

**ROTAS DA ALFORRIA: TRAJETÓRIAS DA POPULAÇÃO  
AFRODESCENDENTE NA REGIÃO DE CACHOEIRA/BA**



**Relatório conclusivo da Primeira etapa**

Rio de Janeiro, dezembro de 2005

## INTRODUÇÃO



**Cachoeira e São Félix ligadas pela ponte D.Pedro II**

O projeto piloto *Rotas da Alforria – trajetórias da população afrodescendente na região de Cachoeira/BA*, desenvolvido pelo IPHAN visou, em sua primeira etapa, o levantamento preliminar das referências culturais ligadas àquele sítio urbano tombado e a rede territorial e social a ele vinculado. O projeto, sob coordenação da COPEDOC, contou ainda com as parcerias do CNFCP e do DPI, considerando os múltiplos sentidos que a vida social constrói em torno das estruturas de “pedra e cal” e das paisagens que compõem o patrimônio nacional contemplado pelas medidas do tombamento.

Atendendo aos critérios específicos que orientam a priorização das ações do IPHAN em 2004/2005, o *Projeto Rotas da Alforria* se adequou aos dois primeiros itens, a saber:

1. Identificação de referências culturais em sítios históricos tombados;
2. Produção de conhecimento sobre referências culturais no âmbito de populações indígenas e afro-descendentes;

A primeira fase do projeto, realizada entre janeiro e agosto de 2005, preocupou-se em apreender os sentidos e significados atribuídos ao patrimônio cultural pelos

moradores da região de Cachoeira e entorno, legítimos intérpretes da cultura local e parceiros preferenciais de sua preservação. Como coroamento desta primeira fase da pesquisa, além deste relatório, foi montada uma Exposição Campanha na sede do escritório técnico do Iphan, em Cachoeira, a fim de sensibilizar a população local para este projeto. O presente relatório visa explicitar as atividades e produtos realizados nesta etapa.

Assim, os principais objetivos do projeto nesta etapa preliminar foram:

- articular a nova forma de pensar o patrimônio cultural brasileiro, artístico e histórico, a partir do diálogo entre suas dimensões material e imaterial.

- pensar e problematizar a metodologia de pesquisa adotada pelo IPHAN para o inventário de referências culturais – o INRC (Inventário Nacional de Referências Culturais) –, além de desenvolver uma metodologia de trabalho que possa ser aplicada a outros espaços, notadamente o de sítios urbanos tombados.

- entender o espaço não apenas como algo passivo, modelável pela cultura, mas também como um agente ativo na construção das referências culturais de grupos sociais.

O projeto tem a coordenação de Márcia Chuva (Copedoc), e contou com uma equipe multidisciplinar, composta por um antropólogo, um historiador, um geógrafo e um arqueólogo. Além destes, a formação da equipe contou com pesquisadores do setor de pesquisa do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular. Através do CNFCP, foi contratada uma pesquisadora sediada em Cachoeira que, por sua vez, incorporou membros da comunidade local no projeto, articulados através da ONG LEAA – Laboratório de Etnomusicologia, Antropologia e Áudio, sediada em Cachoeira. Os estagiários do LEAA tiveram um papel importantíssimo como facilitadores do contato dos demais pesquisadores com a população local, além de terem eles mesmos também trabalhado na coleta de informações.

A participação da arqueóloga limitou-se, por razões operacionais, aos três primeiros meses do projeto, sendo seu relatório encaminhado separadamente. Também foi encaminhado separadamente o relatório do CNFCP. O presente relatório foi elaborado pela equipe do Copedoc (historiador, antropólogo e geógrafo).

A primeira etapa de aplicação do INRC em Cachoeira, enquanto projeto piloto, tomou como ponto de partida as experiências anteriores de aplicação do INBI-SU – Inventário Nacional de Bens Imóveis – Sítios Urbanos. O levantamento bibliográfico, bem como a pesquisa histórica utilizou as fichas preparadas para este inventário, bem mais completas que aquelas do INRC, embora estas também tenham sido preenchidas.

Como coroamento desta primeira fase da pesquisa, além dos relatórios, foi montada uma Exposição Campanha na sede do escritório técnico do Iphan, em Cachoeira, e foi instalada uma sinalização bilíngüe na sede da Irmandade da Boa Morte, uma das mais antigas irmandades negras do Brasil, com mais de duzentos anos de história, cuja festa, em agosto, é uma das principais celebrações populares de Cachoeira. A Exposição Campanha, inaugurada em 10 de agosto de 2005, teve como alvo sensibilizar e envolver a população local com o projeto. Um dos objetivos principais, de acordo com a proposta do INRC, é a de que a população se aproprie de fato do instrumental do inventário, incluindo-o na construção de sua memória. A grande repercussão que a exposição obteve na cidade pode ser comprovada pelo amplo interesse de escolas locais pela exposição e pelo número de assinaturas no livro de visitas: 1296. Além disso, o Iphan foi procurado por pessoas ligadas às escolas e à prefeitura para que a exposição permanecesse por mais tempo na cidade, talvez em caráter permanente, o que acabou por acontecer, a partir de solicitação do responsável pelo escritório técnico do Iphan em Cachoeira. A exposição foi então refeita, tendo sido retirado seu caráter provisório e se encontra hoje em fase de implantação no local da primeira exposição.



**Exposição Campanha “Cachoeira, quem é você?”**

Da exposição “Cachoeira, Quem é Você?” constaram vários painéis com a evolução histórica daquele sítio urbano, mapas dos primeiros caminhos entre o porto de

Cachoeira e o sertão, dentre outras informações históricas. Julgamos que o conhecimento do papel da Cachoeira na história é o primeiro passo para a compreensão de seu papel hoje e, coerentemente com esta visão, apresentaremos neste relatório um breve panorama histórico, cuja ênfase recairá sobre as atividades econômicas que possibilitaram o surgimento de tão importante centro urbano, desde a época colonial. Mesmo que tais atividades não existam mais atualmente, a auto-compreensão dos habitantes daquelas áreas passa pela memória de seus antepassados, dos seus modos de vida e de sua cultura. Desse modo, constaram da exposição painéis retratando as práticas culturais da cidade e seus distritos, além de um painel interativo, onde a população pôde deixar comentários, sugestões, histórias, receitas, desenhos, fotos, enfim, qualquer registro que desejasse. Esse material será ainda analisado pela equipe.

O projeto tem também o objetivo de problematizar a aplicação do INRC, pensando como este pode ser útil a políticas públicas que visem ao desenvolvimento sustentável da região de Cachoeira. Na verdade, trata-se de uma tentativa de produzir conhecimento sobre as referências culturais locais para que estas possam ser levadas em conta quando da criação de estratégias de desenvolvimento. Acreditamos que um dos fatores que levaram ao fracasso de diferentes políticas que tentaram promover a cidade deu-se, em parte, a não ter levado em conta a cultura local e os anseios de sua população. A partir desse inventário, as práticas culturais devem ser valorizadas e pensadas como bens culturais da população. Portanto, conferir visibilidade aos resultados desse trabalho, como a exposição campanha e seu desmembramento em exposição permanente, trata-se já de uma ação de preservação. No entanto, um dos objetivos do projeto é também o de, ao seu término, ser capaz de indicar outros caminhos através dos quais a preservação das referências culturais possa contribuir com o desenvolvimento sustentável do território da Cachoeira.

Por fim, assinalamos que constam também como resultados desta primeira etapa do projeto o preenchimento de algumas fichas do INRC, um arquivo de imagens e transcrição de algumas das entrevistas realizadas.

\*\*\*

O relatório está estruturado em três partes. Na primeira parte apresentamos a justificativa do trabalho, bem como o referencial teórico e metodológico sobre o qual ele está embasado. Apresentaremos uma breve discussão sobre a relação entre cultura e espaço a fim de esmiuçar os fundamentos teóricos que sustentam esta hipótese de

trabalho. Além disso, são também demarcados os recortes espaciais e temporais, delimitando assim nosso objeto de investigação. O *Projeto Rotas da Alforria* colocou mais explicitamente a questão da delimitação do território para a pesquisa. Nesse sentido, tomamos o território como objeto de pesquisa e não como um mero suporte das práticas culturais. Desse modo, um dos aportes da primeira fase do *Projeto Rotas da Alforria* foi o de discutir e problematizar a delimitação do território. Uma vez delimitado, este não deve ser visto como um mero suporte, como o “cenário” escolhido para as práticas culturais, mas como um agente ativo na modelagem dessas práticas e, ao mesmo tempo, modelado por estas. Essa abordagem permite que se perceba com mais nitidez a dinâmica cultural para além da simples enumeração das práticas.

Na segunda parte discutimos a forma como esse território e esses objetos foram construídos ao longo do tempo. Ao apresentar essa construção através de uma periodização realizada a partir dos transportes e da relação do território com seus elementos internos e com seu ambiente exterior, acreditamos que apontamos para alguns elementos que nos ajudam a compreender as práticas culturais que têm lugar hoje no território da Cachoeira.

Na terceira parte apontamos as principais práticas culturais reconhecidas durante a pesquisa, apresentadas segundo sua base territorial, isto é, as práticas são discutidas segundo as localidades nas quais elas são mais expressivas, tendo em vista a indissociabilidade entre as práticas e seus lugares.

## **I – JUSTIFICATIVA E REFERENCIAL TEÓRICO-METODOLÓGICO**

### **a. A escolha de Cachoeira: Paradoxo entre o patrimônio edificado e as expressões culturais**

A escolha da região de Cachoeira e São Felix, no Recôncavo Baiano para a aplicação do INRC deveu-se à percepção do alto grau de degradação do patrimônio tombado pelo IPHAN, associado à forte representação afro-descendente formadora de sua população. O seu porto foi, historicamente, ponto de rotas transnacionais que incluíam a costa da África. Tais rotas contribuíram para um circuito cultural intenso onde hábitos e modos de comer, morar, se divertir e ritualizar a vida tiveram lugar, colaborando com a idéia expressa no senso comum de que Cachoeira é “a cidade mais negra do Brasil”.

Próxima da capital da colônia – Salvador – Cachoeira fora um importante centro regional e nacional, com uma identidade histórica própria. Alterações político-administrativas desde a mudança da capital para o Rio de Janeiro até o progressivo afastamento da cidade face ao traçado das novas rotas de transporte, suscitaram elaborações de sua auto-imagem e de sua identidade cultural, um processo que segue ainda hoje seu curso. No início do século XXI, temos uma cidade que abriga importantes ambivalências e contradições.

Seu tombamento como patrimônio histórico no ano de 1971 foi uma das medidas do governo federal frente às condições precárias de suas edificações imponentes, marca dos tempos áureos de Cachoeira. Sua atual decadência econômica contrasta com a imponência arquitetônica. Seu caráter de patrimônio histórico contrasta com o abandono e sua precária manutenção. A rigidez e esvaziamento do patrimônio edificado opõem-se à vivacidade e dinamicidade de suas festas, músicas e atividades religiosas. Ao longo do século XX, a cultura popular em Cachoeira foi poderosa fonte e expressão de elaborações identitárias que acompanharam suas transformações político-administrativas.

Se grande parte da bibliografia aponta para a “decadência econômica” que viveu a cidade, não por acaso, outra parte aponta para a forte presença de “tradições” musicais e religiosas tidas como “originais” porque próximas da “ancestralidade” africana. Sua população, de ascendência africana diversa e variada, teve sua vida urbana cotidiana, tensa e intensa, feita da interação entre muitos e variados grupos e camadas sociais, preservando, transformando e gestando processos e formas culturais originais, chamados muitas vezes a simbolizar a própria idéia de uma cultura baiana mais “autêntica” ou mais diretamente relacionada às relações ancestrais e tradicionais religiosas e festivas afro-descendentes e do catolicismo popular.

O material existente sobre as práticas sócio-culturais de Cachoeira assinala o caráter festivo e musical da cidade, que além de movimentar as sociabilidades entre seus habitantes, atrai moradores dos distritos e municípios vizinhos e conquista turistas e pesquisadores de várias partes do mundo, fascinados por suas tradições musicais, como o samba-de-roda (que se estende por todo o Recôncavo), por suas danças, como o trança-fitas, e pelas diversas celebrações das religiões afro-brasileiras, destacando-se os terreiros de candomblé.

Podemos verificar que a ocupação territorial e a organização sócio-econômica, que marcou os séculos anteriores com tanta intensidade, constituíram não apenas

produções comercializáveis que podem ser avaliadas pelo seu sucesso ou insucesso econômico, mas também por práticas culturais diversas e complexas que nos remetem a modos de comer, morar, se relacionar, brincar e festejar. Ou seja, nos levam às representações da realidade, a determinados comportamentos, ou como indicaria o antropólogo Clifford Geertz, a “ethos” e a determinadas “visões de mundo” (GEERTZ, 1978). Como todo trabalho de pesquisa antropológica, tais práticas culturais não devem ser julgadas por seu sucesso ou insucesso, tampouco hierarquizadas em uma escala que as toma em referência às práticas dos grandes centros urbanos.

A variedade das expressões da cultura popular abre-se num amplo leque. São as manifestações religiosas, com suas procissões, romarias e festas por todo o ano se espraiando pela cidade. Do imponente Complexo do Carmo, formado pela igreja católica da Ordem Terceira e o belo Convento aos inúmeros centros e terreiros afro-brasileiros surgidos nos mais recônditos sítios da cidade. Há também manifestações cívicas, pois uma parcela considerável do orgulho dos cachoeiranos reside nos “feitos heróicos” de Cachoeira nas Guerras da Independência. Lá se festeja o 25 de junho, dia de feriado municipal, além do dois de julho, que comemora (também) a independência do Brasil.

Os turistas, de um modo geral, vindos de Salvador, passam apenas um dia em Cachoeira, retornando à noite a Salvador. Não há infra-estrutura suficiente (restaurantes, hotéis, pousadas) para receber um número grande de turistas que queiram alongar sua estada. Os turistas são atraídos pela arquitetura de Cachoeira, seu patrimônio edificado e também pelas práticas religiosas afro-brasileiras e as festas a elas associadas. Nos seus arredores, algumas atividades tradicionais, como a cerâmica (de Coqueiros), cuja técnica de confecção e de queima das peças remonta a um conhecimento de origem indígena (ver entrevista de D. Cadú, ceramista de Coqueiros e vice-presidente da Associação de Ceramistas); a pesca, cuja colônia de pescadores, sediada em Maragogipe, conta mais de três mil sócios, mostrando assim que o Paraguaçu não se transformou em mera paisagem e continua sendo fonte importante de renda para numerosas famílias locais (ver entrevistas dos pescadores Seu Antonio, de Coqueiros, e de Preto, de Nagé). Além disso, o registro do samba-de-roda como patrimônio cultural pelo Iphan (2003) e seu reconhecimento como patrimônio da imaterial da humanidade pela Unesco (2005) estimulam a organização e manutenção de importantes grupos de sambadores em Cachoeira, assim como em todo o Recôncavo (samba de Roda da Suerdieck ou da Dona Dalva, Samba de Roda Filhos do Caquende, dentre outros).

## **b. Problematizando o território**

Para evitar simplificações e confusões, antes de mais nada, é necessário que se deixe claro o que está sendo chamado aqui de território e diferenciá-lo de outro conceito geográfico básico, o de espaço, para então procedermos à delimitação do território da Cachoeira. Desse modo, o que segue adiante é o referencial teórico sobre o qual a questão do território foi trabalhada ao longo da pesquisa.

Apesar do uso corrente, em que são muitas vezes tratados como sinônimos, território e espaço não são termos equivalentes. Na verdade, o espaço é anterior ao território. Este último é o resultado de uma apropriação do primeiro. Tal apropriação pode se dar de diferentes formas, desde a tomada de posse efetiva do espaço até mesmo a partir do conhecimento e da representação mental (RAFFESTIN, 1993). Nesse sentido, o espaço tem uma existência independente da ação humana. Já o território, por ser o resultado da apropriação desse espaço pelo homem, implica em uma delimitação, mesmo que frouxa. Esta delimitação é importante para diferenciá-lo de outros territórios. Enquanto espaço apropriado, o território é também o local de relações<sup>1</sup>. São essas redes de relações que delimitam o território. É a partir da representação do território que os atores realizam a repartição de sua superfície, bem como a implantação de nós e a construção de redes que são os fundamentos das práticas espaciais. Na verdade, "toda prática espacial, mesmo embrionária, induzida por um sistema de ações ou de comportamentos se traduz por uma 'produção territorial' que faz intervir tessitura, nó e rede." (RAFFESTIN, 1993: 150). Nesse sentido, todo território é constituído por tessitura (ou malha), nó e rede. Dessa forma, analisar o território, ou antes, o sistema territorial, através dessa abordagem, permite uma leitura e operacionalização do trabalho sobre o território da Cachoeira.

É necessário deixar claro ainda que a determinação dos nós e da tessitura dependerá da escala de observação, uma vez que aquilo que é um ponto numa representação em pequena escala se torna uma superfície numa grande escala

---

<sup>1</sup> "O espaço é, de certa forma, 'dado' como se fosse uma matéria-prima. Preexiste a qualquer ação. 'Local' de possibilidades, é a realidade material preexistente a qualquer conhecimento e a qualquer prática dos quais será objeto a partir do momento em que um ator manifesta a intenção de dele se apoderar. Evidentemente, o território se apóia no espaço, mas não é o espaço. É uma produção, a partir do espaço. Ora, a produção, por causa de todas as relações que envolve, se inscreve num campo de poder. Produzir uma representação do espaço já é uma apropriação, uma empresa, um controle portanto, mesmo se isso permanece nos limites de um conhecimento. Qualquer projeto no espaço que é expresso por uma representação revela a imagem desejada de um território, de um local de relações." (RAFFESTIN, 1993: 144).

(LACOSTE, 1976, CASTRO, 1995). Desse modo, na escala de abrangência de todo o território da Cachoeira, cabe averiguar quais são os nós que amarram essas redes e, para cada um desses nós, numa outra escala, tomados como uma tessitura, quais são o nós e as relações internas que os organizam.

Souza (1995) concorda com Raffestin que o espaço é anterior ao território mas critica este autor por fazer aquilo que chama de reificação do território, uma vez que incorpora ao conceito o próprio substrato material. Para Souza, territórios são no fundo antes relações sociais projetadas no espaço que apenas os espaços concretos. No entanto, Souza esquece que o espaço, isto é, o substrato material das relações sociais, tem também um aspecto formativo nessas relações e não deve ser dele desvinculado. Neste sentido, o que propomos aqui é que o território não pode ser visto apenas como a projeção das relações sociais no espaço, mas também a projeção do espaço nas relações sociais. É apenas através dessa dialética que o conceito de território pode ter uma verdadeira importância em estudos sobre práticas culturais.

Tomando como exemplo Cachoeira, isso fica particularmente evidente ao lembrarmos do rio Paraguaçu. O rio, um elemento do ambiente físico, foi um elemento decisivo na forma de ocupação do território, tendo desempenhado um papel fundamental na configuração das relações que se estabeleceram sobre esse espaço, transformando-o em território. No outro sentido, esse elemento do ambiente físico, por sua vez, sofreu diferentes alterações, sejam reais ou em termos de representação e significado, para atender a diferentes objetivos das práticas sociais de diferentes grupos que ali se estabeleceram, desde a construção de armazéns e aterros nas margens, organização de “pontos” de canoieiros, até o seu caráter sagrado para o povo-de-santo da Cachoeira. Essa dialética dos elementos do espaço como atores e objetos na configuração das relações sociais na Cachoeira não deve ser deixada de lado.

Trabalhando com o conceito de espaço, Milton Santos também propõe que este seja analisado como um sistema de ação e um sistema de objetos (SANTOS, 1997). Nesse sentido, cabe analisar, do ponto de vista das práticas culturais ligadas a Cachoeira, como se inter-relacionam sistemas de ações e sistemas de objetos. Em outras palavras, como os objetos que compõem o espaço, arranjados em um sistema, se conectam às ações humanas sobre esse espaço. M. Santos (1985) propõe ainda que o espaço deve ser analisado através das categorias de estrutura, processo, função e forma,

consideradas em suas relações dialéticas. Categorias que devem ser analisadas em conjunto sob pena de realizarmos um trabalho parcial<sup>2</sup>.

Relacionada ao território, outra noção que é cara a este estudo é a de territorialidade e a de identidade territorial. Alguns autores falam hoje em desterritorialização, fazendo uma confusão entre o desaparecimento dos territórios e a simples debilidade da mediação espacial nas relações sociais (HAESBAERT, 1999). Os defensores da idéia de desterritorialização acreditam que, prescindindo cada vez mais de uma base geográfica concreta nas relações do cotidiano, estaríamos mergulhando num *ciberespaço*, dominado pelas relações imateriais, "como se tanto as relações socioeconômicas quanto os processos de identificação fossem agora fluidos ao ponto de não necessitarem mais de 'território', e como se este fosse unicamente formado por uma base concreta, material" (HAESBAERT, 1999: 171). No entanto, os grupos sociais são capazes de forjar territórios nos quais a dimensão simbólica é sobreposta à sua dimensão material. Nesse sentido, o mito da desterritorialização (HAESBAERT, 2004) e da homogeneização dos espaços pode nos levar erroneamente a pensar que o espaço deixa de ser importante na entrada do século XXI, quando, na verdade, uma das principais características do território está no fato de que diferentes grupos sociais podem dele se apropriar e lhe conferir diferentes significados.

Devemos entender identidade territorial como tratada por Haesbaert (1999), como uma identidade social definida fundamentalmente através do território. Isto significa que ela está dentro de uma relação de apropriação que se dá tanto no campo das idéias quanto na realidade concreta, isto é, o território é assim apropriado, tanto na sua dimensão imaterial quanto material, fazendo com que o espaço geográfico seja parte fundamental dos processos de identificação social. Desse modo, "não há território sem algum tipo de identificação e valoração simbólica (positiva ou negativa) do espaço pelos seus habitantes" (HAESBAERT, 1999: 172). Ainda segundo esse autor, uma de suas características mais importantes está no fato de que

"ela recorre a uma dimensão histórica, do imaginário social, de modo que o espaço que serve de referência 'condense' a memória do grupo, tal como

---

<sup>2</sup> "Ressalte-se que se considerarmos apenas a estrutura e o processo estaremos realizando uma análise a-espacial, não geográfica, incapaz de captar a organização espacial de uma dada sociedade em um determinado momento, nem a sua dinâmica espacial. Por outro lado, ao considerarmos apenas a estrutura e a forma estaremos eliminando as mediações (processo e função) entre o que é subjacente (a estrutura) e o exteriorizado (a forma)" (CORRÊA, 1995: 29).

ocorre deliberadamente nos chamados monumentos históricos nacionais. A (re) construção imaginária da identidade envolve portanto uma escolha, entre múltiplos eventos e lugares do passado, daqueles capazes de fazer sentido na atualidade." (HAESBASERT, 1999: 180).

É nesse sentido que o espaço é fundamental para a significação das ações do homem. É nesse sentido também que a “materialidade” do espaço construído está sendo retrabalhada, ganhando novos sentidos e revestida de imaterialidade<sup>3</sup>. A pesquisa deve então dar conta também das diferentes identidades territoriais engendradas pelos grupos através de suas práticas culturais.

A dimensão imaterial do espaço não deve ser negligenciada, sobretudo se se pretende valorizar a relação do espaço com as práticas culturais. Desse modo, um estudo que leve em conta o espaço e o território como conceitos fundamentais deve considerar os sentimentos e as idéias de um grupo sobre o espaço tomando como ponto de partida a sua experiência vivida. Assim, através dessa abordagem, como apontado por Tuan (1979), poderíamos diferenciar vários tipos de espaço, como o espaço pessoal, aquele da experiência individual, o espaço grupal, no qual a experiência do *outro* é vivida, além do espaço mítico-conceitual, aquele que tem na imaginação sua base de construção e operacionalização. Para Tuan, bem como para os demais autores da vertente humanista da geografia, a forma como o espaço é vivenciado possui uma ligação intrínseca com as práticas culturais. Tanto o espaço da experiência individual, quanto o espaço da experiência grupal são, ao mesmo tempo, matriz e marca das práticas culturais (BERQUE, 1984), isto é, atuam na construção das práticas como também são moldados por estas. No entanto, é necessário lembrar que, como dito anteriormente, para outros autores, a apropriação do espaço, mesmo que imaginária, implica em sua transformação em território e, dessa forma, não poderíamos falar em espaços da experiência, mas em territórios da experiência.

Para os geógrafos culturais que valorizam a experiência espacial, os conceitos fundamentais são aqueles de paisagem e de lugar. A paisagem cultural representa mais do que simplesmente o visível, os remanescentes físicos da atividade humana sobre o

---

<sup>3</sup> "Uma das bases que pode dar mais consistência e eficácia ao poder simbólico da identidade são os referenciais concretos aos quais ela faz referência para ser construída. O deslocamento de sentido nunca pode ser total e o símbolo necessita sempre de algum referente concreto para se realizar. Este referente pode ser, por exemplo, um recorte ou uma característica espacial, geográfica, e neste caso podemos ter a construção de uma identidade pelo/com o território." (Haesbaert, 1999: 178).

solo. A paisagem é introjetada no sistema de valores humanos, define relacionamentos complexos entre as atitudes e a percepção sobre o meio. Nessa visão, a estética da paisagem é uma criação simbólica, desenhada com cuidado, onde as formas refletem um conjunto de atitudes humanas. Essas impressões deixadas pelo homem na paisagem revelam o pensamento de um povo sobre o mundo em sua volta (ENGLISH e MAYFIELD, 1972:07).

Mondada e Söderström identificam a metáfora da cultura e da paisagem como um texto como uma das principais características da Nova Geografia Cultural. Segundo eles, o interesse nessa metáfora em um contexto de reformulação não positivista da geografia cultural é o de permitir ter em conta a dimensão do sentido, na medida em que essa analogia apresenta a cultura como espécie de documentos de interpretação instável, aberta a múltiplas interpretações (MONDADA e SÖDERSTRÖM, 1993: 74).

