
JOSÉ PEDRO AUTRAN E O RETORNO DE XANGÔ¹

Luis Nicolau Parés
Universidade Federal da Bahia – Salvador
Bahia – Brasil

Lisa Earl Castillo²
Universidade Estadual de Campinas – Campinas
São Paulo – Brasil

À memória de Pierre Fatumbi Verger

Esta é a história do liberto José Pedro Autran, africano que fora casado, na Bahia, com Francisca da Silva, a memorável ialorixá Iyá Nassô, fundadora do candomblé da Casa Branca, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, em Salvador. Em trabalhos anteriores (Castillo e Parés 2007, 2010), apresentamos as primeiras evidências documentais da legendária volta à África de Iyá Nassô e sua filha de santo, Marcelina da Silva (Obatossi), no contexto da repressão que seguiu à Revolta dos Malês, acontecida na Bahia em 1835. As narrativas orais sobre a memória dessa viagem dão protagonismo às mulheres, mas quando Iyá Nassô saiu da Bahia foi acompanhada por pessoas de ambos os sexos, entre as quais o seu marido. O presente texto retoma a história do périplo oceânico desse casal de libertos africanos, colocando em primeiro plano a figura de José Pedro, apontando, entre outros aspectos, para a presença masculina nos primeiros tempos do terreiro.

Embora a memória oral reivindique que o destino final da viagem de Iyá Nassô tenha sido o reino de Ketu, os dados historiográficos e etnográficos levantados por nossa pesquisa mostram que José Pedro Autran fundou uma *coletividade familiar*, conhecida hoje como Vilaça ou Kilofé, na cidade de Uidá, na atual República do Benim. Essa coletividade reconhece como primeiro ancestral um retornado do Brasil chamado José Pedro “Atran”, que cultuava Xangô e outros orixás. Os altares dessas divindades, presumivelmente instalados pelo fundador da *casa* e, quem sabe, pela própria Iyá Nassô, estão preservados até hoje³.

O artigo apresenta em sua primeira parte uma análise da vida de José Pedro Autran na Bahia, apontando para a diversidade de relações que articulavam a sua rede social. Vínculos tecidos através de parentesco, compadrio, escravização e iniciação espiritual se emaranhavam de forma complexa, imbricando o grupo doméstico e a comunidade de terreiro. A segunda parte almeja mapear uma dinâmica semelhante em terra africana. Procede-se para isso a um exame da nova configuração territorial em Uidá, o grupo de descendência ali inaugurado e suas relações com o templo organizado em volta dos orixás da família. Utilizando uma metodologia baseada no cruzamento de tradições orais com registros escritos, nossa abordagem combina a história atlântica, a micro-história biográfica e a etnografia religiosa. Nos trabalhos anteriores recorremos às tradições orais da Casa Branca, ao passo que neste texto privilegiamos os testemunhos orais coletados entre os descendentes de José Pedro Autran no Benim.

Enquanto a literatura sobre as comunidades afro-brasileiras ou agudás no Togo, Benim e Nigéria tende a enfatizar a centralidade do catolicismo e do islã para a configuração identitária desse grupo social, este artigo – reforçando uma ideia já avançada por Pierre Verger – aponta para a continuidade, entre os “retornados”, da devoção paralela aos deuses africanos, voduns e orixás⁴. A viagem de volta para a Costa da Mina, não apenas de indivíduos, mas dos santos africanos aclimatados ao ecumenismo tropical da Bahia oitocentista, e a potencial capacidade transformativa desse movimento de retorno no campo religioso local apresentam-se como outros desdobramentos da intrincada dinâmica das religiões afro-atlânticas.

Parte I – José Pedro Autran na Bahia

José Pedro Autran era nagô, como eram conhecidos os falantes de iorubá na Bahia, provavelmente de origem ijexá, um reinado poucos quilômetros a nordeste da cidade de Ile-Ife, berço ancestral da cultura iorubá. José Pedro deve ter sido escravizado em algum momento das duas primeiras décadas dos Oitocentos. Foi escravo e herdou o nome de Pedro Autran da Matta e Albuquerque, um abastado francês envolvido no comércio marítimo, de quem se libertou, provavelmente, em 23 de fevereiro de 1822, por 300\$000 réis, sob a identificação de “José do Gentio da Costa da Mina”. Após a alforria, José Pedro manteve boas relações com seu ex-senhor, que

assinava documentos para ele e foi testemunha no seu casamento (Castillo e Parés 2007:116). A colaboração profissional e os vínculos afetivos estabelecidos pelos libertos com seus patronos, aparentemente signos de acomodação, constituíam muitas vezes uma estratégia para viabilizar a sua ascensão social (Chalhoub 1990; Slenes 2012:103-109; Parés 2014).

Superando as adversidades do cativo, José Pedro Autran conseguiu em quinze anos acumular um capital considerável. Nesse processo, ele não contou apenas com a boa vontade do seu ex-senhor francês. Desde os primeiros anos da sua liberdade – talvez até antes – José Pedro inseriu-se numa rede social constituída pela elite negra da cidade, na qual andavam outros africanos libertos bem-sucedidos, membros de irmandades católicas, proprietários de imóveis e senhores de escravos.

Até 1833, José Pedro Autran morou na freguesia de Santana do Sacramento, onde se concentravam muitos africanos, escravos e libertos⁵. Dessa morada pouco sabemos, mas estava situada nas imediações do Solar do Gravatá, na fronteira com a freguesia da Sé⁶. Vale notar que o local fica aproximadamente a duzentos metros da antiga Ladeira do Berquó, atual Rua Visconde de Itaparica, onde, de acordo com a tradição oral, estava situada uma casa dedicada ao culto do orixá Airá Intilé, uma qualidade de Xangô. Desta casa teria surgido, posteriormente, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Verger 1981:28-29; Lima 1999:68; Silveira 2006:375-80).

Não fica claro se a casa no Gravatá era própria ou alugada, mas em 1827, apenas cinco anos após sua alforria, José Pedro comprou “dois terços de uma morada de casas de dois sobrados”, na Ladeira do Carmo, na freguesia da Rua do Passo. O preço foi pouco mais de um conto de réis, uma soma considerável para um recém-liberto, pago em “moeda corrente” aos herdeiros de uma próspera liberta africana, Anna de São José da Trindade, falecida em 1823⁷.

Contudo, José Pedro Autran só foi morar na Ladeira do Carmo depois de casar no rito católico com Francisca da Silva em 22 de setembro de 1832 (Castillo e Parés 2007:116-17). A longa demora entre a compra e a mudança sugere que a aquisição tenha sido inicialmente um investimento, com vistas ao aluguel de quartos ou armazéns. Todavia, no mesmo ano do casamento, Autran comprou, por um conto de réis, outra casa, na Calçada do Bonfim, um lugar afastado do centro da cidade⁸. O investimento imobiliário era característico dos libertos mais bem-sucedidos e, geralmente, sucedia ao investimento inicial em propriedade escrava, como veremos mais adiante.

Na compra do sobrado na Ladeira do Carmo, percebe-se a importância de laços sociais forjados na Irmandade do Rosário dos Pretos da Baixa dos Sapateiros⁹. Tanto José Pedro Autran quanto a falecida proprietária, seus herdeiros e a testemunha de Autran, Geraldo Roiz Pereira, pertenciam a essa confraria negra, uma das mais importantes da cidade. Próspero liberto de nação mina, Geraldo esteve envolvido no tráfico atlântico, talvez através de seu padrinho, o africano Manoel Pereira Lopes, cuja imensa fortuna sugere que também comerciasse escravos¹⁰. Embora a his-

toriografia tenha enfatizado o papel das confrarias negras na compra de alforrias e na organização de ritos fúnebres (Mattoso 1992:389-403; Reis 1996; Reginaldo 2011), essas instituições também constituíam espaços de sociabilidade onde os irmãos podiam trocar informações e conduzir outros negócios (Parés 2014).

O apadrinhamento na constituição de redes solidárias e clientelistas

Se a irmandade do Rosário representava um espaço de encontro em que africanos que precisavam se firmar na sociedade baiana se aliavam a outros que já haviam conseguido fazê-lo, o sacramento do batismo era igualmente outra instituição social à qual a população africana recorria para forjar alianças estratégicas e criar laços de parentesco simbólico.

Um exemplo particularmente claro da maneira com que José Pedro se apropriava das possibilidades oferecidas por esse sacramento, para formar vínculos socialmente reconhecidos com cativos, foi seu apadrinhamento de Thomé nagô, escravo do sargento Antonio José Alves, em 14 de novembro de 1824. Thomé era filho de sangue de Francisca da Silva, que, nessa altura, já era liberta e tinha uma união consensual com José Pedro Autran (Castillo e Parés 2007:117; Castillo e Parés 2010:6). Parece provável que, quando Francisca soube da chegada do seu filho na condição de escravo, tenha pedido a seu amasiado que negociasse com o senhor do jovem para apadrinhá-lo. Mais do que aceitar a sugestão, o sargento, aparentemente, entusiasmou-se, pois, naquele dia, José Pedro também ganhou dois outros afilhados, ambos nagôs e escravos do mesmo senhor¹¹.

Além de demonstrar uma utilização especialmente astuta da instituição católica de compadrio, o apadrinhamento de Thomé pelo amasiado da sua mãe aponta para a rapidez com que as informações circulavam, na comunidade africana da Bahia, sobre os conterrâneos que vinham chegando ao porto na condição de escravos. Como assinala Maria Inês Cortes de Oliveira (1995-1996), não eram incomuns reencontros entre escravos novos e parentes vítimas mais antigas do tráfico. Em alguns casos, os parentes que já viviam no Brasil conseguiram resgatar o cativo imediatamente, batizando-o como forro, mas em outros, o recém-chegado continuava escravizado, porém contando com o apoio da sua gente, como no caso de Thomé¹².

Na década de 1820, desembarcavam no Brasil um número crescente de nagôs, aprisionados nos conflitos relacionados ao colapso do império de Oió. O processo começou em 1789 e intensificou-se nas primeiras décadas do século XIX, com a capital destruída por volta de 1837 (Reis 2003:158-75). A própria Francisca da Silva, cujo nome iorubá, Iyá Nassô, corresponde ao título da sacerdotisa responsável pelo culto a Xangô no palácio do *alafin* (rei) de Oió, foi provavelmente vendida ao tráfico em consequência desses conflitos e intrigas políticas (Lima 2003:32-33). Considerando que em 1822 ela já era liberta e senhora de escravos, podemos supor que tenha sido escravizada em meados da década anterior. Outro filho, batizado como Domingos,

provavelmente veio ao Brasil junto com ela, pois usava o mesmo sobrenome, da Silva, o que sugere terem sido escravos do mesmo senhor (Reis 2003:466).

As guerras relacionadas ao colapso de Oió provocaram um expressivo aumento no número de prisioneiros nagôs vendidos nos portos de Uidá, Porto Novo, Badagri e Lagos. Ao mesmo tempo, após o tratado de 1826 com a Grã-Bretanha, o anúncio do iminente fim do tráfico atlântico em 1830 intensificou a demanda por escravos no Brasil. O resultado foi um aquecimento do mercado negreiro que também atraiu o investimento de africanos libertos. Alguns inclusive se envolveram no tráfico, como o já mencionado Geraldo Roiz Pereira¹³. Outros, que trabalhavam como marinheiros, barbeiros ou cozinheiros nos navios negreiros, podiam investir seus lucros na compra de cativos, em geral em pequena quantidade¹⁴. Seja como for, as normas da sociedade brasileira obrigavam os senhores a batizar seus escravos pouco depois da sua chegada. Assim, no fim da década de 1820 a demanda por padrinhos intensificou-se e os senhores recorreram cada vez mais aos africanos libertos. Ao preencher esse papel num dos ritos mais importantes do catolicismo, o liberto tornava-se um ator no processo de socialização dos seus afilhados.

Não era incomum, nessa época, que dezenas de pessoas, a maioria escrava, fossem batizadas no mesmo dia. Em 20 de setembro de 1829, num batizado de doze pessoas – a metade africana, a outra metade filhos crioulos de mulheres africanas –, José Pedro apadrinhou um escravo africano de Geraldo Roiz Pereira e ainda dois crioulos, filhos de uma africana que era escrava de Manoel Pereira Lopes. No mesmo dia, ambos os senhores batizavam vários outros escravos, cujos padrinhos eram também homens de cor do seu círculo social¹⁵.

