista da Conceição e Gildete Rocha Santos frequentam cerimônias em diversos Terreiros da cidade; a Sr^a. Sabina dos Santos de Jesus, esporadicamente, visita alguns, enquanto seu esposo, o Sr. Carlos Romeu de Jesus, deixou de frequentar o Candomblé desde o falecimento de Chá; o Sr. Carlos Antônio de Jesus Santana, conhecido como Zelador de Santo Tuíca, fundou, por volta dos 35 anos, seu próprio Terreiro em Itaberaba e, por dezesseis anos, contou com a ajuda da Sr^a. Maria da Glória de Jesus, que, como os demais, não se vinculou a outro Terreiro de Candomblé, mas segue professando sua fé de matrizes africanas e afro-brasileiras.

Para enfatizar a importância de Chá na vida daqueles que o conheceram, apresenta-se o relato do Sr. Carlos Romeu, que compartilhou ter superado o alcoolismo por intervenção desse Líder religioso, por meio de seus saberes e espiritualidades. Emocionado, atribuiu os seguintes significados a Chá:

“Rapaz, significou muita coisa, viu, muita coisa, porque abaixo de Deus, aqui na terra, ele, viu, porque, se não, talvez até eu nem existisse mais, viu, para te dizer a verdade. Então, para mim, significou uma coisa muito grande, muito grande [tom enfático], isso aí eu te digo com pureza de alma. Eu quero é que Deus bote a alma dele num bom lugar, porque, se não fosse ele, eu não sei se eu estaria vivo ainda, não, viu; não sei se estava mais, não, sei se estava, não, só Deus mesmo é que sabe, porque eu acredito que não estava mais, não, viu, das besteiras que eu fazia?! Rum, eu fazia besteira demais, moço, e se eu sáísse para a rua num horário desse, só voltava de manhã [...], e depois que tirou essa bebida, para mim foi a coisa melhor do mundo. Hoje eu chego numa venda, pago bebida para quem quer beber, quer beber? — Quero! — Bebe, eu pago, mas para eu beber, não!”¹⁹²

As lembranças dos interlocutores, ricas em informações e interpretações das vivências, revelam que, mesmo em sua ausência física, Chá permanece vivo nas relações afetivas, na

¹⁹² Entrevista realizada com o Sr. Carlos Romeu de Jesus, aos 64 anos, Itaberaba, 22/08/2012.

comunhão dos encontros e na solidariedade compartilhada, orientando trajetórias e inscrevendo-se na História. Nesta pesquisa, ele se apresenta como força que orienta. Seu legado, atravessando desafios e transformações, continua inspirando e reafirmando a potência das heranças coletivas e ancestrais afro-brasileiras.

CONCLUSÃO

“Acredito na inexistência dos fins e na continuidade dos inícios!”

Esta dissertação buscou compreender a trajetória de Domício Barreto, o Zelador de Santo Chá, articulando sua vida às práticas religiosas, políticas e afetivas que marcaram Itaberaba e seus arredores. A partir de fontes orais, documentos e registros visuais, evidenciou-se como sua história se entrelaça às dinâmicas do Candomblé, às redes familiares de Axé e às tensões sociais derivadas do racismo religioso e estrutural.

Do ponto de vista teórico e metodológico, a pesquisa apoiou-se em fundamentos que orientaram o olhar e a escuta. Em Amadou Hampâté Bâ encontrei a chave para compreender que “a palavra é força viva” e que o saber africano se apreende pelo sentir e pelo viver. Foi nessa perspectiva que passei a frequentar o Terreiro de Candomblé onde “conheci” Chá, participando de ocasiões litúrgicas e mantendo proximidade com Lideranças religiosas que ampliaram meu entendimento sobre os fundamentos e sentidos do Axé. Além dessas atividades, a experiência de campo estendeu-se a outros Terreiros de Candomblé em Itaberaba, Salvador e no distrito de João Amaro, aprofundando o contato com os saberes religiosos e comunitários dessas localidades.

Como parte do percurso formativo no Programa de Pós-Graduação em História Regional e Local (PPGHIS), as vivências orientadas pela Profa. Dra. Ana Rita Araújo Machado e pelo Prof. Dr. Sandro dos Santos Correia proporcionaram uma imersão teórico-metodológica em espaços de resistência e memória afro-brasileira. A Professora Ana Rita coordenou uma atividade de campo à cidade de Santo Amaro, enquanto o Professor Sandro organizou a visita ao Pelourinho, ambas voltadas para a observação e participação em Patrimônios Culturais Afro-brasileiros como objetos de pesquisa histórica.

Visitamos instituições de grande relevância histórica, como o Bembé do Mercado, a Associação Cultural Filhos de Gandhi, a Sociedade Protetora dos Desvalidos, a Casa do Olodum e a Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Essas experiências consolidaram a compreensão do Candomblé e das tradições afro-brasileiras como presença ativa na construção simbólica da Bahia, tornando o percurso acadêmico um processo de aprendizado sensível, alicerçado na escuta, na partilha de saberes e na honradez diante das heranças ancestrais.

As leituras de Muniz Sodré, em *O terreiro e a cidade*, e de Yvonne Maggie, em *O medo do feitiço*, foram igualmente fundamentais. Sodré ofereceu a compreensão do Candomblé como

espaço dinâmico de sociabilidade e resistência urbana, em que o sagrado estrutura as relações sociais. Maggie, por sua vez, permitiu refletir sobre os mecanismos de medo e repressão que incidiram historicamente sobre as religiões afro-brasileiras, mostrando como o imaginário do “feiticeiro” foi construído socialmente como ameaça e, ao mesmo tempo, como Guardião de saberes efetivos.

Ginzburg, ao estudar o personagem Menocchio, evidencia que a pesquisa histórica pode reconstruir o mundo intelectual, moral e imaginário de sujeitos subalternizados, mesmo quando as fontes disponíveis foram produzidas por aqueles que os perseguiram. Ao destacar que obstáculos, hesitações e silêncios não constituem falhas, mas elementos reveladores da experiência histórica, o autor mostra que a verdade é sempre fragmentária e parcial, construída nos interstícios entre o dito e o não dito.

Esses aportes teóricos situaram Chá e Miguel Ângelo em um campo complexo, onde o sagrado, o político e o social se entrelaçam na produção de sentidos e resistências. É nessa inspiração que analisamos as minúcias cotidianas de Chá e de seu núcleo familiar, espiritual e biológico, em suas dimensões simbólicas e representativas, compreendendo que nelas se manifestam formas plurais de verdade e de memória. Escrivê-las, portanto, representa também um exercício de reflexão ética e histórica, voltado ao reconhecimento de sujeitos e saberes que resistiram às tentativas de silenciamento, bem como à compreensão das permanências das estruturas raciais que ainda os atravessam.