Um dos melhores exemplos da utilização dessa metáfora é o trabalho de James Duncan (1990) *The City as Text*. Nessa abordagem, a interpretação da paisagem é subjetiva, e cada grupo a interpretaria de uma forma diferente segundo seus próprios conjuntos de símbolos. A interpretação da paisagem torna-se algo muito próximo da hermenêutica e o trabalho do geógrafo transforma-se em um esforço de interpretação limitado, na medida em que o próprio geógrafo também lê a paisagem segundo suas próprias simbologias.

Fora da discussão anglo-americana sobre as bases da Nova Geografia Cultural, o trabalho de Augustin Berque oferece uma importante contribuição para o entendimento do funcionamento da simbologia da paisagem. Logo nas primeiras linhas da introdução de seu trabalho é possível observar sua idéia central, em que há uma clara oposição aos estudos de paisagem como estudos morfológicos ou como estudos meramente psicológicos. O autor afirma que a paisagem não se reduz ao mundo visual dado em nossa volta. Ela é sempre especificada de qualquer forma pela subjetividade do observador que é mais que um simples ponto de vista ótico. “O estudo da paisagem é então outra coisa que uma morfologia do ambiente”. (BERQUE, 1994: 05). No entanto, o autor afirma também que, inversamente, a paisagem é mais que um “espelho da alma”. Ela é referida aos objetos concretos, aqueles que existem realmente à nossa volta. Se aquilo que ela representa ou evoca pode ser imaginário, existe sempre um suporte objetivo. “O estudo da paisagem é então outra coisa que uma psicologia da percepção” (BERQUE, 1994:05). Dessa forma, é colocado que a paisagem não reside somente no objeto nem somente no sujeito, mas na interação complexa dos dois. Em um

esquema de dupla entrada, a paisagem para Berque é ao mesmo tempo matriz e marco: Paisagem Matriz na medida em que as estruturas e formas da paisagem contribuem para a perpetuação de usos e significações entre as gerações; Paisagem Marco, na medida em que cada grupo grava em seu espaço os sinais e os símbolos de sua atividade (BERQUE, 1984: 33).

O que nos interessa dessa discussão é que as diferentes interpretações da paisagem têm ligações com as práticas culturais e uma mesma paisagem, ou um mesmo objeto, podem possuir significados diferentes em práticas culturais diversas. Desse modo, a pesquisa levada a cabo precisa ser capaz de dar conta dos multi-significados do espaço, seja tomado através das categorias de paisagem, de lugar ou de território.

As práticas culturais podem ser entendidas também em parte como práticas espaciais, tais como concebidas por Corrêa (1995: 35), como "um conjunto de ações espacialmente localizadas que impactam diretamente sobre o espaço, alterando-o no todo ou em parte ou preservando-o em suas formas e interações espaciais"<sup>4</sup>.

É necessário então pensar como as práticas culturais que estão sendo levantadas no sítio histórico de Cachoeira e região estão vinculadas a espaços e territórios próprios. É necessário também observar de que modo suas espacialidades se ligam ao sítio urbano de Cachoeira. Quais são suas ligações aos fixos urbanos? De que modo patrimônio imaterial e material se interligam? Essas são questões que orientaram o caminho da nossa pesquisa em diante.

Um dos objetivos dessa investigação é o de analisar como patrimônio material e imaterial se relacionam, isto é, como o patrimônio edificado de Cachoeira, mas também seu entorno construído ou natural, se articulam com as referências culturais locais. Assim, além de abrir um questionamento sobre quais são as referências culturais da região de Cachoeira, que tipo de população elas envolvem e como foram construídas, é necessário refletir sobre sua ligação com o espaço físico e como este é experienciado, uma vez que na relação entre as práticas sociais e o espaço, este último é muito mais do que um palco da ação humana.

Entendemos que uma análise geográfica do espaço urbano deve incorporar a disposição locacional dos objetos espaciais em confronto com o comportamento social que ali tem lugar (GOMES, 2002). Nesse sentido, as formas urbanas devem ser

---

<sup>4</sup> Segundo esse mesmo autor, as práticas espaciais podem ser divididas ainda em seletividade espacial, fragmentação-remembramento espacial, antecipação espacial, marginalização espacial e reprodução da região produtora (CORRÊA, 1992, 1995).

analisadas não nelas mesmas, mas em relação a todos os comportamentos que estão ligados a ela. No entanto, é necessário lembrar mais uma vez que a forma não é um mero reflexo do social, assim como o social não é simples reflexo da forma. Há uma interação entre ambos que não deve ser negligenciada. O espaço e as práticas sociais estão intimamente inter-relacionados e, assim como as práticas culturais moldam o espaço em que ocorrem, este último também interfere na primeira.

Quanto ao recorte temporal, o objeto da pesquisa é aquele constituído pelas práticas culturais que têm lugar hoje. No entanto, é necessário estar atento ao fato de que essas práticas foram construídas ao longo do tempo e em contextos históricos diferenciados. Da mesma forma, o espaço construído hoje é resultado de diversas práticas passadas. Assim, sua compreensão necessita de uma análise dos diferentes momentos em que estes foram construídos. A atenção à escala temporal é importante, uma vez que se comportamento e forma estão intrinsecamente associados, estes devem ser analisados em cada momento histórico. A perspectiva evolutiva pode trazer sérios embaraços à pesquisa, uma vez que

“*Polis, urbes*, burgo, cidade e metrópole são diferentes denominações para diferentes coisas. Parecidas entre si, por vezes somos tentados a ver nessa evolução a simples progressão dessa forma de adensamento. Erramos. Cada tipo de associação criou na história formas físicas e comportamentos distintos. Ao tecermos um mesmo fio lógico, estamos de fato diminuindo a coerência que a dinâmica deste adensamento possuía a cada momento. Isto não quer dizer que não existam analogias e relações evolutivas entre elas, mas estas só podem ser estabelecidas à medida que vislumbramos a interação necessária que existe, a cada momento histórico, entre a morfologia urbana e o conteúdo comportamental.” (GOMES, 2002: 20).

Desse modo, o caminho mais apropriado parece ser o de reconhecer, para cada situação estudada ao longo da transformação urbana, os fatores que historicamente geraram estas unidades físicas e sociais e suas resignificações ao longo do tempo. Isto, no entanto, não deve nos afastar do fato de que o espaço, sobretudo o espaço urbano, é composto por formas construídas em diferentes momentos históricos, com diferentes funções. M. Santos chamou de *rugosidade* aquilo que fica do passado como forma,

espaço construído e paisagem, que podem se apresentar como formas isoladas ou como arranjos constituindo conjuntos inteiros. Ele lembra que

“... ainda que sem tradução imediata, as rugosidades nos trazem os restos de divisões do trabalho já passadas (todas as escalas da divisão do trabalho), os restos dos tipos de capital utilizados e suas combinações técnicas e sociais com o trabalho. Em cada lugar, pois, o tempo atual se defronta com o tempo passado, cristalizado em formas. Para o tempo atual, os restos do passado constituem aquela espécie de 'escravidão das circunstâncias anteriores' de que falava John Stuart Mill. (SANTOS, 1997: 113).”

Ainda para esse autor, o meio ambiente construído constitui um patrimônio que não se pode deixar de levar em conta, uma vez que possui um papel na localização dos eventos atuais. Assim, esses conjuntos de formas estão ali à espera, prontos para eventualmente exercer novas funções, ainda que limitadas por sua própria estrutura, construída em outros contextos.

“O trabalho já feito se impõe sobre o trabalho a fazer. A atual repartição territorial do trabalho repousa sobre as divisões territoriais do trabalho anteriores. E a divisão social do trabalho não pode ser explicada sem a explicação da divisão territorial do trabalho que depende, ela própria, das formas geográficas herdadas. (SANTOS, 1997: 113).”

Desse modo, ao ver o espaço como um sistema de objetos e um sistema de ações que devem ser tomados em conjunto, M. Santos acredita que a ação será tanto mais eficaz quanto os objetos são adequados. Se forma e ação estão inter-relacionadas, novas ações tendem a adaptar os espaços em que têm lugar e/ou são obrigadas também a, elas mesmas, se adaptarem a espaços preexistentes.

### **c. Rede de territórios e no território**

O que apresentamos a seguir é a forma como o território e os objetos da pesquisa foram delimitados. Procuramos analisar a constituição das práticas culturais de Cachoeira e sua relação com o espaço a partir de sua rede de territórios e no território. Tomamos como ponto de partida o espaço geográfico da cidade da Cachoeira e os territórios a ele ligados.

A investigação preliminar de referências culturais contemporâneas teve como objetivo trazer à tona as dimensões sincrônica e diacrônica inerentes aos fatos sociais. É a partir dos fatos contemporâneos – não entendidos como acontecimentos isolados, mas como práticas em processo ao longo do tempo a despeito das mudanças no quadro político-social mais amplo – que alguns objetos/referências culturais foram selecionados.

Devido à própria natureza do trabalho de pesquisa necessário para um “levantamento preliminar” das referências culturais de um território a ser delineado, muitas e distintas são as informações de pesquisa que obtivemos. A própria natureza e diversidade do universo estudado e o propósito de mapear do modo mais exaustivo possível resultam em uma quantidade de informações de qualidade diferenciada, apontando para um conjunto de dados desigual. Assim, dada à impossibilidade de abarcar sua totalidade, foram tomados casos exemplares que, funcionando como modelos, nos informam sobre o seu funcionamento interno e sobre suas relações com o espaço e com outras práticas culturais. Pensamos que construir algumas referências culturais a partir do trabalho de campo, investigá-las e conectá-las com outras atividades/práticas/saberes/tradições, tanto no presente como ao longo do tempo, nos leva a uma compreensão da dinâmica das relações culturais, em detrimento de uma análise estática, onde cada referência cultural seja analisada per se.

Não pretendemos hierarquizar os fatos selecionados segundo sua magnitude econômica e/ou segundo a mobilização em termos quantitativos que engendram – quantidade de pessoas, quantidade de recursos financeiros. Desse modo, buscaremos dar conta da diversidade de universos sociais do “sítio” estudado a partir da seleção de algumas “formas de expressão”, “saberes”, “lugares” que não estarão voltados unicamente para si mesmos em sua atualidade, mas inter-relacionados em seus aspectos sincrônicos e diacrônicos. Não estaremos, portanto, interessados apenas no tempo presente e na configuração espacial atual. Logo, o procedimento de eleição e investigação tem como premissa a idéia de que os fatos sociais contemporâneos não restringem a análise ao tempo presente, mas também nos remetem aos contextos de sua formação, desenvolvimento e transformações ao longo do tempo.

Os sujeitos se constroem a partir de múltiplas referências constitutivas de individualidades e dos grupos sociais, apontando para diversas trajetórias de vida, para proximidades e distinções culturais. Selecioná-las dentro das categorias propostas pelo INRC deve ser uma ação entendida como estratégia metodológica para se apreender

uma realidade social muito mais complexa e nuançada. Portanto, a compreensão e apreensão consciente da dimensão diacrônica, da ocupação territorial e das sociabilidades engendradas no tempo e no espaço dão a essa escolha inicial de uma determinada referência o caráter processual e dinâmico que a caracteriza em diversos planos que conversam entre si: o plano histórico, espacial e sócio-antropológico.

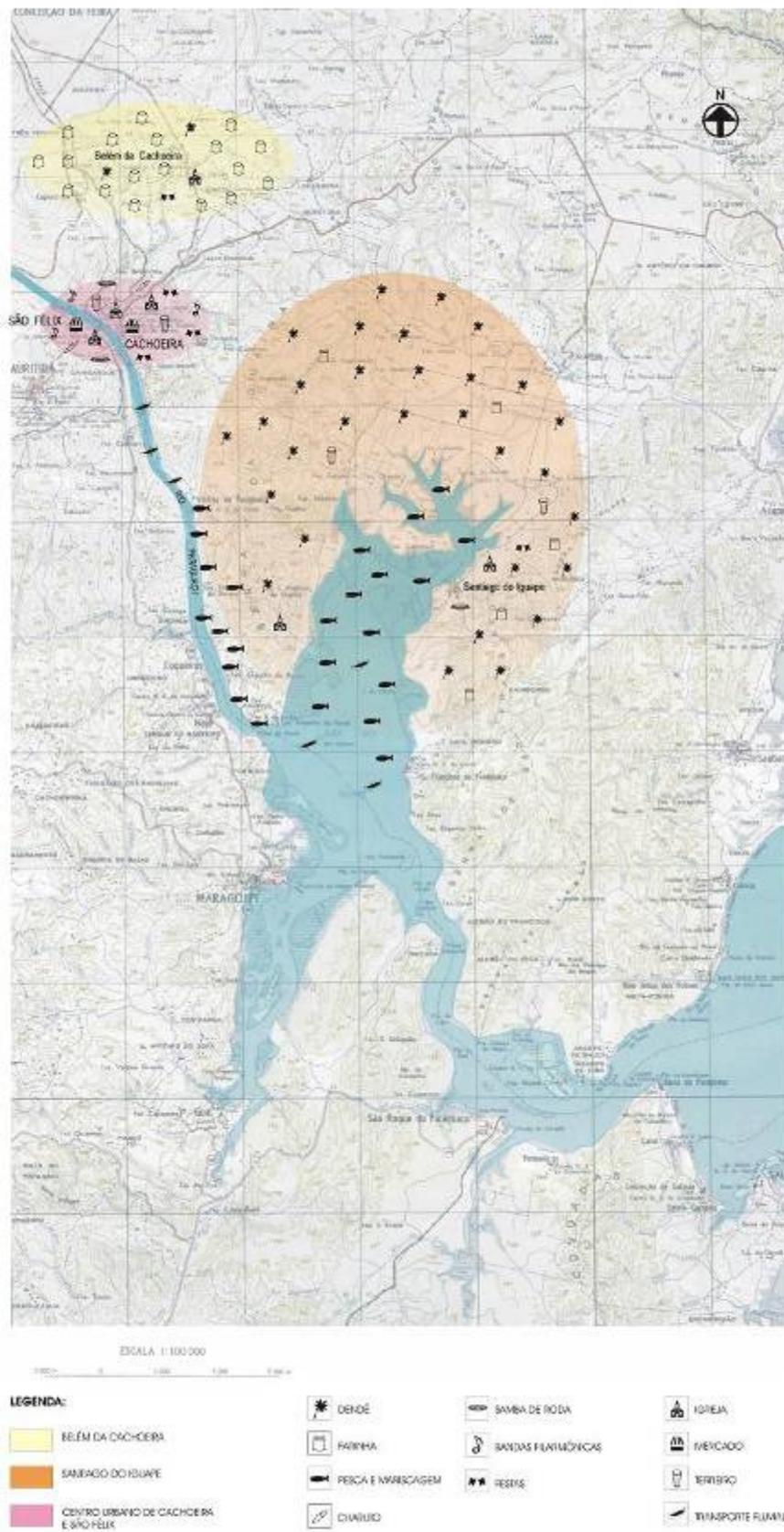
As diferentes localidades no território inventariado são exemplares da ocorrência das práticas culturais indicadas, mas não se restringem a elas. Desse modo, as práticas culturais, de um modo geral, são difundidas por todo o território, mas elencamos cada uma na localidade na qual ela é mais representativa e tem maior importância para a população local (mapa 1).

<b>Categoria</b>	<b>Prática cultural</b>	<b>Localidade</b>
Saberes	Cultivo de farinha/casa de farinha	Belém
	Cultivo de dendê	Iguape
	Charuteiras/Capeadeiras	Centro urbano
Celebrações	Festa da Boa Morte	Centro urbano
	Festa da Ajuda	Centro urbano
	Festa de São João	Centro urbano e Iguape
	Festa de 25 de junho (Independência)	Centro urbano
Formas de Expressão	Bandas Filarmônicas	Centro urbano
	Samba de roda	Centro urbano e Iguape
	Esmola cantada	Iguape
Lugares	Mercado Municipal e feira anexa	Centro urbano
	Terreiros/Igrejas	Centro urbano, Iguape, Belém

Essas práticas foram elencadas a partir de três viagens a campo, em que os primeiros contatos e breves entrevistas com a população local definiram um quadro mais concreto da dinâmica da vida sócio-cultural naquele território, bem como dos levantamentos e pesquisas em fontes documentais, que destacaram a antiguidade e a continuidade dessas práticas, reapropriadas ao longo do tempo e atualizadas em função da dinâmica da cultura e de seu permanente potencial de transformação.

Mapa 1

## MAPA DE REFERÊNCIAS CULTURAIS DA CACHOEIRA



Nessa primeira etapa de pesquisa, priorizou-se a definição da rede territorial e social vinculada ao sítio urbano tombado, fazendo com que o levantamento preliminar das referências culturais estivesse permanente articulada a tal definição.

Assim as categorias aplicadas no INRC tais como “sítio”, “localidade” devem ser desnaturalizadas, de modo a colaborar criticamente, descrevendo e avaliando esse instrumento como suporte para a etapa de pesquisa de “levantamento preliminar” (etapa atual) que, por sua vez, subsidiará as etapas consecutivas de identificação, inventário e registro. Além de um mapeamento inicial do campo, nessa etapa foram previstas atividades de pesquisa para preenchimento dos “Anexos” dos documentos “bibliografia”, “registros audiovisuais”, “bens culturais” e “contatos”, além das Fichas de Identificação de “sítio” e “localidade”.

Desse modo, procurou-se dar conta de um maior número possível de “referências culturais” do território em estudo. Como defini-lo? A definição provisória das cidades de Cachoeira e São Félix como “sítio” a ser pesquisado utilizando-se e problematizando a metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) não têm os limites político-administrativos formais como parâmetros suficientes. Trabalhamos com a noção de redes territoriais que têm como centro a região urbana de Cachoeira. Esta opção tem como mérito valorizar os fluxos que acontecem sobre o espaço, contemplando-os em suas diferentes temporalidades.

A rede territorial estudada apresentou um nó central: o sítio urbano tombado do município de Cachoeira, bem como sua extensão ao centro urbano contíguo de São Félix, indicando possibilidades de coleta e sistematização desses dados de modo a servir de modelo de estudo exemplar e passível de aplicação em outros territórios.

Com essa escolha feita, buscamos questionar o uso das noções de sítio e localidade, tendo como parâmetro as influências e ramificações das “referências” pesquisadas, ampliando a abrangência das redes sociais por elas imbricadas no território estudado. A noção de “referência cultural”, no sentido antropológico privilegiado pelo manual de aplicação do INRC, contempla não apenas a produção material, mas também os sentidos e valores sociais atribuídos pelos sujeitos aos sítios, lugares, conjuntos urbanos, edificações e à vida material. São plurais e dinâmicos, definidos e redefinidos pelas suas práticas cotidianas e extraordinárias (como as celebrações, as festas e os rituais, de forma geral). Os contextos sociais, por serem diversos e plurais, trazem consigo conflitos de interesses, contradições e ambigüidades.

Podemos, a partir da seleção de determinadas referências culturais, contemplar

certas possibilidades de arranjos sociais da localidade em estudo. Assim, não teremos como produto final da pesquisa uma lista completa de todas as referências culturais que observamos em Cachoeira e seus arredores, sejam de magnitude maior ou menor, que envolvam um pequeno ou um grande número de pessoas. Procuraremos compreender tais referências tendo em vista a relevância formulada localmente, selecionando algumas delas que se vinculem à memória histórica, econômica, política e sócio-cultural fomentando o seu caráter de certa “antiguidade” – como prevê o INRC – ou continuidade e em constante atualização.

#### **d. O território da Cachoeira**

Partindo do princípio de que o urbano, por definição, é sempre um espaço aglutinador, responsável pela organização de um território a ele ligado, e representando, invariavelmente, um nó importante em uma rede territorial, o núcleo urbano da Cachoeira foi tomado como o nó central de uma rede composta por fluxos que o liga a diferentes pontos. Foi a partir dessa definição que se pôde estabelecer o recorte territorial das práticas a serem levantadas: **são aquelas que através de fluxos de diferentes naturezas estão ligadas ao nó principal, o centro urbano.**

O centro urbano de Cachoeira, que já constitui patrimônio tombado, é o nó central desta rede composta por fluxos que o liga a diferentes pontos. Este recorte permitiu definir as práticas culturais a serem levantadas: Esta opção metodológica permite que a relação entre patrimônio material e imaterial seja valorizada e que se verifique de que forma determinadas práticas culturais estão ligadas a bens materiais.

Tomar o centro urbano – que já constitui patrimônio tombado como conjunto desde a década de 1970 – como o nó central a partir do qual se estabeleceu o território da pesquisa, permitiu também enfatizar outro dos objetivos do projeto: o de relacionar patrimônio material e imaterial. Nesse sentido, observamos que todas as práticas culturais levantadas na primeira fase se desenvolvem em locais que estão ligados à rede territorial da Cachoeira e, de uma forma ou de outra, ligados a esse sítio urbano que já constitui patrimônio institucionalmente reconhecido.

Por isso mesmo, o território delimitado não é aquele do espaço contínuo, mas um território em rede, onde se articulam “fixos e fluxos”. Esta opção tem como mérito valorizar os fluxos que acontecem sobre o espaço, contemplando-os em suas diferentes temporalidades.

Até o início do século XX Cachoeira foi um grande entreposto comercial e representava um elo importante nas ligações de Salvador com o Sertão, comandando um vasto território. O mapa 2 mostra como a maior parte dos caminhos que ligavam Salvador ao interior da província, em meados do século XIX, passavam por Cachoeira. Desse modo, a rede territorial da Cachoeira abarcava até então uma grande parte do território baiano, excedendo-o em alguns momentos. No entanto, a nova organização dos fluxos sobre o espaço, criada com o advento do transporte rodoviário mudou essa situação. Ao passar longe da Cachoeira e proporcionando a ligação direta do interior com Salvador, a rodovia diminuiu consideravelmente a área sob influência do centro da Cachoeira, fazendo com que este perdesse sua posição de entreposto comercial e passou a sofrer um relativo isolamento.

Mapa 2



Hoje, o estudo sobre a hierarquia das cidades do IBGE (2000) permite constatar que sob a área de influência de Cachoeira estão os municípios de Conceição da Feira, Governador Mangabeira, Maragogipe, Muritiba e São Félix. Esse estudo mostra ainda que o município de Cachoeira, por sua vez, está na órbita de influência de Cruz das Almas, este dependente de Feira de Santana, e todos dentro da área de influência de Salvador (mapa 3).

Mapa 3

## RECÔNCAVO BAIANO E ENTORNO



O estudo em campo mostrou que desses municípios, aquele que possui maior interação com o centro urbano de Cachoeira é o de São Félix, que tem seu centro unido ao de Cachoeira através da ponte Dom Pedro II. Na verdade, correspondem a uma única aglomeração urbana, com dois centros, administrativamente separados, mas que se

completam. Dentro da área do município, os fluxos mais intensos que compõem a rede territorial das práticas culturais de Cachoeira são aqueles que ligam o centro urbano aos distritos de Belém e do Iguape.

Desse modo, podemos estabelecer as tessituras e os nós da rede territorial de Cachoeira. Na escala de todo o território, teríamos como eixos centrais o centro urbano, que inclui os centros de Cachoeira e de São Félix, num único contínuo, mas com especificidades próprias, o Iguape e Belém.

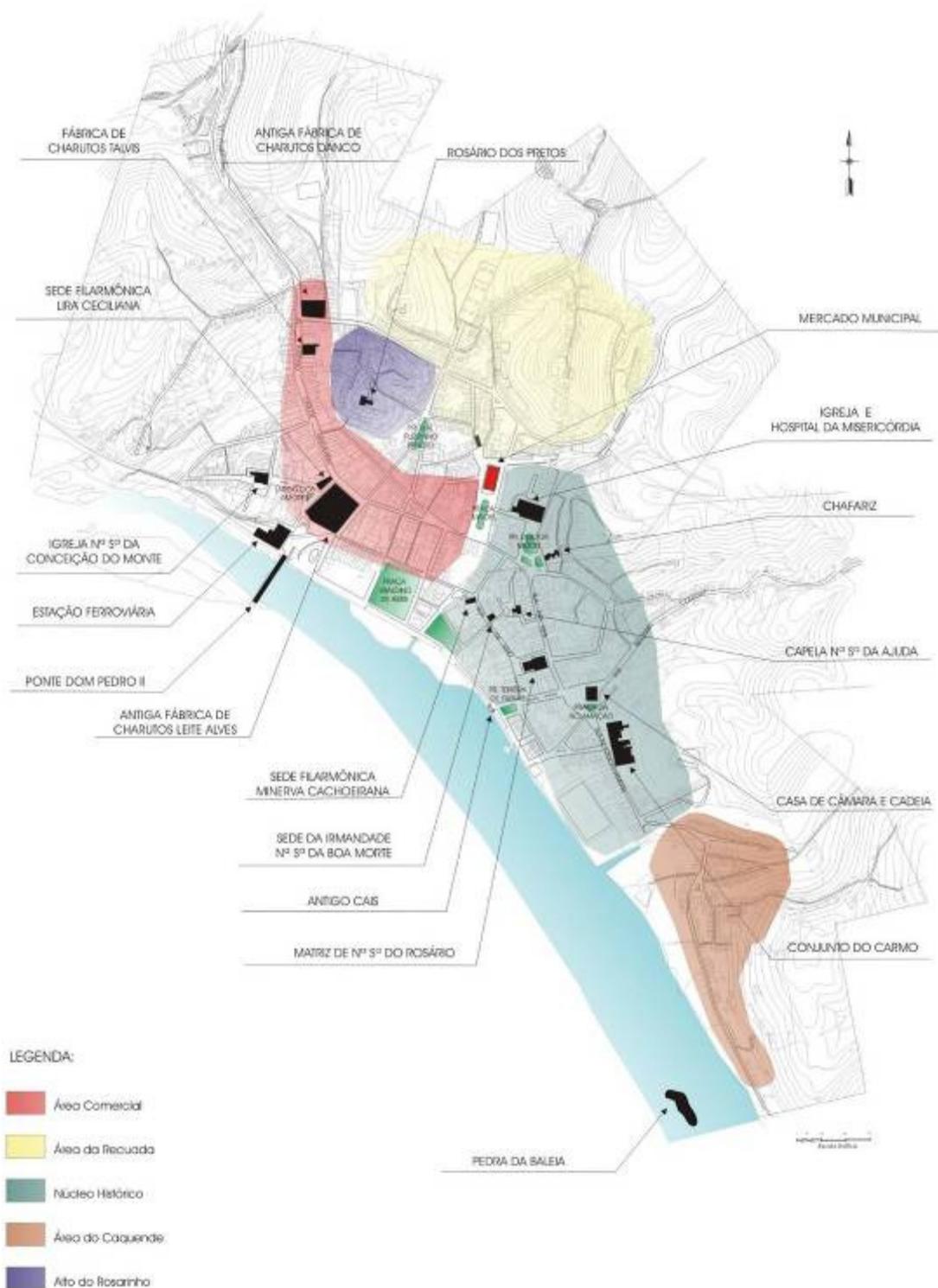
Numa outra escala, cada um desses nós, tomados como tessituras, podem ser desmembrados em outros nós. O centro urbano foi dividido no centro de São Félix, Caquende, Centro Histórico de Cachoeira, Área Comercial, Recuada e Alto do Rosarinho (Ver mapa 4).