Nessa altura, José Pedro Autran já tinha mais de trinta afilhados e, até 1833, chegaria a ter mais de cinquenta¹⁶. Ele esteve especialmente ativo em 1828, batizando dezesseis afilhados, coincidindo com o aquecimento do mercado escravocrata e com sua ascensão social após a compra do sobrado na Ladeira do Carmo. A grande maioria (42) eram africanos escravizados, predominando as mulheres (28). Apenas dezessete desses cativos foram identificados por nação, sendo dois terços nagôs, o que indicaria uma preferência pelo mesmo grupo linguístico, embora naquele período o contingente populacional falante de iorubá fosse também o demograficamente majoritário¹⁷.

A condição escrava da grande maioria dos afilhados e a predominância entre eles de africanos adultos, em parte resultado do grande influxo de cativos africanos na época, eram um padrão comum entre os padrinhos africanos de maior sucesso. Podemos supor que, normalmente, o senhor escolhesse o padrinho do seu escravo, mas em alguns casos a escolha podia responder à iniciativa do padrinho (como no caso acima citado de José Pedro e Thomé), ou até dos apadrinhados, reforçando assim estratégias de solidariedade, seja étnica, familiar, seja outra.

Como o *candomblé*, o catolicismo também utiliza a terminologia do parentesco para expressar relações entre os adeptos. O padrinho constitui uma sombra ou

extensão metafórica da paternidade, mas para além dessa relação de filiação espiritual, o batismo de escravos estabelecia uma relação horizontal de aliança, não apenas entre o padrinho e os progenitores (muitas vezes ausentes no caso de africanos), mas entre o padrinho e o senhor, o que poderíamos chamar de uma relação de *cossenhorio*, em vez de compadrio, visto que este último termo propriamente se refere apenas ao laço criado entre pais e padrinhos.

Entre os senhores dos afilhados de José Pedro havia vários africanos, mas sua rede de *cossenhorio* não excluía relações com outros segmentos da sociedade, sobretudo quando possibilitavam a formação de laços estratégicos com pessoas de poder. Um era alferes, outro era sargento-mor e havia até um desembargador. Essas articulações com *cossenhores* influentes podem ser interpretadas como um mecanismo para a ascensão social. Ora, a diversidade de alianças batismais e o baixo número de reincidências sugerem que os laços que Autran estabelecia com os *cossenhores* – sobretudo quando se tratava de brancos ou pardos – não foram necessariamente duradouros. Isto não significa dizer que as relações com os seus afilhados não fossem para frente, criando vínculos de dependência de diversa índole.

Em definitivo, José Pedro utilizava a instituição do batismo para articular uma rede de clientelismo que redundava no seu poder e promoção social. Essa dinâmica de prestígio baseada na agregação de dependentes era característica tanto dos chefes das famílias patriarcais luso-brasileiras, como dos chamados *big men* (grandes homens) ou chefes que lideravam as coletividades familiares na sociedade iorubá. O poder destes últimos dependia de sua visibilidade social que, por sua vez, resultava de sua habilidade para recrutar “seguidores dispostos a reconhecer sua grandeza”. Assim, os *big men* iorubás concorriam publicamente entre si no acúmulo de agregados (Barber 1989:143). Nesse sentido, a dinâmica de prestígio articulada através da instituição do batismo podia envolver também significados africanos, sendo os afilhados concebidos como dependentes que, em certas circunstâncias, passavam a integrar a *casa* ou o *ile* do padrinho. Nessa perspectiva, não podemos excluir a possibilidade de que o batismo encobrisse, às vezes, algum tipo de recrutamento religioso, como aconteceu com alguns dos escravizados do casal José Pedro e Francisca da Silva, conforme veremos a seguir.

A posse de escravos e o recrutamento religioso

Além de participar como padrinhos de escravos alheios, José Pedro Autran e Francisca da Silva tinham seus próprios cativos e precisavam de pessoas para apadrinhá-los. A partir dos registros paroquiais e das cartas de alforria, identificamos 22 escravos pertencentes ao casal entre 1822 e 1837. Houve uma predominância de africanos (12), com uma clara maioria entre eles de mulheres (10), quase todas nagôs, o que coincide com a tendência que imperava na escolha de afilhados. Por sua vez, os escravos crioulos eram na sua maioria filhos dessas escravas nagôs (ver Tabela 1).

Tabela 1: Escravos de José Pedro Autran e Francisca da Silva

	<i>Nome/nação</i>	<i>Batismo</i>	<i>Padrinho(s)</i>	<i>Alforria</i>	<i>Obs.</i>
1	Francisco crioulo	1822			Morreu em 11/07/1822.
2	Felicidade nagô	< 1824		1832 400\$000	
3	Isabel crioula	07/11/1824	Bernardino de Senna , jeje		Filha de Felicidade.
4	Marcelina nagô	07/11/1824	Constantino do Bonfim , jeje Rosa da Conceição	1836 500\$000	
5	Efigenia africana				Morreu em 22/12/1826, com mais de 60 anos.
6	Joaquim africano	29/01/1826	José Pedro [Autran]		
7	Josefa I africana				Morreu em 18/07/1831.
8	Zeferino crioulo	10/12/1826	Delfino Antonio [Serra] , nagô		Filho de Josefa (I?), morreu em 02/03/1827.
9	Agostinha tapa	< 1829		1837 condicional	
10	Maria do Nascimento crioula	08/02/1829	Rufino Sergio [Serra] , tapa Agostinha , tapa	1837 condicional	Filha de Josefa (I?).
11	Maria nagô	08/02/1829	Theotonio Torres , crioulo	1834 400\$000	
12	Maria Magdalena crioula	01/11/1829	Theotonio Torres Maria dos Anjos	1837 condicional	Filha de Marcelina.
13	Francisca nagô	01/11/1829	Theotonio Torres	1837 400\$000	
14	Josefa II nagô	Após 1831?		1837 450\$000	

15	Isabel crioula	02/06/1832	Paulo do Nascimento e sua mulher Josefa da Cruz, africanos		Filha de Marcelina, morreu em 04/05/1834.
16	José da Silva Autran africano	02/06/1832	Domingos da Silva, filho de Francisca da Silva	1837 condicional	
17	Joanna nagô			1833 350\$000	
18	Gregório crioulo	04/1835			Filho de Francisca nagô, morreu em 30/05/1835.
19	Luiz crioulo	09/01/1834	José da Cruz Carvalho	1836-40	Filho de Francisca nagô.
20	Pedro crioulo	29/06/1835	Paulo do Nascimento	1837 condicional	Filho de Marcelina.
21	Damião José crioulo			1837 condicional	
22	Joaquina Francisca nagô				Passaporte em 10/10/1837.

Fontes: ACMS, Registros de batismo, freguesias de Santana, Conceição da Praia e Rua do Passo, 1820-37; APEB, Livros de Notas, Índices de Alforrias e Registros de Passaportes, 1829-37; Livro de Notas 263, fl. 71v (Rufino).

Pelo menos dois terços dos padrinhos dos escravos do casal eram libertos africanos. O único crioulo identificado, Theotônio Torres, padrinho de três escravos, inclusive de uma filha de Marcelina Obatossi, Maria Magdalena, era casado com uma mulher jeje, o que sugere que, diferente de muitos outros negros nascidos no Brasil, sobretudo os de segunda e terceira geração que procuravam se distanciar da população africana, ele teria mantido uma aproximação¹⁸. Os laços com os padrinhos podiam ser duradouros e multifacetados. O caso do padrinho de Marcelina, o barbeiro jeje Constantino José do Bonfim, é ilustrativo. Quando se tornou cossenhora do casal em 1824, Constantino era ainda escravo, sugerindo uma relação especial, talvez de ordem religiosa ou afetiva. Como José Pedro Autran, ele foi membro da irmandade do Rosário e, após sua liberdade, tornou-se senhor de escravos¹⁹. Em 1829, José Pedro apadrinhou a filha de uma agregada de Constantino²⁰. Dez anos depois, quando Marcelina voltou da África, já sem o apoio dos seus ex-senhores, seu padrinho a ajudou a se reestabelecer na Bahia. O vínculo continuava ativo em 1844, quando Marcelina

escolheu um liberto nagô do seu padrinho, o também barbeiro Lourenço Constantino do Bonfim, para apadrinhar um de seus cativos²¹.

Vemos, assim, como a filiação espiritual entre padrinhos e afilhados e as relações de cossenhório se emaranhavam progressivamente, criando um tecido de obrigações de reciprocidade que se adensava ao longo do tempo e através das gerações. Aliás, em dois casos, os padrinhos dos escravos de José Pedro Autran e Francisca da Silva eram membros da própria família senhorial. Um foi o mesmo José Pedro que, em 1826, apadrinhou Joaquim, africano, e o outro foi Domingos da Silva, o filho de Francisca, que em 1832 apadrinhou José nagô (ver Tabela 1).

O viés senhorial que privilegiava as mulheres nagôs para escravas podia responder a uma estratégia reprodutiva – sendo possível que José Pedro tomasse alguma delas como concubina –, mas talvez também fosse influenciado pelo interesse no recrutamento religioso que, na sua base, era predominantemente feminino²². Essa hipótese é reforçada quando juntamos a memória oral – de que Marcelina foi iniciada por Iyá Nassô – com as informações documentais que comprovam que a primeira foi escrava da segunda. Vale lembrar que algumas narrativas orais descrevem as duas mulheres como parentes de sangue (Verger 1992:89; Lima 1999:76-77), o que nos parece ser uma transformação metafórica dos laços senhoriais que as uniam.

É presumível que Iyá Nassô iniciasse nesse período várias outras filhas de santo, pois o sucesso de um templo depende da possibilidade de agregar pessoas para o serviço ritual e outros trabalhos profanos. Nesse sentido, para Iyá Nassô, iniciar suas escravas apresentava óbvias vantagens. Embora esse assunto seja pouco comentado na etnografia das religiões afro-brasileiras, como veremos, a prática existia também em terras africanas.

Como Iyá Nassô, Marcelina Obatosi era igualmente de Xangô (Lima 1999; Castillo e Parés 2007:111-12). Conforme vimos acima, muitos dos nagôs na cidade da Bahia haviam sido escravizados nas guerras provocadas pelo colapso de Oió, região onde o culto a Xangô era proeminente. Um dos efeitos foi a ampla disseminação, nas Américas, do culto ao orixá do trovão (Ojo 2009; Parés 2009). A consolidação, nesse momento histórico, da comunidade religiosa de Iyá Nassô é significativa e indicativa desse processo.

Outra cativa que provavelmente participava da devoção a Xangô era Agostinha tapa. O etnônimo tapa, do iorubá *takpa*, refere-se aos nupes, um povo vizinho de Oió, na outra margem do rio Niger, que pratica um culto ao relâmpago, denominado por eles *sogba*. Reverenciado pelos iorubás como o terceiro rei de Oió, Xangô é também associado aos tapa na mitologia (Nadel 1954:210-13; Johnson 1967:36, 148).

Em 1829, Agostinha foi madrinha da crioulinha Maria do Nascimento, filha de Josefa nagô (ver Tabela 1). O padrinho foi Rufino Serra, também tapa e devoto de Xangô²³. A escolha desses padrinhos sugere que a pequena Maria fosse destinada a tornar-se iaô do orixá do trovão. Outro possível devoto de Xangô é o filho caçula de Marcelina, batizado como Pedro em 29 de junho, dia do santo católico desse nome.

No Ilê Axé Iyá Nassô Oká, hoje, celebra-se nesse dia a festa de um dos orixás mais importantes da comunidade, Xangô Airá. Assim, há indícios de que o recrutamento religioso podia dar-se, de forma complementar e integrada, através de relações criadas tanto por meio da escravização, como do apadrinhamento.

Não encontramos evidência concreta de atividades da comunidade religiosa durante os anos em que Iyá Nassô e seu marido moravam no Gravatá. Porém, a documentação relativa à repressão que seguiu à Revolta dos Malês em 1835 aponta para o seu funcionamento no sobrado da Ladeira do Carmo, na freguesia do Passo, onde o casal passou a residir em 1833. Há indicações claras da participação dos dois filhos de Iyá Nassô, Domingos da Silva e Thomé José Alves, no que presumivelmente era um culto a Xangô. Os irmãos foram denunciados, após a revolta, por realizar “grandes adjuntos”, nos quais vestiam roupa branca com adereços de pano vermelho (as cores de Xangô), carregando no pescoço grande número de colares. Esses encontros eram frequentados por muitos africanos de ambos os sexos, que dançavam e cantavam na sua língua (Castillo e Parés 2007:121-22). Os participantes desse candomblé, o precursor do Ilê Iyá Nassô Oká, deviam incluir os escravos da casa, bem como alguns dos afilhados, compadres e cossenhores que faziam parte da sua extensa rede social. Constata-se, assim, que nos seus primórdios o grupo religioso se superpunha ao grupo doméstico, compartilhando o mesmo espaço ou território, uma característica que, como veremos, seria replicada posteriormente no contexto africano.