O estudo reconhece a centralidade do Recôncavo Baiano como berço das tradições que moldaram a vida de Chá, cujos vínculos de ancestralidade dialogavam com os Terreiros de Cachoeira e se expandiram para novas geografias. Em Itaberaba, a consolidação do seu Terreiro e o reconhecimento público revelam uma vivência marcada pela fé, pela coletividade e pela resistência. As memórias dos interlocutores revelam tanto as tensões com estruturas dominantes quanto a força curativa e afetiva das práticas de Chá.

Miguel Ângelo Barreto fundou o Terreiro *Loba 'Necum* em 1914, templo centenário que se tornou matriz de outros dois Terreiros igualmente reconhecidos como Patrimônio Imaterial do Estado: o *Loba 'Necum Filho*, criado em 1925, e o *Ogodô Dey*, fundado em 1946. Destacou-se também como fundador da Sociedade Beneficente e Recreativa União São Pedro, criada em 1943, primeira associação formal de Candomblé do Recôncavo Baiano. Essa iniciativa constituiu um gesto pioneiro de articulação política, voltado a enfrentar a repressão e a vigilância sobre as religiões afro-brasileiras, fortalecendo os vínculos de proteção e apoio entre os praticantes e líderes do Axé, consolidando-se como marco da luta pela sua legitimidade.

Ao herdar esse legado, Domício Barreto, o Chá Preto na Rua da Linha, transformou seu Terreiro, fundado entre 1958 e 1959, em espaço de escuta, acolhimento e cura. Suas práticas mobilizavam saberes da tradição oral e o uso de ervas medicinais, entrelaçando socialização, cantos, rezas e afetos em um processo terapêutico que reconhecia o corpo como território do sagrado. Suas ações extrapolavam o âmbito religioso e se afirmavam como formas de intervenção social e política, voltadas à dignificação de vidas marginalizadas pelo racismo, pela pobreza e pela exclusão.

As múltiplas identidades de Chá revelam a complexidade de sua presença pública. Mais do que Zelador de Santo, ele também atuava como Curador, líder comunitário e agente cultural, compreendendo o riso, a dança e a celebração como formas deliberadas de fazer política. As festas que promovia, do Carnaval aos encontros na Rua da Linha, tornaram-se espaços de afirmação da identidade negra e de fortalecimento dos laços comunitários.

Sua atuação estendeu-se também aos movimentos sociais locais, apoiando ações comunitárias em defesa dos direitos, mediando diálogos com lideranças políticas da região e consolidando-se como símbolo de representatividade negra em Itaberaba. A decisão de nomear uma rua com seu nome representa um gesto de reconhecimento público raro, que reafirma seu legado espiritual, cultural e político, ampliando os horizontes sobre quem merece ser celebrado no espaço urbano.

Nesse mesmo cenário de práticas espirituais e curativas, suas ações foram frequentemente alvo de estigmatização, muitas vezes associadas ao “feitiço” ou vistas como ameaça à ordem social, o que evidencia disputas identitárias e o controle moral sobre o sagrado afro-brasileiro. Ainda assim, como recorda Custódio, havia respeito e procura popular por Chá, revelando que, apesar do racismo religioso, sua sabedoria e dons de cura eram amplamente reconhecidos. Essa convivência entre reverência e rejeição ilustra a ambiguidade com que as práticas afro-brasileiras foram tratadas: marginalizadas por romperem padrões hegemônicos, mas indispensáveis por sua capacidade de curar, acolher e transformar.

Ao cuidar de pessoas em sofrimento mental e físico, tornou-se referência popular em saúde, oferecendo escuta, remédios caseiros e farmacológicos e apoio emocional em um contexto de precarização das políticas públicas. Suas práticas aproximavam-se de uma medicina social e comunitária, que reconhecia o valor da experiência e promovia o equilíbrio entre corpo, mente e espírito.

O ineditismo de Miguel Ângelo Barreto e a singularidade das práticas curativas e comunitárias de Chá convergem em um mesmo eixo: o de um conhecimento ancestral que se

preserva e se reinventa, apesar das tentativas de apagamento sistemático por mecanismos coercitivos. Suas trajetórias evidenciam que o Candomblé articula práticas de cura, organização comunitária e transmissão de saberes. “Do dom de curar fez-se o Chá”, e nele se revela uma narrativa formada por corpo e Axé, palavra e silêncio, adversidade e resistência, labores e celebrações.

Esta dissertação analisa as dinâmicas sociais e religiosas em diferentes localidades e temporalidades da Bahia, evidenciando como Chá propagou tradições preservadas em Cachoeira por seu pai, Miguel Ângelo Barreto, e por sua mãe, Maria da Natividade, repercutindo na vida religiosa e comunitária em Itaberaba. Enquanto a produção acadêmica existente se concentra sobretudo em cidades do Recôncavo Baiano e em Salvador, a localidade estudada e outros espaços do interior permanecem pouco contemplados, especialmente no que se refere às experiências e saberes das populações negras. Até o momento, não foram encontrados trabalhos que abordem especificamente esses precursores ou outros protagonistas do Axé local, contribuindo para o conhecimento sobre trajetórias e perspectivas ainda pouco registradas pela historiografia.

Ao destacar essas histórias, o trabalho amplia o campo de estudos sobre o protagonismo negro no interior do estado e propõe novos aspectos para compreender formas de liderança, cura e resistência que emergem fora dos grandes centros urbanos. Que este estudo inspire futuras pesquisas que apreciem trajetórias afro-brasileiras cujas vozes e ações continuam a orientar a história viva do povo baiano.

Vale destacar que esta pesquisa reafirma o valor fundamental da fonte oral e dos saberes e vivências por ela transmitidos, que não aparecem nos documentos oficiais e são centrais à ruptura com paradigmas da episteme ocidental. Foi justamente por meio da oralidade que a memória de Chá se manteve viva, e dela emergiu o fruto desta investigação, evidenciando como os testemunhos e narrativas das comunidades afro-brasileiras constituem um patrimônio de saberes históricos e culturais.

Sua vida reafirma o Candomblé como espaço de cuidado, cura e resistência diante das desigualdades históricas, ao mesmo tempo em que convoca novas formas de pensar o legado das lideranças religiosas afro-brasileiras. A presença de Chá, ressignificada pelas memórias daqueles que o conheceram, continua a inspirar e fortalecer outras vidas, mostrando que o dom de curar, mais que talento individual, é herança coletiva e ancestral.