Os dois outros nós da rede, constituem conjuntos ecológicos e sociais bem distintos. A área do Iguape, com seu solo de Massapê bordeando a baía formada pelo avanço das águas do mar sobre o continente foi historicamente ocupada pelos engenhos de açúcar que ali encontravam condições ideais de solo e de escoamento da produção. Com a decadência da produção de cana, os engenhos foram em grande parte abandonados e destruídos e hoje a área é ocupada por remanescentes dos escravos que vivem, sobretudo, da mariscagem. A região já possui dez comunidades em processo de reconhecimento como remanescentes de quilombos e também já teve uma grande área de mangue delimitada pelo IBAMA como reserva extrativa.

Belém da Cachoeira está na área reconhecida como Tabuleiros do Recôncavo, tendo sido ocupada pela produção de fumo, desde quando este era usado no comércio de escravos, quando Cachoeira era a única vila do Recôncavo que tinha permissão da Coroa Portuguesa para produzi-lo, até seu uso nas manufaturas de charutos que se instalaram na cidade. Com a migração das fábricas de charutos e da produção de fumo para os arredores de Cruz das Almas, essa área concentrou-se na lavoura de subsistência e de mandioca para a produção de farinha e demais derivados. Hoje é uma área de pequenas propriedades, na sua maioria de afro-descendentes que tiveram acesso à compra da terra.

Mapa 4

## DIVISÃO INTERNA DO CENTRO URBANO DA CACHOEIRA



Desse modo, temos um território vasto e bastante heterogêneo. Associado a esses três conjuntos ecológico-sociais diferenciados, aquele do urbano, do Massapê/Cana/Marisco e do Tabuleiro/Fumo/Mandioca temos diferentes práticas culturais que representam o patrimônio da Cachoeira.

Ainda como áreas periféricas a esse território, merecendo um pouco de atenção por possuírem ligações com a área efetivamente estudada estão os municípios de Maragogipe, Cruz das Almas, Muritiba e Governador Mangabeira.

Na terceira parte deste trabalho analisaremos as especificidades de cada um desses nós que compõem a rede da Cachoeira.

### **e. As redes familiares**

As sociabilidades de Cachoeira, como destaca Marcelin (1996), giram em torno da vida familiar (visitas, encontros e festas em família), dos clubes e organizações implicitamente exclusivas (o Rotary Club local, a Ordem Maçônica Caridade e Segredo, fundada em 1879), das associações culturais e esportivas, das bandas filarmônicas Minerva Cachoeirana e Lira Ceciliana, das mais diversas associações religiosas, dos bares e restaurantes (MARCELIN, 1996: 55). Todas essas sociabilidades denotam também determinados tipos de trocas que se realizam no cotidiano, nas relações diárias, e nas relações promovidas nos contextos festivos.

Reis (1991) alega que na Bahia houve uma redefinição da palavra “parente” para incluir todos da mesma etnia. O africano teria inventado o conceito de “parente de nação”. Os nagô se diziam parentes de outros nagô, jeje de jeje, devido à dificuldade que tinham de formar famílias. A “família-de-santo” dos candomblés viria a cumprir importantes funções e significações da família consangüínea, desmembrada pela escravidão.

É neste sentido que compreendemos que os grupos familiares têm papel central na configuração das relações sociais em Cachoeira, destacando-se os seus bairros como “regiões morais” que têm determinadas famílias como representantes mais “antigas”.

Marcelin (1996) indica que em cada um dos bairros por ele estudados, num total de oito, há sempre a reivindicação da antiguidade por algum grupo, geralmente remetida à invocação de uma “comunidade imaginária”– uma “nação” (jeje, nagô, angola). Os primogênitos de um grupo familiar invocam seus ascendentes africanos, não somente como princípio de filiação biológica, mas como princípio de filiação espiritual,

cosmológica para justificar a antiguidade da família, de seus objetos de uso e de seus objetos rituais. (MARCELIN, 1996: 58).

O autor observa ainda que a “configuração das casas” nesses bairros responde por determinadas configurações sociais:

“Em torno de núcleos – formados de descendentes biológicos e espirituais de um Orixá ou de um patriarca mítico – combinam indivíduos de origens sociais as mais diversas, desde o filho de santo, sem família e sem trabalho, adotado por essa grande família que é o grupo, até o poderoso homem político local, branco, de classe média, ou ainda, o grande proprietário de terras ou industrial de Salvador que, por “procuração”, através de seu empregado doméstico, possui um “assento” de sua divindade no “terreiro”, casa principal da configuração do grupo.” (MARCELIN, 1996: 59).

As redes familiares são interessantes por apontar determinadas territorialidades e configuração espacial que explicitamos abaixo.

#### **f. Proposta de trabalho aplicada em campo**

##### - A cana-de-açúcar (região do Iguape)

Foi através da cultura da cana que teve início o povoamento de Cachoeira, e não nos repetiremos sobre as características do cultivo desta lavoura (grandes proprietários de terra, senhores de engenho, escravos; configuração espacial: casa-grande, capela e senzala) Buscaremos nos concentrar, na pesquisa, nos elementos que marcaram a espacialização da cidade e a conseqüente territorialização dos espaços negros em relação aos espaços brancos. Inicialmente, com exceção dos escravos urbanos, os negros habitavam longe do centro da cidade, concentrando-se nas senzalas dos numerosos engenhos da região do Iguape. Mais tarde, ao longo do século XIX, passaram a habitar a região da Recuada que configurava um espaço urbano que anteriormente era considerado rossio, uma área que pode fronteira entre a zona urbana e a zona rural, naquele momento, subindo a encosta que limitava o antigo núcleo original. Hoje esta área está totalmente incorporada à cidade. Além disso, um dos objetivos era o de compreender como se encontram estruturadas atualmente as antigas áreas dos engenhos, na região do Iguape: qual é sua população, o que se cultiva hoje e, principalmente, qual a situação dos remanescentes de quilombos daquela região.

Etapas da investigação realizadas:

a) Compreender o processo de territorialização/espacialização dos negros na

cidade, não como escravos, mas como habitantes, através da pesquisa em andamento sobre este tema, levada a cabo pelo historiador cachoeirano Luiz Cláudio do Nascimento; b) tentar estabelecer contato com algum representante da Fundação Palmares que possa nos informar sobre a situação atual dos processos de legalização da posse de terras dos atuais remanescentes de quilombos (senhor Ananias); c) investigar como estudo de caso o Engenho Vitória. Entrevista com Seu Raimundo, o mais antigo morador.

#### - O fumo/ a mandioca

As duas lavouras estão colocadas lado a lado porque são lavouras que historicamente caracterizavam-se por pequenas propriedades familiares (minifúndios) e por serem culturas agrícolas de técnicas rudimentares. As áreas destinadas ao fumo concentravam-se na região de Belém da Cachoeira e eram preferencialmente destinadas, pela política da Coroa, ao plantio da mandioca. O cultivo do fumo chegou a ser proibido, mas foi posteriormente liberado, em Cachoeira. Os portos fluviais do recôncavo baiano acabaram por especializar-se: Cachoeira tornou-se o maior centro de exportações de fumo do país, enquanto Santo Amaro tornou-se porto quase exclusivo do açúcar e Nazaré, de farinha. Configuração espacial: com a reorganização do trabalho, há uma reorganização do espaço urbano – concentração das habitações dos negros e mestiços em torno dos centros de produção de cigarros e outros tipos de indústria leve.

A exportação do fumo para compra de escravos, nos séculos XVII e XVIII, e sua exportação para fins comerciais, no século XIX, demonstra ter sido esta cultura uma das mais perenes em Cachoeira. Daí sua força simbólica: o fumo representa a independência econômica cachoeirana, a cultura que possibilitava boas condições de vida das diversas famílias que o cultivavam. Talvez por isso os cachoeiranos se refiram nostalgicamente à atividade fumageira, não só às plantações e esticamento da folha, mas aos armazéns e seu comércio, cujas ruínas ainda são visíveis em Cachoeira e São Félix. O charuto é um produto típico do auge econômico cachoeirano, e ainda permanece, embora em escala diminuta, principalmente se comparada à escala com que era produzido anteriormente. Por isso esta atividade representa algo importante para os cachoeiranos, mesmo que os números atuais mostrem ser desprezível o valor agregado pelo fumo ao PIB municipal, sendo largamente superado pela cultura de banana, cana-de-açúcar e mandioca.

Etapas da investigação realizadas:

a) conhecer e entrevistar responsáveis pelas atuais manufaturas de charuto e

charuteiras domésticas; b) conhecer as casas de farinha - distrito de Belém da Cachoeira; c) entrevistar pequenos proprietários - D. Milinha, Seu Fernando, D. Dalva, Seu Henio - são articulados por meio de uma rede familiar. Seus ancestrais eram antigos plantadores de fumo. O colapso desta cultura resultou na sua substituição pela cultura da mandioca e outros itens de subsistência (feijão, banana, árvores frutíferas); d) conhecer e entrevistar os responsáveis pela produção industrial de charuto da Empresa DANCO em Cruz das Almas.

#### - Mercado Municipal

Um dos nós principais do centro urbano, presença de trocas não monetárias (as roças). Pesquisa sobre a origem dos produtos ali vendidos. Investigação sobre a área de abrangência da importância deste mercado na região (a centralidade do mercado Municipal); as manifestações musicais/performances no mercado.

Etapas da investigação realizadas:

a) entrevista com Seu Carlos (administrador do mercado); b) entrevista com vários feirantes sobre a procedência dos produtos, a importância do mercado em suas vidas; c) acompanhamento dos dias de maior movimento no mercado e na feira.

#### - Filarmônicas Lira Ceciliana e Minerva Cachoeirana

As relações agonísticas geram enorme efeito associativo. Neste sentido, compreendemos que a rivalidade entre as duas filarmônicas de Cachoeira dinamiza a vida social. Papel das filarmônicas nos diversos eventos sociais: inaugurações, festividades, festas populares. Como estão divididas? Quem são essas pessoas? Problematizar/compreender a permanência durante mais de um século (longevidade).

Etapas da investigação realizadas:

a) entrevistas com dirigentes de ambas filarmônicas e com alguns músicos.

#### - Festas populares.

Os rituais que “totalizam”. Importância do calendário de festas na organização da vida na cidade.

Etapas da investigação realizadas:

a) entrevistas com moradores, membros das filarmônicas, irmãs da Boa Morte e outros sobre os percursos das festas, a antecedência de seu preparo, etc.; b) investigação em campo da religiosidade nas áreas dos remanescentes de quilombos articulados com

terreiros de candomblé, sua permanência (longevidade) e ancestralidade; c) etnografia da Festa da Boa Morte de 2005; d) entrevista com secretário de turismo e cultura de Cachoeira.

## **II. TEMPO E ESPAÇO NA CONSTRUÇÃO DO TERRITÓRIO DA CACHOEIRA**

Esta seção tem por objetivo problematizar a construção do território da Cachoeira a partir de seu contexto histórico. O sítio atual, objeto de estudo, deve ser visto como fruto de um intrincado processo de construção histórica e a compreensão de suas formas e usos atuais, bem como as referências culturais de suas populações não deve negligenciar a perspectiva temporal.

Como forma de análise, optou-se por abordar a história de Cachoeira a partir de uma divisão que privilegie os diferentes momentos de construção de seu território. Não se trata de uma periodização no sentido clássico da história, estanque e desconexa. Na verdade, trata-se de um esforço de compreensão do sítio a partir dos principais agentes que atuaram na construção do território ao longo do tempo. Desse modo, tendo em vista o fato de que os meios de transportes desempenham um papel fundamental na construção de um território, na sua forma de relação com os seus elementos internos, bem como com o seu ambiente exterior, optou-se por adotar uma periodização que privilegie esse aspecto. Em Cachoeira em especial, isso ganha uma conotação ainda mais importante, já que a cidade surgiu em função do transporte fluvial e de estar num ponto de mudança modal de transporte flúvio-terrestre. Como último ponto navegável do Paraguaçu, a cidade desempenhou o papel de entreposto entre o comércio fluvial e terrestre de Salvador com o Sertão. A construção da rede ferroviária na segunda metade do século XIX, viria a amplificar essa característica, uma vez que Cachoeira durante muito tempo exerceu o papel de ponto inicial da linha que demandava o interior da província e onde as mercadorias que chegavam do interior deixavam a ferrovia e tomavam os barcos, ou aquelas vindas de Salvador, deixavam os barcos e tomavam a ferrovia. A construção da rede rodoviária da Bahia no século XX tudo transformou, uma vez que deixou Cachoeira fora da rede principal de transportes do estado. Desse modo, as transformações pelas quais passou o território da cidade, podem ser lidas através de três momentos principais: o tempo do rio, o tempo da ferrovia e o tempo da rodovia. Adiante analisaremos as transformações pelas quais passou o território da cidade durante esses três momentos.

## O tempo do rio

Quanto à localização da cidade, é inegável o papel econômico/comercial que teve o rio Paraguaçu na eleição do sítio pelo fidalgo português Paulo Dias Adorno, o fundador da cidade, no longínquo século XVI. O povoado foi fundado no bojo do movimento patrocinado pela coroa portuguesa de concessão de sesmarias àqueles que tivessem meios e desejo de cultivar a cana-de-açúcar. Como sabemos, o recôncavo baiano possuía terras propícias a essa cultura.<sup>5</sup>

O início do povoamento de Cachoeira se deu a partir de meados do século XVII, quando os índios foram definitivamente expulsos da região, ou “apaziguados” pelo capitão Gaspar Rodrigues Adorno. Já havia ocorrido um massacre, com a destruição de mais de cem aldeias tupinambás por Mém de Sá, em meados do século XVI. Mas ainda assim havia constantes ataques, dificultando o assentamento português definitivo. Este teve início quando Gaspar Rodrigues Adorno recebeu terras em ambas as margens do Paraguaçu. Na margem esquerda, as terras “compreendiam os ribeiros Caquende e Pitanga” (SILVA, 1938) – precisamente o sítio onde se desenvolveu, posteriormente, o povoado de Nossa Senhora do Rosário do Porto de Cachoeira.

O filho de Gaspar Rodrigues Adorno, o também capitão João Rodrigues Adorno, transferiu-se para Cachoeira em 1654, “onde já havia alguns moradores disseminados para as bandas d’além e d’aquém do ribeiro Caquende” (SILVA, 1937, p.89). A sesmaria doada a Gaspar Rodrigues Adorno foi, portanto, o sítio onde surgiu, no século XVI, o povoado que deu origem a Freguesia, depois Vila (1698) e finalmente Cidade de Cachoeira (1837). O esforço colonizador de João Rodrigues Adorno foi efetivamente o primeiro passo para a constituição da freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto de Cachoeira. Foi ele quem reconstruiu, em 1673, a partir de uma pequena ermida erguida entre 1596-1606, a capela Nossa Senhora do Rosário, hoje consagrada a Nossa Senhora da Ajuda. Em 1683 constrói um sobrado acastelado, ao longo da capela, que ainda existe na cidade, se bem que modificado.

---

<sup>5</sup> Um dos fidalgos que compunham a expedição de Martim Afonso de Souza (1531), Paulo Dias Adorno, não seguiu com a expedição para São Vicente, permanecendo e fixando moradia (engenho) no recôncavo. “Adorno buscou exatamente as terras que ficavam à margem esquerda do Paraguaçu, onde puderam, sem dificuldade de entrada e de saída, aportar muitas embarcações. [...] Era a sua fazenda, próximas das águas dos riachos Pitanga e Caquende [que limitavam a cidade à esquerda e à direita do Paraguaçu, respectivamente], consistindo de casa de residência, senzalas, manga, currais, pasto e engenho.” (IBGE, 1958, p. 95).

A capela e o sobrado podem ser considerados os marcos iniciais do povoamento de Cachoeira, sendo ambos construídos no cume de um pequeno monte, protegidos do avanço das águas do rio Paraguaçu. Em torno deste núcleo inicial foi edificado o engenho dos Adorno (mapa 5). Sobre a localização do engenho em relação aos marcos naturais da localidade, como também em relação aos posteriores marcos urbanos que ali se edificaram Pedro Celestino da Silva afirma:

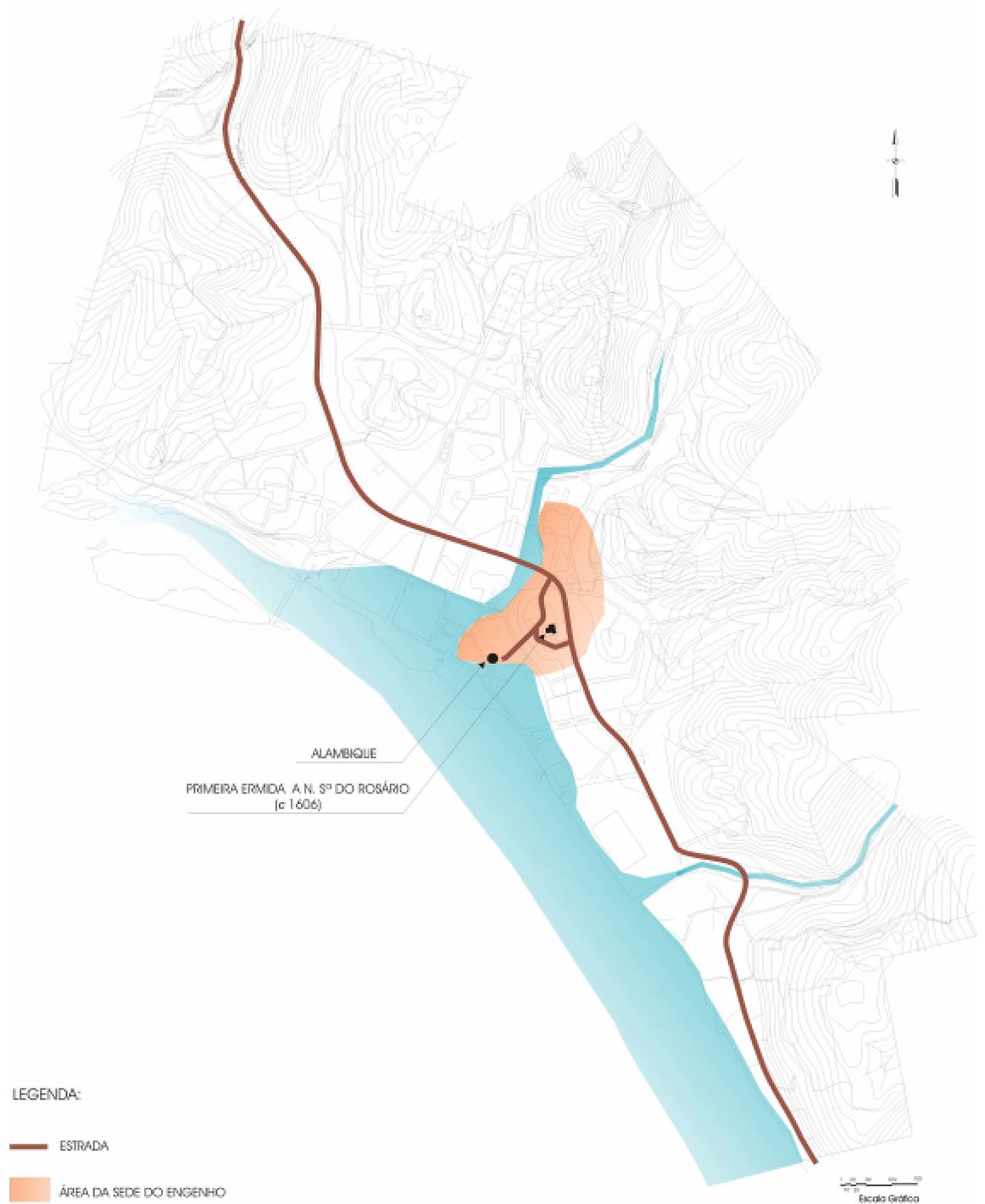
“O sobrado e a capela estão situados no ponto culminante, sobre um destacado monte de rocha com uns 40 pés de altura, fazendo-lhe entorno uma pequena planície limitada ao norte pelo ribeiro Pitanga e a oeste pela margem esquerda do Paraguaçu. Do lado do Pitanga, levantou a casa de engenho de cana de açúcar, e fez o alambique no lugar do desembarque, que ainda hoje [1937] conserva o mesmo nome [cais do Alambique, depois Praça do Pelourinho e atual Praça Teixeira de Freitas]. As águas do ribeiro Pitanga, que alimentam o atual chafariz público [hoje não funciona mais, embora sua fachada permaneça, restaurada, na Praça Aristides Milton ou Praça do Chafariz] passavam neste tempo por bicamente de madeira e eram levadas para o trabalho de moagem do engenho. Este engenho ocupava vastas áreas em terras e matas para sua servidão. A sua sede estava compreendida entre a Praça Maciel, Pitanga de cima e de baixo, Praça do Chafariz, Largo D’Ajuda e vizinhanças, indo terminar na margem do Paraguaçu, onde se estabeleceu um grande alambique, cujas terras iam confinar com a Praça da Manga, rua do pasto e adjacências, então incultas. O engenho de açúcar, asseveram as antigas crônicas, constituía de maior produtividade no Brasil, porque cada engenho representava uma povoação mais ou menos numerosa”. (SILVA, 1937, p.90)

O engenho foi, portanto, a forma de conquista da terra aos índios e de povoamento inicial. Segundo o mesmo historiador baiano,

“em 1739, a capitania da Bahia estava conhecida por famosa e respeitável, pois que sabemos que os seus recôncavos já existiam sofrivelmente povoados com diversas vilas, sendo dentre elas principal a de Cachoeira, e com muitos engenhos de açúcar e com outros fertilíssimos campos em que se plantava e se cultivava o tabaco”.(SILVA, 1938, p.337)

MAPA 5

## O NÚCLEO ORIGINAL



Ainda segundo esta mesma fonte histórica, sabemos que em 1775 havia vinte engenhos na região do Iguape, extensa área de solo de massapê<sup>6</sup>, pertencente ainda hoje ao município de Cachoeira.

Em pouco tempo os portugueses descobriram as virtudes do massapê e do clima tropical úmido para o cultivo da cana-de-açúcar, já por eles produzida sob regime escravista nas ilhas de Madeira e Açores. A experiência com este tipo de cultivo encorajou o transplante da cana para o Recôncavo e a colonização da região se deu com a expansão desta lavoura. Nos terrenos da área hoje conhecida por Belém de Cachoeira, que não possuíam solo de massapê e eram, portanto, impróprios ao plantio da cana, surgiu a lavoura do tabaco, mercadoria trocada por escravos na costa da África.

O povoamento de Cachoeira deu-se basicamente por brancos e negros africanos, através da atividade econômica dos engenhos de cana-de-açúcar, desde o século XVII, e também do cultivo de fumo, nos séculos XVIII a XX. Cachoeira foi, portanto, uma das mais antigas concentrações de africanos e afro-descendentes do país, juntamente com Salvador e outras áreas do Recôncavo. A cidade cresceu assim no entorno do antigo engenho, seguindo os caminhos que ligavam seu porto ao interior.

O açúcar foi, não sem razão, chamado de “ouro branco brasileiro” e sua exploração sob o regime escravista, no período colonial, foi bastante extensa e lucrativa. Não foi à toa que os holandeses, antes da conquista de Pernambuco, tentaram, sem êxito, conquistar as terras baianas do recôncavo. Inúmeros foram os engenhos implantados na região do recôncavo, sendo esta unidade – que compreendia geralmente casa grande, senzala e capela – o elemento determinante das estruturas sociais e econômicas da região. O uso intensivo de mão de obra escrava na lavoura do açúcar explica a elevada proporção de população negra nesta região. A opulência dos senhores de engenho, bem como dos comerciantes aí instalados (Cachoeira foi importante entreposto comercial durante todo o período colonial e imperial) possibilitava o uso generoso de escravos, tanto na lavoura, como nas atividades dos armazéns que ali se instalaram, sem nos esquecer dos escravos domésticos.

---

<sup>6</sup> Os solos de massapê derivam da decomposição do calcário sob clima tropical úmido. São solos de cor escura, muito ricos em materiais orgânicos, pouco permeáveis, mas que conservam a umidade durante muito tempo. Estes solos sofrem expansão, quando úmidos, tornando-se muito pesados e plásticos. Quando secos endurecem e contraem-se, rachando. Por isso são muito difíceis de serem lavrados mecanicamente, prestando-se às roças, até hoje forma de cultivo local pelos moradores do Iguape (região de quilombolas). Ver IPAC – BA, “Inventário de Proteção do acervo cultural; monumentos e sítios do Recôncavo” 1ª parte, 2ª edição, Salvador, 1982.

Quando o povoado foi elevado à categoria de vila em 29 de janeiro de 1698, Cachoeira já possuía um adensamento populacional consolidado, delimitado entre o Paraguaçu, a encosta que forma o vale escavado pelo rio, paralela a este, tendo os limites noroeste e sudoeste da povoação limitados pelos riachos Pitanga e Caquende, respectivamente (mapa 6).