Apesar de a memória oral do terreiro da Casa Branca privilegiar a atuação de mulheres na sua história, a evidência documental sobre o candomblé da Ladeira do Carmo aponta para a importância ritual exercida pelos filhos de Francisca. Também é difícil imaginar que José Pedro não tivesse algum tipo de responsabilidade religiosa na comunidade. Sua óbvia centralidade no âmbito familiar, como marido da sacerdotisa Iyá Nassô, e seu alto nível de articulação e prestígio entre a população nagô da Bahia apontam nessa direção. Ademais, conforme veremos adiante, seus descendentes no Benim lembram-se dele como um renomado “curador” e envolvido no culto a Xangô.

Aliás, a presença de homens nos primeiros tempos do terreiro da Casa Branca é assinalada no ritual do *padê* contemporâneo. Nessa cerimônia, depois de reverenciar o orixá Exu, uma série de ancestrais masculinos (*essá* ou *wesa*) são invocados (Parrinder 1997:115; Braga 1995:112-13; Santos e Santos 1969). O primeiro desses ancestrais é Assiká. Levando em conta o princípio de senioridade que rege o candomblé, a precedência de Assiká indicaria maior antiguidade. Essa hipótese é reforçada pelas informações registradas por Verger, com base na tradição oral, de que Babá Assiká teria auxiliado na fundação do terreiro, nos tempos do Candomblé da Barroquinha (Verger 1981:28; Bastide 1986:323). Tanto o período de atuação de José Pedro Autran quanto sua relação com Iyá Nassô sugerem que ele seja a personagem histórica invocada como Essá Assiká no *padê*.

Parte 2 – Exílio ou segunda diáspora: José Pedro Autran em Uidá

No contexto de repressão e pânico que reinava na cidade após a Revolta dos Malês, os “grandes adjuntos” da Ladeira do Carmo levaram à prisão dos filhos de Francisca da Silva. Thomé e Domingos foram condenados a galés, mas a mãe apelou da sentença, conseguindo comutar a pena para deportação à Costa d’África. Para isso, ela comprometeu-se a pagar os custos da viagem dos filhos e dela própria, jurando nunca mais voltar ao Brasil. Os preparativos da viagem envolveram a liquidação de bens e a concessão de alforria a diversos escravos, entre os quais Marcelina e seus dois filhos, Maria Magdalena e Pedro, bem como Agostinha tapa e sua afilhada Maria do Nascimento (Castillo e Parés 2007:117-123).

Em 10 de outubro de 1837, Francisca da Silva, José Pedro Autran e nove dos seus ex-escravos receberam passaportes para viajar à Costa d’África. Na mesma semana, outros dezessete africanos e crioulos receberam licença para ir ao mesmo lugar, entre os quais pessoas do círculo de amigos do casal²⁴. Eram, no total, vinte e oito passageiros. Aquela seria uma das últimas viagens de um grupo numeroso num movimento de volta que tinha sido particularmente intenso entre 1835 e 1836 (Castillo 2011). Nesse período, várias outras pessoas da rede social de José Pedro Autran e sua esposa tinham embarcado, entre os quais dois cossenhores seus, Delfino Antonio Serra e Paulo do Nascimento. Nos anos a seguir, um terceiro, Rufino Serra, também se estabeleceu no outro lado do mar (Castillo 2011)²⁵. A viagem de volta ao continente africano, cheia de riscos e incertezas, não deixava de ser uma segunda diáspora.

Já que Francisca da Silva tinha prometido não voltar nunca mais ao Brasil, é plausível supor que na viagem ela levasse parte dos seus sacrários e os objetos votivos de Xangô e de outros orixás. Embora a tradição oral dos descendentes de Marcelina Obatossi fale de uma estadia de sete anos na cidade de Ketu e de um regresso a Salvador junto com Iyá Nassô, outra versão, preservada na Casa Branca, sustenta que Iyá Nassô faleceu na África e que “Marcelina regressou então com a ‘herança’ (de bens e de cargos) e assumiu a liderança do Engenho Velho” (Lima 1999:77). Esta última narrativa estaria apoiada pela documentação encontrada.

Em maio de 1839 – menos de dois anos depois da sua ida à África –, Marcelina estava de volta à Bahia (Castillo e Parés 2010:8). Seria esse um indício de que Iyá Nassô já tinha falecido? Por outro lado, a filha de Marcelina só regressou vinte anos depois²⁶. Diferente da mãe, cuja alforria foi onerosa e incondicional, a liberdade da filha exigia que acompanhasse seus senhores para onde eles fossem (Castillo e Parés 2007:117). Seu retorno ao Brasil sugere, assim, que Francisca e José Pedro já teriam falecido.

Não sabemos com exatidão quando, após receber seus passaportes em outubro de 1837, a viagem de José Pedro Autran, Francisca da Silva e seu grupo aconteceu,

mas, com toda probabilidade, no início de 1838 o grupo já estava na Costa da Mina. Também desconhecemos se os filhos de Francisca, Thomé e Domingos, viajaram com ela ou em outro navio. Ignoramos ainda o lugar em que o grupo desembarcou, embora as cidades litorâneas de Onim (Lagos), Porto Novo, Agoué e Ajudá (Uidá) fossem os destinos mais comuns dos retornados. A única certeza é que, em 1841, José Pedro Autran, junto com “sua nobre família”, estava morando em Uidá, conforme atesta uma carta a ele dirigida por Manuel Joaquim Ricardo, um próspero comerciante haussá na Bahia²⁷.

Território do reino do Daomé desde 1727 e um dos principais pontos de embarque de escravos no tráfico atlântico, Uidá era um dos centros mais cosmopolitas da Costa da Mina. Sua população, de aproximadamente 18 mil almas em 1835, abrigava os autóctones hulas e huedas, grupos alógenos como os fons, mahis, minas, nagôs, haussás (entre outros), e uma minoria de mestiços e europeus. A comunidade lusófona, também conhecida como agudá, abrangia portugueses, brasileiros e os africanos libertos retornados (mahis, fons, nagôs, haussás, etc.) com sua descendência crioula. Uma parte significativa dos agudás estava envolvida, de alguma forma, no comércio negreiro e vivia nos bairros Maro e Zomai, sob a proteção do poderoso traficante Francisco Félix de Souza, o Chachá²⁸. Assim, Uidá devia contar com diversas redes sociais para acolher os retornados, fossem eles voluntários ou deportados.

A missiva enviada a José Pedro foi confiscada a bordo do bergantim *Nova Fortuna* por um navio inglês que estava a reprimir o tráfico ilegal de escravos. A carta informava que as nozes de cola enviadas por Autran tinham chegado à Bahia em boas condições (“muito boas e bem arrumadas”), existindo a possibilidade de ser aquela uma linguagem cifrada para se referir ao envio de escravizados. O remetente dizia também que, naquele momento, não podia embarcar suas mercadorias para Uidá, pois tinha dificuldades em arranjar um navio. Suspeitas de estar envolvidas no tráfico, as embarcações com destino à África eram continuamente apreendidas²⁹. A carta evoca o mundo do pequeno comércio transatlântico realizado pelos libertos africanos. Entre estes, figurava agora, como agente residente na Costa, José Pedro Autran que, como tantos outros retornados, continuava a manter o contato com seus pares na Bahia.

Fora essa carta, a presença de José Pedro Autran na costa africana parecia abocada ao silêncio. Porém, dois textos da história local de Uidá permitiram abrir novas pistas e caminhos de indagação. O primeiro foi um relatório sobre as famílias de Uidá escrito pelo administrador francês Reynier, em 1917. Ele registrava, no bairro de Boya, a presença da família José-Pedro, vulgo Kilofé, “brasileiro [...] vindo ao Daomé para comerciar. Ao morrer deixou um filho, Francisco Villaça, que no batismo tomou o nome do seu padrinho” (Reynier 1993:60). O segundo, a *Histoire de Ouidah*, escrita por Casimir Agbo, acrescentou que a família Villaça era de “raça nagô, fundada por José Pedro Atran, negociante vindo do Brasil. O seu terreno lhe foi concedido pelo rei Guezo” (Agbo 1959:217, grifo nosso). O registro do nome Atran não deixa dúvidas de se tratar de nossa personagem.

A partir dessas informações, em 2012 conseguimos localizar os descendentes atuais de José Pedro Autran. O chefe da coletividade Kilofé, o padre católico Théophile Villaça, nos recebeu gentilmente na residência familiar, no bairro de Boya. Ele confirmou que José Pedro Atran, ou mais comumente José Pedro Kilofé, foi o fundador da casa, o “número um”, e que lá havia funcionado um templo de Xangô. Sabendo da relação de Autran com Iyá Nassô, e desta com o culto de Xangô, ficamos muito curiosos, mas o Padre Villaça informou que o templo já não existia mais e que tudo tinha sido destruído ou levado. Porém, ele nos acompanhou ao cemitério familiar, situado no fundo do compound, onde nos mostrou o túmulo com a placa “José Pedro Kilofé”. O cemitério tinha sido instalado pelo pai de Théophile, Léonard Villaça, na década de 1930, reunindo os restos ósseos conservados nas diversas unidades residências do compound familiar. Aquele conjunto de estelas funerárias, mesmo sendo de construção recente, se constituiu numa fonte historiográfica fundamental para esboçar a descendência de José Pedro Kilofé em Uidá, incluindo seu “filho” Francisco Villaça, avô do nosso anfitrião³⁰.

O Padre Villaça mostrou-se bastante surpreso ao conhecer a história baiana do seu ancestral. De fato, ele mesmo estivera na Bahia duas vezes, provavelmente na década de 1980, a convite do seu amigo Pierre Verger³¹. Por essas ironias da vida, Verger, que tão interessado estivera em desvendar a história dos candomblés nagô-ketu da Bahia, tinha convivido, sem sabê-lo, com um descendente da família de Iyá Nassô. Verger queria levar o padre católico a uma festa de Xangô no Axé Opô Afonjá, o que finalmente não aconteceu, truncando, assim, uma conexão histórica e espiritual insuspeitada por ambos.

Com 85 anos, o Padre Villaça faleceu em 27 de janeiro de 2014, uma semana antes de nosso regresso ao Benim. Quando fomos a sua residência expressar nossa condolência, para nossa surpresa, Toto Richard, primo do finado e atual chefe da família, nos informou que os assentamentos de Xangô e de outros voduns de propriedade da família, mesmo abandonados havia anos e tendo sofrido o roubo de algumas de suas peças, ainda estavam preservados no compound³².

Muito solícito, Toto Richard nos levou até uma construção precária afastada da residência principal, com muros de adobe vermelho e três portas. A do meio abria para um quarto de aproximadamente 3x3 metros, onde buracos no telhado deixavam entrar a luz, revelando a presença de vários altares, com vários recipientes e ferramentas rituais espalhadas no chão, em evidente estado de abandono. Toto Richard nos informou que, no passado, quem tomava conta daqueles assentos era a família Ogum Muiwa que residia em Adjaglo, uma aldeia localizada a uns 30 quilômetros de Uidá³³. Provavelmente estávamos diante de altares trazidos do Brasil e instalados por José Pedro Autran e, quem sabe, Iyá Nassô. Com certeza “plantar” os assentos dos deuses familiares constitui o ato de fundação por excelência de uma *casa (ile)* africana, momento que marca a ocupação efetiva do território e a inauguração de uma nova genealogia ou grupo de descendência.

* * *

Podemos imaginar a dificuldade que devia ser, mesmo para um bem-sucedido liberto africano, chegar numa terra desconhecida, com um grupo de quase vinte pessoas para reiniciar a vida. O Padre Villaça comentou que muitos iorubás de Oiô – os *oyonu* ou *ayonu*, em fon –, regressados do Brasil, desembarcaram no bairro Maro, em Uidá³⁴. Segundo ele, José Pedro fez parte dessa comunidade, mas pouco depois se instalou em terras concedidas pelo rei Guezo, no atual Boyasaramé, o bairro de Boya, um pouco mais ao norte da vila (ver Gráfico 1)³⁵.