FONTES

Fontes orais¹⁹³

Aidil Jesus Braga (Dona Lalú do Acarajé), 66 anos (idade na data da entrevista), de cor preta, candomblecista, solteira, aposentada, mãe de uma filha. Entrevista realizada em 10/09/2012, em Itaberaba, com duração de 01h04min.

Segundo seu relato, nasceu em 1946, na cidade de Itaberaba, embora tenha sido registrada como nascida em 1941. Por volta dos 10 anos, começou a acompanhar sua madrastra em alguns Terreiros de Candomblé da cidade. Foi nesse período que a Sra. Aidil experienciou as primeiras sessões espirituais promovidas por Chá, ainda na casa de seus irmãos de Axé que o acolheram. Não se casou, teve uma filha e criou seu neto, Di, o Pai Mavanjurê Almeida (*in memoriam*), que fundou o Terreiro de Candomblé *Unzo Oya Mavanjurê* em 2005, também na cidade de Itaberaba, BA. Foi nesse território sagrado que ouviu falar de Chá pela primeira vez. A Sra. Aidil nos indicou a Sra. Maria Benedita Oliveira dos Santos, filha do casal que acolheu Chá na cidade de Itaberaba, bem como forneceu o contato da Sra. Maria Lúcia, da cidade de Cachoeira; ambas foram entrevistadas.

Antônio de Andrade Santos (Bodinho), 86 anos (idade na data da entrevista), de cor branca, católico, casado, aposentado, pai de seis filhos. Entrevista realizada em 08/04/2025, em Itaberaba, com duração de 25 min.

Antônio nasceu em 1938, em Itaberaba, filho de Manoel Florêncio dos Santos e Maria José de Andrade Santos. O pai, de descendência portuguesa, nasceu em São Sebastião do Passé e trabalhou nos Correios e Telégrafos. Mudou-se para Itaberaba após aceitar um convite de seu amigo e prefeito da cidade, José Dias Laranjeiras, para acompanhar as obras da via férrea que ligava Iaqu, Itaberaba e Itaetê, inaugurada em 1926. A mãe nasceu em Itaberaba, filha de Praxedes Dias Andrade e Carlota Cincurá de Andrade, irmã de José Gonçalves de Castro Cincurá – Deputado Estadual (1901–1902), amplamente homenageado, com seu nome atribuído a prédios e ruas na Bahia. Foi a primeira mulher de Itaberaba a se formar no magistério primário, pela Escola Normal da Bahia. Manoel e Maria José casaram-se em Itaberaba e estabeleceram sua residência na cidade em 1938, ano do nascimento de Antônio. Desde muito jovem, ele demonstrou interesse pelos assuntos políticos da cidade, assumindo seu primeiro mandato como Vereador ainda aos 18 anos. Nesse período, no início de sua vida adulta e da carreira política, conheceu o Chá logo que este se estabeleceu na cidade.

Carlos Antônio de Jesus Santana (Zelador de Santo, Tuíca), 71 anos (idade na data da entrevista), de cor preta, umbandista, casado, aposentado, pai de 15 filhos (9 vivos à época). Entrevista realizada em 11/09/2012, em Itaberaba, com duração de 01h34min.

Segundo seu relato, começou a frequentar o Terreiro de Candomblé de Chá aos 8 anos, com o consentimento de seus pais, que residiam na Rua da Linha, defronte ao Terreiro. Contudo, considerando que nasceu em 1941 e que, segundo os indícios reunidos nesta pesquisa, Chá teria chegado a Itaberaba por volta de 1954 e fundado seu Terreiro aproximadamente em 1958, Tuíca, portanto, teria entre 13 e 17 anos nesse período, indicando que sua aproximação com Chá possivelmente ocorreu já na adolescência. Casou-se aos 18 anos e teve 15 filhos; à época

¹⁹³ As informações apresentadas correspondem a estimativas baseadas nos relatos e resumos das entrevistas realizadas com cada narrador(a), podendo algumas datas e idades ser aproximadas em função das memórias pessoais e dos indícios mencionados ao longo dos depoimentos.

da entrevista, nove estavam vivos. Não precisou “fazer o Santo”, mas foi confirmado como Ogã de couro, função religiosa ensinada por Chá e exercida em seu Terreiro de Candomblé. Por volta dos 35 anos, fundou seu próprio Terreiro de Umbanda na cidade de Itaberaba, o qual, segundo Pai Tuíca, segue a liturgia do Candomblé de Chá, especialmente no culto prioritário aos Caboclos, neste caso, o Boiadeiro. O Sr. Tuíca disse-nos que Chá: “Era um homem decidido pra ‘doido’; ele não fazia só o trabalho pra ‘doido’, ele trabalhava pra um tudo, entendeu? Ele era uma pessoa completa de tudo! Então, eu, por sinal, tenho que falar muito bem dele, e não tem este que arribe o dedo pra falar mal dele!” O Zelador de Santo Tuíca ficou conhecido em Itaberaba, entre outros fatores, por circular pelas ruas da cidade trajando calça, camisa e chapéu brancos, semelhantes aos de seu Zelador, Chá.

Carlos Romeu de Jesus, 64 anos (idade na data da entrevista), de cor preta, confirmado como Ogã no Terreiro de Candomblé de Chá, casado, aposentado, pai de quatro filhos. Entrevista realizada em 22/08/2012, em Itaberaba, com duração de 01h24min.

Morador da Rua da Linha, começou a frequentar o Terreiro de Candomblé de Chá aos 14–15 anos, alguns anos após a fundação da casa em 1958. Foi posteriormente confirmado como Ogã de couro, função religiosa exercida no Terreiro. Aos 19 anos, casou-se com a Sra. Sabina dos Santos de Jesus (entrevistada), com quem teve quatro filhos. Com entusiasmo, relatou a generosidade de Chá como curador, reconhecido por pessoas de diversas regiões, inclusive distantes, como São Paulo. Compartilhou também sua própria experiência de cura do alcoolismo, conduzida por Chá, por intermédio do Axé das Divindades, ao longo de 15 dias consecutivos. Enquanto eu entrevistava sua esposa Sabina, o Sr. Carlos, comunicativo e repleto de lembranças sobre Chá, foi gradualmente se envolvendo na conversa.

Dalzira Batista da Conceição, 72 anos (idade na data da entrevista), de cor preta, candomblecista, viúva, aposentada, mãe de quatro filhos. Entrevista realizada em 20/08/2012, em Itaberaba, com duração de 50min.