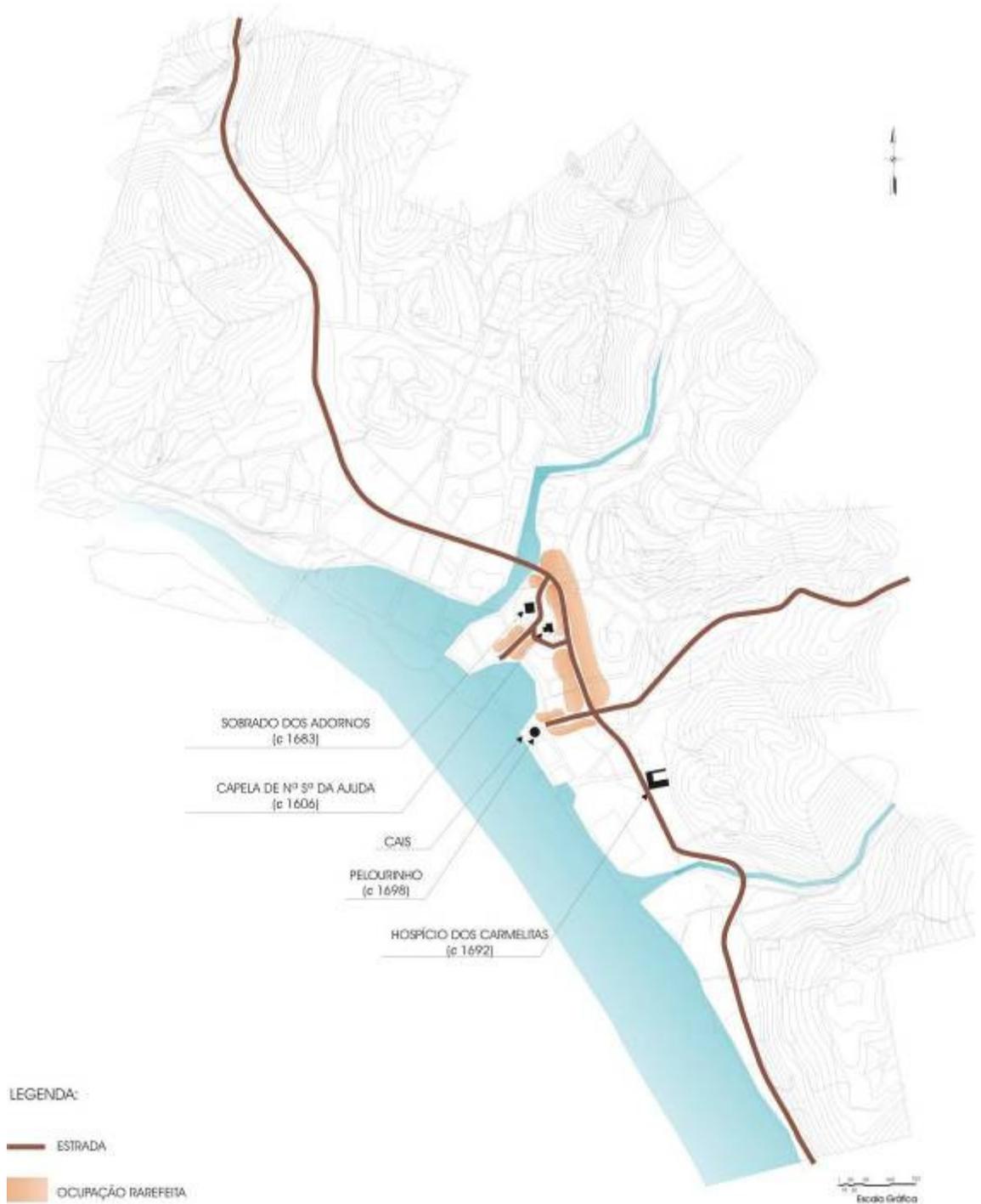
Passado quase um século, quando a vila é retratada por Von Martius, ela já havia rompido essas barreiras. A barreira do Pitanga foi definitivamente vencida com o alargamento da ponte velha em 1751, com isso, a povoado se expande para além do riacho, seguindo o caminho que já existia. O adensamento da ocupação dessa nova área também é incentivado com a construção da Igreja de Nossa Senhora do Monte. Além do sentido paralelo ao rio, a vila também se expande sobre a encosta, as áreas do Alto do Rosarinho e da Recuada começam então a ser ocupadas principalmente por uma população de origem africana (mapa 7).

A especificidade de Cachoeira no contexto da economia colonial baiana está, entretanto, no fato de também ser importante produtora de fumo. Estudos sobre as principais fontes de renda da Igreja, a partir dos dízimos, nos mostram que a principal fonte de arrecadação de dízimos vinha do fumo, e não do açúcar. O grande número de pequenas propriedades que cultivavam o fumo (por muito tempo moeda de troca por escravos africanos) responde por esta discrepância. O cultivo de fumo, portanto, diferentemente do açucareiro, se caracterizou por se realizar em pequenas propriedades trabalhadas por homens livres e pobres, muitos deles escravos alforriados.

Desde o século XVII há indícios da existência da lavoura fumageira. Lemos, no início do século XVII, em *Cultura e Opulência no Brasil*, de Antonil, que “há pouco mais de cem anos que esta folha se começou a plantar e beneficiar em toda a Bahia”. No século XVIII o tabaco já é importante fonte de riqueza, sendo cultivado em Cachoeira, São Félix, Muritiba, Cruz das Almas, Feira de Santana (todos sob jurisdição de Cachoeira), além de Nazaré, Santo Antonio de Jesus e Amargosa.

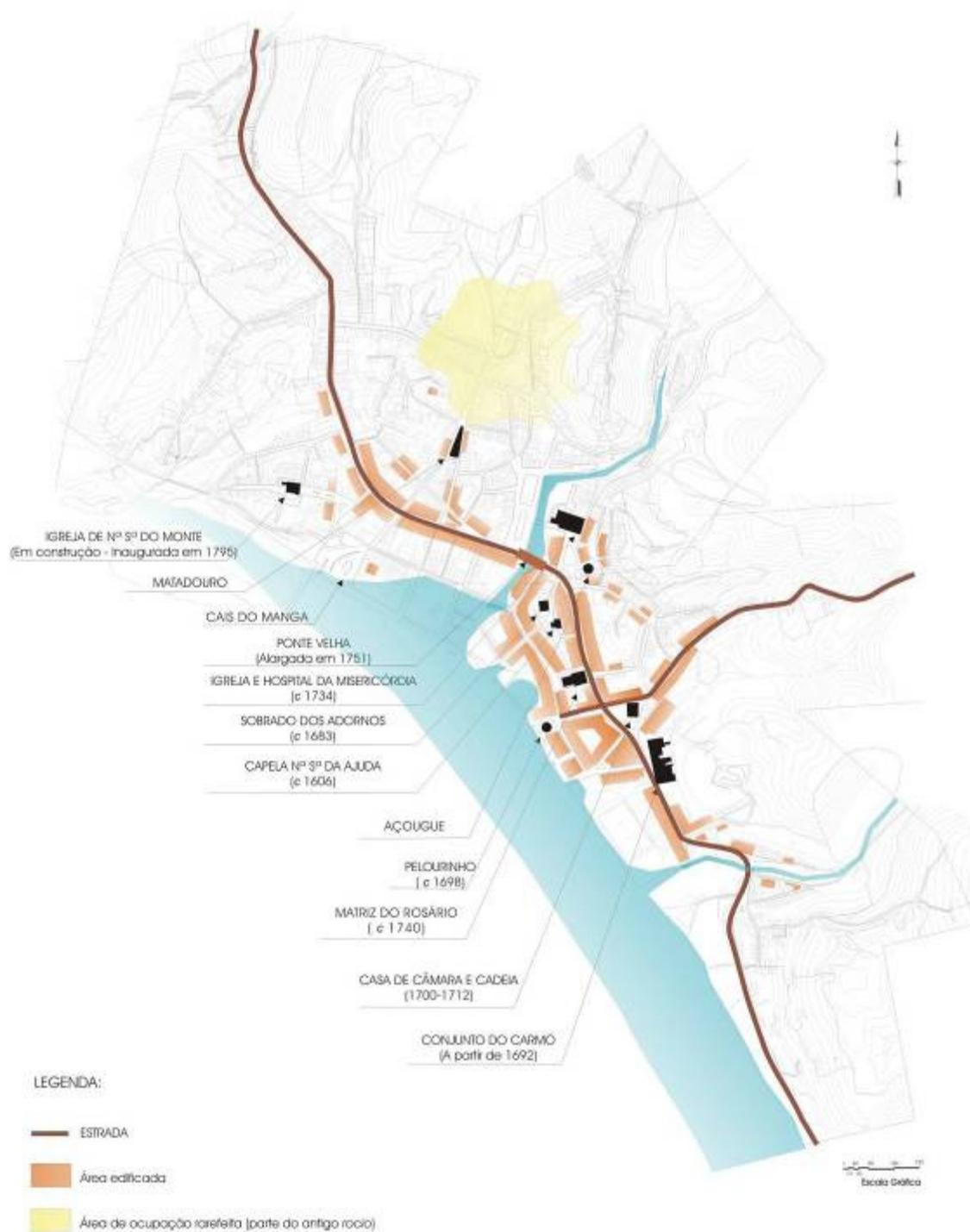
## MAPA 6

## A VILA EM 1698



## MAPA 7

## A VILA DE CACHOEIRA EM 1792



No início do século XVIII havia uma concorrência por áreas de cultura entre a mandioca, base da alimentação da Bahia e o tabaco. Havia leis régias obrigando ao plantio da mandioca, com o fim de garantir a subsistência da população da colônia, mas esta lei nem sempre era cumprida, devido à maior rentabilidade do cultivo do fumo. O fumo ocupava, portanto, as áreas destinadas oficialmente ao cultivo do principal produto de subsistência. Estas áreas eram, segundo carta do Vice-Rei de 1721, “terras que lavram dentro de dez léguas que principiam na beira-mar pela terra dentro, que a dita lei dispõe para a planta da mandioca” (ACIOLI LOPES, 2004, p.5). Em 1704, o governador geral Rodrigo da Costa escreve ao sargento-mor Felipe Garcia mandando arrancar todo fumo plantado na região de Maragogipe, pois ali deveriam estar cavadas, por ordem régia, somente covas de mandioca (SILVA, 1938, p.301).

“Não é bastante esta diligência que Vossa Mercê tem feito para deixar este povo [de Salvador] de experimentar a falta de farinha e esses moradores [de Maragogipe] de se empregar na lavoura de tabaco. Vossa Mercê ordene a todos os capitães que todo o tabaco que acharem plantado no distrito de Maragogipe o mandem arrancar logo, sem respeitarem, sendo pessoa de qualquer qualidade que seja”. (COSTA *apud* ACIOLI LOPES, 2004)

De nada adiantaram as proibições ao plantio do fumo nas áreas destinadas à mandioca. O fumo continuou a ser cultivado em Cachoeira e seu entorno. Em 1705 o mesmo governador geral Rodrigo da Costa isentou Cachoeira da proibição. Mas ainda em 1721 lemos outra carta, agora do Vice-Rei Vasco Fernandes César de Meneses, cobrando a alguns produtores da região sul do Paraguaçu o plantio da mandioca, em detrimento do fumo.

Marques de Pombal (século XVIII) trouxe para Cachoeira, oficialmente, alguns fabricantes de charutos cubanos, “para instruir os fabricantes nacionais nesta especialidade”.(SILVA, 1938: 302) Ainda segundo a mesma fonte, o Conde dos Arcos, “por ordem régia de 4 de março de 1810 fez distribuir entre os lavradores, *principalmente do solo de Cachoeira, por ser mais próprio à semelhante cultura*, sementes de fumo da Virginia, acompanhado de instruções para seu plantio”. (SILVA, 1938, p.303)

Esta planta era cultivada, via de regra, em pequenas propriedades por agricultores pobres, que também praticavam a cultura de subsistência. Estes agricultores eram dominados pelos proprietários das manufaturas do fumo e pelos comerciantes,

responsáveis pela exportação. A manufatura do fumo é intensiva em mão de obra, e não lança mão de qualquer tipo de maquinaria. A mão de obra familiar era predominante, mas houve uso do trabalho escravo em algumas lavouras de proprietários mais abastados. Após a abolição, predominou – como até hoje – o uso de mão de obra feminina. Entre 1850 e 1880 a participação do fumo nas exportações da Bahia oscila entre taxas mínimas em torno de dez por cento e máximas de quarenta por cento, sendo a média de vinte a vinte e cinco por cento, vindo sempre em segundo lugar, após o açúcar. O açúcar participa mais expressivamente, chegando a representar 70% da pauta em 1850 e 42% em 1880, contra 12% e 22% do fumo, nos mesmos anos<sup>7</sup>.

As fazendas ou sítios de tabaco apresentavam perfil diverso das propriedades açucareiras, no que se refere ao regime de mão de obra e de terras. Os homens livres que cultivavam estas propriedades dividiam-se entre proprietários (cerca de 30% das pequenas propriedades) e arrendatários, que repassavam parte da renda ao proprietário da terra (cerca de 55% das mesmas). As propriedades tinham, em média, menos de dois hectares. Aqueles que faziam uso de escravos possuíam, no máximo, quatro a seis escravos, sendo portanto responsáveis pelos menores plantéis da região. A valorização do tabaco em folha, a partir do século XIX, abriu espaço para produtores ainda mais modestos, pela não necessidade de instalações de beneficiamento, associado somente ao tabaco em rolo. Sabe-se que antes de 1802 não se exportava senão fumo em corda/rolo. A abertura das manufaturas de fumo estimulou a preparação em folhas. Já em 1835 predominavam os pequenos produtores sem escravos, que vendiam somente o fumo em folha, chegando a 64,5% do total. (dado obtido em São Gonçalo do campo, freguesia de Cachoeira). Daí ser a lavoura de fumo conhecida, segundo o historiador Pedro Celestino Silva, como “lavoura de pobre”. O beneficiamento do tabaco em rolo, considerado uma tarefa especializada, era executado por “negros-mestres”. Na ausência de escravos, o fumo era colhido e o beneficiamento repassado a um proprietário mais abastado.

Assim, por participar com um “honroso segundo lugar” na pauta de exportações, configura-se um quadro em que os pequenos produtores eram mais do que meros fornecedores de alimentos, tão necessários à reprodução da economia escravista. Estes agricultores não se incluíam, contudo, entre os membros da elite fundiária, senhores de terras e de escravos. O cultivo do tabaco não se organizou, portanto, sob o regime da

---

<sup>7</sup> Houve um deslocamento do pólo açucareiro de Cachoeira para Santo Amaro e outras localidades, em menor escala (Nossa Sra. do Passe, São Sebastião do Passe, Barra do Sergi do conde). Embora a contribuição da agroindústria do açúcar permanecesse expressiva nas exportações baianas, a parte relativa a Cachoeira tornara-se pequena.

monocultura de exportação (*plantation*). As razões pelas quais esta cultura de exportação baseou-se em pequenas propriedades podem ser buscadas nos limites ao ganho de escala impostos pela produção fumageira. Caio Prado Junior (1961) e Catherine Lugar (1977) analisam as deseconomias de escala associadas a esta cultura, demonstrando que o aumento do emprego dos fatores de produção (terra e escravos) não corresponde ao aumento da produtividade.

A produção de tabaco era escoada por duas linhas principais: exportações para a metrópole, de onde o tabaco era reexportado para Europa e Índia, e o comércio de escravos no litoral ocidental da África (Costa da Mina, de onde provinha a maioria dos escravos desembarcados em Salvador no século XVII). Era, portanto, uma cultura provedora de liquidez para o comércio/tráfico de escravos, ao constituir-se em uma mercadoria-moeda de troca. Mas isso não resultou em nenhuma ascensão econômica ou social por parte dos agricultores, devido ao monopólio do tráfico negreiro por alguns grandes comerciantes. Este monopólio, pelo lado da compra, pressionava para baixo o preço do tabaco. Desta forma um tanto indireta, a produção agrícola em pequena escala, de tabaco, articulava-se com a permanência da produção escravista colonial.

No final do século XIX chegaram capitais alemães, destinados às manufaturas de charuto, instalando-se em Cachoeira e São Félix. A presença destas manufaturas de charutos (Danneman, Danco, Suerdieck, Costa Pena, Leite Alves, entre outras) fez com que o produto do cultivo se redirecionasse: de moeda de troca por escravos, desnecessária já a partir da proibição do tráfico negreiro em 1850, passa a abastecer as novas manufaturas do fumo. Deste modo, o cultivo do fumo foi uma constante em Cachoeira, e ainda hoje podemos ver os antigos armazéns onde se localizavam as antigas “fábricas de charuto”<sup>8</sup>. As manufaturas de certa importância na Bahia datam do início do século XIX. A primeira delas foi a fábrica de rapé “Areia Preta”, fundada em 1819 pelo suíço-alemão Frederic Meuron. As demais manufaturas chegaram mais tarde, por volta de 1850, e perduraram até tão tardiamente quanto 1930, quando começa um movimento de falências significativo. Era comum o emprego de mão de obra doméstica (produção artesanal doméstica) já desde o século XIX.

---

<sup>8</sup> Será construído o campus da recém criada Universidade Federal do Recôncavo Baiano nas ruínas da antiga fábrica de charutos “Leite Alves”, em rua central de Cachoeira. Suas dimensões atestam sua antiga grandeza. Ver mapas anexos.

Apesar do vulto das atividades açucareira e fumageira, a economia baiana era liderada pelos comerciantes de Salvador, porto receptor dos navios portugueses e europeus (estes últimos posteriormente à abertura dos portos às Nações amigas, em 1808). Mas não era de Salvador que as mercadorias do além-mar se espalhavam pelo interior do país, mas sim de Cachoeira. As mercadorias chegavam em grandes navios, e eram novamente reembarcadas em saveiros ou outras embarcações menores, compatíveis com a navegação fluvial pelo Paraguaçu. Num período em que as vias marítima e fluvial detinham o monopólio como meios mais eficientes de transporte, a navegação fluvial pelo Paraguaçu respondia pelo transporte de mercadorias e pessoas até o limite natural determinado geograficamente por Cachoeira. Da mesma forma, os produtos vindos do sertão e, posteriormente, das minas, por terra, eram embarcados em Cachoeira, seguindo de lá para Salvador. O primeiro navio a vapor chegou em Cachoeira em 1819.

A comunicação de Salvador com seu *hinterland* se fazia exclusivamente pela baía e seus prolongamentos, os rios e rias. Gabriel Soares de Souza, em 1587, afirma que 1400 embarcações podiam se facilmente requisitadas no Recôncavo se o serviço real necessitasse (UFBA/IPHAN, 1979). Três cidades detentoras dos principais portos fluviais foram elevadas à condição de Vila no fim do século XVII: Jaguaripe em 1697, Cachoeira e São Francisco do Conde em 1698.

Cachoeira foi, portanto, um grande empório da região, abastecendo o interior da Bahia e de outras Províncias. Ali chegavam os barcos dos grandes comerciantes de mercadorias e escravos, por ali passavam os sertanistas baianos, desbravadores de terras, das “minas geraes” e, posteriormente (meados do século XIX), das minas diamantinas. “De todas as minas e sertões se vinha a Cachoeira”. Havia a estrada de Muritiba que, partindo de São Félix, ia até Minas Novas, Rio de Contas, Serro do Frio e todas as Minas Gerais, de onde chegava-se ao Rio de Janeiro. Outras importantes estradas eram a estrada de Belém, que conectava Cachoeira com a Parte sul da Bahia, e a estrada do Capoeiruçu, pela qual se chegava até o Piauí e Maranhão, após encontrar-se com a Estrada Real do Gado (ver mapa 1).

“No que concerne ao importante papel de Cachoeira, Arnizau assinala que aí concorriam tropas de diversas regiões, das minas de Caetitê e rio de Contas, as quais traziam todos os gêneros comestíveis de Minas, além de grande quantidade de ‘algodão, solas, couros salgados e cortidos, ouro em pó e em barras, gados cavallar e vaccum’, de que resultava serem aparatosas as feiras

que, em dias determinados, se faziam em Cachoeira e São Félix”.  
(UFBA/IPHAN, 1979, p.28)

Não surpreende, portanto, a posição singular que alcançou Cachoeira – “uma vila populosa e rica”, segundo depoimento do viajante Von Martius, em 1817 - em termos de desenvolvimento urbano e comercial, nos séculos XVIII e XIX. Ocupava o segundo lugar, depois de Salvador.

No século XIX foi grande a mobilização das elites econômica e política cachoeiranas para a construção de uma ponte que ligasse este sítio a São Félix, agilizando assim ainda mais o intenso fluxo comercial daqueles centros. Em 1816 foi enviado ao Conde dos Arcos, Governador e Capitão Geral da Província da Bahia, um “Requerimento da Câmara de Cachoeira” solicitando o apoio real para construção desta ponte. Este documento revela, num detalhe, a importância econômica de Cachoeira, pois ali é lembrado ao rei que devolvesse uma vultosa quantia (quarenta mil cruzados) emprestada por Cachoeira a Salvador para que fosse reformada a Casa de Câmara e Cadeia daquela cidade. Em 1856, quando houve o terremoto de Lisboa, Cachoeira também foi convocada a participar financeiramente, de forma significativa, na reparação dos estragos causados pela catástrofe. Deste modo, fica claro que Cachoeira era uma cidade que abrigava grandes fortunas. Havia importantes armazéns de estocagem de mercadorias naquela cidade, com produtos brasileiros e europeus, como revela o viajante Von Martius (1817). A fonte de recursos que financiou a construção dos importantes prédios de arquitetura civil e religiosa, em Cachoeira, veio do comércio e dos engenhos. Os comerciantes patrocinavam a construção de obras religiosas e civis. As segundas, evidentemente, destinavam-se a sua própria moradia, de seus familiares e agregados.

“Cachoeira era residência de ricos portugueses estabelecidos com grandes escritórios de fazendas e casas de todo o gênero de negócio, para lá convergia o movimento de quase todo o comércio de Minas e deste estado, inclusive a zona do alto São Francisco, que ali vinha ter por três antigas estradas, que eram naquele tempo: a de Muritiba, seguindo pelo porto de São Félix para Sudoeste até o distrito do Rio das Contas e de lá para Minas Gerais, Goiás e outros pontos; a de Belém, que ligava a vila à parte sul da província e a de Capoeiruçu, que seguia em direção oeste e noroeste para a Estrada Real do Gado, por onde eram conduzidas as boiadas do Piauí. [...] Centro principal da escolha, enfardamento e manufatura do fumo, que num raio de dez léguas se

cultivava, abundantemente, nos seus campos, possuía por igual desenvolvida, a indústria de mangotes, de que se fazia larga exportação para a África. [...] Era, também, Cachoeira, principal ponto de ação política de homens ilustres e cheios de amor à sua vila, onde tinham seus solares de tetos apainelados e em caixão, tendo assentado nas margens do formoso Paraguaçu, e no recôncavo do Iguape seus ricos e numerosos engenhos onde mourejavam uma legião de escravos, para orgulho dos braços e faustos dos grandes nomes que vinham da nobreza antiga da colônia e que, ainda pelo primeiro e segundo reinados, atestaram tais foros de grandeza”. (UFBA/IPHAN, 1979, p.56)

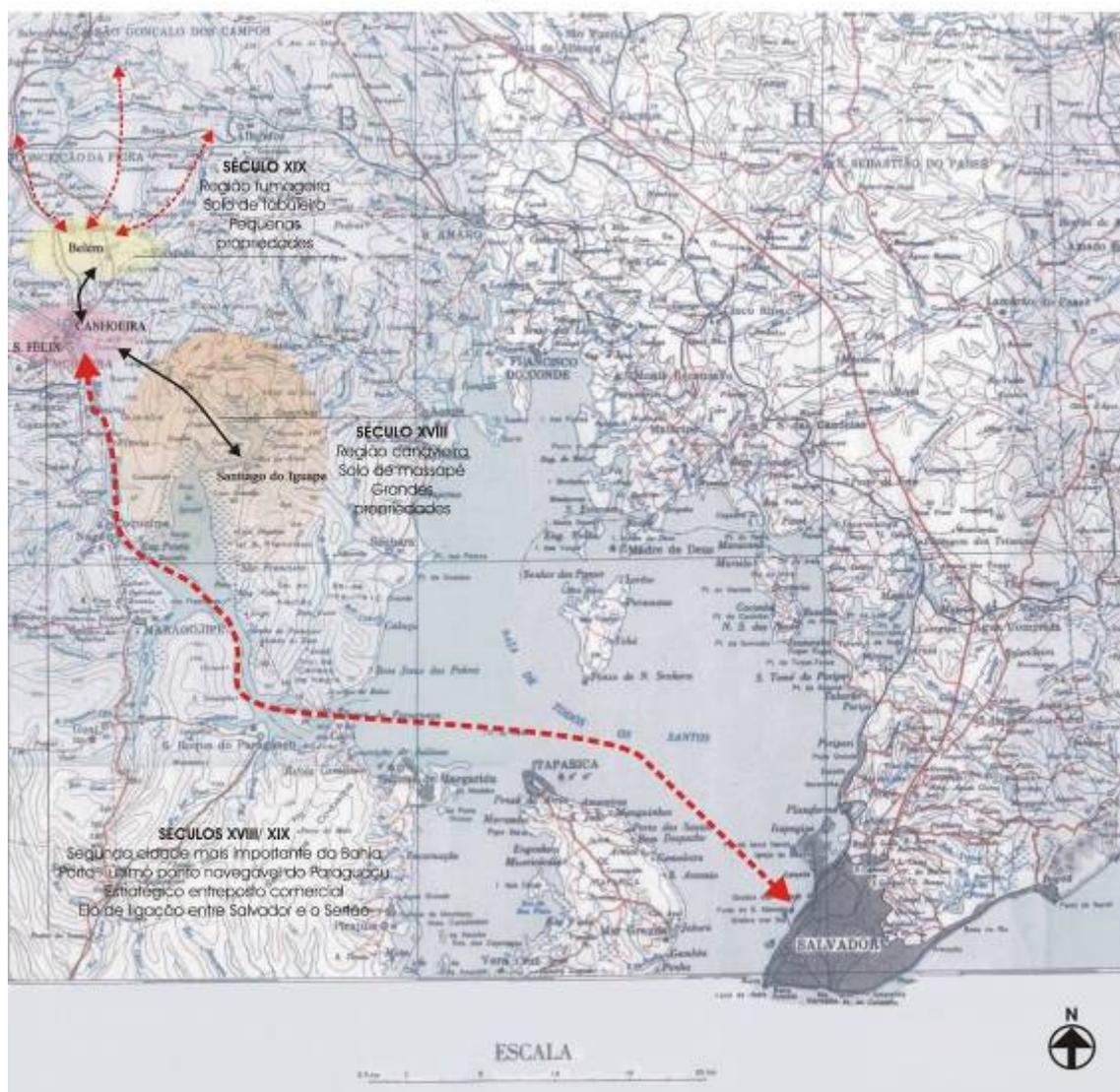
O elemento histórico que sempre caracterizou aquele sítio urbano, desde a sua fundação, e que lhe dava vida, era seu papel nuclear nos movimentos centrífugo e centrípeto dos fluxos comerciais e populacionais, já devidamente enfatizado. Este papel também responde pelo próprio movimento de povoamento do país em direção ao sertão, na medida em que Cachoeira era o ponto extremo que podia ser atingido pela via da navegação fluvial, tendo sido, portanto, o pólo irradiador de onde partiram os diversos “caminhos” em direção ao interior. O próprio arruamento da cidade estende-se na direção dos principais caminhos utilizados pelos tropeiros, sertanistas, mineiros e bandeirantes. São os caminhos de Belém, que seguem a Rua da Cadeia (atual Rua Benjamin Constant), e do Capoeiruçu, cujo final dá início à Rua da Matriz (atual Rua Ana Nery). As edificações da Rua de Baixo, mais próxima ao rio, consistem majoritariamente de antigos armazéns, construídos de modo peculiar – com um andar intermediário de pequena altura entre o rés do chão e o segundo andar – para proteger as mercadorias armazenadas das súbitas enchentes do Paraguaçu, que eram para ali conduzidas quando o rio começava o movimento de enchente. Ou seja, a conformação urbana da cidade se liga à sua função de entreposto comercial – o principal da Bahia durante o Brasil Colônia e Império, junto com Salvador<sup>9</sup>. O mapa 8 procura sintetizar os principais fluxos que contribuíram para a formação do território da Cachoeira durante esse período.