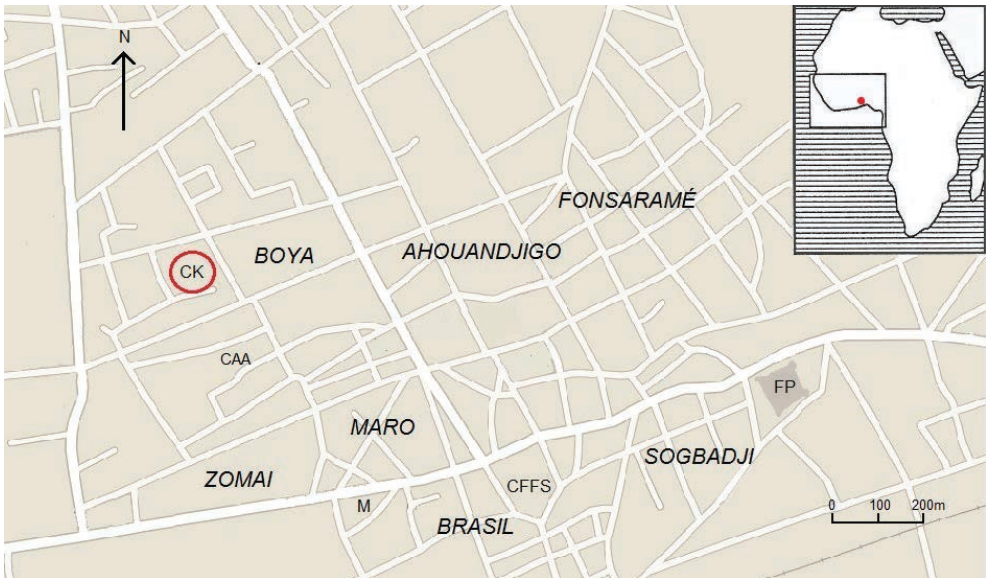


Gráfico 1. Mapa do centro de Uidá

BOYA = nome de bairro, CK = Casa Kilofé, CAA = Casa Antonio de Almeida,
FP = Forte Português, M = Mesquita, CFFS = Casa Francisco Felix de Souza

Boya era o título conferido ao principal oficial comercial daomeano em Uidá, responsável por supervisionar as operações de embarque dos escravos vendidos pelos mercadores do rei Guezo. A tradição oral diz que o Boya morava inicialmente no bairro Brasil, sob a proteção do Chachá, mas que por causa dos constantes incêndios, especialmente um mais intenso em 1838, teria abandonado esse bairro e fundado o próprio. O seu poder só declinou na segunda metade do século XIX, mas persistiu a influência da família no bairro (Reynier 1993:58; Gavoy 1955:62-63, 67, 216; Law 2005:70, 175).

O fato de Autran receber terras naquele bairro, quando o Boya estava no auge da sua carreira, e não nos bairros controlados pelo Chachá (Brasil, Maro, Zomai),

sugere um alinhamento de José Pedro com os poderes locais daomeanos. Difícil saber se a política de distribuição de terras do rei visava impor aos imigrantes possíveis alianças comerciais ou se estas resultavam de outros interesses, mas com certeza as relações de vizinhança deviam ter efeitos na composição social do grupo doméstico. Em qualquer caso, junto às possíveis alianças por casamento, a concessão de terras era uma das formas clássicas dos poderes locais integrarem os estrangeiros.

O Padre Villaça referiu-se ao seu “bisavô” (*arrière grand-père*) – José Pedro – como um “acompanhante das pessoas que eram enviadas ao Brasil”. Uma alusão ao seu envolvimento no tráfico? Não estava seguro se ele ia e voltava do Brasil, mas acrescentou que seu “avô” era o “enlace [*réseaux*] dos que tinham retornado da Bahia”³⁶. Na volta dessas supostas viagens, ou mais provavelmente na de 1837, José Pedro teria trazido da Bahia várias árvores frutíferas, laranjeiras, mandarinas, mangas e, sobretudo, plantas medicinais. No quintal do compound ainda hoje se ergue um centenário pé de pitanga (*piténga*, na pronúncia local), segundo alguns, o único em todo o Benim, que teria sido importado e plantado por ele. Nativa do Brasil, a pitangueira é valorizada nas religiões afro-brasileiras pelas propriedades purificadoras de suas folhas fragrantes (Voeks 1997:184-85; Verger 1995:671, 684).

O Padre Villaça descrevia José Pedro Autran como um renomado “curador” (*guérisseur*), o que, no contexto africano, significa dizer um especialista religioso. Em Uidá, comentava-se que se uma folha não se achasse na casa dele, não se achava em lugar nenhum. Ele utilizava inclusive as folhas do cafezeiro para fins medicinais. As pessoas vinham sempre visitá-lo em busca de remédios, e ele perguntava “*ki lô fe?*”, expressão que, em iorubá, significa “o que você deseja?”, e que se tornou apelido pessoal, por extensão passando a designar a própria comunidade familiar³⁷. Como foi dito, além das atividades de cura, José Pedro Kilofé instalou na sua casa um templo ou comunidade religiosa sob os auspícios de Xangô e outros orixás. Mas antes de aprofundar esse tema, precisamos conhecer mais um pouco a descendência de Autran em terras africanas.

A coletividade familiar Kilofé-Villaça de Uidá

Em 1959, Casimir Agbo registrou o *oriki* da família Kilofé, fornecido pelo então chefe da coletividade, Léonard Villaça, e por uma velha sacerdotisa da casa. Agbo identifica os versos como sendo de “uma tribo originária de Ijêcha [Ijexá], representada pelas coletividades familiares Joaquim Villaça, conhecido como Kilofê, Atêlê, Fakoroh” (Agbo 1959:217, 295). O primeiro verso do *oriki*, *Ara ilé Ichida*, significa “gente natural de Isida”. O pequeno distrito de Isida, um dos mais antigos da cidade de Ilesa, capital do reino de Ijexá, é habitado por pessoas vinculadas ao Risawe, um dos principais conselheiros do rei ou *obá* (Peel 1979a:133, 137, 140, 142; Peel 1979b:227-232). Embora Agbo indique que o *oriki* corresponde a várias famílias e cite Joaquim Kilofé (o sucessor de José Pedro), os descendentes e agregados da cole-

tividade Kilofé identificam José Pedro Autran como *anagonu* (gente nagô) e ijexá³⁸. De acordo com Barber (1991), os *oriki* contêm versos com frequência acrescentados em períodos distintos, referindo-se a diferentes épocas da trajetória da família ou do indivíduo. Nesse sentido, outro verso do *oriki* parece se referir ao “filho daquele que entra na água sem medo”, talvez uma alusão às travessias atlânticas de José Pedro na sua ida e na sua vinda do Brasil³⁹.

Como vimos acima, apesar da referência, na missiva de 1841, à “nobre família” de José Pedro Autran, o rastro de Francisca da Silva e seus filhos perde-se após sua partida da Bahia. Como outras famílias agudás, a tradição oral da coletividade Kilofé, em consonância com a lógica patrilinear que impera na organização social da região, privilegia a figura do patriarca fundador.

Reynier (1993:60) afirma que José Pedro, ao morrer, teria deixado “um filho, Francisco Villaça, que no batismo tomou o nome do seu padrinho”. No entanto, como vimos, Agbo fala da coletividade familiar “Joaquim Villaça, conhecido como Kilofé” (1959:295). No cemitério familiar figura, efetivamente, uma tumba com o nome “Joaquim Kilofé”, perto da de José Pedro. Ainda mais, na tumba de Francisco, o suposto “filho” de José Pedro, aparece o nome “Francisco Villaça Joaquim Kilofé”, indicando ser ele filho de Joaquim, e não de José Pedro, relação de filiação confirmada pelo Padre Villaça. Quanto à mãe de Francisco, sabemos que ela era “Maria José Pedro Kilofé”, conforme consta na estela funerária, a mesma Maria que no registro de óbito aparece como “mater Francisci Vilaça”⁴⁰.

A memória familiar quanto ao vínculo entre José Pedro e Joaquim é ambígua: enquanto o Padre Villaça os descreveu como pai e filho, para Toto Richard eram irmãos⁴¹. Essa falta de consenso talvez indique que a verdadeira relação era outra: não necessariamente de consanguinidade, mas de parentesco afim. Seguindo a lógica nominal das estelas funerárias, é provável que a verdadeira “filha” de José Pedro fosse “Maria José Pedro Kilofé”, a esposa de Joaquim, e que este fosse, portanto, o “genro” de José Pedro, e não seu “filho” ou “irmão”.

Ora, no contexto de um grupo doméstico que agregava filhos de sangue, filhos de santo, escravos e suas crias, libertos e dependentes, não devemos inferir que o uso do nome “José Pedro” implique necessariamente parentesco biológico. Segundo o registro de óbito, Maria José Pedro Kilofé faleceu em 1901, com 100 anos, o que significaria ter nascido em 1801. Porém, sabemos que ela pariu Francisco em 1850, indicando um provável exagero no cálculo dos “100 anos”, uma figura retórica habitual para expressar uma idade avançada. Num cálculo mais prudente, se Maria nasceu por volta da segunda década do século XIX, há chances de que ela fosse crioula ou escravizada no Brasil e que seu vínculo com José Pedro Autran datasse daquele período.

Além de Maria, há no cemitério uma segunda mulher com o nome José Pedro: “Joana José P. Kilofé”, falecida em fevereiro de 1932, com 90 anos, o que situaria seu nascimento por volta de 1842, poucos anos após a chegada de José Pedro em Uidá⁴². Ela aparece no registro de óbito como Jeanne Kilofê, e no registro de batismo de sua

filha Justine, em 1870, como Jeanne Atran (Joana Autran), sinalizando um vínculo direto de filiação ou outro com José Pedro Autran⁴³. Note-se que esse uso do nome de família *Atran* (Autran) é o único localizado até agora nos registros eclesiásticos de Uidá.

Quanto a Joaquim Kilofé, o pai de Francisco, ele faleceu em 11 de fevereiro de 1904, “já velho”, situando seu nascimento nas primeiras décadas do século XIX⁴⁴. Na hora da sua morte estava no bairro Zomai, e não na casa de Boya. Nesse momento da pesquisa, a sua identidade continua elusiva, limitando-se as hipóteses a simples especulações, sendo impossível avaliar se ele esteve na Bahia com Autran nas primeiras décadas do século.

Seja como for, Francisco Kilofé nasceu por volta de 1850, pois, conforme consta na sua estela funerária, faleceu em 13 de abril de 1937, com 87 anos. Ele teria sido batizado por algum dos padres de São Tomé e Príncipe que, naquele período, se revezavam na capela do forte português de São João Baptista de Ajudá. Embora asmático, na sua mocidade foi músico, conhecido pela alcunha de “harmônica”. O Padre Villaça contou que, certa feita, Francisco se recusou a tocar numa festa da

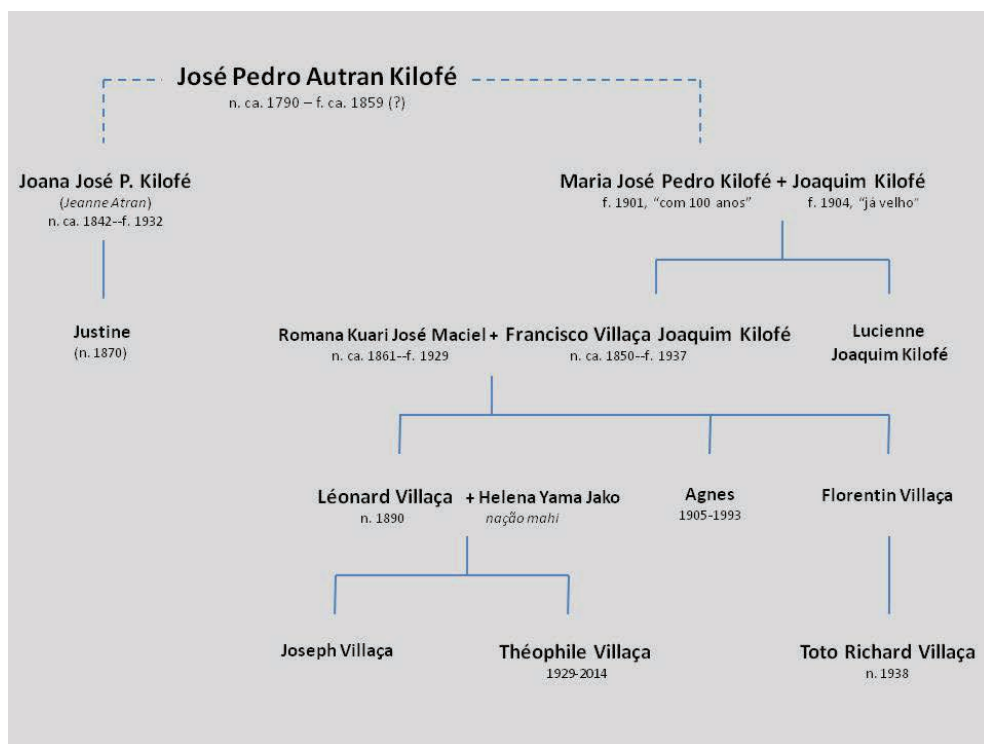


Gráfico 2: Genealogia preliminar da coletividade Villaça-Kilofé

poderosa família do Chachá e que foi preso por isso, sendo solto apenas após a intervenção da sua mãe Maria, lembrada como uma mulher de caráter forte. Francisco falava perfeitamente o “brasileiro” que aprendeu na missão católica, estabelecida em 1861. Ele virou o “grande alfaiate de Uidá”, tinha uma máquina de costura, mas fazia tudo à mão e, nos tempos da colônia francesa, vestia até o governador. Era uma personalidade na cidade⁴⁵.