Segundo seu relato, nasceu em 1940, na cidade de Itaberaba, para onde seus pais haviam migrado da cidade de Conceição de Feira. Começou a acompanhar sua avó nos Candomblés da cidade ainda na infância e, já na adolescência, passou a frequentar o Terreiro de Candomblé de Chá, desde os primeiros anos de funcionamento da casa. Aos vinte e poucos anos, casou-se na Igreja e foi residir na cidade de Ruy Barbosa. Após apresentar complicações pós-parto de sua primeira filha, por sugestão de uma amiga, realizou um trabalho espiritual com Chá, obteve êxito, e essa experiência a conduziu a estreitar seu vínculo com a casa. Sua mãe e seu esposo não eram do Candomblé; apenas sua avó e algumas tias eram Filhas de Santo de Chá. A Sra. Dalzira é irmã da Sra. Sabina dos Santos de Jesus (entrevistada) e, por meio de seus diálogos com a irmã, ouvi mencionar o nome Chá pela primeira vez, o que motivou o desenvolvimento da pesquisa.

Gildete Rocha Santos (Dona Dete), 61 anos (idade na data da entrevista), de cor parda, católica e candomblecista, viúva, aposentada, mãe de 16 filhos (10 vivos à época). Entrevista realizada em 05/09/2012, em Itaberaba, com duração de 01h06min.

Segundo seu relato, seus pais residiam na cidade de Itabaianinha (SE) e, pouco depois de seu nascimento, migraram para Itaberaba em busca de novas oportunidades de renda, cidade onde foi registrada. Aos 14 anos, começou a frequentar o Candomblé da finada Glória. Mais tarde, após mudar-se com a família para a Rua da Linha, defronte ao Terreiro/casa de Chá, que segundo ela foi o primeiro Candomblé fundado em Itaberaba, passou a frequentá-lo regularmente, participando das festas e ritos promovidos por Chá, inclusive em cidades vizinhas como Ruy Barbosa e Iaçú, estabelecendo vínculo de amizade com o casal Chá e Margarida.

Casou-se por volta dos 18 anos e mudou-se com o esposo para uma casa na mesma rua; o casal teve 16 filhos, dos quais dez estavam vivos à época da entrevista. Foi madrinha de um dos filhos do casal Chá e Margarida, evidenciando a proximidade que mantinha com a família. Ressaltou a importância do respeito à diversidade religiosa e se denomina católica e candomblecista.

Lourdes (nome fictício), 52 anos (idade na data da entrevista), de cor preta, católica, casada, sem filhos, servidora pública municipal. Entrevista realizada em 08/04/2025, em Itaberaba, com duração de 39min.

Nasceu em São Paulo e migrou com sua família para Itaberaba aos 2 anos de idade. Casou-se em 2007; é formada em Letras Vernáculas e atua nos campos da arte e da educação. Identificase como preta de pele clara; sua mãe é de pele preta e seu pai, de pele branca, irmão do Sr. João das Caatingas (nome fictício), personalidade lembrada pelos itaberabenses. Nascida em 1973, anos após o falecimento de ambos, suas informações se baseiam em relatos familiares. Lourdes compartilhou memórias sobre seu tio e acontecimentos relacionados a ele, permitindo acessar perspectivas importantes sobre sua família e os contextos sociais que ajudam a compreender a circulação de experiências religiosas e identitárias na cidade.

Lúcia Maria Azevedo Barreto (Lucinha Barreto), 48 anos (idade na data da entrevista), de cor preta, protestante, casada, dona de casa, mãe de uma filha. Entrevista realizada em 13/09/2012, em Itaberaba, com duração de 01h39min.

Muito acolhedora, paciente e compreensiva, a Sra. Lucinha Barreto se colocou à disposição para colaborar com a pesquisa sobre a trajetória de seu pai, Chá, uma personalidade memorável em Itaberaba. Embora ela e a maior parte da família sejam cristãos protestantes, compreendeu a relevância de seu auxílio para a construção da pesquisa acadêmica. Por meio de seu acolhimento, foi possível acessar fotografias, documentos familiares e visitar o Terreiro/casa erguido por Chá, que à época estava alugado como moradia, reunindo dados, indícios e pistas que orientaram o percurso do estudo, incluindo informações sobre Chá, seu pai Miguel Ângelo Barreto e sua mãe Maria da Natividade (avós paternos da entrevistada). Além da entrevista formal, diálogos informais permitiram esclarecer dúvidas e conectar as informações obtidas com outros relatos e fontes, enriquecendo a compreensão sobre a vida e o legado de seus ancestrais.

Maria Benedita Oliveira dos Santos, 79 anos (idade na data da entrevista), de cor preta, católica, viúva, aposentada, teve sete filhos; à época da entrevista, quatro estavam vivos. Entrevista realizada em 20/11/2012, em Itaberaba, com duração de 15min.

Nasceu em 1933, em Itaberaba, irmã de Maria de Lurde (a Bilisco) e de Zeca Fulineiro, filhos da Sra. Joaquina e do Sr. Jovino, que eram Filhos de Santo do *Loba'Nekum* e acolheram Chá na cidade. Casou-se aos 20 anos e teve sete filhos. Conheceu a mãe de Chá, a Sra. Maria, que frequentava sua casa. Trata-se da última integrante viva de sua família de origem, guardando memórias sobre o acolhimento de Chá e trazendo informações sobre a vida desse Zelador de Santo que não aparecem em outras fontes ou relatos acessados nesta pesquisa. Em seu depoimento, apresentou os motivos que levaram Chá a migrar de Cachoeira para residir em Itaberaba, bem como falou dos trabalhos espirituais realizados por ele e de seus impactos durante seus primeiros meses na cidade.

Maria da Glória de Jesus (Dona Goinha), 58 anos (idade na data da entrevista), de cor preta, católica, divorciada, dona de casa, teve 15 filhos; à época da entrevista, seis estavam vivos. Entrevista realizada em 29/08/2012, em Itaberaba, com duração de 54min.

Nasceu em Amargosa e, aos cinco anos, mudou-se com seus pais para Itaberaba, onde eles buscavam novas oportunidades. Aos 12 anos, começou a frequentar o Terreiro de Candomblé de Chá, mesmo contrariando seus pais. Casou-se aos 17 anos, enfrentando também a desaprovação do esposo em relação à sua prática religiosa. Não passou por processo iniciático, mas tornou-se membro da Família de Santo do Candomblé de Chá. Dona Goinha trabalhou por 16 anos no Terreiro de Umbanda do Zelador de Santo Tuíca e compartilhou testemunhos sobre práticas curativas realizadas pelo Líder religioso Chá, evidenciando a dimensão afetiva e ritual da sua experiência no Terreiro.

Maria Lúcia Barreto dos Santos (M. Lúcia Santos), 64 anos (idade na data da entrevista), de cor preta, Ialorixá, viúva, aposentada, mãe de um filho. Entrevista realizada em 03/11/2012, em Cachoeira, com duração de 44min.