---

<sup>9</sup> Em 1763 a capital da colônia foi deslocada de Salvador para o Rio de Janeiro, em conformidade com a política da Coroa de melhor fiscalizar o fluxo de metais preciosos oriundos da Minas Gerais.

## MAPA 8

## OCUPAÇÃO DO TERRITÓRIO



## O tempo da ferrovia

Como já discutido anteriormente, a comunicação entre o litoral e o interior, na Bahia, era feita pela via fluvial, quando os rios que penetrassem no interior permitiam a navegabilidade, o que nem sempre se dava. Geralmente os caminhos eram traçados pelos tropeiros que, com suas mulas, buscavam as vias mais acessíveis. A construção das ferrovias na segunda metade do século XIX transformou este quadro radicalmente,

multiplicando imensamente a capacidade e a velocidade do deslocamento de mercadorias e pessoas.

As ferrovias se irradiaram a partir dos principais portos da Bahia: Salvador, Nazaré, Santo Amaro e Cachoeira. Em 1865 foi autorizada por lei a concessão de uma estrada de ferro que, partindo de Cachoeira e seguindo o Paraguaçu, se dirigisse às lavras diamantinas (Chapada diamantina), com um ramal para Feira de Santana. Foi assim estabelecida a ligação do litoral fluvial com os sertões da antiga província da Bahia.

À firma inglesa “The Paraguaçu Stream Tram Road Company Limited” coube a construção dos ramais ferroviários e da Ponte D. Pedro II. Os primeiros 25km da estrada de ferro começaram a ser construídos já em 1867. Logo depois, esta empresa faliu, e as obras passaram a ser conduzidas por outra empresa, “The Brazilian Imperial Central Bahia Railway”. Em 1875 é inaugurado ramal de Feira de Santana, em 1885 a Ponte D. Pedro II e em 1888 o trecho Queimadinhos a Machado Portela. A construção estacionou e só teve prosseguimento em 1921, sob nova administração (Compagnie Chemins de Fer Federaux du L’ est Brésilien). Prejuízos e deficiência nos serviços levaram o governo federal a encampar as linhas da L’ est Brésilien. Em 1935 aquela companhia passou a ser administrada diretamente pela União, passando a denominar-se Viação Férrea Leste Brasileiro. O mapa 09, pertencente à coleção da Biblioteca Nacional mostra o plano para a construção da Estrada de Ferro do Paraguaçu.

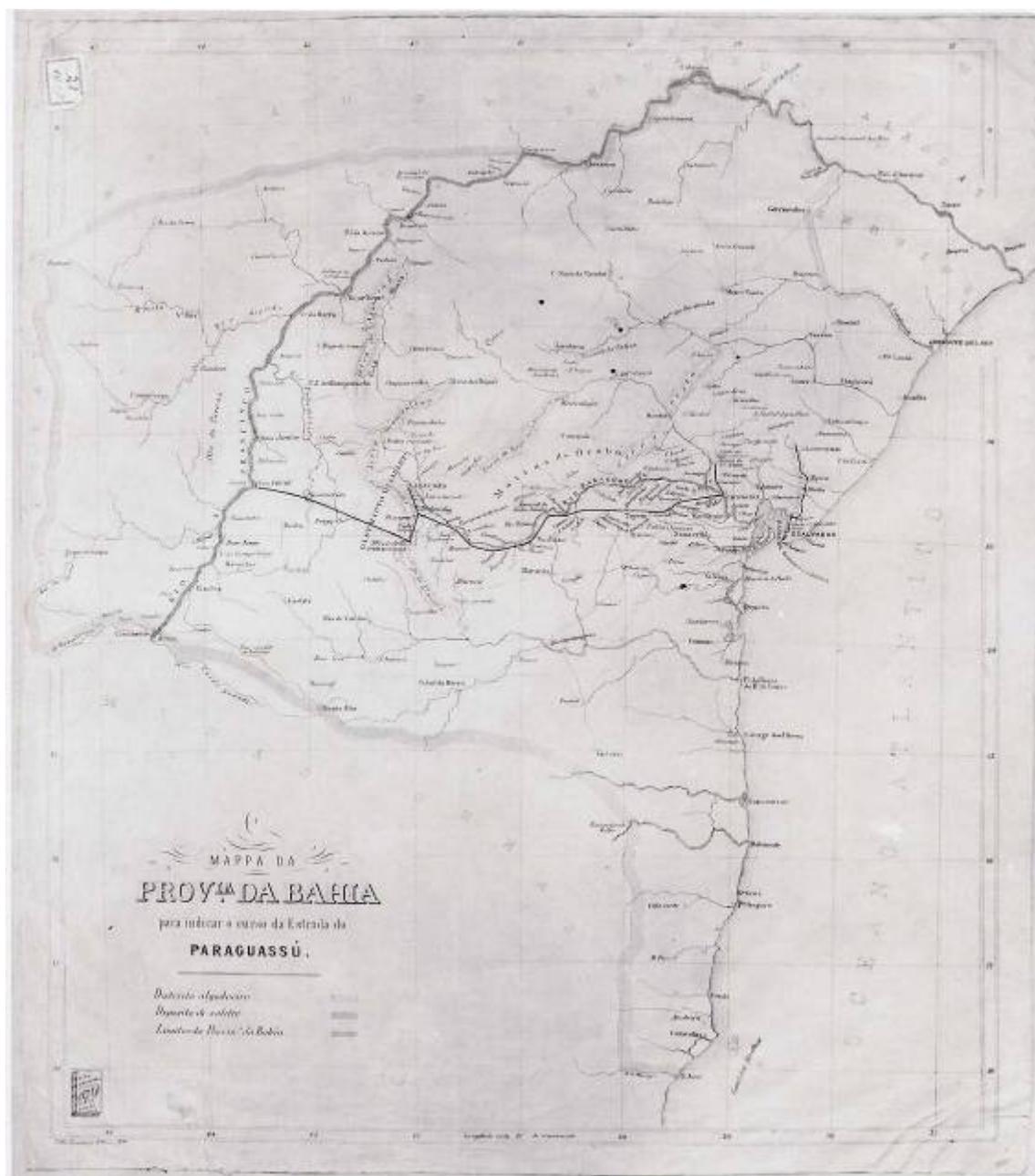
A Estação de Cachoeira foi inaugurada em 1876<sup>10</sup>, dinamizando as já vigorosas ligações entre o litoral e o sertão. A construção da ponte e da estação consolidam a expansão da cidade naquela direção. A antiga área do Pelourinho e do porto, até então a área mais dinâmica da urbe, passa a sofrer a concorrência da área próxima à estação. A área comercial da cidade aos poucos se transfere para as proximidades, transformando a rua da feira no grande pólo comercial de Cachoeira (mapa 10).

---

<sup>10</sup> Em 1985 houve uma tentativa da Diretoria de Patrimônio da Rede Ferroviária Federal S.A. de fazer, repetindo o êxito do Pátio Ferroviário de São João Del Rey, um Centro de Preservação da História Ferroviária da Bahia. Este centro seria sediado em Cachoeira, por ser uma cidade tombada pelo IPHAN e por possuir uma estação ferroviária de excelente qualidade arquitetônica, com características neoclássicas, que seria reformada para abrigar o acervo e se transformaria em mais um museu da história do transporte ferroviário. Esta tentativa, infelizmente não sucedida, mostra a importância que teve o transporte ferroviário na vida da sociedade baiana. Ministério dos Transportes- RFFSA- PRESERVE: Anteprojeto Centro de Preservação da História Ferroviária da Bahia – Antiga Estação de Cachoeira – Fevereiro de 1985.

## MAPA 09

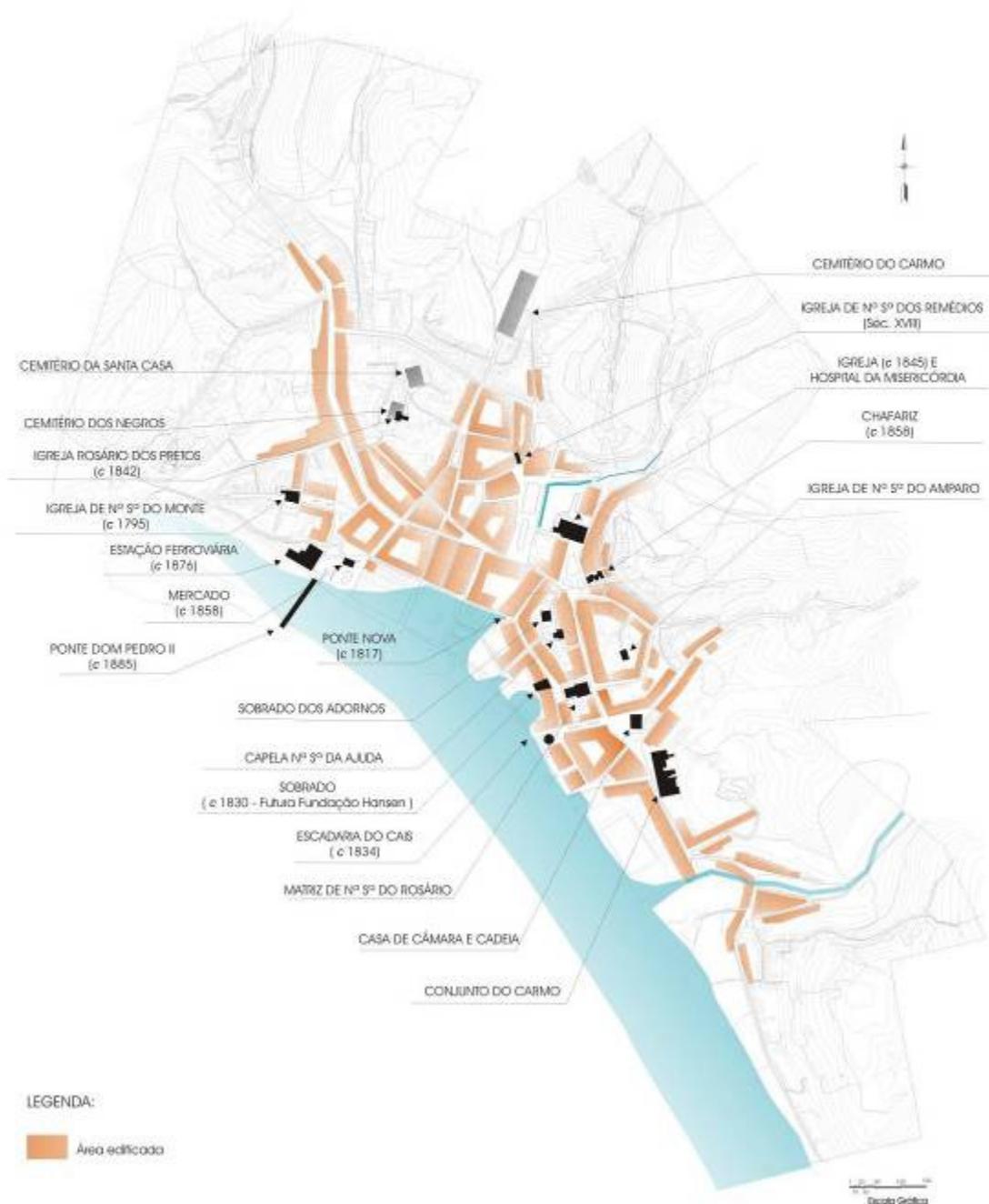
## Projeto para a Estrada de Ferro do Paraguaçu



Acervo da Biblioteca Nacional

## MAPA 10

## A CIDADE EM 1885 INAUGURAÇÃO DA PONTE

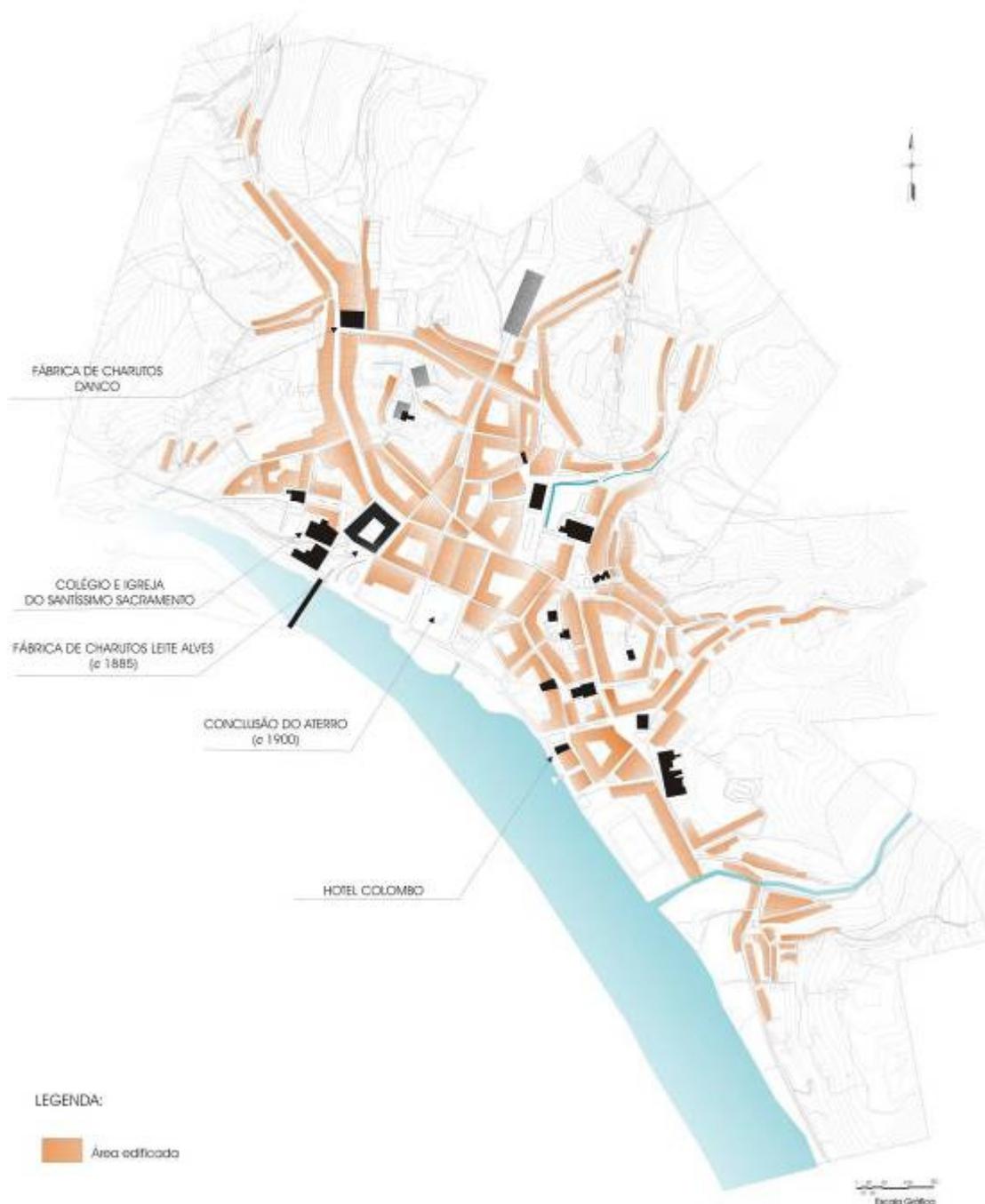


## O tempo da rodovia

O papel de entreposto comercial de Cachoeira intensificou-se com a ferrovia. Mas este meio de transporte teve vida curta em nosso país, sendo largamente substituído, ainda na primeira metade do século XX, pelo transporte rodoviário. O governo Kubitscheck selou esta tendência, forjando planos de desenvolvimento calcados no tripé rodovia/petróleo/montadoras. O Brasil modernizou-se, mas algumas cidades que ficaram de fora do traçado da nova malha rodoviária se ressentiram muito com estas mudanças. Cachoeira foi uma delas. O isolamento da cidade de Cachoeira no século XX contrasta com seu papel de importante entreposto comercial do estado da Bahia, durante quase três séculos. Sem a tradicional serventia de porto local, e situada à margem do traçado da malha rodoviária, Cachoeira perdeu sua posição de centralidade no Recôncavo baiano.

Desse modo, na cidade, a área que mais sofreu foi a área do porto que já havia perdido parte de sua função comercial, também deixa de ser o elo de ligação da estrada de ferro com o rio. A área próxima à estação, embora também perdendo importância, mantém uma certa dinâmica em função de centralizar o comércio local. No período entre a construção da ponte D. Pedro II e a abertura da rodovia na década de 1940, o apogeu do transporte ferroviário/fluvial, que teve Cachoeira como principal entreposto, a cidade se expandiu para a área da estação, com a construção de requintados edifícios em diferentes estilos arquitetônicos (mapa 10).

## MAPA 8

CACHOEIRA NA DÉCADA DE 1940  
ABERTURA DA RODOVIA

Como já assinalamos, o papel de entreposto comercial foi fundamental para a trajetória ascendente de Cachoeira ao longo de mais de três séculos, e a perda deste papel transformou sobremaneira a dinâmica sócio-cultural da cidade, que desde então vem tentando se reerguer. O relativo isolamento de Cachoeira talvez seja um fator de preservação de algumas práticas culturais tradicionais, que lá se encontram.

A implantação da ferrovia, feita com capital e mão de obra qualificada (engenheiros, mestre de obras, etc.) inglesa, na segunda metade do século XIX, integra diversas cidades do Recôncavo entre si e com Salvador, inclusive Cachoeira. O intercâmbio comercial e de passageiros foi intensificado, beneficiando a cidade. A construção da ponte D. Pedro II intensificou este melhoramento. O isolamento econômico/comercial e a posterior decadência de Cachoeira consolidaram-se com a desativação da ferrovia e o uso exclusivo do transporte rodoviário no país, cuja malha excluiu definitivamente a cidade das rotas e fluxos comerciais mais importantes. Mas não foi só Cachoeira que ficou isolada da malha rodoviária principal.

As cidades de São Félix e Maragogipe também não foram atravessadas pelo eixo rodoviário principal, ficando à margem dos fluxos de mercadorias e pessoas que transitam pela RMS (região metropolitana de Salvador). Neste sentido, há um elemento comum a estas três cidades. Trata-se precisamente do isolamento a elas imposto pelo “progresso”. Parece ter havido um lapso de tempo no qual a cidade estagnou, e a construção da rodovia Salvador-Feira de Santana consolidou este movimento de estagnação econômica, embora não de estagnação cultural, arriscamos a afirmar.

O geógrafo Milton Santos, em seu livro “A Rêde Urbana do Recôncavo”, fixa o ano de 1940 como o marco de uma inflexão definitiva da posição de Cachoeira na hierarquia regional, mas desde o final do século XIX podemos perceber indícios da redução do papel central de Cachoeira. Fatores diversos contribuíram para o início do declínio de Cachoeira, no fim do século XIX até o início do século XX. O principal deles foi a lenta decadência e o fim da economia açucareira. Além disso, fatores isolados, como a epidemia de cólera que, em 1855/56, dizimou parte significativa da população (de um quarto a um terço), a Guerra do Paraguai (1870), que também respondeu pelo decréscimo substantivo de parte da população masculina em idade produtiva. Além disso, Feira de Santana se afirmava como a principal feira de gado da região, desde o segundo quartel do século XIX<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> É necessário lembrar, no entanto, que a área de influência direta, pelo menos do poder executivo de Cachoeira, já vinha diminuindo desde o século XIX através dos sucessivos desmembramentos aos quais o município foi submetido. Cachoeira compreendia um território que abrangia Feira de Santana (antiga Santana dos Olhos D'Água), Santa Terezinha, Castro Alves, São Gonçalo dos Campos, São Félix, Santo Estevão e Conceição da Feira. Cachoeira tinha, até 1832, cerca de 10.723 km<sup>2</sup>. Perde, em 1832, Feira de Santana (2.087 km<sup>2</sup>); em 1849, Santa Terezinha (3.864 km<sup>2</sup>); em 1880, Castro Alves (2.201 km<sup>2</sup>); em 1885, São Gonçalo dos Campos (603 km<sup>2</sup>); em 1890, São Félix (540 km<sup>2</sup>); em 1921, Santo Estevão (829 km<sup>2</sup>) e, finalmente, em 1926 Cachoeira perde o domínio sobre Conceição da Feira (196 km<sup>2</sup>). Sua área total, hoje, é de cerca de 400 km<sup>2</sup>.<sup>11</sup> Percebemos um encolhimento de sua área de influência política a partir dos desmembramentos. Este encolhimento deve-se também à radical diminuição do tráfego de mercadorias e pessoas que por ali transitavam. Hoje o trânsito se dá prioritariamente com Salvador, local

Parece não ter havido nenhum impacto, em Cachoeira, determinado pelas atividades da Petrobrás no Recôncavo, a não ser o de uma provável migração de mão de obra para as cidades associadas a atividades de prospecção.

Os principais fatores da perda de posição de Cachoeira são, portanto, a superposição de uma rede de estradas de rodagens aos antigos caminhos e ferrovias e o agravamento da situação das lavouras de fumo e cana-de-açúcar.

“O recôncavo passou, assim, a olhar para dentro, comunicando-se com Salvador, sobretudo por terra. Enquanto Cachoeira e Santo Amaro, portos debruçados sobre a água, viam restringir sua zona de influência e desciam da posição de ‘capital regional’ para a de ‘centro local’, Feira de Santana passou a comandar a maior parte das relações no mesmo território. A corrente de circulação se alterou, inúmeras linhas de navegação flúvio marítima se extinguíram.” (SANTOS, 1959, p.24)

A conseqüente diminuição do fluxo de comércio e serviços da cidade foi inevitável. Os dados sobre diminuição do número de hotéis e pensões, de bombas de gasolina, de oficinas, para não falar no número de empregados, são eloqüentes.

Apesar de sua razoável malha rodoviária, ferroviária e fluvial, Cachoeira deixou de ser a cidade convergente, circulante e comercial dos séculos anteriores, perdendo sua primazia já no século XX para Feira de Santana. Assim, grande parte dos investimentos econômicos a partir dos anos de 1960 priorizou a industrialização promovida na região metropolitana de Salvador (RMS), região que responde atualmente por 47% do PIB estadual. (dados do SEI/BA apud. Programa de Cultura e Desenvolvimento do Recôncavo Baiano –UFBA- Faculdade de Comunicação).

Nos anos de 1960, o fechamento de algumas fábricas concomitante ao impacto da implantação do Pólo Petroquímico em Camaçari e o Centro Industrial de Aratú se fez sentir também na região de Cachoeira e outros municípios, implicando o êxodo de alguns habitantes e o subemprego de outros.

Nessa mesma década, no ano de 1961 a Euluz S.A. fundou na região do Iguape a fábrica de óleo de palma, a Opalma, com área de 5.314,9 hectares, com a finalidade de fabricar óleo de palma e seus derivados a partir de dendzeiros africanos de alto teor de produtividade e com o aproveitamento do dendê nativo, objetivando plantar 3.000 ha de

---

de trabalho de muitos cachoeiranos, que só retornam à cidade nos fins de semana. Cachoeira é uma cidade de mulheres, jovens (crianças e adolescentes) e velhos.

dendezeiros, sendo responsável pelo plantio, colheita, processamento e comercialização de seus produtos. Entre o ano de sua fundação e o ano de 1972, a empresa absorveu 998 trabalhadores, predominantemente locais, número que foi se reduzindo na medida inversa da mecanização, chegando a 275 empregados (BAHIA, UFBA Programa de Desenvolvimento Integrado da Cidade Monumento de Cachoeira, 1976 apud. SANTANA, 2001: 28).

A empresa estabeleceu uma política de assistência social e educação, a comunidade dispunha de núcleo urbanizado e estradas permanentemente transitáveis, o que, em conjunto, melhorou sensivelmente a qualidade de vida da população do Vale do Iguape. A produção foi mantida até a década de 1980, quando sob a alegação da praga do “anel vermelho” que atingia os dendezeiros, a Usina Opalma foi totalmente desativada. Atualmente, a área pertence e é gerida pela Indústria Paranaguá que começou por paralisar a fábrica de óleo, dizimar os dendezeiros para substituir pela plantação de cana, cultivada basicamente por mão-de-obra de outras regiões.