Francisco casou-se com Romana, filha da família Kuari José Marciel (Maciel), nascida entre 1859 e 1864⁴⁶. Teve com ela pelo menos dois filhos, Léonard, nascido em janeiro de 1890, e Agnes, nascida em 1905⁴⁷. Como vimos, Léonard, casado com a mahi Helena Yama Jako, foi o pai do nosso interlocutor padre Théophile Villaça (ver Gráfico 2). Conta-se também que Francisco recebeu uma escrava da casa de Antonio de Almeida, outro retornado nagô que morava na vizinhança dos Kilofé, no limite entre os bairros Boya e Brasil (ver Gráfico 1). Essa escrava lhe teria sido ofertada como esposa para fazer-lhe vários filhos, mas, aparentemente, essa descendência foi problemática e acabou por inaugurar um novo ramo da família Villaça, separado do tronco original Kilofé⁴⁸. Em qualquer caso, cabe reter a proximidade da família Kilofé com a família Almeida de Agonsa⁴⁹.

Como vimos, a família Kilofé teria assumido o nome Villaça só após o batismo de Francisco, que o teria recebido do seu padrinho. A prática de utilizar o sobrenome do padrinho não era incomum e sinaliza, geralmente, algum tipo de aliança ou pretensão de proteção da família do afilhado em relação ao padrinho. A identidade do “patrono” de Francisco não está clara, mas provavelmente se tratava de Tito da Silva Villaça que também foi padrinho, em 1870, de Justina, a filha de Joana Autran e presumida neta de José Pedro⁵⁰. Pela sua prática poligâmica, Tito da Silva Villaça era africano ou um agudá bem aclimatado aos costumes locais e, pela sua continuada presença na pia batismal, desfrutava de relativo prestígio social⁵¹. Havia ainda um traficante português chamado Domingos Gomes Villaça que andou por Bahia, Uidá e Lagos nas décadas de 1830 e 1840⁵². Porém, serão necessárias pesquisas futuras para elucidar com maior precisão a identidade do padrinho de Francisco Villaça Joaquim Kilofé.

O que se desprende do exposto acima é o jogo de alianças da coletividade Kilofé com outras como a dos Villaça e a dos Almeida Agonsa. No entanto, a casa de José Pedro Autran também acolheu no seu interior outras famílias agregadas, algumas delas dos seus escravos. Esse é um fenômeno comum dos *ile* iorubás, assim como da organização social dos gbe falantes. Lembremos que, em relação ao *oriki* dos Kilofé, Agbo tinha mencionado as coletividades ijexás dos Atêlê e dos Fakoroh. Em nossa pesquisa, foram identificadas mais duas dessas famílias que ainda têm pequenas unidades residenciais na casa Kilofé: os Ogum Muiwa e os Abatti. A primeira, de origem nagô, é a responsável pela manutenção do altar de Xangô, presumivelmente trazido por José Pedro e Iyá Nassô do Brasil⁵³. Os Abatti, também de origem ijexá, moravam no fundo do compound e tomavam conta de outros assentos de voduns, localizados

“por trás das árvores do cemitério”⁵⁴. Como aconteceu na Bahia com a família de José Pedro Autran e Francisca da Silva, a *casa* Kilofé constituía-se de um grupo doméstico heterogêneo, unido por laços sociais diversos e dinâmicos, que passavam por descendência, aliança, apadrinhamento, escravidão, iniciação religiosa e, provavelmente, o mundo do comércio e do trabalho.

O assento de Xangô e a nova comunidade de terreiro: alianças e tensões

O Padre Villaça falava de forma genérica em “Xangô orixá”, mas, como ele mesmo reconheceu, a casa acolheu vários “fetiches” pertencentes a diversas famílias. Segundo ele, os retornados mais próximos a Autran vieram instalar (*garer*) suas divindades lá, “sobretudo o orixá Xangô”, especificando que esses altares não eram *assens* (objetos votivos associados ao culto aos ancestrais), mas assentamentos de orixás e voduns, distinguindo, assim, entre os espíritos de mortos e os deuses⁵⁵. O fato de a família Kilofé ter agregado várias pessoas que eram envolvidas no culto aos orixás, e que provavelmente introduziram os cultos de suas próprias divindades ancestrais, impõe certa cautela na hora de identificar a origem desses sacrários.

Contudo, José Pedro Autran, além de ser um “curador”, especialista em folhas que atendia pessoas que buscavam serviços terapêuticos, organizou na sua casa um grupo religioso, um templo de orixá, sob a égide de Xangô, e, nessa iniciativa, não podemos deixar de vislumbrar a sombra de sua esposa, a fundadora do terreiro Ilê Axé Iyá Nassó Oká. Não se tratava apenas de um peji ou altar doméstico, mas, em palavras do Padre Villaça, de “um conjunto de pessoas que dançavam Xangô orixá”, onde eram realizadas iniciações rituais para recrutar novos adeptos e festas públicas periódicas bem concorridas⁵⁶. Essa comunidade de terreiro funcionou desde pelo menos a segunda metade do século XIX, até provavelmente meados do século XX.

O diário de um missionário francês menciona, em 1865, a presença, “perto da casa de Antonio d’Almeida”, de “um famoso templo em que um grande feiticeiro realiza célebres oráculos. No exercício de suas funções ele veste uma grande roupa de pano vermelho, enfeitada de búzios e com uma espécie de capuz fechado pela frente com um espelho e ornamentado de búzios por trás”⁵⁷. A localização do templo, na vizinhança da casa Almeida, e o vestuário de pano vermelho, cor tipicamente associada a Xangô, aventam a possibilidade de tratar-se do templo de José Pedro Autran, embora talvez nesse período ele já estivesse morto. Se aceita a hipótese, a notícia confirmaria a vitalidade e continuidade do templo após o falecimento dos seus fundadores, talvez sob a direção de Joaquim Kilofé. É provável também que as mulheres mais velhas da casa, como Maria José Pedro Kilofé e Joana Autran, tivessem algum cargo religioso no culto a Xangô, embora as funções rituais fossem delegadas a dependentes ou escravos, como Ogum Muiwa.

As memórias de Padre Villaça e de seu primo Toto Richard sobre a história do templo coincidem apenas parcialmente. Para o primeiro, quando Francisco Villaça

Kilofé assumiu a chefia da coletividade familiar, no início do século XX, ele pagava “umas pessoas” (Ogum Muiwa?) para tomar conta dos assentamentos. Francisco supostamente não participava nessas atividades, pois era um católico devoto que rezava o rosário todos os dias. Na década de 1930, o templo permanecia separado da casa familiar por um muro, mas já não tinha ninguém lá. Foi nesse período, e antes da morte de Francisco em 1937, que seu filho Léonard levantou o cemitério familiar, projeto ao qual o pai se opôs. Em 1958, por motivo da ordenação de Théophile como padre católico, Léonard mandou as famílias agregadas (Ogum Muiwa, Abatti?) retirarem seus altares, pois, segundo o Padre Villaça, “nós [os Kilofé] não temos divindades que nos pertençam como bem familiar”. Mais tarde, o próprio padre derrubou o muro e a porta do templo que ficava em frente ao atual cemitério e levantou uma cruz na entrada do compound⁵⁸. Já Toto Richard Villaça afirmava que na sua infância, nos anos 1940, o templo estava ainda em plena efervescência, realizando iniciações e com muita concorrência nas festas públicas⁵⁹. De fato, como foi dito, os altares de Xangô continuaram a ser cuidados pela família Ogum Muiwa até poucos anos atrás. Nessa divergência de narrativas podemos entrever a resistência de um padre católico em aceitar na sua casa o culto aos orixás e a tentativa de silenciar sua existência.

Christian Merlo, escrevendo em 1940, quando a comunidade religiosa ainda estaria na ativa, lista sete templos no bairro de Boya, apenas dois deles nagôs: o da casa de Omidounsi Yaotcha (uma contração de ialorixá) e o da casa Kilofé. Neste último, o autor registrou a presença dos voduns Iyalodé-Gu, Missa e Babalodjo. Iyalodé-Gu está associado a Oxum e, às vezes, ao caimão branco, conhecido na região como vodum Tokpodun, divindade das lagoas do litoral. Gu é o nome dado nas línguas gbe ao orixá Ogum. Missa é um Hevioso, ou seja, um vodum do trovão, originário das populações aizo, autóctones do reino de Allada. Babalodjo (do iorubá *Baba Olojo*, “senhor do dia”) é o nome que se dá, nos templos nagôs, ao vodum Lisa, associado ao céu e à cor branca. Babalodjo também tinha um templo no bairro Brasil, na casa de Yaotcha Féléke, que dependia da casa Kilofé (Merlo 1940:9, 25-26, 39, 49)⁶⁰. Nessa lista fica evidente a interpenetração que se deu entre o universo simbólico e as nomenclaturas dos voduns locais e dos orixás iorubás. O outro templo nagô de Boya, liderado por Omidounsi Yaotcha, cultuava Iyalodé, Xangô, Iemanjá, Mawu e Lisa-Adjagouna⁶¹.

Essa constelação de Xangô, Iyalodé (Oxum), Iemanjá e Lisa é a mesma que encontramos na atualidade na casa Kilofé. Constatamos no seu peji, apesar do notório abandono, a presença de três vasilhas com várias pedras associadas a distintos Xangôs (às vezes referidos como Hevioso). Segundo Richard Villaça, “Xangô está por cima de todos [...] Xangô cobre todos os demais”. Mesmo apesar de sua resistência, o Padre Villaça ainda lembrava uma cantiga do orixá: “eri bô dé, é bu ô Xangô bô dé”. Outros orixás presentes no peji, que foram mencionados por nossos interlocutores, são: Lisa (referido também como Obatala), Iyalodé (associada a Oxum), Iemanjá, Ôgué (Oké ou Ague?), Yewa e Adje⁶².

No peji há ainda a cerâmica característica do vodum Hoho (Ibeji ou gêmeos, frequentemente associados a Xangô, tanto na Costa da Mina como no Brasil), uma jarra (*gozin*) de pescoço alongado associada a Adje, e um abebé, leque circular de latão, associado a Iyalodé-Oxum. Esta última peça é o indício mais forte de um legado baiano, pois esse não é um objeto que faça parte da cultura material dos voduns no Benim. Quanto à centralidade de Oxum no peji, vale lembrar que o rio Oxum (Osun) passa pelo território ijexá, berço ancestral, como vimos, de José Pedro Autran. Lembremos que Merlo associava Iyalodé ao vodum Gu, correspondente ao orixá Ogum, outra divindade com forte presença em terra ijexá. Associadas a Iyalodé, havia também no altar meia dúzia de barras de ferro de aproximadamente um metro de comprimento cada uma. Essas varas, enfiadas numa série de anéis de metal, constituem um instrumento musical utilizado pelas vodúnsis, ou adeptas dessa iabá, nas cerimônias públicas⁶³.

A presença de múltiplas divindades no mesmo peji pode ser resultado da reinstalação dos vários sacrários trazidos da Bahia por Autran e Iyá Nassô, ou de acréscimos feitos por várias famílias de retornados, cada uma aportando os seus orixás, reproduzindo, assim, a dinâmica de agregação que estruturou a formação do candomblé na Bahia. Contudo, vale lembrar que a justaposição de altares era já antiga em Uidá e podia responder também a uma dinâmica de agregação autóctone, devida ao cosmopolitismo e à constante circulação e coexistência de distintos grupos étnicos que se davam naquele porto atlântico (Parés 2007).