Nasceu em 20/07/1948, na cidade de Cachoeira, e foi criada em uma casa situada ao lado do Terreiro *Loba'Nekum*, fundado por seus avós, Miguel Pequeno e Maria da Natividade. Aos 14 anos, foi iniciada nesse Terreiro por Pai Jerônimo Pereira, primeiro sucessor de seus avós. Por volta dos 19 anos, iniciou sua vida conjugal com seu companheiro; aos 21 anos, cumpriu a obrigação de sete anos; e aos 22 anos teve seu único filho, Gilmar. Aproximadamente em 1979, passou pelo segundo processo iniciático no Terreiro de Mãe Baratinha de Oxum, de nação Ketu, onde cumpriu suas obrigações, recebeu o *Deká* e fundou o Terreiro de Candomblé *Ilê Alaketu Oxum Apará*, também de nação Ketu, em Cachoeira. Mais tarde, aposentou-se devido a um acidente de trabalho envolvendo uma máquina industrial de lavanderia e, no final dos anos 2000, tornou-se a Líder religiosa responsável pelo Terreiro *Loba'Nekum*. Considerando que Chá migrou de Cachoeira aos 22 anos, em 1954, Maria Lúcia tinha 6 anos, de modo que suas memórias sobre ele remontam às visitas esporádicas que fez à sua família e aos relatos transmitidos por parentes.

Olga Guimarães Carvalho Magalhães, 81 anos (idade na data da entrevista), de cor branca, católica, viúva, aposentada, mãe de dois filhos. Entrevista realizada em 11/04/2025, em Itaberaba, com duração de 01h10min.

Formou-se no magistério e foi Diretora da Escola Gois Calmon. É artista multidisciplinar, atuando como poeta, trovadora, escritora e nas artes visuais, e suas obras contribuem significativamente para o fomento e a preservação da cultura local. Foi a primeira mulher de sua família a concorrer a um cargo eletivo e a primeira da cidade de Itaberaba a se candidatar à Prefeitura; também atuou como Vereadora constituinte da Câmara Municipal de Itaberaba e integrou a Comissão Administrativa, fortalecendo a participação política da mulher em um contexto social machista e patriarcal. Publicou, com recursos próprios, seu primeiro livro sobre Estrutura, Funcionamento e Organização da Escola de 1º e 2º Graus, que foi matéria do jornal *O Paraguaçu*; na época, o exemplar foi adotado por duas instituições de formação de magistério. Quando o Terreiro de Chá foi fundado em Itaberaba, Olga era adolescente.

Sabina dos Santos de Jesus, 75 anos (idade na data da entrevista), de cor preta, candomblecista, casada, aposentada, mãe de quatro filhos. Entrevista realizada em 22/08/2012, em Itaberaba, com duração de 01h24min.

Nasceu próxima ao “Morro” e mudou-se para Itaberaba entre os 15 e 16 anos para cuidar da mãe. Logo nos primeiros anos após estabelecer-se na cidade, passou a frequentar o Terreiro de Chá, o primeiro Candomblé que visitou, onde conheceu o Sr. Carlos Romeu de Jesus, Ogã do Terreiro (entrevistado), com quem construiu sua família. Alguns anos após o casamento, o casal mudou-se para Salvador, mantendo o vínculo com Chá e a Família do Terreiro. Durante o período em que residiam na capital, seu esposo passou por um tratamento espiritual conduzido

por Chá para superar problemas decorrentes do consumo excessivo de álcool, do qual se recuperou. Só retornaram a residir em Itaberaba no início da década de 1990. A Sra. Sabina é irmã da Sra. Dalzira Batista da Conceição (entrevistada) e, foi por meio de seus diálogos com a irmã que ouviu mencionar o nome Chá pela primeira vez, o que motivou o desenvolvimento da pesquisa.

Nilton Barreto, 58 anos (idade na data da entrevista), de cor parda, cristão não vinculado a doutrina específica, casado, pai de dois filhos. Entrevista realizada em 26/09/2012, em Itaberaba, com início às 08h20min e duração de 30 min.

Nascido e criado em Itaberaba, conheceu Chá e sua família de vista ainda na infância e, mais tarde, foi formalmente apresentado a dona Margarida por dona Maria Bispo. Na época da fundação do Terreiro de Candomblé de Chá, possivelmente por volta de 1958, Nilton tinha cerca de 4 anos, o que ajuda a situar temporalmente suas memórias sobre o período. Passou a residir na Rua da Linha após casar-se, por volta dos 33 anos; portanto, não foi vizinho de Chá, já que tinha 27 anos quando ele veio a óbito. Lembra das festas promovidas por Chá na rua, embora não tenha participado delas. Contextualiza que, naquele tempo, a Rua da Linha era quase desabitada, possuía uma lagoa e muita vegetação no entorno, e mais tarde presenciou alguns melhoramentos urbanos do bairro.

Rosália Viana, 64 anos (idade na data da entrevista), de cor preta, evangélica, viúva, aposentada, mãe de dez filhos. Entrevista realizada em 27/09/2012, em Itaberaba, com duração de 01h13min.

Nasceu em Ipirá, mas migrou ainda pequena com sua família para Itaberaba, onde foi registrada. Cresceu numa casa localizada em posição frontal ao Terreiro/casa de Chá. Tinha por volta dos 10 anos quando, possivelmente em 1958, Chá fundou seu Terreiro e passou a residir na referida rua com a esposa Margarida e o primeiro filho, Edilson, como recordou. A Sra. Rosália casou-se aos 18 anos e passou a residir em outra casa localizada na mesma rua, tendo dez filhos. Apesar de nunca ter participado diretamente das práticas religiosas e culturais promovidas por Chá, narrou que ele era um rapaz brincalhão, comunicativo e muito querido pela vizinhança, que recebia diversos presentes de seus admiradores(as) e Filhos(as) de Santo, inclusive oriundos de outras cidades como Iaçú, Jequié e Lençóis. Lembrou-se que as pessoas o procuravam principalmente para as práticas de cura, assim como do televisor público que Chá conseguiu levar para a comunidade.

Arquivo da família de Chá

BRASIL. Ministério do Trabalho e Previdência Social – Departamento Nacional de Mão-de-Obra – Divisão de Identificação e Registro Profissional. Carteira Profissional de Domício Barreto. Registro nº 56.453, série nº 234. Sem data (s.d.).

ITABERABA (BA). Cartório de Registro Civil de Pessoas Naturais (Sede). Certidão de Óbito de Edilson Azevedo Barreto. Registro em 16 de dezembro de 2002. Registro de Óbito nº 11.192, às fls. 179v do livro nº C-33.