### **g. Uma cidade negra**

A memória oficialmente preservada nos monumentos e no sítio urbano tombados não contempla a totalidade dos grupos que ali viveram – portugueses, alemães (que vieram para instalação das manufaturas de fumo), ingleses (que vieram para construção da ferrovia e da ponte D. Pedro II), africanos. Segundo o historiador Luiz Cláudio do Nascimento (ver entrevista), pode-se circunscrever, dentro da cidade, as áreas que eram habitadas pelos protestantes (ingleses e alemães), pelos católicos (portugueses) e pelos africanos, com seus respectivos locais de sociabilidade, seus cemitérios, suas igrejas.

A história escrita registra a implantação dos engenhos pelos portugueses, o intenso intercâmbio comercial que se realizava em Cachoeira, seu papel de empório entre Salvador e o sertão, registra os feitos dos cachoeiranos na guerra da independência, a implantação da ferrovia, etc. Mas permanece na tradição oral a história da chegada de negros livres, alforriados e/ou fugidos, que começam a se estabelecer nas franjas da cidade (região da Recuada), a partir do século XIX. Note-se que antes a população negra era já superlativa, sendo largamente superior a de brancos, mas não havia negros habitando perto do centro urbano, à exceção dos escravos domésticos. Os

demais negros eram invariavelmente escravos e habitavam nas senzalas dos engenhos, na zona rural. A expansão urbana de Cachoeira para além do riacho Pitanga se fez no século XIX, pelo movimento de chegada da população negra. Eles passaram a ocupar e a urbanizar (ainda que de forma modesta se comparadas aos sobrados e igrejas monumentais que caracterizavam o centro urbano de Cachoeira) uma parte significativa da cidade, localizada à nordeste da praça Maciel (Praça do Mercado), subindo pela atual rua Cunegundes Barreto (ex-rua do Corta Jaca, depois rua do Belchior) até a elevação denominada *bitedô*, local de vantajosa visão sobre os arredores da cidade, sua zona rural e mesmo sobre o centro urbano. Este é um dado importante, pois o historiador Luiz Cláudio do Nascimento supõe ter sido ali o local onde se organizou um quilombo urbano.

Não nos cabe narrar, aqui, a história das rebeliões escravas, das lutas, das fugas e da árdua conquista da liberdade. É vasta a bibliografia deste dramático capítulo da história do Brasil. Nos cabe assinalar, sim, que deste capítulo constam a organização de redes de facilitamento de fugas, de estabelecimento de quilombos urbanos e de terreiros de candomblé que representavam, ambos, a possibilidade da experiência de liberdade. Os primeiros, uma liberdade real, os segundos, uma liberdade espiritual. As fugas constituíram uma das formas básicas de resistência, no sistema escravista. Segundo Isabel Ferreira dos Reis, as fugas “iam desde pequenas escapadelas para divertimento, para a prática religiosa, visita a parentes ou encontros amorosos, à fuga definitiva, preferencialmente um caminho sem volta, em que se buscava a construção de uma nova vida em liberdade, fosse em quilombos, *fosse misturando-se com a população negra livre dos pequenos ou grandes centros urbanos*”. Há vários relatos de fuga de escravos na região do recôncavo ocupada por Cachoeira, São Félix, Maragogipe, Santo Amaro.<sup>12</sup>

Pois bem, há na tradição oral e na memória de alguns cachoeiranos várias histórias referentes ao surgimento de um “bairro negro” nesta região da cidade (a Recuada), que representava uma fronteira com a zona rural. Este bairro é hoje incorporado à cidade, mas não o era no século XIX, sendo considerado mesmo uma zona de fronteira. Ele se localiza na área norte-leste do centro urbano (antigas ruas do Corta-Jaca, do Galinheiro, ladeira Manuel Vitória e o *Bitedô*). O historiador e pesquisador cachoeirano, Luiz Cláudio do Nascimento está interessado em resgatar essa memória que é, por enquanto, oral, e escrever uma história da ocupação do centro

---

<sup>12</sup> Ver, da autora, “ ‘Uma negra que fugio, e consta que já tem dous filhos’: fuga e família entre escravos na Bahia oitocentista” in *Afro-Asia*, no.23, pp.29-48.

urbano de Cachoeira e da rede de relações e ajudas mútuas entre os negros livres, que passaram a habitar nesta área da Recuada, e os escravos, habitantes da zona rural. Ele se pergunta como a população negra urbana pôde facilitar a fuga e a organização para a fuga de ex-escravos, e como se estruturaram os quilombos urbanos. Segundo Luiz Cláudio, a violência que caracterizava esta área da cidade é explicada pela instauração, ali, de um quilombo urbano. Além disso, os primeiros terreiros de candomblé, dos quais um deles funciona até hoje (*Zôogodo Bogum Male Seja Hundé* – Roça do Ventura), foram estabelecidos por estes mesmos negros que participavam ativamente da vida da cidade, da promoção de rebeliões rurais e da vida religiosa. Em meio às casas populares térreas, situadas na Recuada, encontram-se templos do culto afro-brasileiro (candomblés). A simplicidade de sua construção faz com que se confundam com casas de uso habitacional, mas sua estrutura, mais do que sua arquitetura, nos interessa como objeto de estudo. A distribuição dos espaços internos e externos tem toda uma significação particular de acordo com a cerimônia que está sendo realizada, há uma integração específica do ambiente construído ao ambiente natural, e mesmo dentro da área construída o chão de terra batida é um elemento presente. O candomblé está presente na cidade em inúmeras casas de santo, localizadas tanto na área urbana quanto rural. Não existem, em Cachoeira, ações institucionais que registrem oficialmente a religiosidade afro-brasileira (ver lista de terreiros de candomblé de Cachoeira). Consideramos que este projeto deve se valer e estimular as pesquisas feitas pelos historiadores locais, que começam a voltar-se para as raízes das práticas afro-brasileiras no Recôncavo baiano. A pesquisa sobre a memória daqueles que ainda “se lembram do que ouviram falar”, aliada à pesquisa documental e a conseqüente divulgação desta história é o meio privilegiado de conhecimento que a comunidade afro-descendente pode ter sobre seu passado. E este conhecimento, por sua vez, é o meio pelo qual se pode forjar um posicionamento crítico em relação à história do grupo a que se pertence, aos modos de agir deste grupo e à própria valorização da cultura a que se pertence.

Como vemos, Cachoeira foi um centro de grande vitalidade política, econômica e social, durante o período Colonial e Imperial. É vasto o acervo arquitetônico ali construído – e reconhecido e tombado pelo IPHAN em 1971. Enquanto a cidade era construída pelo braço escravo, estes mesmos africanos e afro-descendentes também criavam suas raízes em solo brasileiro, raízes menos visíveis e menos concretas, mas não menos importantes, principalmente se pensarmos na religiosidade afro-brasileira na Bahia, hoje.

### III. A REDE SÓCIO-TERRITORIAL DA CACHOEIRA: O TERRITÓRIO E AS REFERÊNCIAS CULTURAIS

#### 1. O CENTRO URBANO

Dentro do centro urbano, dois nós principais articulam uma grande parte dos fluxos que para ali convergem e dali divergem: aquele dos espaços da religião, representados pelo terreiros e igrejas, mas também pelas festas e procissões religiosas e aquele das trocas comerciais, representado pelo mercado público e a feira que acontece em seu redor. São esses os dois nós que aglutinam em torno de si populações oriundas de diferentes localidades e que marcam a centralidade do núcleo urbano da Cachoeira. Adiante analisaremos como se estruturam algumas das referências culturais que têm no centro urbano seu *locus* principal de ocorrência, tomando esses dois nós como pontos principais dessa ligação entre práticas e lugares.

##### h. Os usos do conjunto edificado

No conjunto edificado de Cachoeira podemos com certa facilidade identificar aquilo que alguns autores chamam de paisagem dos grupos dominantes e paisagens alternativas (Cosgrove, 1984, 1989)<sup>13</sup>. É perceptível a diferença entre os conjuntos arquitetônicos do núcleo onde o poder estava concentrado, aquele delimitado pelo conjunto do Carmo, Casa de Câmara, Praça Aristides Milton, Praça Maciel e o rio Paraguaçu, daquele que compõe as áreas conhecidas como Recuada e Alto do Rosarinho, ocupada pela população negra de ex-escravos e alforriados. Esta primeira área é aquela que melhor exemplifica a estagnação econômica da cidade. Abandonada pela elite que antes a ocupava, hoje é composta por sobrados em ruínas ou por edifícios civis que foram reapropriados para usos outros. Somente as formas ligadas ao poder instituído, isto é a Casa de Câmara e Cadeia e as igrejas, mantêm as funções originais para as quais haviam sido construídas. No entanto, mesmo essas passaram ainda por algumas transformações, como o Convento do Carmo, transformado em pousada. Se antes esta área representava a paisagem da cultura dominante, hoje representa uma paisagem residual, ainda para utilizar a classificação proposta por Cosgrove. Enquanto

---

<sup>13</sup> Cosgrove (1989) ainda subdivide esta última em paisagens residuais, emergentes e excluídas.

rugosidades, esses imóveis têm dificuldade para encontrar novas funções, esses objetos estão excluídos de um círculo de ações, por isso seu estado de ruína.

O espaço que corresponde à Recuada e ao Alto do Rosarinho continua ocupado por uma população negra. Constituídos por casas em pequenos lotes, foram pouco transformados e continuam exercendo a função para a qual foram construídos – habitações para uma população excluída. São nessas áreas onde também encontramos alguns dos terreiros, espaços que marcam a religiosidade de seus ocupantes, bem como sua excentricidade em relação ao poder constituído, uma vez que esse, durante muito tempo reprimiu o estabelecimento desses espaços. A listagem abaixo, oferecida pela prefeitura de Cachoeira, indica a localização dos terreiros de Candomblé no município.

*Relação dos Terreiros de Candomblé de Cachoeira e de seus líderes (2005) fornecida pela Prefeitura Municipal da Cachoeira*

Nome	Responsável	Localização
Zôogodo Bogum Male Seja Hundê – Roça de Ventura	Ambrósio Bispo Conceição -Boboso	Fazenda Ventura – Lagoa Encantada
Rumpame Ayono Runtó Loji	Gayacú Luiza Franquelina da Rocha	Alto da Levada- Caquende
Ilê Kaió Alaketo Axé Oxum	Iyá Galdina Silva - Baratinha	Praça da Gamela – Rosarinho
Ilê Axé Ogodô Dei	Iyá Maria (Justo)	Rua Benjamin Constant – Ladeira da Cadeia
Ilê Axé Ota Ilê	Iya Filhinha	Três Riachos
Ilê Axé Alaketo Omim Alá	Iyá Lucia	Três Riachos
Ilê Axé Ogum Megegê	Iyá Delesi	Alto do Cucuí
Ilê Axé Xangô	Iyá Terezinha	Alto do Cucuí
Candomblé de Joãozinho da Goméia	Babalorixá Walter	Linha Velha
Terreiro de Oxossi	Iyá Cleuza	Ladeira do Alto do Cruzeiro – Pitanga
	Iyalorixá Madalena	Alto do Rosarinho
	Babalorixá Benício	Ladeira Manuel Vitória
Terreiro Nkice Macumbe Dendezeiro	Iyá Nilta Conceição	Alto da Levada
Terreiro de Iansã	Iyá Dionísia	Rua Faceira – Caquende
Ilê Ici Mimo	Babalorixá Duda	Terra Vermelha
L’Oba Nekun	Iyá Lucia de Oxalá	Terra Vermelha
Ilê Eran Opê Olowa – Viva Deus	Babalorixá Luiz Sergio Barbosa	Terra Vermelha
L’Oba Nekun Filha – D. Lira	Iyá Ledinha de Oyá	Ladeira do Monte

Há ainda uma terceira zona: a área de expansão da cidade no século XIX e do século XX, ao longo da avenida Antonio Carlos Magalhães e adjacências, em função da construção da ferrovia e da estação, e que hoje corresponde à área de comércio da cidade. Essa área, visivelmente a mais dinâmica da urbe, demonstra que, a despeito da propalada decadência de Cachoeira, esta não representa um cidade morta sequer do ponto de vista econômico.

### **i. Religião, festas e o território**

Um dos principais ordenadores das práticas culturais é a religião. Nesse sentido, Cachoeira também pode ser vista como um elo, como um local de encruzilhadas e de encontros. À religião dominante do português, juntou-se a religião dos africanos. Como em outras cidades coloniais, o catolicismo imprimiu suas marcas na organização do espaço urbano de maneira bastante visível, representadas, no caso das construções físicas, pelas igrejas. No entanto, ao mesmo tempo em que construíram espaços próprios para suas práticas em áreas nas quais o poder oficial não alcançava, os grupos religiosos reprimidos, notadamente os africanos, souberam se reapropriar dos espaços sagrados "oficiais", conferindo a estes novos sentidos. Essa resignificação muitas vezes não foi feita sem conflito, como o episódio de expulsão da Irmandade da Boa Morte da Capela da Ajuda pode exemplificar.

Fato apontado por Coulanges (1988) e abordado também por Rosendahl (1996) mostra como os primeiros grupos de Árias, originados da Ásia Central e anteriores aos gregos, itálicos e hindus, eram reunidos através do culto aos mortos e do culto ao fogo. Ele mostra que aquilo que unia essas pessoas era muito mais do que o vínculo do nascimento: eles estavam unidos pela religião. Nesse sentido, ainda segundo esse autor, o culto aos mortos parece ter sido a crença mais antiga entre essas pessoas. Os mortos eram cultuados e temidos, gerando um sentimento religioso que parece ter tido origem com esse tipo de culto.

Rosendahl (1996), trabalhando com a idéia de hierofania, isto é, o ato de manifestação do sagrado, mostra a importância do espaço sagrado, constituído a partir da manifestação de hierofanias no espaço, fundamental para a constituição do ato religioso. Essa manifestação de hierofanias e a construção de espaços sagrados são realizadas também em oposição a todo o espaço que o cerca. É nesse sentido que se constrói a oposição entre um espaço sagrado e um espaço profano. Segundo essa autora,

O espaço sagrado é um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. É por meio dos símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade. E é o espaço sagrado, enquanto expressão do sagrado, que possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendente chamada deuses, nas religiões politeístas, e Deus, nas monoteístas. (ROSENDAHL, 1996: 30).

O espaço sagrado é estruturado de uma maneira que a hierofania primordial que consagra o espaço como sagrado possa se repetir, fazendo com que este, o espaço sagrado, se singularize e se diferencie do espaço profano. Na verdade a oposição entre sagrado e profano é fundamental no processo de constituição e singularização dos espaços profanos, aqueles que não são dotados de uma hierofania. Na relação específica entre o sagrado e o espaço urbano é necessário estar atento ao fato de que o sagrado deve ser visto não apenas como um aspecto da paisagem, mas como um elemento efetivo de produção do espaço.

No mundo moderno convivem cidades multifuncionais e outras especializadas, como cidades-porto, cidades universitárias, etc. Dentre essas, existem também as cidades religiosas, nas quais a função religiosa se sobrepõe às demais funções: "trata-se, portanto, de cidades que possuem uma ordem espiritual predominante e marcadas pela prática religiosa da peregrinação ou romaria ao lugar sagrado." (Rosendahl, 1996: 45). São esses locais que a autora chama de *hierópolis*, ou cidades-santuário. Nesses casos, as funções urbanas são, em muitos casos, fortemente especializadas, todas associadas à ordem sagrada. No entanto, elas podem também estar concomitantemente associadas a outras funções, como a universitária, por exemplo.

Cachoeira não constitui uma hierópolis no sentido dado por Rosendahl. Embora tenha surgido no entorno de uma capela, como tantas outras da América portuguesa, a cidade se desenvolveu por sua função de entreposto comercial. Também como tantas outras possuía templos, procissões e festas religiosas, mas jamais constituiu um ponto de romaria expressivo. A atração de grandes contingentes populacionais que durante muito tempo sustentou o aglomerado urbano como a segunda cidade da Bahia foi, sobretudo, de motivação econômica.



**Festa de Obaluaê, Alto do Rosarinho, Cachoeira, 13/08/2005.**

No entanto, hoje a religião constitui um importante aspecto identitário da cidade. A Irmandade da Boa Morte vem se constituindo como uma das principais referências da cidade e durante a sua festa, no mês de agosto, uma pequena multidão de estrangeiros, fotógrafos e cinegrafistas são atraídos à cidade. Também não constitui uma romaria *tout court*, mas o aspecto religioso na atração de pessoas é marcante. Da mesma forma, a casa da irmandade, bem como a sua capela, são um dos marcos da cidade e um dos principais pontos de visitação de turistas que chegam à Cachoeira por diferentes razões.

A Irmandade da Boa Morte, formada por mulheres negras, representa um culto aos antepassados, da mesma forma que a antiguidade da irmandade representa, ela mesma, a perpetuação das práticas passadas. Dessa forma, recebe a visita de diferentes grupos interessados nas suas raízes, como afro-americanos e africanos. Para alguns se trata apenas de uma viagem de reconhecimento das origens, mas para outros é também uma viagem religiosa.



**Procissão de Nossa Senhora da Glória, 15/08/2005**

Rosendahl procura sistematizar a organização espacial específica das hierópolis católicas. Desse modo, seria possível identificar três espaços diferenciados em seu interior: o espaço sagrado, o espaço profano diretamente vinculado ao sagrado e o espaço profano indiretamente vinculado. No primeiro, o espaço sagrado, é possível ainda identificar dois elementos fundamentais, quais sejam, o “ponto fixo” e seu entorno. “No primeiro, as formas espaciais existentes cumprem funções que estão diretamente associadas à hierofania, materializada na imagem do santo ou no objeto milagroso. O entorno possui os elementos necessários aos romeiros, viabilizando as práticas e o roteiro devocional deles.” (ROSENDAHL, 1996: 74).

Desse modo, em Cachoeira, para a Irmandade da Boa Morte, com seu sincretismo característico, os espaços sagrados seriam de diferentes ordens. Sem dúvida alguma, aquele de maior visibilidade para alguém externo à cidade é a Casa da Irmandade e sua Capela, bem como as igrejas da cidade. Este constitui o espaço sagrado que é dado ao conhecimento externo, aos não iniciados. No entanto, também constituem espaços sagrados importantes os terreiros de candomblé aos quais as irmãs estão ligadas. Se hoje eles não constituem mais espaços sagrados clandestinos, nem totalmente fechados, como outrora, também não são dados à visibilidade na Irmandade

como os seus espaços e práticas ligadas ao catolicismo, apesar de constituírem um fundamento da constituição da própria Irmandade<sup>14</sup>.

Na cidade, durante o período da festa, os percursos das três procissões, o Cortejo Anunciando a Morte de Maria, a Procissão do Enterro de Nossa Senhora da Boa Morte e a Procissão de Nossa Senhora da Glória (Mapa 9) são reveladores dos espaços sagrados para a Irmandade. Todas as vezes que a imagem passa diante de um marco importante, sua cabeça é virada para a frente desse marco, num sinal de apresentação da imagem e reverência ao local. Isso acontece algumas vezes na rua Ana Nery, onde estão localizadas a igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário e algumas casas de significado importantes para a Irmandade<sup>15</sup>, configurando este, dentro do espaço urbano de Cachoeira o espaço sagrado privilegiado para a Irmandade.

---

<sup>14</sup> Para o conhecimento mais aprofundado da Irmandade da Boa Morte e sua história em Cachoeira, nos valem de informações e de textos do historiador Luis Cláudio Dias do Nascimento. Ver Nascimento, 1998.

<sup>15</sup> Em campo, durante a festa de 2005, observamos que na procissão do segundo dia, a do Enterro de Nossa Senhora da Boa Morte, ao passar diante da rua que dá acesso à igreja de Nossa Senhora do Monte aqueles que levavam a imagem não fizeram nenhuma reverência ao local. Já no terceiro dia, na procissão de Nossa Senhora da Glória, a mais concorrida, ao passar no mesmo ponto, com os sinos da igreja repicando, a reverência foi feita.



Propomos que a relação entre religião, cultura e espaço seja analisada através de três categorias geográficas fundamentais: forma, função e interações espaciais. Deve-se estar atento às formas espaciais nas quais o fenômeno religioso se manifesta e quais são as formas por ele utilizadas. Da mesma maneira, quais são as diferentes funções atribuídas a essas formas. Além disso, a interação entre as diferentes formas espaciais, entre os diferentes espaços de manifestação do sagrado devem ser incorporados à esfera de análise.

Ainda pensando as hierópolis, Rosendahl (1999) sugere uma classificação segundo a função em três tipos ideais: a) devocional; b) política e c) turística. Cachoeira, através das celebrações da Irmandade da Boa Morte pode ser analisada através dos aspectos religioso e turístico, uma vez que a atração exercida pela Irmandade, sobretudo durante sua festa, pode ser classificado como de origem tanto devocional como turística, embora nos pareça que haja um predomínio do aspecto turístico.

A festa da Irmandade da Boa Morte é apenas uma entre tantas outras, algumas de conotação religiosa, outras de caráter profano e cívico, ou ainda mesclando todas essas características, como acontece com a festa do Caboclo no 25 de junho. Sobre as festas populares, mesmo que a sua preparação dure todo o ano, a sua realização é um evento efêmero, circunscrito no tempo. Como mostra Maia (1999), grande parte das festas fornece nova função às formas espaciais prévias que dispõem para sua realização e, quando esta termina, tais formas voltam a desempenhar suas funções do cotidiano. No entanto, em outras, o que ocorre é o reforço da função da forma espacial preexistente, "extremando seu significado". Estão incluídas nesse último caso, as festas religiosas centralizadas em igrejas, templos e terreiros, as exposições, etc. Há ainda as festas que exigem formas permanentes, tal como o sambódromo do Rio de Janeiro. Mesmo que durante o resto do ano essa forma seja utilizada para outros fins, sua finalidade principal é a festa para a qual foi construída - no caso do sambódromo, o carnaval. É necessário lembrar também que além das formas ligadas à realização da festa, existem aquelas associadas à sua preparação. Dentre eles, Maia destaca as formas associadas à produção cênica e culinária dos eventos e os espaços dos ensaios. Este autor propõe ainda cinco eixos de pesquisa eminentemente geográficos através dos quais as festas populares podem ser abordadas:

- 1) As territorialidades das festas populares;
- 2) As redes geográficas formadas pelas festas;

- 3) As interações espaciais;
- 4) As festas e(m) seu lugar.
- 5) A espacialidade das festas.

O Calendário de festas de Cachoeira é extremamente rico (ver listagem das festas). Para o estudo exemplar das festas propomos as festas da Boa Morte e a Festa da Ajuda. A primeira, realizada pela Irmandade da Boa Morte, representa o evento de maior atração de populações para a cidade, mas constitui ainda um evento relativamente fechado à população da cidade de um modo geral. Já a festa da Ajuda é apontada por todos como a festa que tem a maior participação da população local. Dentre os eixos elencados por Maia, propomos que seja dada ênfase na territorialidade das festas populares e nas redes geográficas por ela engendradas.

#### **j. As festas**

Ao lado do patrimônio arquitetônico e urbanístico, legado pela elite econômica, Cachoeira é que, paradoxalmente, a cidade abriga expressões culturais importantes ligadas às tradições afro-brasileiras e ao catolicismo popular festivo. Há, em Cachoeira, um incipiente interesse em resgatar a história de centros religiosos e culturais que lá se estabeleceram a partir das práticas culturais dos afro-descendentes desde o início do século XIX, como a Irmandade da Boa Morte e inúmeros terreiros de candomblé, apontando inclusive para genealogias que chegam a seus fundadores, africanos ou crioulos (ver entrevista do historiador cachoeirano Luiz Cláudio do Nascimento). Uma pesquisa sobre as origens dos primeiros candomblés de Cachoeira e suas ligações com a Irmandade da Boa Morte é levada a cabo pelo historiador supracitado.<sup>16</sup> Segundo ele, a fundação de alguns terreiros remonta ao ano de 1830 e possui troncos comuns com importantes terreiros de candomblé de Salvador.

É grande o número de festas populares de cunho religioso que têm lugar nesta cidade desde o século XIX, acompanhado de uma tradição musical importante, que vai desde o samba-de-roda até as filarmônicas municipais, fundadas também no século XIX (Minerva Cachoeirana –1878 – e Sociedade Orfeica Lira Ceciliana - 1870). Cachoeira é um ponto importante na caracterização da paisagem cultural da Bahia. O papel das

---

<sup>16</sup> Luiz Cláudio Dias do Nascimento nos cedeu gentilmente cópia de seu trabalho, em andamento, com o título de “Senhoras da Morte”. As idéias lançadas neste relatório são de nossa inteira responsabilidade. Reiteramos, porém, que sem a generosidade e o conhecimento profundo de Cacau Nascimento sobre Cachoeira e sua história, principalmente o capítulo sobre a ocupação da cidade pelos ex-escravos e alforriados, este relatório não estaria completo..

filarmônicas enquanto horizonte de inserção social para uma significativa parte dos jovens de Cachoeira chega a ser grandioso, funcionando estas instituições como verdadeiras escolas de educação musical, ampliando as possibilidades sociais e profissionais dos jovens cachoeiranos, de qualquer classe social. Cabe reiterar, porém, que estas filarmônicas também compõem o rico quadro das manifestações de cultura popular que acontecem em Cachoeira. As duas filarmônicas “rivais” participam de todas as festas, cívicas e religiosas, da cidade.

As festas se caracterizam por uma complexa rede de relações, que articulam famílias, o governo local, o governo estadual; agregam ofícios como a confecção de roupas, adereços, objetos e comidas diversas; inter-relacionam espaços diversos, fazem uso e redefinem lugares por onde passam.

O calendário festivo da cidade é marcado por muitas celebrações de porte e caráter diversos, entre as quais destaca-se a festa de Nossa Senhora da Boa Morte, em agosto, e a festa da Nossa Senhora D’Ajuda, em novembro.