É importante reiterar que, enquanto a literatura sobre os agudás tem insistido na identificação dos retornados com o catolicismo e, em alguns casos, com o islã, muitos deles, ao lado da sua devoção aos santos católicos e a Alá, levaram também de volta uma devoção pretérita aos santos africanos, orixás e voduns. O caso em apreço de José Pedro Autran (e Iyá Nassô) é emblemático desse fenômeno, mas vários outros assentos, hierofanias e objetos votivos vieram do Brasil. Verger, por exemplo, comenta que na década de 1950, em Lagos, encontrou com descendentes de brasileiros, “em particular um orixangô [devoto de Xangô] que tinha um admirável ‘pegi’ trazido [...] do Brasil”. Como atesta o comentário de Roger Bastide, que acompanhava Verger naquela viagem, tratava-se de descendentes de Bamboxê Obitikô, legendário personagem do candomblé baiano envolvido na Casa Branca⁶⁴.

Outro caso relevante é o de Antônio d’Almeida Olufadé, cuja casa em Agonsa, no bairro Brasil, se encontra a pouca distância da casa Kilofé. Como vimos, ambas as coletividades mantinham estreitas relações. Antonio era originário de Iseyin, perto de Oió, e dele também se diz que trouxe os assentos dos seus orixás da Bahia, na década de 1840⁶⁵. Como Iyá Nassô, várias outras famílias agudás que chegaram do Brasil na primeira metade do século XIX reclamavam uma origem em Oió: os Pereira, em Agoué, e os Paraíso, em Porto Novo, são exemplos (Verger 1992:34-41; Reis e Guran 2002:77-96; Castillo 2011). Essa ancestralidade certamente contribuiu para a perpetuação na comunidade agudá da devoção ao orixá Xangô, a principal divindade de Oió.

Retornados da etnia tapa também incluíam devotos de Xangô, como Rufino Serra, mencionado na primeira parte deste texto. Rufino instalou-se em Agoué e seus descendentes preservam até hoje o culto ao orixá. Conta-se que o chocalho de cobre utilizado por eles nos seus rituais (*seré* ou *xeré*) foi trazido do Brasil pelo seu ancestral⁶⁶. Assim, as famílias agudás, com sua migração atlântica, foram protagonistas e mediadoras de um retorno de Xangô a terras africanas.

Embora os deuses do trovão, com uma variedade de nomes, já fizessem parte do panteão local no litoral da atual República do Benim, os libertos nagôs e tapas trouxeram consigo mitologias e práticas rituais influenciadas pelos costumes das suas terras de origem e marcadas também pela sua experiência na Bahia. Assim, no tecido sociorreligioso (re)criado em Uidá, de forma semelhante ao que acontecera no Brasil, foram sobrepostos e emaranhados, no espaço doméstico da *casa* ou *ile*, o grupo de parentesco e a comunidade religiosa, esta última sustentada amiúde por dependentes escravizados e uma rede clientelista de agregados e aliados⁶⁷.

Como vimos, na casa Kilofé os altares de Xangô ficaram sob a responsabilidade da família de Ogum Muiwa, identificado por nossos interlocutores como um “escravo” de Kilofé⁶⁸. Nesse sentido, as relações de subjugação senhorial e religiosa que se deram na Bahia parecem ter sido replicadas no contexto de Uidá. Vale lembrar, em particular, que quem sucedeu Iyá Nassô na liderança da comunidade religiosa no Brasil foi sua antiga escrava, Marcelina da Silva, Obatossi. Nada de muito surpreendente, pois a atribuição de cargos religiosos e outras tarefas importantes a serviçais “escravos” era prática comum em terras iorubás (Johnson 1967:10; Mann 2007:56, 63, 141-42).

A tensão no seio da casa Kilofé entre o catolicismo do Padre Villaça e o peji de Xangô zelado pela família Ogum Muiwa é emblemática não apenas de opções religiosas divergentes, mas de status diferenciados de seus membros. O padre era descendente do fundador da casa, os segundos são descendentes de escravos dele. As assimetrias de poder criadas no tempo da escravidão parecem persistir na atualidade no embate simbólico entre a religião importada e a autóctone. O Alapini, sacerdote supremo do culto aos eguns em Uidá, defende a coexistência dos cultos ao deus cristão e aos voduns, com o argumento de que todos trabalham para o bem. Porém, sua esposa Remi, filha de Ogum Muiwa, herdeira dos saberes tradicionais associados ao Xangô dos Kilofé, há poucos anos converteu-se ao cristianismo, querendo abandonar suas responsabilidades rituais⁶⁹. O Alapini comentou que muitos templos vodum estão virando igrejas cristãs, numa dinâmica semelhante à vivida no Brasil. No entanto, para ele, o fato de o assento de Xangô ter resistido tantos anos na casa de um padre católico é prova da força do deus. Ele e sua mulher concordaram que, com a morte do padre, o assento de Xangô vai reviver e celebraram nossa visita, com a notícia da conexão com o Xangô do Brasil, como presságio dessa renascença. De resto, o jogo do obi e do orobô confirmou o beneplácito dos deuses para essa reconexão atlântica.

* * *

Iniciamos este artigo com o perfil biográfico de um liberto africano na Bahia da primeira metade do século XIX e acabamos na costa do Benim, do outro lado do oceano, em frente a um altar de Xangô, plantado provavelmente por esse mesmo africano. O caso de José Pedro Autran ilustra processos do que poderíamos chamar de memória bifurcada gerada pelo deslocamento forçado da diáspora. Francisca da Silva e José Pedro Autran deram origem a uma genealogia espiritual na Bahia e outra – talvez biológica, mas também inicialmente espiritual – em Uidá. O mesmo casal, a partir de sua travessia atlântica em 1837, gerou duas linhagens, duas cadeias de memória geograficamente distantes, mas de algum modo paralelas, sob a égide de Xangô, que se foram desconhecendo paulatina e mutuamente até hoje.

A excisão ou bifurcação da cadeia de descendência, inaugurada com o retorno de 1837, é remanescente do conhecido processo de segmentação das linhagens africanas, semelhante, por sua vez, ao processo de desmembramento de um candomblé dando lugar à fundação de vários terreiros subsidiários (Lima 2003:142-50). Nessa dinâmica segmentária das *casas (ile)*, sejam elas coletividades familiares, sejam grupos religiosos, preserva-se sempre a memória das origens, porém atrelada à geografia local.

Assim, as dinastias espirituais inauguradas nos candomblés baianos, como o Ilê Iyá Nassô, tomam como ponto de partida não necessariamente o território africano, mas o terreiro brasileiro, a Barroquinha no caso, sendo invocados os fundadores africanos da casa, Iyá Nassô, Babá Assiká, etc., sem remontar a gerações prévias, a não ser na forma genérica e coletiva das ancestrais Iyami, entre os nagôs, ou Aizan, entre os jejes. Ou seja, a história do grupo marca sua origem na geração que atravessou o atlântico. De igual modo, as genealogias das famílias dos retornados agudás tomam como ancestral primeiro aquele que regressou do Brasil, como se a experiência americana da escravização tivesse estabelecido uma ruptura com o passado remoto⁷⁰. Nesse sentido, tanto no Brasil como no Benim, o Atlântico, ou melhor, a experiência da escravidão parece estabelecer um antes e um depois, um novo ponto de partida para a criação de novas genealogias e novas famílias.

A partir do retorno ou segunda diáspora de José Pedro Autran e Iyá Nassô, mesmo que inicialmente tenha havido contatos comerciais com a Bahia, deu-se início a um paulatino processo de afastamento, desfiguração e esquecimento. O Atlântico, sendo um elo ou espaço de união, impôs sua distância imensa e, como se não bastasse, o tempo e as conjunturas históricas de cada uma de suas margens tomaram conta do resto. Mas ambas as *casas*, fundadas e protegidas pelo mesmo orixá Xangô, avançaram na sua história: uma virou emblema da religiosidade africana no Brasil, a outra acabou num bastião do catolicismo na terra do vodum. Enquanto no Brasil a memória coletiva acabou por destacar o papel da mulher como fundadora da casa, no contexto africano os homens foram os privilegiados. Passados os anos, seguindo a

trilha aberta pelo mensageiro entre os dois mundos, Pierre Verger, nós, historiadores, viemos, de forma espontânea ou não, reconstituir genealogias atlânticas (biológicas e espirituais) que tentam reatar os fios soltos de uma memória desfigurada, descontínua e divergente. Só a ubiquidade atlântica do orixá Xangô parece transcender e reconfigurar essa fratura histórica, reconectando comunidades separadas que compartilham, no entanto, uma mesma memória plural e multifacetada do seu passado.

Referências Bibliográficas

- AGBO, Casimir. (1959), *Histoire de Ouidah. Du XVI au XX siècle*. Avignon: Les Presses Universelles.
- APTER, Andrew. (2013), "Yoruba Ethnogenesis from Within". *Comparative Studies in Society and History*, v. 55, nº 2: 356-387.
- BARBER, Karin. (1989), "Como o homem cria Deus na África Ocidental: atitudes dos Yoruba para com o òrìsà". In: C. E. M. de Moura (org.). *Meu sinal está no teu corpo*. São Paulo: EDICON-EDUSP.
- _____. (1991), *I Could Speak until Tomorrow: Oriki, Women and the Past in a Yoruba Town*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- BASTIDE, Roger. (1986), *Sociología de la religión*. Madri: Ediciones Jucar.
- BRAGA, Julio. (1995), *Ancestralidade afro-brasileira. O culto de babá egum*. Salvador: Edufba/Ianamá.
- CAPONE, Stefania. (2011), *Os yorubá do Novo Mundo: religião, etnicidade e nacionalismo negro nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Pallas.
- CASTILLO, Lisa Earl. (2011), "The Exodus of 1835: Agudá Life Stories and Social Networks". In: T. Babawale, A. Alao and T. Onwumah (orgs.). *Pan-Africanism and the Integration of Continental Africa and Diaspora Africa*. Vol. 2. Lagos: Centre for Black and African Arts and Civilization.
- _____. (2012), "Entre memória, mito e história: viajantes transatlânticos da Casa Branca". In: J. J. Reis e E. Azevedo (orgs.). *Escravidão e suas sombras*. Salvador: Edufba.
- CASTILLO, Lisa Earl e PARÉS, Luis Nicolau. (2007), "Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para historiografia do candomblé ketu". *Afro-Ásia*, nº 36: 111-151.
- _____. (2010), "Marcelina da Silva: a Candomblé Priestess in Bahia". *Slavery & Abolition*, v. 31, nº 1: 1-27.
- CHALHOUB, Sidney. (1990), *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. (1985), *Negros, estrangeiros: os escravos brasileiros e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense.
- GAVOY. (1955), "Note historique sur Ouidah par l'Administrateur Gavoy (1913)". *Études Dahoméennes*, nº 13: 45-74.
- GURAN, Milton. (2000), *Agudás: Os "brasileiros" do Benin*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- JOHNSON, Samuel. (1967), *The History of the Yoruba from the Earliest Times to the British Protectorate*. Lagos: CMS Bookshops.
- LAW, Robin. (2005), *Ouidah: The Social History of a West African Slaving Port, 1727-1892*. Athens: Ohio University Press.
- LIMA, Vivaldo da Costa. (1999), "Ainda sobre a nação de queto". In: C. Martins e R. Lody (orgs.). *Faramarã: o caçador traz alegria*. Rio de Janeiro: Pallas.
- _____. (2003), *A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia*. Salvador: Corrupio.
- MANN, Kristin. (2007), *Slavery and the Birth of an African City: Lagos, 1760-1900*. Bloomington: Indiana University Press.
- MATTOSO, Kátia de Queiroz. (1992), *Bahia, século XIX: uma província no Império*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.