ITABERABA (BA). Cartório do Registro Civil, Rua do Rosário, 134, Rio – Tabelião João Massoi – 122º Ofício de Notas. Certidão de Casamento de Domício Barreto e Margarida

Rebouças de Azevedo. Registro em agosto de 1962. Registro de Casamento nº 10.628, às fls. 71v-72 do livro nº 11.

RUY BARBOSA (BA). Cartório de Registro Civil das Pessoas Naturais (Sede). Certidão de Óbito de Domício Barreto. Registro em 9 de março de 1981. Registro de Óbito nº 1.494, às fls. 233 do livro nº C-17.

SALVADOR (BA). Conselho Nacional de Trânsito / Departamento de Trânsito. Carteira Nacional de Habilitação. Registro em 21 de abril de 1966. 2ª via – Prontuário anterior 44.161 – Prontuário atual SV/0150276, categoria AM, para conduzir automóveis.

Fontes Jornalísticas

A Benzedura. *Jornal O Itaberaba*, Itaberaba, 20 fev. 1932, p. 5. Núcleo de História Local – NHL/CEDOC do Departamento de Educação da UNEB, Campus XIII.

Baixo Espiritismo. *Jornal O Itaberaba*, Itaberaba, 03 maio 1941, p. 6. Núcleo de História Local – NHL/CEDOC do Departamento de Educação da UNEB, Campus XIII.

CARNAVAL DE 5 DIAS. *Jornal O Paraguaçu – Regional Noticioso e Independente*, Itaberaba, 15 a 28 fev. 1981, n. 56. Núcleo de História Local – NHL/CEDOC do Departamento de Educação da UNEB, Campus XIII.

CARNAVAL, MUITA ALEGRIA E PAZ. / NO CLUBE SOCIAL A ELEIÇÃO DE REI E RAINHA PRÓPRIOS CAUSAM IMPACTO. / BAILES POPULARES FORAM A GRANDE OPÇÃO FORA DA RUA. *Jornal O Paraguaçu – Regional Noticioso e Independente*, Itaberaba, 15 a 30 mar. 1984, n. 92. Núcleo de História Local – NHL/CEDOC do Departamento de Educação da UNEB, Campus XIII.

DR. CLÉRISTON TRANSMITIU MENSAGEM EDUCATIVA ÀS PROFESSORANDAS. / GARIS CONTINUAM SOFRENDO PRESSÕES. *Jornal O Paraguaçu*, Itaberaba, 15 a 31 jan. 1981, n. 55. Núcleo de História Local – NHL/CEDOC do Departamento de Educação da UNEB, Campus XIII.

LOTE PARA QUEM NÃO TEM CASA. *Jornal O Paraguaçu – Regional Noticioso e Independente*, Itaberaba, 20 out. 1982, p. 7. Núcleo de História Local – NHL/CEDOC do Departamento de Educação da UNEB, Campus XIII.

PROFESSORA OLGA LANÇA LIVRO E ANUNCIA OUTRO. *Jornal O Paraguaçu – Regional Noticioso e Independente*, Itaberaba, 15 a 31 out. 1981, p. 3. Núcleo de História Local – NHL/CEDOC do Departamento de Educação da UNEB, Campus XIII.

UM MACUMBEIRO. *Jornal O Itaberaba*, Itaberaba, 19 out. 1946, p. 5. Núcleo de História Local – NHL/CEDOC do Departamento de Educação da UNEB, Campus XIII.

Meio eletrônico

Avimajê, Gaiakú Regina de. Rituais do Jeje Mahi “Gbòitá”, vocês já ouviram falar?. Cachoeira/BA, 07 de abril de 2025. Instagram: @hunkpamehuntoji. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/DIJhs5rxJu1/>. Acesso em: 02 de maio de 2025.

Brasil. Constituição da República Federativa do Brasil, de 5 out. 1988. *Presidência da República – Casa Civil*. Disponível em: <Constituição>. Acesso em: 26 ago. 2025.

Brasil. Decreto nº 4.857, de 9 de novembro de 1939. Dispõe sobre a execução dos serviços concernentes aos registros públicos estabelecidos pelo Código Civil. *Diário Oficial da Presidência da República Federativa do Brasil*, Brasília, 16 mar. 2023, Seção 1, p. 45–47. Disponível em: <D4857>. Acesso em: 02 de maio de 2025.

Brasil. Decreto nº 847, de 11 out. 1890. Promulga o Código Penal. *Presidência da República – Casa Civil*. Disponível em: <D847>. Acesso em: 26 ago. 2025.

Brasil. Decreto-Lei nº 2.848, de 7 dez. 1940. *Código Penal*. Presidência da República – Casa Civil. Disponível em: <DEL2848compilado>. Acesso em: 26 ago. 2025.

Câmara Municipal de Itaberaba. *Protocolo Geral Proc. nº 130/2023 de 20 mar. 2023*. Disponível em: <proc-no_130-2023_0090.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2025.

Cultura do abacaxi. *Itaberaba Notícias – O Portal de Notícias de Itaberaba e Região*. Disponível em: <https://www.itaberabanoticias.com.br/cultura-do-abacaxi>. Acesso em: 27 abr. 2025.

D'angelis, Wilmar da Rocha. *Os Tapuias, ecos do passado em Macro-Jê. Polifonia*, Cuiabá-MT, vol. 27, n. 48, p. 1-223, out.-dez. 2020. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/polifonia/issue/view/636/161>. Acesso em: 15 set. 2025.

Giesbrecht, Ralph Mennucci. Cia. Chemins de Fer Federaux du L'Est Brésilien (1926-1935); V. F. F. Leste Brasileiro (1935-1975); RFFSA (1975-1994). *Estações Ferroviárias do Brasil – Município de Itaberaba, BA*. Disponível em: <https://www.estacoesferroviarias.com.br/ba/itaberaba.htm>. Acesso em: 07 de maio de 2025.

Igreja Matriz – Igreja Nossa Senhora do Rosário. *Itaberaba Notícias – O Portal de Notícias de Itaberaba e Região*. Disponível em: <Igreja Matriz>. Acesso em: 12 ago. 2025.

Início do Processo de Beatificação da Serva de Deus Maria Milza dos Santos Fonseca. *Diocese de Ruy Barbosa*. Disponível em: <Início do Processo de Beatificação da Serva de Deus Maria Milza dos Santos Fonseca - Diocese de Ruy Barbosa>. Acesso em: 30 jul. 2025.

Lista dos Intendentes e prefeitos de Itaberaba. *Itaberaba Notícias – O Portal de Notícias de Itaberaba e Região*. Disponível em: <Lista dos Intendentes e prefeitos de Itaberaba>. Acesso em: 25 abr. 2025.