As práticas culturais afro-brasileiras se mantêm tradicionalmente neste local, havendo terreiros em funcionamento que foram fundados no século XIX. A própria Irmandade da Boa Morte, uma irmandade de mulheres negras que organiza anualmente (dias treze, quatorze e quinze de agosto) uma procissão de três dias em louvor a Nossa Senhora, já é mais do que centenária. Das festas religiosas, a festa da Irmandade da Boa Morte é um dos mais gritantes exemplos do sincretismo encontrado na cidade. Esta irmandade se originou da luta das mulheres negras contra a escravidão, tendo sido feito um voto a Nossa Senhora em favor da libertação da raça negra. Este voto é cumprido anualmente, há mais de cem anos (ver entrevista a D.Anália, provedora da festa do agosto de 2005). Esta é a festa que atrai a maior quantidade de turistas para a região, principalmente norte-americanos afro-descendentes. Já a festa mais popular de Cachoeira, que congrega a maioria da população local, é a Festa de Nossa Senhora d’Ajuda, com duração de quinze dias (novembro), desfile de cabeçorras, charangas, etc. A Festa do dois de Julho, que comemora a independência do Brasil e a expulsão final dos portugueses de Salvador, apesar de ser uma festa cívica, inclui uma homenagem já desde 1824 à figura do caboclo, representante da brasilidade, mas também representante dos candomblés de caboclo que existem nesta região do recôncavo e em Salvador. Isso para não falar nas centenárias filarmônicas locais, que participam ativamente de todas as festas religiosas e civis, tocando mesmo em festas realizadas em terreiros de candomblé.

O conjunto das festas de Cachoeira estão abaixo descritas.

- 1- Festa de Nossa Senhora D'Ajuda – 1ª quinzena de novembro consta de novenas e festas no Largo da Capela D'Ajuda com lavação da Igreja. Acontece desde 1801.
- 2- Festa de Nossa Senhora da Boa Morte – de 13 a 15 de agosto. Dia 13 – abertura solene; dia 14 – procissão do esquife; dia 15 – missa e desfile com trajes especiais. Trata-se de uma das mais importantes festas de religiosidade sincrética em Cachoeira. É levada a cabo desde o século XIX, pelas irmãs da Irmandade da Boa Morte.
- 3- Festa de São João – de 22 a 25 de junho.
- 4- Festa da Independência – dia 25 de junho. Dia da tomada de um navio português que ameaçava atacar os brasileiros pró-Independência em 1822. O navio fora enviado para conter a rebelião da então vila de Cachoeira, mas foi derrotado.
- 5- Festa do Porto – 2ª quinzena de julho. Procissão de barcos com produtos da região, barracas para venda de produtos, samba de roda, violeiros, sanfoneiros e quadrilhas.
- 6- Festa de Nossa Senhora do Rosário – 2ª quinzena de outubro. Nossa Senhora do Rosário é a padroeira de Cachoeira. Nesta festa há a participação de duas filarmônicas da cidade: Minerva Cachoeirense e Lira Ceciliana.
- 7- Festa de Santa Cecília – 2ª quinzena de novembro. Lavagem da Igreja Nossa Senhora de Conceição do Monte.
- 8- Festa de Santa Bárbara – Iansã – 04 de dezembro – candomblé.
- 9- Festa de Nossa Senhora da Conceição – 08 de dezembro.
- 10- Festa do Senhor dos Passos – na semana santa – procissão da respectiva imagem, sediado à Igreja da Ordem 3ª do Carmo.
- 11- Festa de São Roque – em agosto.
- 12- Festa de São Cosme e Damião – 27 de setembro.

In: GUIA DE CACHOEIRA. Prefeitura de Cachoeira. BA.

### k. As Irmandades Negras<sup>17</sup>

Antes de iniciarmos este pequeno excuro, gostaríamos de apresentar, brevemente, as possibilidades deste tipo de pesquisa. Segundo o historiador João José Reis, o estudo destas “instituições” torna-se possível devido à notável documentação que elas deixaram. Os estatutos das confrarias/irmandades, chamados *compromissos*, constituem uma das poucas fontes históricas da era escravista escritas por negros, ou pelo menos como expressão de sua vontade. “As irmandades, aliás, produziram muita escrita. Por ironia, através da escrita homens e mulheres egressos de culturas orais construíram suas identidades, codificaram discursos sobre a diferença, defenderam-se da arrogância dos brancos — deixaram, em síntese, testemunho de uma notável resistência cultural.”<sup>18</sup>

Em estudo que investiga as relações sócio-culturais nas irmandades de cor nas vilas açucareiras nos séculos XVII e XVIII<sup>19</sup> pudemos perceber que este tipo de investigação passa necessariamente pela compreensão da dinâmica da sociedade escravista canavieira, que se estrutura com base na propriedade de terras e escravos, privilégio da elite portuguesa, branca e cristã. Esta estrutura social configurava o quadro visto e apreendido não só pelos colonos, como também pelos africanos e os nativos. Esta sociedade, baseada economicamente na agromanufatura do açúcar e no regime escravista a ela associado, produziu, portanto, um cadinho cultural representado pela combinação de elementos portugueses, africanos e, em menor escala, indígenas.

---

<sup>17</sup> João José Reis apresenta um rol de estudos destinados às irmandades negras. As chamadas irmandades de cor já foram estudadas por vários autores, entre os quais Jefferson Bacelar e Maria a Conceição B. de Souza, *O Rosário dos Pretos do Pelourinho*, Salvador, Fundação do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia, 1974 (mimeo); Roger Bastide, *As religiões africanas no Brasil*, São Paulo, Pioneira/USP, 1971, Vol. I, cap. 5.; Julio Braga, *Sociedade Protetora dos Desvalidos: uma irmandade de cor*, Salvador, Inamá, 1987; Manoel S. Cardozo, "The Lay Brotherhoods of Colonial Bahia", *Catholic Historical Review*, V. 33, n.1, 1947, pp. 12-30; Patricia Mulvey, "The Black Lay Brotherhoods of Colonial Brazil: a History", Tese de Ph.D., City University of New York, 1976; Luís Monteiro da Costa, "A Devoção de Nossa Senhora do Rosário na Cidade do Salvador", *Revista do Instituto Genealógico da Bahia*, V. 10, n. 10, 1958, pp. 95-113; Carlos Ott, "A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Pelourinho", *Afro-Ásia*, n. 6/7, 1968, pp. 119-126; Mary Karash, *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850*, Princeton University Press, 1987, cap. 9; J.R. Russell-Wood, *The Black Man in Slavery and Freedom in Colonial Brazil*, New York, St. Martin's Press, 1982; Caio Boschi, *Os leigos e o poder*, São Paulo, Ática, 1986; Julita Scarano, *Devoção e Escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1975; Alisson Eugênio, "Lazer e devoção: as festas do Rosário nas comarcas de Mariana e Ouro Preto no período escravista", *Estudos de História*, V.3, n.1, 1996, 111-132, entre outros.

<sup>18</sup> (J. J. Reis, "Identidade e Diversidade étnicas nas Irmandades negras no Tempo da Escravidão", *Revista Tempo*, no.3, 1997, p.11/12)

<sup>19</sup> Ivson M. de Souza Leão et alli, "Relações sócio-culturais barrocas nas irmandades de cor nas vilas açucareiras nos séculos XVII e XVIII –In Mneme – Revista de Humanidades, v.5, no.12, out/nov. 2004.

“O hibridismo cultural que gerou o que podemos chamar de barroco-colonial proporcionou a existência de um interesse, por parte de negros e pardos, de buscar ascender socialmente por meio do enriquecimento, da aquisição de escravos, para assim distinguirem-se das camadas mais baixas da população e se livrarem do estigma social da escravidão”.<sup>20</sup>

Nosso foco específico é o papel das irmandades de cor como instrumentos de inserção e resistência dos negros africanos ou afro-descendentes (crioulos) naquela sociedade “barroca”, cujos valores culturais (religiosos e morais) eram predominantemente cristãos. Isso se justifica pela presença marcante, em Cachoeira, da Irmandade da Boa Morte. Além de instrumento de inserção e resistência, as irmandades também podem ser vistas como meio reprodutor do imaginário cristão dominante. Um meio um tanto refratário, é verdade, na medida em que ele filtrava os valores culturais cristãos que lhe eram impostos através de uma malha constituída por outros valores, por sua própria visão de mundo e sua própria cultura, africanos. Mas, ainda assim, essa forma de agremiação/associação era a única que recebia o aval das autoridades, na medida em que a justificativa oficial para sua formação era a devoção a um(a) santo(a) católico. Veremos que o historiador João José Reis fala mesmo em “domesticação do espírito africano”.

As irmandades eram, oficialmente, associações leigas com a finalidade de promover a devoção a um santo protetor, estabelecendo laços de assistência mútua entre irmãos, procissões e festejos de caráter lúdico, sempre relacionados, mesmo que de formas um tanto idiossincráticas, ao santo de devoção. A organização social de pequenos grupos sob a forma de irmandades ou confrarias encontraram um solo fértil no Brasil colonial, pois a sociedade colonial escravocrata estruturava-se em moldes corporativistas que refletiam diferenças sociais, raciais e nacionais. As irmandades refletem este tipo de estrutura social: havia irmandades brancas que abrigavam a “nobreza” da Colônia, os senhores de engenho, altos magistrados, grandes negociantes, havia irmandades pardas e diversas irmandades negras, que se organizavam de acordo com alianças locais entre as diversas “nações”. Segundo J.J. Reis “o principal critério de identidade dessas organizações foi a cor da pele em combinação com a nacionalidade. Assim, havia irmandades de brancos, de mulatos e de pretos. As de brancos podiam ser de portugueses ou de brasileiros. As de pretos se subdividiam nas de crioulos e

---

<sup>20</sup> (Ivson M. de Souza Leão et alli, op.cit.)

africanos. Estas podiam se fracionar ainda de acordo com as etnias de origem — ou, como se dizia na época, as "nações" — havendo as de angolanos, benguelas, jejes, nagôs etc.” (J.J. Reis, op. cit, p.13) A distinção étnico-nacional como lógica da estruturação social das confrarias no Brasil nos mostra que os africanos pouco inovaram, apenas seguiram a lógica predominante, numa estratégia de sobrevivência, adaptando-a às suas próprias divisões étnicas, geográficas e culturais internas. “O surpreendente é constatar quão bem eles se adaptaram e, a partir daí criaram micro-estruturas de poder, conceberam estratégias de alianças, estabeleceram regras de sociabilidade, *abriram canais de negociação e ativaram formas de resistência.*”<sup>21</sup>

Para o historiador João José Reis, “a Irmandade representava um espaço de relativa autonomia negra, no qual seus membros — em torno de festas, assembléias, eleições, funerais, missas e da assistência mútua — construía identities sociais significativas, no interior de um mundo às vezes sufocante e sempre incerto. A irmandade era uma espécie de família ritual, em que africanos desenraizados de suas terras viviam e morriam solidariamente. Idealizados pelos brancos como um mecanismo de domesticação do espírito africano, através de africanização da religião dos senhores, eles vieram a constituir um instrumento de identidade e solidariedade coletivas”.<sup>22</sup> As irmandades, via de regra, disseminavam os valores e ritos religiosos católicos e os adotavam, explicitamente (batismo, confissão, matrimônio), mesmo que cultuassem, veladamente, os deuses africanos nos candomblés. Não eram, para eles, práticas religiosas/culturais excludentes. Algumas tradições resistem ao tempo precisamente através de seus rituais, cultos e cerimônias, mesmo quando são retomados fora de seu contexto original.

É no sentido de “ativação de formas de resistência” que podemos pensar as irmandades negras enquanto instrumentos de apoio velado, em vários níveis, à organização e conquista de formas de liberdade: desde assistência a fugas e motins, até a organização de festas religiosas (cortejos festivos, ritos fúnebres) nos quais os negros

---

<sup>21</sup> J. J. Reis, op. cit., pp.12/13, grifos nossos. João José Reis nos ensina que “termos étnicos como nagôs, angolas, jejes representavam identidades criadas pelo tráfico escravo, que envolvia grupos étnicos mais específicos oriundos da África. Os nagôs, por exemplo, pertenciam a diversos grupos iorubás que viviam em vasta região do sudoeste da atual Nigéria. No Brasil, viraram todos nagôs, identidade à qual se amoldaram sem esquecer as origens mais específicas. Na maioria das vezes as irmandades se formavam em torno das identidades africanas mais amplas, criadas na diáspora, mas havia exceções. Os nagôs do reino de Ketu, segundo a tradição, reuniam—se na igreja da Barroquinha em torno da irmandade do Senhor dos Martírios e, mais tarde, da devoção de Nossa Senhora da Boa Morte, designação que evoca a relevância dos ritos fúnebres para seus fundadores”.(p.13)

<sup>22</sup> J. J. Reis, “Identidade e Diversidade étnicas nas Irmandades negras no Tempo da Escravidão”, Revista Tempo, no.3, 1997.

poderiam participar, passando pela garantia aos irmãos das pompas fúnebres, tão importantes no âmbito religioso-cultural africano.

A organização de festejos foi, contudo, a forma por excelência utilizada pelas irmandades negras no sentido de abrir espaços lúdicos para o lazer e as manifestações culturais dos africanos, mesmo que isso resultasse numa forma de liberdade fugaz, momentânea, e que fosse vivida sob a égide das normas da sociedade escravista. As irmandades de cor representavam a forma possível de sociabilidade entre os negros das mais diversas etnias, oprimidos pela sociedade fortemente hierarquizada. Era deste modo que eles podiam sentir-se um pouco mais livres, construindo um mundo paralelo ao da sociedade escravocrata (ou interno a ela). Porém, mesmo que de modo fugaz, a monotonia da vida diária era quebrada, sendo tais festas uma das poucas, senão a única, oportunidade para diversão e divertimento. Além disso, criavam espaços para futuras trocas e atração de mais irmãos para as ditas irmandades.

J.J. Reis situa a forma de agremiação e organização dos negros através das irmandades numa zona que ele denomina de “zona de negociação”/ “espaço de negociação”. Já que, por um lado, era severa a repressão aos grupamentos negros com fins religiosos/lúdicos e, por outro lado, o que se oferecia como alternativa aos negros era a acomodação total, O espaço entre acomodação *versus* revolta era situado como um espaço intermediário entre os dois extremos, um espaço que configurava uma série de negociações e barganhas relacionadas à vida material, ao trabalho e aos limites da autonomia de organizações e expressões culturais negras. É sob este marco teórico-histórico que Reis aborda as irmandades religiosas negras. Segundo este autor, elas funcionavam como sociedades de ajuda mútua, “seus associados contribuíram com jóias de entrada e taxas anuais, recebendo em troca assistência quando doentes, quando presos, quando famintos, ou quando mortos. Quando mortos porque uma das principais funções das irmandades era proporcionar aos associados funerais solenes, com acompanhamento dos irmãos vivos, sepultamento dentro das capelas e missas fúnebres”.<sup>23</sup>

A Irmandade da Boa Morte, como uma irmandade de mulheres negras, geralmente forras, carregavam um triplo estigma: cor, gênero e condição de ex-escravas. Ainda assim, o meio para garantir um enterro luxuoso (ou até mesmo um sepultamento simples, porém digno e de acordo com os valores africanos) era o ingresso numa

---

<sup>23</sup> J.J.Reis, op. cit, p.11.

irmandade. Segundo o compromisso da Irmandade de Nosso Senhor Bom Jesus dos Martírios, a principal causa que levava as pessoas a se associarem às irmandades era a preocupação com o “bem-morrer”.<sup>24</sup>

A preocupação com o destino após a morte não era uma exclusividade cristã. A crença na vida além-túmulo, ainda que pensada de forma diferenciada, era, contudo um elemento comum às culturas religiosas cristã e africana. Para esta última, a questão da ancestralidade era uma questão fundamental. As irmandades realizavam, deste modo, uma função de extrema importância ao promover ações de assistência social que se traduziam na organização de ritos fúnebres.

Algumas irmandades emprestavam dinheiro para seus associados comprarem a liberdade, embora, por falta de recursos, nenhuma delas pudesse favorecer a muitos com esse tipo de crédito. O adjunto dos marri dedicaria todo um capítulo sobre o assunto: “os congregados que forem cativos querendo libertar-se tendo o seu dinheiro e lhe faltar para o ajuste de sua alforria, fará saber ao regente para este lhe dar providências fazendo juntar aos Congregados participando-lhes da necessidade que tem o dito do dinheiro para se libertar, para que o secretário fará um termo e assinará o dito pretendente com obrigação de o pagar”.<sup>25</sup>

Vemos, assim, que é complexo e dilatado o papel das irmandades negras, especialmente no que se refere às suas relações com os irmãos escravos. Melhor dizendo, especialmente no que se refere às suas relações com a escravidão. No que remete especificamente a Cachoeira, resta-nos apontar o caminho tomado pelo historiador cachoeirano Luiz Cláudio do Nascimento, no sentido de investigar o provável quilombo urbano na área da Recuada e o papel das irmãs da Boa Morte (muitas moradoras daquele lugar, bem como seu fundador, José Maria de Belchior) naquela organização.

A Irmandade da Boa Morte é uma “forma de expressão” interessante para estudo contemporâneo por sua atual representatividade nas atividades religiosas cristãs e afro-descendentes na região, além da importante festa organizada pelas irmãs que acontece no mês de agosto, atraindo pessoas de todo o Brasil e do exterior. A Irmandade da Boa Morte nos remete a temas caros às localidades estudadas, como a escravidão, o papel das mulheres negras e das irmandades negras, a religiosidade, as redes de solidariedade.

---

<sup>24</sup> Arquivo Geral de Pernambuco, Compromisso da Irmandade N. senhor do Bom Jesus dos Martírios da Villa do Recife, códice 1302, 1776, apud. J.J. Reis, op. cit.

<sup>25</sup> Compromisso da irmandade, apud. Ivson M. de Souza Leão et alli 29.



**Procissão do enterro de Nossa Senhora, 14/08/2005**

As irmandades se adaptaram e foram também veículos de um catolicismo profundamente influenciado por práticas pagãs. Na Bahia, as práticas mágicas não eram peculiaridade negra (MELLO e SOUZA: 1986). A idéia de celebrar bem os santos de devoção representava um investimento ritual no destino após a morte, além de tornar a vida mais segura e interessante.

Os trabalhos de Kátia Mattoso e Inês Oliveira sobre os libertos da Bahia – africanos em sua maioria – mostram a importância das irmandades em suas vidas e mortes. Segundo as autoras, entre 1790 e 1830, apenas 21,6% dos libertos e 18,5% das libertas que deixaram testamentos não pertenciam a irmandades. Muitos eram membros de mais de uma, de quatro, cinco, sete.

Reis lembra que as festas e procissões religiosas eram a maneira mais comum de celebração da vida entre os antigos baianos. Por trás da produção desses eventos estavam as irmandades que se contavam às centenas. Esse catolicismo lúdico, espetacular seria também o principal veículo de celebração da morte. As irmandades tinham como um de seus propósitos dar um funeral digno a seus associados. “Nas irmandades, a solidariedade grupal se tecia da festa ao funeral” (REIS, 1991: 70). A produção fúnebre seguia a lógica da produção lúdica, “fazendo da morte uma festa”.



**Procissão de Nossa Senhora da Glória, 15/08/2005**

A partir de 1820, a Irmandade da Boa Morte teria se expandido para a cidade de Cachoeira, local onde ainda hoje preserva seus rituais públicos e secretos. (MARQUES, 2004: 1). A história dessa irmandade e de outras têm em comum a formação de redes de solidariedade que representavam diversos grupos sociais e ocupacionais da Bahia. João José Reis (1991) destaca que “na ausência de associações propriamente de classes, as irmandades ajudavam a tecer solidariedades fundamentadas na estrutura econômica, e algumas não faziam segredo disso em seus compromissos quando exigiam, por exemplo, que seus membros possuíssem além de adequada devoção religiosa, bastantes bens materiais” (REIS, 1991: 53). Mas o autor observa que o critério que mais freqüentemente regulava a entrada de membros nas confrarias não era ocupacional ou econômico, mas étnico-racial. As irmandades de africanos se subdividiam de acordo com as etnias de origem, havendo, por exemplo, as de angolanos, jejes e nagôs.

A importância da Irmandade da Boa Morte na cidade de Cachoeira é inequívoca. Sua festa, além de ser a “mais antiga”, é que atrai o maior fluxo de visitantes, inclusive estrangeiros.

As irmãs, todas senhoras acima de cinquenta anos, são aposentadas, mas também exercem atividades em casa. D. Anália diz que “faz de tudo, eu tomo uma encomenda de acarajé, eu faço comida assim nas casas”. São muitas que investem na culinária e na venda na rua ou na porta de casa como meio de vida. Dona Anália conta que “D. Estelita vendia tabuleiro no navio Paraguaçu. Tinha Paraguaçu e Porto

*Seguro, cada dia era um, aí ela vendia. Tinha a dona Duvilge que vendia docinho na porta, pamonha, canjica, pé-de-moleque*". Os tabuleiros com acarajé e doces, que são vistos espalhados por vários pontos da cidade, são práticas antigas na região. Além disso, balas, doces, pequenas guloseimas são expostas na porta, ocupando um espaço dentro da casa, mas visível por quem passa pela rua.

Segundo a provedora da festa do ano de 2005, Dona Anália, algumas irmãs trabalham como costureiras, outras fazem e vendem acarajé. E, além disso, muitas têm suas casas de candomblé "para atender o povo".

Para Anália *"Aqui (na Irmandade) é a mesma fé daqui e a do terreiro, é uma coisa que eu não posso nem falar viu, é uma coisa que eu tenho que guardar em mim mesma, é uma coisa nossa, mas é tudo uma coisa só. Eu tenho muita fé em santa Bárbara, na minha santa eu tenho muita fé quando saio da minha casa, ela me acompanha, me livra de todos males, todos os azares. Então, é minha fé. Eu sou do culto afro e vou esconder, não, eu digo "eu sou do culto afro, eu sou uma mulher de Iansã", tenho muita fé, não tenho culpa disso...eu sou, sou da irmandade da Boa morte, mas sou de Iansã, sou do culto afro, e me sinto muito feliz com isso. Tem muita gente que é e fica escondendo, eu não! Eu não boto na rua as minhas contas porque... mas se eu quiser botar eu boto, eu vou, me visto de baiana, eu faço o que eu quero"*.

As relações entre o catolicismo popular e o candomblé são antigas. Se configuram também na ocupação do espaço na cidade que passou por mudanças de sede e de capela, passando a expressar diferentes relações de reconhecimento e legitimação na cidade.

O preconceito em relação às irmãs negras era evidente em um passado muito recente. D.Anália diz que *"antigamente minha filha, muitas irmãs aqui não viram discriminação, mas eu já vi! E digo com quem foi. Eu cansava de entrar nos lugares e tinha gente que chegava a mudar de cadeira, sentava assim...chegava a levantar, porque você sente quando você esta numa discriminação, você sente. Você não diz nada, mas você vê que ninguém é doido nem é cego, né. Levantava e sentava em outro banco, eu via aquilo e eu não dizia nada..."*.

A recente mudança em 1995 da sede da Irmandade para o atual casarão próximo à Capela D'Ajuda expressa também uma nova significação dessa irmandade para a própria cidade e para visitantes brasileiros e estrangeiros. *"A coisa mudou, a coisa vem sendo mais divulgada, porque sempre a irmandade foi divulgada internacionalmente, participavam mais os americanos do que o próprio povo de Cachoeira, pessoas que*

*vinham de vários países, mas hoje não, hoje vêm pessoas de vários países e está aqui junto da gente...”.*

### **I. O Mercado**

O mercado é o local por excelência das trocas econômicas, mas também das trocas sociais. O mercado, além da feira que se forma ao seu redor três vezes por semana, quarta, sexta e sábado, são os grandes elos do território da Cachoeira. É ali que uma grande parte dos moradores do Iguape e de Belém da Cachoeira se encontra com os moradores do centro urbano. Nesse sentido, junto com as festas, o mercado representa um grande *locus* da sociabilidade na região.



**Feira vista de cima do mercado municipal, fevereiro de 2005**

A venda na feira também representa o ganha-pão de uma parte considerável dessas populações. A venda de farinha, vinda principalmente da região de Belém, além da venda de mariscos, peixe fresco ou seco e de azeite de dendê, vindos, dentre outros lugares, do Iguape, representam, na maior parte das vezes, a única fonte de renda para essas pessoas. Propomos para a segunda fase que seja feito um estudo mais detalhado das redes que se formam a partir da feira e do mercado e de sua importância.

Nos dias em que acontece a feira no mercado – quarta-feira, sexta-feira e sábado – são grandes os fluxos de pessoas que caminham pela cidade. O sábado é o dia de maior movimento. O número de animais e carros circulando pelas ruas se intensifica consideravelmente. Há uma maior intensidade da dinâmica social. Essa dinâmica não se

restringe à população do município de Cachoeira, mas diz respeito aos seus distritos como Belém e São Francisco do Iguape.

Sabemos que há uma dinâmica da vida na cidade durante a semana que se diferencia dos fins de semana. Ribeiro (1994) observa que, durante a semana, permanecem na cidade os aposentados e os jovens em idade escolar e, nos fins de semana, muitos daqueles que trabalham nos centros próximos voltam para Cachoeira. Em uma das entrevistas realizadas pela autora, fala-se de Cachoeira como “cidade-dormitório” (RIBEIRO, 1994:101). Esse ponto é interessante, pois indica que há um determinado ritmo de vida, uma determinada “temporalidade” orientada pelas relações de trabalho estabelecidas pelas pessoas de Cachoeira com o seu entorno e para além dele.

São nos distritos que se concentram as pequenas propriedades com plantações de mandioca, feijão, bananas e dendezeiros. É também nos distritos onde estão as casas de farinha, e as casas onde se prepara o azeite de dendê. Logo, percebe-se uma preparação que antecede os dias da feira. Devemos estar atentos para os meios de transporte de mercadorias. Vimos que, em relação aos distritos de Cachoeira, é bastante utilizado o transporte de cangalhas no lombo de animais. Há alguns feirantes que vêm de carro próprio ou alugado.

Em São Francisco do Iguape, em uma sexta-feira que antecedia o dia do mercado, observamos animais e cangalhas em todo o decorrer da estrada que liga tal distrito à Cachoeira. As cangalhas repletas de bananas eram colocadas lado a lado, já preparadas para o dia que se seguia – um sábado de feira. Caberia ainda investigar com mais detalhes quais são os cultivos nos arredores, verificando tanto os distritos mais próximos subordinados a Cachoeira, como também o município vizinho de São Felix.