- MERLO, Christian. (1940), "Hiérarchie fétichiste de Uidah". *Bulletin de l'IFAN*, v. 2, nº 1-2 : 1-84.
- NADEL, S. F. (1954), *Nupe Religion*. Nova York: Schocken Books.
- OJO, Olatunji. (2009), "'Heepa' (Hail) Òrìṣà: The Òrìṣà Factor in the Birth of Yoruba Identity". *Journal of Religion in Africa*, v. 39: 30-59.
- OLIVEIRA, Maria Inês Cortes de. (1995-1996), "Viver e morrer no meio dos seus". *Revista USP*, nº 28: 174-193.
- PARÉS, Luis Nicolau. (2007), *A formação do Candomblé. História e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: UNICAMP, 2ª.
- _____. (2009), "Shango in Afro-Brazilian Religion: 'Aristocracy' and 'Syncretic' Interactions". In: J. E. Tiskin, T. Fálolá e A. Akínyemí (orgs.). *Sango in Africa and the African Diaspora*. Bloomington: Indiana University Press.
- _____. (2012), "Memórias da escravidão no ritual religioso: uma comparação entre o culto aos voduns no Benim e no candomblé baiano". In: J. J. Reis e E. Azevedo (orgs.). *Escravidão e suas sombras*. Salvador: Edufba.
- _____. (2014), "Milicianos, barbeiros e traficantes numa irmandade católica de africanos minas e jejes (Bahia, 1770–1830)". *Tempo*, nº 20: 1-35.
- PARRINDER, E. G. (1997), *Les vicissitudes de l'histoire de Ketu*. Cotonou: Editions du Flamboyant.
- PEEL, J. D. Y. (1979a), "Kings, Titles and Quarters: A Conjectural History of Ilesha I: The Traditions Reviewed". *History in Africa*, v. 6: 109-53.
- _____. (1979b), "Kings, Titles and Quarters: A Conjectural History of Ilesha II: Institutional Growth". *History in Africa*, v. 6: 225-257.
- _____. (2000), *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*. Bloomington: Indiana University Press.
- REGINALDO, Lucilene. (2011), *Os rosários dos angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista*. São Paulo: Alameda.
- REIS, João José. (1996), "Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão". *Tempo*, vol. 2, n. 3: 7-33.
- _____. (2003), *Rebelião Escrava no Brasil. A história do levante dos Malês em 1835 (edição revista e ampliada)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2013), "From slave to wealthy African freedman: the story of Manoel Joaquim Ricardo". In: L. Lindsay e J. Sweet (orgs.), *Biography and the Black Atlantic*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press: 131-145.
- _____. (2014), *Escravos donos de escravos: Bahia, 1800-1850*. Texto inédito.
- REIS, João José e GURAN, Milton. (2002), "Urbain-Karim Elisio da Silva, um agudá descendente de negro male". *Afro-Ásia*, nº 28: 77-96.
- REYNIER. (1993), "Ouidah. Organisation du Commandement". *Memoire du Benin*, nº 2: 29-73.
- SANTOS, Juana Elbein dos. (1986), *Os nãgo e a morte: pàde, àsésé e o culto ègun na Bahia*. Petrópolis: Vozes.
- SANTOS, Juana Elbein dos e SANTOS, Deoscoredes M. dos. (1969), "Ancestor Worship in Bahia: The Ègun Cult". *Journal de la Société des Américanistes*, nº 58: 79-108.
- SILVEIRA, Renato da. (2006), *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Maianga.
- SLENES, Robert W. (2012), "A 'Great Arch' descending: manumission rates, subaltern social mobility and the identities of enslaved, freeborn and freed blacks in Southeastern Brazil, 1791–1888". In: J. Gledhill; P. Schell (orgs.). *Rethinking histories of resistance in Brazil and Mexico*. Durham: Duke University Press.
- SOUZA, Mônica Lima e. (2008), "Entre margens: o retorno à África de libertos no Brasil, 1830-1870". Niterói: Tese de Doutorado em História, UFF.
- TURNER, J. Michael. (1975), "Les Bresiliens: The Impact of Former Brazilian Slaves upon Dahomey". Boston: Ph.D. Thesis in History, Boston University.

- VERGER, Pierre. (1981), *Orixás*. Salvador: Corrupio.
- _____. (1992), *Os libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*. Salvador: Corrupio.
- _____. (1995), *Ewe: o uso das plantas na sociedade iorubá*. São Paulo: Companhia das Letras.
- VOEKS, Robert. (1997), *Sacred Leaves of Candomblé: African Magic, Medicine and Religion in Brazil*. Austin: University of Texas Press.

Entrevistas

- Entrevista com Alapini e Remi Lekun, Adjaglo, 17 de fevereiro de 2014.
- Entrevista com Avimajenon, Uidá, 22 de fevereiro de 2014.
- Entrevista com Lucien de Almeida, Cotonou, 20 de fevereiro de 2014.
- Entrevista com Madame Patterson, realizada por Isabel Aguiar, Porto Novo, 19 de fevereiro de 2014.
- Entrevista com Martine de Souza, Uidá, 17 de fevereiro de 2014.
- Entrevista com Padre Théophile Villaça, Uidá, 20, 22 e 27 de fevereiro de 2012.
- Entrevista com Richard Rufino, Agoué, 14 e 16 de fevereiro de 2014.
- Entrevista com Toto Richard Villaça, Uidá, 17 de fevereiro de 2014.

Notas

- ¹ Este artigo é resultado do projeto de pesquisa intitulado *Famílias atlânticas: redes de sociabilidade entre Bahia e Benim, século XIX*, apoiado pelo CNPq (2012-2013) e desenvolvido pelos autores em parceria com o historiador beninense Elisee Soumonni. O trabalho de campo no Benim contou ainda com apoio da Fondation pour le Patrimoine Afro-Brésilien au Bénin (2012 e 2014).
- ² A pesquisa de pós-doutorado de Lisa Earl Castillo, que desde 2013 recebe apoio da Fapesp na Universidade Estadual de Campinas, contou inicialmente com o apoio de uma bolsa Prodoc-Capes no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia (2011-2012).
- ³ Utilizamos o conceito de *coletividade familiar*, ou *casa (ile, em iorubá)*, para designar uma unidade social heterogênea e dinâmica, formada por um grupo doméstico de parentesco, com seus agregados e dependentes, inclusive escravizados. A noção de coletividade familiar ou *ile* interpela simultaneamente o vetor temporal da descendência (biológica, social ou espiritual) e o vetor espacial da territorialidade ou residência. Para o conceito de *ile* no contexto iorubá e uma crítica às categorias alternativas de linhagem e compound, ver (Barber 1991:48, 156-58). Por outro lado, a noção de casa ou *ile* nos permite estabelecer uma correlação entre o grupo doméstico e o grupo religioso ou comunidade de terreiro (*ilê, em português*).
- ⁴ Sobre retornados, ver, entre outros, Turner (1975), Cunha (1985), Verger (1992), Guran (2000), Souza (2008). Sobre a participação paralela dos retornados no catolicismo, no islã e nos cultos aos orixás, ver Verger (1992:5-6, 39-40, 47-48) e Cunha (1985:196).
- ⁵ Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador (doravante ACMS), Freguesia de Santana, Batismos 1832-48, fl. 65v; Freguesia do Pilar, Batismos 1830-38, fl. 75-75v.
- ⁶ ACMS, Freguesia da Conceição da Praia, Batismos 1824-34, fls. 82 e 201.
- ⁷ Arquivo Público do Estado da Bahia (doravante APEB), Livro de Notas 222, fl. 117-117v; Judiciário, 04/1840/2311/02, Inventário de Anna de S. José Trindade, fl. f. 3v.
- ⁸ APEB, Livro de Notas 236, fls. 243-243v. A casa foi vendida em 1836 pelo mesmo preço: Livro de Notas 257, fls. 87-87v.
- ⁹ Arquivo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Baixa dos Sapateiros (doravante AINSRBS), cx. 10, doc. 9, Livro de Irmãos, s/d, f. 34v, 50.
- ¹⁰ APEB, Livro de Testamentos n. 19, “Testamento de Geraldo Roiz Pereira”, fls. 257-263v; Livro de

Testamentos n. 26, “Testamento de Manoel Pereira Lopes”, fls. 108-111.

- ¹¹ ACMS, Freguesia da Conceição da Praia, Batismos 1824-34, fl. 3.
- ¹² Ver, por exemplo, o caso da liberta Josefa Maria Rosa, que batizou como forro seu filho Lourenço, nascido na África, ou a da mina Anacléta Maria do Rosário que, em 1818, comprou e alforriou sua própria filha, recém-chegada como escrava: ACMS, Freguesia de Santana, Batismos 1830-48, fl. 4; APEB, Livro de Notas 196, fl. 43v.
- ¹³ APEB, Livro de Testamentos n. 19, “Testamento de Geraldo Rodrigues Pereira”, 1830; Judiciário, 03/1094/1563/03, “Inventário de Geraldo Rodrigues Pereira”, fls. 17, 44, e 88. Outro exemplo é o mina liberto Narciso Antonio Martins, um rico capitão negreiro, senhor de muitos escravos (Reis 2014, texto inédito).
- ¹⁴ Por exemplo, um ex-escravo de Narciso Antonio, o barbeiro mina Francisco Nazareth, trabalhava em navios negreiros e fazia pequenas carregações de cativos. APEB, Judiciário, 5/2011/2982/4, “Inventário de Francisco de Nazaré”, 1832.
- ¹⁵ ACMS, Freguesia do Pilar, Batismos 1824-30, fls. 88v-89.
- ¹⁶ Comparada com seu marido, Francisca da Silva aparece pouco nos registros paroquiais, e quando ela se torna madrinha, é geralmente junto a José Pedro Autran (seis registros, de um total de oito): ACMS, Freguesia da Sé, Batismos 1816-29, fl. 284v; Freguesia de Santana, Batismos 1821-30, fls. 182 e 184; Batismos 1830-48, fls. 29v, 36v, 65v, e 75v; Freguesia de Santo Antonio, Batismos 1828-40, fl. 180. Ao interpretar a sua ausência, há de se levar em consideração que faz parte de um quadro maior que existia durante o Brasil Colônia e Império, que considerava apenas o padrinho como fundamental no ritual de batismo (Mattoso 1992:175).
- ¹⁷ Havia também três jejes e dois moçambiques. Além de seus afilhados africanos, José Pedro Autran apadrinhou dez crioulos, filhos de mães africanas. ACMS, Livros de batismo, freguesias de Santana, Conceição da Praia, Pilar, São Pedro, São Pedro e Rua do Passo, 1820-37.
- ¹⁸ ACMS, Freguesia da Conceição da Praia, Batismos 1824-34, fl. 23v.
- ¹⁹ AINSRBS, cx. 10, doc. 9, Livro de Irmãos, s/d, f. 16. ACMS, Freguesia da Conceição da Praia: Batismos 1821-30, fls. 310v, 311v; Batismos 1834-1844, fls. 13v, 52 e 130; Batismos 1844-1889, fl. 42v.
- ²⁰ ACMS, Freguesia da Conceição da Praia, Batismos 1826-34, fl. 201; Freguesia da Conceição da Praia, Óbitos 1828-34, fl. 138v.
- ²¹ ACMS, Freguesia da Sé, Batismos 1829-61, fl. 218v.
- ²² Para a composição social do grupo religioso em termos de gênero no século XIX, ver Parés (2007:135). Sobre o recrutamento de escravos para serviços religiosos entre os iorubás, ver, por exemplo, Johnson (1967:10-12) e, nos cultos aos voduns, Parés (2012).
- ²³ Entrevista com Richard Rufino, Agoué, 14/02/2014.
- ²⁴ APEB, Colonial, Livro 5883, Registros de Passaportes, 1834-1837, fls. 200v-201v.
- ²⁵ APEB, Polícia, Registros de Passaportes 1834-37, maço 5883; Livro de Notas 283, fl. 129.
- ²⁶ Tomamos como evidência da volta de Maria Magdalena o batismo de sua filha Claudiana, na igreja matriz da Sé, em 12 de junho de 1859. ACMS, Freguesia da Sé, Batismos 1829-61, fl. 435.
- ²⁷ The National Archives (doravante TNA), Kew, Foreign Office, 315, 50, doc. 48. Manoel Joaquim Ricardo to Joaquim Antonio da Silva, Bahia, 24 de abril de 1841. Agradecemos a Kristin Mann pela indicação deste documento e a Manuel Barcia por tê-lo localizado.
- ²⁸ Para um estudo sobre Uidá, ver Robin Law (2005).
- ²⁹ TNA, Foreign Office, 315, 50, doc. 48. Manoel Joaquim Ricardo to Joaquim Antonio da Silva, Bahia, 24 de abril de 1841. Uma segunda carta dirigida a outro agudá, Joaquim Antonio da Silva, dizia que devia acomodar em barris as delicadas nozes de cola, comentário que sugere tratar-se, neste caso, de colas e não de escravos. Sobre Manoel Joaquim Ricardo, ver Reis (2013).
- ³⁰ Entrevista com Padre Théophile Villaça, Uidá, 20 e 27/02/2012.
- ³¹ Entrevista com Padre Théophile Villaça, Uidá, 20 e 27/02/2012.
- ³² Vodum é o nome dado às divindades ou orixás na região de Uidá pelos falantes das línguas gbe.
- ³³ Entrevista com Toto Richard Villaça, Uidá, 17/02/2014.