Personagens históricos de Itaberaba. *Itaberaba Notícias – O Portal de Notícias de Itaberaba e Região*. Disponível em: <Personagens históricos de Itaberaba>. Acesso em: 20 abr. 2025.

REFORMA E REVITALIZAÇÃO DA PRAÇA DA RUA BELA ÍRIS, NO BAIRRO SÃO JOÃO. Proc. nº 32/2022. Disponível em: <proc-no_32-2022_1203.pdf>. Acesso em: 27 abr. 2025.

Sobre a Arvoredo – Fornecemos Cuidado Especial Para Seus Filhos. Escola Arvoredo – Aqui o conhecimento é construído. Disponível em: < Nossa História – Escola Arvoredo>. Acesso em: 25/04/2025.

Documentos oficiais

APMC - Arquivo Público Municipal de Cachoeira

APMC. Processo Cível (solicitação de inclusão no registro civil), caixa nº 55.

APMRFS – Arquivo Público Municipal Roque Fagundes de Souza – Itaberaba

APMRFS. Caixa 1074, série: Correspondência Expedida. Convite de 7 de janeiro de 1954.

APMRFS. Caixa 1079, série: Correspondência Expedida. Mensagem nº 01, de 01 de abril de 1977.

APMRFS. Caixa 1079, série: Correspondência Expedida. Of. nº 010 de 10 de fevereiro de 1978.

APMRFS. Caixa 1079, série: Correspondência Expedida. Ofício nº 004, de 15 de fevereiro de 1978.

APMRFS. Caixa 1079, série: Correspondência Expedida. Ofício nº 048, de 19 de outubro de 1977.

APMRFS. Caixa 1079, série: Correspondência Expedida. Ofício nº 066, de 3 de setembro de 1979.

APMRFS. Caixa 1079, série: Correspondência Expedida. Ofício nº 079, de 15 de outubro de 1979.

APMRFS. Caixa 1079, série: Correspondência Expedida. Ofício nº 080, de 15 de outubro de 1979.

APMRFS. Caixa 1079, série: Correspondência Expedida. Ofício nº 57, de 30 de março de 1977.

APMRFS. Caixa 1079, série: Correspondência Expedida. Ofício nº 65, de 3 de setembro de 1979.

APMRFS. Caixa 1079, série: Correspondência Expedida. Requerimento de 19 de maio de 1978.

APMRFS. Caixa 1080, série: Correspondência Expedida. Decreto nº 28.026, de 30 de junho de 1981.

APMRFS. Caixa 1080, série: Correspondência Expedida. Solicitação do Gabinete do Prefeito Municipal ao Ministério Público, S.N., de 01 de abril de 1981.

APMRFS. Caixa: 1079, série: Correspondência Expedida. OF. Nº 020 de 17 de maio de 1977.

APMRFS. Caixa: 1079, série: Correspondência Expedida. OF. Nº 03 de 18 de fevereiro de 1977.

APMRFS. Caixa: 1095, série: correspondências recebidas. OF. S/N, 29 de dezembro de 1961.

APMRFS. Grupo: Departamento de Administração (1989–1992). Lei Municipal nº 720, de 3 de janeiro de 1991.

REFERÊNCIAS

AMADO, Jorge. *Capitães da Areia*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1937.

BARRETO, José de Jesus. *Candomblé da Bahia: resistência e identidade de um povo de fé*. Salvador: Solisluna Design e Editora, 2009. 92 p.: il. p. 68. (Série Traços do Encantamento, v. 1).

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia (rito nagô)*. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Editora Nacional, 1961.

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Branços e negros em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana*. 2. ed. rev. e ampliada. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959. Obra da Coleção Brasileira, v. 305.

BOAVENTURA, F. S. “Penna, papel e tinta”: *Jornal O Itaberaba, cultura letrada e os ideais de modernização (1926–1936)*. 2013. Monografia (Curso de História) – Universidade do Estado da Bahia, Campus XIII.

BOSI, Ecléa. *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. (Obra original publicada em 1977).

BRAGA, Julio. *Na Gamela do Feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995.

BRANDÃO, Marcos Sampaio. *Processos sócio-econômicos do espaço regional no século XIX e implicações sócio-espaciais na gênese da cidade de Itaberaba/BA*. 2007. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

CALVO, Daniela. *Ifá e candomblé: desafios, conflitos, contribuições e ajustes*. In: *30ª RBA - Reunião Brasileira de Antropologia. Políticas da Antropologia: Ética, Diversidade e Conflitos*. João Pessoa: Anais da 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2016.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CARVALHO, Marcos. *Gaiaku Luiza e a trajetória do Jeje-Mahi na Bahia*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

CERQUEIRA, Epitácio Pedreira de. *Pedra que brilha*. 3. ed. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, 2003.

COSSARD, Gisèle Omindarewá. *Awó: o mistério dos orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. 1. ed.

CUSTÓDIO, Arailza Lopes. *Fragmentos do passado – (Reminiscências)*. 1. ed. Itaberaba, BA: Gráfica Joade, 1997.

DE CARVALHO CRUZ, Teresa Cristina. *As Irmandades Religiosas de Africanos e Afrodescendentes = The Brazilian Afro-Descendants' Catholic Brotherhoods*. PerCursos, Florianópolis, v. 8, n. 1, 2008. Disponível em: <https://revistas.udesc.br/index.php/percursos/article/view/1525>. Acesso em: 4 jul. 2024.

DELAGADO, Lucília de Almeida Neves. *História oral: memória, tempo, identidades*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscara branca*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FILHO, Antonio Roberto Pellegrino. *Introdução*. In: LOBO, Graça (org.). *Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix*. Salvador: Fundação Pedro Calmon; IPAC, 2015. (Cadernos do IPAC, 9). p. 19.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 1987 (obra original publicada em 1975).

FRAGA FILHO, *Migrações, itinerários e esperanças de mobilidade social no Recôncavo Baiano após a Abolição*. *Cadernos AEL*, [S. l.], v. 14, n. 26, 2010. Disponível em: <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/ael/article/view/2560>. Acesso em: 6 abr. 2025.

FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870–1910)*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006.

GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HAMPATÉ-BÁ, Amadou. *A tradição viva*. In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.). *História Geral da África, I: Metodologia e Pré-História da África*. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167-212.

HUNOLD LARA, S. *Escravidão, cidadania e história do trabalho no Brasil. Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, [S. l.], v. 16, 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11185>. Acesso em: 6 jul. 2024.

JONES, Cleiton Melo. “*Vem aí a imigração*”: *expectativas, propostas e efetivações da imigração na Bahia (1816–1900)*. 2014. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2014.