- ³⁴ Sobre a fundação do bairro – em 1812 (Reynier 1993) ou 1829 (Gavoy 1955) – dizem ter sido resultado do desembarque dos libertos chegados num navio, aos quais o Chachá cedeu terras (Gavoy 1955:69-70; Reynier 1993:44). Law (2005:180) considera essas datas especulativas e incorretas.
- ³⁵ Entrevista com Padre Théophile Villaça, Uidá, 20 e 27/02/2012.
- ³⁶ Entrevista com Padre Théophile Villaça, Uidá, 20/02/2012. A fala do padre é por vezes confusa, alterando referências ao seu bisavô e avô indistintamente.
- ³⁷ Entrevista com Padre Théophile Villaça, Uidá, 20/02/2012. Na tradição dos cultos aos voduns, distingue-se entre os *vodmons* ou sacerdotes e os *bokos* (ou *bokonos*), médicos que preparam remédios consagrados e que praticam também a adivinhação. Na tradição dos cultos aos orixás, essa distinção expressa-se pelos termos babalorixá e babalaô respectivamente.
- ³⁸ Os membros da família Ogum Muiwa corroboraram essa identificação (entrevista com Alapini e Remi Lekun, Adjaglo, 17/02/2014). Contudo, outras famílias do compound Kilofé também reivindicam origem ijexá. Por outro lado, o Padre Villaça reconhecia-se como descendente de Oió, quem sabe uma velada lembrança das origens de Iyá Nassô (entrevista com Padre Théophile Villaça, Uidá, 20/02/2012).
- ³⁹ Linha 5 do *oriki* registrado por Agbo: “Omo ni jiba l’ojou omi”. Agradecemos a Felix Ayoh Omidire pela tradução.
- ⁴⁰ Arquivos da Paróquia de Uidá (doravante APU), Livro de Óbitos 1899-1936, n. 102, 03/06/1901.
- ⁴¹ Entrevista com Padre Théophile Villaça, Uidá, 20/02/2012; entrevista com Toto Richard Villaça, Uidá, 17/02/2014.
- ⁴² APU, Livro de Óbitos 1899-1936, n. 2504.
- ⁴³ APU, Livro de Batismos 1861-1891, n. 687. Nascida em 1867, batizada em 20/02/1870.
- ⁴⁴ APU, Livro de Óbitos 1899-1936, n. 215.
- ⁴⁵ Entrevista com Padre Théophile Villaça, Uidá, 20/02/2012. Entre 1884 e 1887, ele aparece quatro vezes como padrinho em Uidá: APU, Livro de Batismos 1861-1891.
- ⁴⁶ Para a data de 1859: APU, Livro de Óbitos 1899-1936, n. 2293; ela faleceu em 08/11/1929, com 70 anos. Para a data de 1864: estela funerária, “falecida com 65 anos”.
- ⁴⁷ Para Léonard: APU, Livro de Batismos 1861-1891, n. 1320; nascido em 20/01/1889, batizado na capela da missão em 03/02/1890, tendo por padrinhos Manoel Borges Ferral (Ferraz) e N. S. da Conceição. Na estela funerária a data de nascimento é 25/01/1889. Para Agnes: túmulo no cemitério onde figura a inscrição “Viúva Aissi Agnes, nascida Francisco Villaça Kilofé [1905-1993]”.
- ⁴⁸ Entrevista com Padre Théophile Villaça, Uidá, 20/02/2012 e entrevista com Lucien de Almeida, Cotonou, 20/02/2014. Bastide registrou o nome de “Victoria Villaça (1921), filha de Francisco e Flora”, que foi morar em Accra: IMEC, Fonds Bastide, BST2 N6-02.05, caderno “Les Brésiliens de Ouidah”.
- ⁴⁹ Entre os agudás do Benin e do Togo há três grandes famílias chamadas de Almeida. Aqui nos referimos àquela fundada pelo nagô Antonio de Almeida (Olufadé), radicada em Uidá e conhecida como Almeida de Agonsa. Para mais informação sobre os Almeida, ver Verger (1992:42-54).
- ⁵⁰ APU, Livro de Batismos 1 (861-1891), n. 687; nascida em 1867, batizada em 20/02/1870.
- ⁵¹ APU, Livro de Batismos 1861-1891; e Livro de Batismos (2) 1866-1890. Tito aparece como Tito Domingos Villaça da Costa no primeiro livro e como Tito da Silva Villaça no segundo.
- ⁵² HCPP, 1831 (004) Class A. Correspondence with the British Commissioners, 1830: 116; 1841 (330) Class A. Correspondence with the British Commissioners, 1840: 231-32, 244-49; *Correio Mercantil*, 10/01/1839: 4.
- ⁵³ Entrevista com Toto Richard Villaça, Uidá, 17/02/2014 e entrevista com Alapini e Remi Lekun, Adjaglo, 17/02/2014. Remi Lekun é a primeira esposa do Alapini e membro da família Ogum Muiwa. Segundo ela, Kilofé (Francisco?) teve um filho chamado Omo Saia (Sanya), que significa “o filho vai pagar por isso”, e este, por sua vez, teve outro chamado Ogum Muiwa, que quer dizer “Ogum trouxe essa pessoa ao mundo”, o pai dela.
- ⁵⁴ Entrevista com Madame Patterson, realizada por Isabel Aguiar, Porto Novo, 19/02/2014. Madame Patterson, liderança da comunidade agudá em Porto Novo, é madrinha de uma mulher da família

- Abatti. O padre Villaça (entrevista Uidá, 22/02/2012) também mencionou agregados que moravam em frente ao cemitério. Os Abatti têm atualmente uma casa em Zomai (o bairro onde faleceu Joaquim Kilofé). Agbo (1959:277) registra o *oriki* dessa coletividade.
- ⁵⁵ Entrevista com Padre Théophile Villaça, Uidá, 22/02/2012.
- ⁵⁶ Entrevista com Padre Théophile Villaça, Uidá, 22/02/2012.
- ⁵⁷ Arquivo da Societé des Misions Africaines, Roma, 2E13, Journal do Padre Courdioux: 226.
- ⁵⁸ Entrevistas com Padre Théophile Villaça, Uidá, 20 e 27/02/2012.
- ⁵⁹ Entrevista com Toto Richard Villaça, Uidá, 17/02/2014. Ele nasceu em 1938 em Abidjan e passou a residir em Uidá a partir dos 3 anos, em 1941.
- ⁶⁰ Sobre Baba Olojo em território ijexá ver Peel (2000:118). Verger (1981:254) menciona Baba Olojo como divindade branca ou *funfun*.
- ⁶¹ Ajaguna é um dos nomes do orixá Oxaguiã, também cultuado no Brasil.
- ⁶² Entrevista com Alapini e Remi Lekun, Adjaglo, 17/02/2014. Entrevista com Toto Richard Villaça, Uidá, 17/02/2014. O Avimajenon (Uidá, 22/02/2014) ainda falou em Dan e Oro (espírito que sai à noite), e Martine de Souza em Sakpata (Uidá, 17/02/2014), mas a presença dessas divindades não foi confirmada pelos membros da família Villaça ou Ogum Muiwa.
- ⁶³ Observamos o uso desse instrumento no palácio real de Porto Novo em fevereiro de 1993.
- ⁶⁴ IMEC, Fonds Bastide, BST2, N1-02.05, Carta de Verger a Bastide, 02/02/1953; N6-03.01, caderno Dahomey Nigeria, f. 43. Bastide pergunta-se sobre os objetos votivos: “foram feitos no Brasil ou teriam sido levados da África para o Brasil com anterioridade?”. Sobre a trajetória de vida de Bamboxê, ver Castillo (2012).
- ⁶⁵ IMEC, Fonds Bastide, BST2 N1-02.04, caderno “Les Bresiliens em Afrique. Notes 2”. Nessa casa, Merlo (1940:39) identifica os voduns Dan Aidohuedo, Minona e Lisa. Já Bastide, em 1958, verifica as seguintes orixás dentre aqueles trazidos do Brasil: Ibeji, Xangô, Oxum, Ogumdele (sic, Ogunlede), Orixalá (Lisa) e Ogum, além de outros que não lembrava. Na nossa visita (Casa Almeida, Uidá, 22/02/2014), nos foram mostrados os assentos de Dan, Lisa, Ogum, Hevioso e Sakpata. Antonio de Almeida obteve sua liberdade em 1837 e recebeu passaporte para a Costa da África em maio de 1844: APEB, Livro de Notas n. 257, fl. 198v-199; Livro de passaporte 5887. Para o seu testamento, ver Verger (1992:121-124).
- ⁶⁶ Entrevista com Richard Rufino, Agoué, 16/02/2014.
- ⁶⁷ Vários autores têm interpretado a unidade do terreiro no Brasil como uma transposição e recriação do compound ou da *casa (ile)* africana. Outros têm sugerido a substituição da linhagem iorubá (*idile*) pelo grupo de culto afro-brasileiro (ilê), ambos inclusive participando da mesma natureza segmentária (Santos 1986:32-33; Apter 2013; Capone 2011:12). Lima (2003:160-65), porém, reconhece também a família patriarcal brasileira como modelo da “família de santo” na valorização do sentido de hierarquia, o respeito ao chefe e aos mais velhos, etc.
- ⁶⁸ A nossa intérprete traduziu como *owner* (senhor ou proprietário) o termo fon que o Alapini usou para se referir a Kilofé em relação a Ogum Muiwa. Toto Richard foi mais explícito ao se referir a Ogum Muiwa como “esclave” (entrevistas com Alapini e Remi Lekun, Adjaglo, 17/02/2014; entrevista com Richard Villaça, Uidá, 17/02/2014).
- ⁶⁹ Atualmente na família Ogum Muiwa existem apenas alguns membros que preservam os conhecimentos para tomar conta dos assentos de Xangô.
- ⁷⁰ A localização da origem genealógica dos agudás nas Américas deve ser, contudo, relativizada, pois essas famílias podem preservar nos seus *orikis* a memória do território de origem desses ancestrais, seja em Oiô (Pereira, Paraíso), Ijexá (Autran), seja inclusive em pontos mais distantes como Kanem (Santana). Ver Law (2005:181).

Luis Nicolau Parés (lnicolau@ufba.br)

Professor Associado do Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia. Doutor em Antropologia da Religião pela School of Oriental and African Studies (SOAS) da Universidade de Londres.

Lisa Earl Castillo (lisa.earl.castillo@gmail.com)

Pós-doutoranda no Centro de Pesquisa em História Social da Cultura do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, com bolsa Fapesp desde 2013. Doutora em Letras e Linguística pela Universidade Federal da Bahia.

Resumo:

José Pedro Autran e o retorno de Xangô

O artigo apresenta uma análise histórica da vida do liberto africano José Pedro Autran, casado, na Bahia, com Iyá Nassô, a fundadora do candomblé da Casa Branca. A primeira parte analisa a heterogênea rede social de Autran entre 1822 e 1837, mostrando como o parentesco, o compadrio, a iniciação espiritual e a posse escrava imbricavam o grupo doméstico com a comunidade de terreiro liderada por sua mulher. A segunda parte examina a viagem do casal de retorno à África em 1837 e o seu estabelecimento no porto de Uidá. Baseado em pesquisa etnográfica realizada nessa cidade, o texto focaliza uma família que reclama descendência de José Pedro Autran e a memória de um templo de Xangô que ele teria fundado.

Palavras-chave: africanos libertos, retornados/agudás, redes de sociabilidade, religiões afro-atlânticas, Xangô.

Abstract:

José Pedro Autran and the Return of Xangô

This paper is a historical analysis of the life of African freedman José Pedro Autran, who was married to Iyá Nassô, the founder of the Casa Branca candomblé temple in Bahia. The first section examines Autran's heterogeneous social network between 1822 and 1837, arguing that kinship, baptismal liaisons, spiritual initiation and slave holding formed an important base of support of both the household and his wife's religious community. Next, the paper turns to the return voyage to Africa in 1837 that ended in the port city of Ouidah. The closing section, based on ethnographic data from Ouidah, focuses on the memories of a family that claims descent from José Pedro Autran, regarding the history of a Xangô temple that he is said to have founded.

Keywords: freed africans, returnees/agudá, social networks, afro-atlantic religions, Xangô.