LEAL, Plínio Marcos Volponi. *Um olhar histórico na formação e sedimentação da TV no Brasil*. In: Encontro Nacional de História da Mídia: Mídia alternativa e alternativas midiáticas, 2009. Disponível em: <[https://\[link completo\]](https://[link completo])>. Acesso em: 08 maios 2025.

LIMA, Alcides de Jesus. *Da usina de luz à energia elétrica de Paulo Afonso: modernização e eletrificação urbana em Itaberaba/BA (1938-1971)*. Salvador: Saggá, 2016.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MENEZES, Jaci Maria Ferraz de. *Abolição no Brasil: a construção da liberdade*. *Revista HISTEDBR On-line*, Campinas, v. 9, n. 36, p. 83–104, 2012. DOI: 10.20396/rho.v9i36.8639642. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/view/8639642>. Acesso em: 19 set. 2025.

MIGUEL, Antonieta. Prefácio. In: RIBEIRO, Antonio Marcos de Almeida (org.). *Itaberaba: capítulos de história*. Itaberaba-BA: Oxente, 2021. p. 10.

MUNIZ, Rosauray Francisca V. S.; SANTOS, Nívea Alves dos. *Terreiro Loba’Nekun – Casa de Oração*. In: LOBO, Graça (org.). *Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix*. Salvador: Fundação Pedro Calmon; IPAC, 2015. (Cadernos do IPAC, 9). p. 92.

NASCIMENTO, Luiz Cláudio. *Bitedô: onde moram os Nagôs*. Rio de Janeiro: CEAP, 2010.

PORTELLI, Alessandro. *O que faz a história oral diferente*. In: *Revista Projeto História*, nº 14, EDUC – Editora da PUC-SP, São Paulo, fev. 1997. Disponível em: <11233-Texto do artigo-27359-1-10-20120905.PDF>. Acesso em: 09 maio 2025.

REIS, J. J. *Domingos Pereira Sodré: um sacerdote africano na Bahia oitocentista*. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 34, 2006. DOI: 10.9771/aa.v0i34.21118. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21118>. Acesso em: 20 jan. 2024.

RIBEIRO, Adelia Miglievich; PRAZERES, Lílian Lima Gonçalves dos. *A produção da subalternidade sob a ótica pós-colonial (e decolonial): algumas leituras*. *Temáticas*, Campinas,

SP, v. 23, n. 45, p. 25–52, 2015. DOI: 10.20396/tematicas.v23i45/46.11100. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/tematicas/article/view/11100>. Acesso em: 28 jun. 2024.

RIBEIRO, Marilene Silva. *O olhar de exclusão sobre bairros periféricos Caititu/Invasão (1982/1996) – Itaberaba, Bahia*. 2014. Monografia (Graduação em [Curso]) – Universidade do Estado da Bahia, Departamento de Educação, Itaberaba, 2014.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa: um pai-de-santo na corte imperial*. Rio de Janeiro: Casa Civil, Presidência da República, Arquivo Nacional, 2009.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, CECULT, IFCH, 2001.

SANTOS, Denilson Lessa dos. *Nas encruzilhadas da cura: crenças, saberes e diferentes práticas curativas em Santo Antônio de Jesus, Recôncavo Sul da Bahia (1940–1980)*. 2005. 230 f. Dissertação (Mestrado em História) — Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005. Disponível em: *Nas Encruzilhadas da Cura*.PDF. Acesso em: 06 jun. 2024.

SANTOS, Edmar Ferreira. *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, Hamilton Rodrigues dos. *Sementes do tempo, colheitas da vida: cultura e trabalho de feirantes no Recôncavo Baiano: Santo Antônio de Jesus (1950–1970)*. 1. ed. Salvador, BA: Universalis Edições; Editora EDUNEB, 2024.

SANTOS, Nívea Alves dos. *Estudo Etnohistórico dos Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix e o Processo de Patrimonização*. In: LOBO, Graça (org.). *Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix*. – Salvador: Fundação Pedro Calmon: IPAC – (Cadernos do IPAC, 9), 2015, p. 72.

SCHWARTZ, S. B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SIERING, Friedrich Câmara. *Conquista e dominação dos povos indígenas: resistência no Sertão dos Maracás (1650–1701)*. 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a formação social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago Ed.; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

SOUZA, Edinélia M. O. *Travessias e tramas: fragmentos da vida de africanos e afro-brasileiros no pós-abolição – Bahia (1888-1930)*. Salvador: EDUNEB, 2016.

SOUZA, Edinelia Maria Oliveira. *História oral, memórias e campesinato negro/mestiço na Bahia pós-abolição*. História Oral, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 55–71, 2013. Disponível em: <https://www.revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/310>. Acesso em: 04/12/2025.

SOUZA, Edinelia Maria Oliveira. *Memórias de mundos infames: subalternidades e (re)existências negras no Recôncavo Sul da Bahia*. Salvador: EDUFBA; EDUNEB, 2024.

SOUZA, Jacó dos Santos. *Vozes da Abolição: escravidão e liberdade na imprensa abolucionista cachoeirana (1887–1889)*. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado da Bahia, Departamento de Ciências Humanas, Santo Antônio de Jesus, 2010.

SOUZA, Ricardo Luiz de. *As religiões afro-brasileiras e o mundo dos brancos: olhares, contestações, perseguições*. Curitiba: EDUTFPR, 2025. E-book. ISBN 978-8570142252. Disponível em: <https://repositorio.utfpr.edu.br/jspui/handle/1/36172>. Acesso em: 21 set. 2025.

TRUZZI, Oswaldo; PALMA, Rogerio da; MONSMA, Karl. *Em busca de um padrão de subalternidade de populações negras no oeste paulista no pós-abolição*. Tempo Social, São Paulo, Brasil, v. 35, n. 2, p. 83–106, 2023. DOI: 10.11606/0103-2070.ts.2023.203882. Disponível em: <Vista do Em busca de um padrão de subalternidade de populações negras no oeste paulista no pós-abolição.>. Acesso em: 27 jun. 2024.

VAINFAS, Ronaldo. *Os protagonistas anônimos da história: micro-história*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

VELAME, Fábio Macêdo. *Arquiteturas crioulas: os terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix*. Salvador: EDUFBA/PPGAU, 2022.

VERDE, Gabriel Vila. *Maria Milza: milagres e mistérios no sertão da Bahia*. – 2. Ed. – Rio de Janeiro: Albatroz, 2016.

XAVIER, Clarissa Valadares; MAIA, Carlos Eduardo Santos. *A diversidade dos carnavais no Brasil: sobre fantasias e abadás*. ArtCultura: Revista de História, Cultura e Arte, Uberlândia, v. 11, n. 19, p. 211–224, 2009. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/artcultura/article/view/11284>. Acesso em: 20 set. 2025.