Além dos itens acima destacados, há também, no espaço externo do prédio do mercado municipal, a comercialização de roupas, sapatos e acessórios. Esses últimos são comercializados em pequenas barracas com toldo de lona dispostas ao lado do mercado municipal de Cachoeira, estendendo-se por toda a praça. Faz fronteira com a rua que têm lojas de produtos diversos e a lateral do mercado. Esse tipo de mercadoria é comprado, sobretudo, em Feira de Santana, onde há algumas fábricas e confecções de roupas, e revendida em Cachoeira. Cabe aqui investigar se há também comercialização de roupas compradas em outras localidades, como Salvador, por exemplo.

No interior do mercado, o espaço é ocupado pela exposição e venda de carnes e farinhas. O andar superior não é utilizado para a comercialização de produtos. Esse

andar abriga a administração do mercado, bares e dois banheiros. É, portanto, o espaço externo ao mercado que abriga a maior parte dos feirantes e sua diversidade de produtos. Há uma diversidade tanto no que se refere ao produto comercializado, como também ao tipo de barraca em que são expostos e vendidos e ao local propriamente ocupado pelo feirante e sua mercadoria. Algumas bancas com estrutura de ferro e lona circundam todo o mercado. O espaço em frente ao mercado é ocupado por tais bancas que vendem condimentos, as “bolas” de maniçoba, grãos diversos, principalmente feijão e farinha. Circundando o espaço externo ao mercado no sentido horário, observa-se um maior número de bancas com estrutura mais simples, ou simplesmente, lonas estendidas no chão com pequenas quantidades de algum produto, seja bananas, quiabo, pimentas ou frutas da época. Há também a venda de alguns objetos em barro, como panelas, frigideiras e pequenos fornos. E também a confecção de cestos, peneiras e cangalhas de palha. No entanto, em menor número.

O mercado de peixes, que fica separado do espaço mais amplo do mercado, foi re-inaugurado em 13 de março de 2005. De acordo com algumas mulheres que vendem mariscos nesse espaço, o movimento de vendas caiu sensivelmente em relação ao período quando se vendia nas ruas, o que passou a ser proibido. No atual mercado de peixes, há maior preocupação com a condição de higiene dos produtos que antes ficavam expostos em lonas estendidas no chão das ruas adjacentes ao mercado municipal. Não há, contudo, sistema de refrigeração.

Para além da comercialização de produtos, a feira também promove trocas que não são monetárias. Algumas pessoas trocam produtos entre elas. Trocam pequenas quantidades de algum produto como farinha, banana ou quiabo.

Há também comida feita e degustada na feira em uma das bancas. Próxima ao local onde os objetos de barro ficam expostos, há uma grande mesa onde as pessoas se sentam para comer sendo servidos pela cozinheira que mantém o arroz, o feijão e a carne aquecidos em grandes panelas de aço sobre o fogo dos fornos de barro. A feira representa um espaço privilegiado de sociabilidades e afetividades onde consumidores e vendedores das diversas localidades de Cachoeira e seu entorno se encontram não só para comprar ou vender produtos, mas também para conversar, cultivar as amizades, colocar os assuntos em dia, marcar encontros, se divertir. A feira é certamente um local de socialização importante em Cachoeira. Ela relaciona produtos e pessoas de distritos de Cachoeira, São Felix e arredores, que fazem uso do mercado e da feira como espaço de trocas diversas.

Não foram vistas apresentações musicais ou performances nesse espaço. Entretanto, havia um carro de som que divulgava uma rádio da cidade e distribuía um jornal gratuito de Cachoeira.

### **m. O ofício das charuteiras**

Ao selecionarmos um “ofício” como o das charuteiras domésticas, que abrange atualmente alguns pequenos grupos de mulheres em Cachoeira, São Felix e Maragogipe, não queremos restringir um determinado grupo de mulheres em torno dessa atividade, como se tal “ofício” abarcasse toda a sua vivência e, tampouco, pretendemos restringir tal atividade ao que ela se configura hoje. O principal objetivo é, portanto, a partir do estudo do “ofício” das charuteiras domésticas, entender uma dinâmica social que faz sentido nos dias de hoje para a vida dessas pessoas, que as aproximam e as integram na contemporaneidade. Mas, além disso, queremos nos remeter ao longo período em que o fumo foi o segundo produto da pauta exportadora de Cachoeira e que estabelecia outras relações de trabalho, lazer e sociabilidades distintas daquelas que se configuram hoje. E, assim, buscaremos também perceber de que modo esse “ofício” vem respondendo pela configuração espacial/territorial das localidades estudadas.



**Charuteira na fábrica de charutos Talvis, fevereiro de 2005**

As charuteiras trabalham em fábricas e também em casa. Geralmente, aprendem o ofício ensinadas por mulheres charuteiras em suas redes familiares e de amizade. No

Recôncavo, atualmente, a atividade de enrolar charutos e cigarrilhas é majoritariamente feminina. No entanto, há também mão-de-obra masculina. Há um grande número de pequenas charutarias, cuja produção é comprada pelas lojas de artigos religiosos de umbanda e candomblé ou que possuem suas próprias redes de distribuição para os mercados de Salvador, Feira de Santana, Jequié, etc.

Algumas mulheres fazem charutos em casa para sustentar a casa e os filhos. As crianças desde os dez anos de idade já sabem fazer charutos. Os donos das firmas participam do quadro social da região e colaboram nas festas. Nas novenas de Santa Cecília, uma noite de reza é dirigida pelos donos das fábricas, que, em alguns casos, são escolhidos como padrinhos da santa.

i. As capeadeiras domésticas: geração e gênero

Joanice de Jesus Juliano (Nego), 35 anos, Carlúcia Bastos Sena, 26 anos e Cássia Pereira Carvalho, 26 anos.

Joanice é casada, teve seu primeiro filho aos dezessete anos e hoje, aos 35 anos, é avó. Seu marido é taxista. Eles moram em uma pequena casa próxima à área comercial da cidade. Em sua adolescência, Joanice já havia trabalhado com o cultivo do fumo, cuidando desde o broto até a colheita e secagem da folha. Relatando sua experiência nessa atividade, ela nos diz que o tempo de desenvolvimento da planta depende do solo, mas chega a ser de apenas quinze dias. As folhas escolhidas não podem estar furadas ou rasgadas. Devem estar inteiras e perfeitas. Já crescidas, as folhas são então atravessadas pelo talo por um arame longo e colocadas para secar, aquecidas pela fumaça de um fogo brando. Este processo, artesanal, difere em escala do processo industrial de esticamento e sacagem das folhas que vimos na fábrica Danco, em Cruz das Almas.

Joanice é quem descreve esse processo, pois já havia trabalhado com o cultivo e secagem de folhas em uma empresa agroindustrial (agroindústria fumageira). Ela também já trabalhou em fábricas, mas prefere trabalhar em casa, pois pode paralelamente cuidar de seus netos e fazer outras atividades como a de manicure e a comercialização de “geladinhos” produzidos em sua casa e vendidos na rua por outra pessoa. O trabalho de capeamento consiste em forrar a cigarrilha já prensada com a folha de fumo, dando o acabamento final. A folha vem seca da fábrica. Ela molha (não muito), enrola, amacia, destala, corta a ponta da capa com cuidado para não cortar o

fumo. A Talvis fornece a matéria-prima para que mulheres trabalhem em casa e levem as cigarrilhas semi-prontas para serem finalizadas.

Joanice aprendeu a fazer capeamento de cigarrilhas há três anos, processo ensinado por sua amiga e vizinha Carlúcia. As cigarrilhas são capeadas com a ajuda de outras pessoas da família com as quais divide o pagamento. Todas as segundas e quartas-feiras, Joanice pega na fábrica cerca de 2.500 cigarrilhas para fazer em casa. O valor pago por cigarrilha é de dois centavos. Em casa, produzem de 15.000 a 20.000 cigarrilhas por mês, o que equivale a uma quantia entre trezentos e quatrocentos reais. Não há produção de charutos em casa, apenas de cigarrilhas. Não tem carteira assinada, apesar de ter entregado à fábrica cópia dos documentos para registrar. O pagamento é feito de dois em dois meses, o que não possibilita que Joanice possa contar com essa única atividade para o seu sustento. Não é a sua principal renda, pois nas palavras dela “não tem como” arcar com as despesas de casa sem a previsão de um pagamento mensal. Por isso, prefere trabalhar em casa onde se pode investir em outros trabalhos, além da possibilidade de se produzir intensivamente e exaustivamente e, com isso, ter um pagamento superior ao trabalho pago mensalmente aos funcionários da fábrica.

Segundo Joanice, existe cerca de quarenta mulheres que trabalham para a Talvis, fábrica de charutos sediada em Cachoeira. Há algum tempo abriu também uma fábrica em Cruz das Almas onde a maioria das mulheres que lá trabalha é de Cachoeira. Ela também diz que existem alguns homens que trabalham em casa. Em Cachoeira não se compra muito, quem compra mais são os estrangeiros.

Carlúcia vem de uma família de charuteiras. Sua mãe trabalhou na Danco onde ela também trabalhou nos últimos três anos de existência da fábrica – entre 1997 e 1999. Sua avó trabalhou na fábrica Suerdieck e sua bisavó trabalhou com charutos. Carlúcia teve o seu primeiro filho recentemente, há três meses. Ela está de licença à maternidade, pois é funcionária da Talvis. Aprendeu a fazer capeamento de cigarrilhas com o antigo gerente da Talvis. Ainda na Talvis, trabalhou como supervisora de qualidade dos charutos e cigarrilhas entregue à fábrica pelas charuteiras domésticas. Quando o trabalho não estava bem feito, o gerente dava mais uma ou duas chances para dispensar a funcionária caso o desleixo persistisse.

Cássia, outra amiga e vizinha, está aprendendo com Carlúcia a ser capeadeira. Já trabalhou há seis anos atrás na fábrica Danco, seis meses antes do seu fechamento. Ela almeja ser empregada pela Talvis com carteira assinada. Há algumas semanas, ela vem trabalhando no mercado com a venda de refeições e bebidas. Antes trabalhava no bar de

seu marido que fica no segundo piso do mercado. Mas está recentemente separada do marido.

#### **n. As filarmônicas**

A formação musical de crianças e adolescentes ligada às filarmônicas é tradição musical vigorosa que atravessou séculos e têm ainda grande representatividade na cidade de Cachoeira e São Felix, além de outras cidades do Recôncavo.



**Filarmônica Lyra Ceciliana, festa da Irmandade da Boa Morte, 15/08/2005**

As filarmônicas são associações que agregam jovens em torno de eventos diversos na cidade de Cachoeira, tecendo uma rede ampla de relações sociais. Elas marcam e acompanham trajetórias no espaço da cidade e o caráter social e festivo de realizá-los. Funcionam como escolas de música com uma bem estruturada organização interna de aulas noturnas, ensaios e apresentações.

As duas orquestras filarmônicas da cidade de Cachoeira tiveram suas sedes no centro da cidade junto ao teatro e à sede dos sete principais jornais e semanários da cidade, além da sede da ordem maçônica Caridade e Segredo, fundada em 1879. A Lyra Ceciliana foi fundada em 13 de maio de 1870 e a Minerva Cachoeirana em 10 de fevereiro de 1878. (MARCELIN, 1996: 44). Hoje, as duas possuem sedes próprias e boas instalações.



**Filarmônica Minerva Cachoeirana, festa da Irmandade da Boa Morte, 15/08/2005.**

A participação das duas filarmônicas não se restringe às festas já conhecidas como a festa da Nossa Senhora D’Ajuda ou a festa da Irmandade da Boa Morte, que se destacam no calendário festivo da cidade. A primeira é conhecida e apreciada em todo o Recôncavo; a segunda é apreciada internacionalmente, recebendo anualmente centenas de estrangeiros, especialmente norte-americanos afro-descendentes.

As filarmônicas de Cachoeira cumprem um repertório de festas mais amplo do que em outras cidades do Recôncavo. No segundo semestre do ano, o calendário de festas intensifica-se. As filarmônicas estão presentes em várias procissões como a da N. Sra. da Boa Morte, do Rosário, de São Cosme e Damião, de St<sup>a</sup>. Bárbara, de St<sup>a</sup>. Cecília, de Nossa Senhora da Conceição. Além dos desfiles cívicos, como a comemoração do 25 de junho, data magna de Cachoeira.

Além das festas, as filarmônicas agregam muitas pessoas em torno de eventos de natureza diversa. Estão presentes nas comemorações de associações tais como o Rotary Club, em comemorações civis e religiosas, atravessando todos os momentos da vida social de Cachoeira.

O depoimento de um morador de Cachoeira, realizada por Ribeiro, indica que, no começo do século XX, as viagens de navio entre cidades vizinhas promoviam passeios dançantes animados por uma das filarmônicas. Em depoimento, o sr. João da Matta disse “se ia daqui até lá dançando, brincando, satisfeito, sem o menor prejuízo nem coisas assim inúteis” (RIBEIRO, 1994: 108).

ii. A presença da filarmônica nas festas: a rivalidade

Em entrevista realizada com o Sr. Raimundo, atual tesoureiro da Minerva Cachoeirana, ele nos detalha como as filarmônicas partilham, desde a sua fundação, de muitos eventos na cidade de Cachoeira e fora dela. Raimundo fala dos passeios que a filarmônica fazia, principalmente no mês de agosto na festa de Maragogipe, município vizinho de Cachoeira. Cada filarmônica fazia os passeios e vendia ingressos para os adeptos participarem da viagem. A banda e a orquestra tocavam para os passageiros dançarem até Maragogipe durante uma ou duas de viagem. Chegava ao seu destino, a banda continuava a tocar e depois, voltavam também tocando.

Além das viagens, Raimundo também lembra de outros tantos acontecimentos e festas nos quais as bandas de música tinham forte presença como a “procissão dos navegantes”. A procissão era pequena. Saía a banda. Passava pela ponte e voltava para Cachoeira. Na década de 1970 acabaram os coretos que a filarmônica fazia dentro dos festejos de 25 de junho. Havia o desfile cívico durante o dia e, à noite, os coretos. A filarmônica Minerva Cachoeirana, durante os meses de maio e junho ensaiava as peças de harmonias a serem executadas nos dias 25, 26 e 27 de junho. *“Existia duas filarmônicas aí quando uma chegava e via a outra tocando a peça então... começava a tocar, às vezes o carro do caboclo, cabocla saía e as duas filarmônicas ficavam tocando... era uma confusão danada. Hoje não existe mais... mas era uma briga danada quando se encontravam as duas filarmônicas uma queria tocar mais que a outra, queria tocar melhor”*.

Para o regente da Lira Ceciliana, Orlando José Mascarenhas, *“antigamente saía até briga”*. Os músicos da Lira não passavam na rua da Minerva, e os músicos da Minerva não passavam na rua da Lira. Havia disputas musicais onde os músicos se agrediam verbalmente e fisicamente e até com o próprio instrumento. *“Hoje em dia a relação é boa. Eu sou amigo particular do regente, mas a partir do momento que a gente veste a camisa um quer tocar melhor do que o outro, e é isso que faz com que a filarmônica se mantenha erguida. Pois, a partir do momento em que eu toque mal, a outra filarmônica não vai se preocupar em tocar bem. Existe essa competitividade, e a gente tenta mantê-la bem, mas dentro de uma coisa saudável”*.

### iii. Os percursos das festas

Nas festas, existem percursos que são executados pelas filarmônicas, ora uma, ora a outra, ora ambas. A comemoração do dia 25 de junho é um exemplo. Nesse dia, há um percurso que sai de São Felix, atravessando a ponte até Cachoeira, que é acompanhado por uma das bandas. E, um outro percurso que é realizado de Cachoeira até a Casa de Câmara e Cadeia, acompanhado de uma outra banda.

### iv. Grandes festas, nobres percursos

A Festa de N. Sra. D'Ajuda e da Boa Morte são as que perfazem o menor percurso na cidade ainda que seja o itinerário mais valorizado por seus participantes, pois destaca o nobre centro urbano histórico onde se concentram as principais edificações tais como as igrejas da Matriz, do Complexo do Carmo e a Casa de Câmara e Cadeia. A Festa da Boa Morte saía da igreja da Matriz, subia a rua Ana Néri, chegando na rua Rui Barbosa. Passava a rua Treze de Maio, chegava na praça Teixeira de Freitas, subindo e voltando novamente pela rua Ana Néri.

Nos últimos anos, esse percurso tem se modificado. Atualmente a procissão parte da Sede da Irmandade. Desce a rua Treze de Maio, segue pela rua Teixeira de Freitas, passa pela rua 25 de Junho e então passa pela rua Ana Néri. Esse percurso maior se deve à presença do grande número de turistas que apreciam e registram através de câmeras todo o percurso das irmãs pelas ruas de Cachoeira. Em agosto desse ano de 2005, o percurso privilegiou a passagem pela Praça da Aclamação devido às filmagens da TVE Bahia.

Outras procissões fazem percursos maiores e extrapolam o circuito restrito ao centro urbano que tão bem caracterizam as Festas da Boa Morte e da Ajuda. A Festa de São Cosme da Igreja Brasileira sai do alto. O percurso é longo, pois, segundo Raimundo, “*a procissão do bispo da Igreja Brasileira é muito demorada e anda muito devagar*”. A procissão de Santa Bárbara, da Igreja da Santa Casa, acontece dia 4 de dezembro. A Procissão do Monte, que acontece no dia 8 de dezembro, sai da Igreja do Monte. Passa pela rua da Feira, às vezes sobe a rua dos Artistas. Passa pelo Caquende e retorna pela Sete de Setembro e Treze de Maio.

Há também festividades na zona rural: Santo Antonio de Capoeiruçu, em junho; a festa de Belém em janeiro; Santiago do Iguape em julho. Há a festa da Semana Santa, com três procissões: a procissão do Senhor dos Passos, Senhor Morto e Senhor

Ressuscitado depois da missa de aleluia. Tinha outra procissão dentro da semana santa, que não acontece mais. Era a procissão da Paciência com sete andores. Também havia a procissão dos Remédios que não acontece mais atualmente.

v. Entre a Europa e a África

*“Cachoeira é um pedaço da Europa, já que os navios embarcavam no Iguape, que é um engenho aqui perto. Os navios com negros desembarcavam no Iguape. E com esse desembarque no Iguape, vinham também livros, partituras e instrumentos da Europa. Aí, toda cultura e tradição vieram não só dos negros, mas também da Europa. Tanto que todo o instrumental da lira é francês. O antigo instrumental. A primeira filarmônica, o primeiro instrumental da lira era francês. Tranquilino Bastos tinha condições, e mandou ver na Europa, e veio junto nesses navios o instrumental da Lira”.* (depoimento do regente da Lira Ceciliana, Orlando José Mascarenhas).

Orlando diz que a filarmônica *“é uma tradição européia de filarmônica. Até em outros lugares do Brasil, se chama banda de música, não se chama Filarmônica. Você vai a Minas Gerais, eles falam banda de música, eles não falam filarmônica. Os antigos ainda escreviam philarmônica com ph. Tinha toda essa tradição européia”.*

## **2. O IGUAPE**

O Iguape constitui o maior distrito da Cachoeira. Localizado num ponto em que o rio Paraguaçu forma uma baía, próximo ao seu estuário na Baía de Todos os Santos, ele possui uma grande rede de canais naturais e de manguezais. A área de terra firme é composta principalmente por solos de massapé. Essa combinação entre o rio e os canais que adentram a terra, facilitando a escoação da produção e o solo fértil, propiciaram boas condições para que a cultura da cana se desenvolvesse. Até o início do século XX a região foi uma grande produtora de açúcar, mas com a decadência da cultura canavieira os engenhos foram abandonados, permanecendo ali apenas os remanescentes dos escravos. Muitos deles têm suas residências construídas sobre estruturas das antigas Casas Grandes, em ruínas.



**Casa de moradora da região do Iguape construída sobre as fundações de antiga casa-grande**



**Vista parcial da Bacia do Iguape**

Atualmente a população negra da bacia do Iguape vive basicamente da manufatura artesanal do dendê, da mandioca (há ali esparsas casas de farinha, manuais) e da mariscagem, além de praticarem uma lavoura de subsistência. Suas maiores queixas são em relação ao isolamento da região, já que boa parte das comunidades não tem acesso a estradas durante o período de chuvas e a única via de comunicação é o rio, além de não possuírem eletricidade. Ver, anexo, Carta das Comunidades Quilombolas

da Bacia e Vale do Iguape, redigida por Ananias Nery Viana em outubro de 2004, representante das dez comunidades quilombolas reconhecidas pela Fundação Palmares.

Em 1862, a Revista do Instituto Histórico Brasileiro publica um estudo sobre Cachoeira, informando que havia, naquele ano, vinte engenhos no distrito de São Thiago do Iguape. Os engenhos do Iguape antes da crise da lavoura açucareira, pós-1888, eram: Engenho Brandão, Engenho Campinas, Engenho Cabonha, Engenho Calembá, Engenho Catolé, Engenho Maruim, Engenho da Ponta, Engenho da Ponte, Engenho Santa Catarina, Engenho São José do Açú, Engenho Central do Iguape, Engenho Embiara, Engenho Guahyba, Engenho Guahybinha e Engenho Velho<sup>26</sup>. São nomes que ouvimos ainda hoje, ao visitar a região do Iguape. Ali se vê ruínas de casas grande, de senzalas, muitas vezes servindo de amparo a rústicas construções dos atuais habitantes do Iguape.

Na Carta das Comunidades Quilombolas supracitada, temos a listagem geral dos remanescentes de quilombo (quilombolas) na região do Vale do Iguape. São eles: Caonge, Calembá, Dendê, Engenho da Ponte, Engenho da Praia, Calolé, Imbiara, Caibongo, Tombo, Engenho da Vitória. As comunidades quilombolas, de afro-descendentes, representam hoje testemunho vivo de uma cultura africana que povoou a região, ininterruptamente, por quase cinco séculos. Segundo o historiador cachoeirano Luis Claudio Dias Nascimento, profundo conhecedor do Arquivo Municipal de Cachoeira, há alguma informação documental sobre os negros que habitavam Cachoeira nos séculos passados. Mas se quisermos escrever a história dos afro-descendentes nesta região do Brasil, temos que lançar mão do métodos e do arcabouço teórico da história oral, da antropologia e da arqueologia.

Apesar da diminuição de mariscos, causada pela alteração do anterior equilíbrio entre as proporções de água doce e salgada, a mariscagem é, ainda, fundamental na dieta protéica dos habitantes do Iguape. O desequilíbrio ecológico, com conseqüente redução da fauna dos manguezais, deveu-se à operação da barragem Pedra do Cavalo. É importante notar que o Iguape conheceu uma experiência de produção fabril do azeite de dendê, com a instalação da Usina Opalma, beneficiadora do azeite. Mas as portas da Usina se fecharam há cerca de três décadas, eliminando o único acesso daquela população a uma rotina oficial de trabalho. A cana de açúcar começa a retornar à região, onde se vê extensas plantações.

---

<sup>26</sup> Pedro Celestino Silva, “Cachoeira e seu município”, in *Revista di IGHBa*, no.64, 1938, pp.311/12.

A história das rebeliões escravas nos engenhos baianos começa a ser escrita. Um de seus principais autores, João José Reis, dedica-se especialmente às revoltas da região do Recôncavo, com importantes informações sobre revoltas que ocorreram em engenhos de Cachoeira (Engenho da Ponta, Engenho Vitória, dentre outros.)<sup>27</sup> O conhecimento destes capítulos da história do Brasil é de fundamental importância para que a população brasileira afro-descendente possa se apropriar de sua memória e de seu papel na construção do país. E mais, para que possa compreender as raízes longínquas de sua situação sócio-econômica atual, no Brasil do século XXI. Sem que penetremos nos estudos de Reis, notemos, contudo, que suas investigações apontam para a compreensão de inúmeros temas que reportamos fundamentais para a auto-compreensão da situação da população afro-descendente na modernidade. São eles, dentre outros: origens diferentes e por vezes conflituosas dos africanos trazidos como escravos, diferença entre nascer crioulo/escravo e africano/livre, a complexa relação entre religiosidade e liberdade, a adaptação dos ritos africanos ao cristianismo imposto pelas autoridades portuguesas, a organização funcional interna dos engenhos, etc.

Reis nos relata alguns episódios de rebeliões em engenhos do Iguape, Cachoeira. Em carta recebida pelo Juiz de Fora de Maragogipe, enviada pelo chefe do destacamento local, lê-se “participo a V.Sa. que se acha todo o Iguape incendiado e atacado pelos negros”<sup>28</sup>. Segundo Reis, o levante iniciara-se em plena jornada de trabalho, em março, época de safra e semeadura simultâneas, e não fora espontâneo. Ao contrário, segundo documentos de época, sabe-se que o Juiz supracitado considerou a rebelião planejada, indicando inclusive o provável local da organização dos escravos: o engenho da Ponta, próximo ao engenho Vitória, outro local em que ocorreram rebeliões, no distrito de Cachoeira.

De acordo com os relatos do Juiz, investigados por Reis, os escravos teriam se reunido no engenho da Ponta, para em seguida tomarem de assalto a Vila de Maragogipe, na outra margem do Paraguaçu. O então proprietário do engenho da Ponta, Brigadeiro Felisberto Caldeira Brant Pontes, foi tenaz adversário do Conde dos Arcos, presidente da Província. O Brigadeiro acusava o presidente de ser condescendente com os negros, e chegou a fazer campanha para depô-lo. Mas os dois senhores se uniram pouco tempo depois, para combater a Revolução Pernambucana, em 1817.

---

<sup>27</sup> Ver, de João José Reis “Recôncavo Rebelde: Revoltas Escravas nos Engenhos Baianos”, xerox sem referências bibliográficas.

<sup>28</sup> Juiz de Fora Antonio Augusto da Silva para Conde dos Arcos, Maragogipe, 20 de março de 1814, BNRJ, 33,24, 22. Apud João José Reis “Recôncavo Rebelde: Revoltas escravas nos engenhos baianos”.

Segundo correspondência do juiz de Fora de Cachoeira para o presidente da província, em 1827, os escravos do engenho da Vitória teriam se sublevado, matando um feitor e seu irmão. Apesar do movimento no engenho Vitória ter sido localizado, foram presos cerca de trinta negros (no engenho havia cerca de trezentos escravos) e chicoteados publicamente, em Cachoeira, “para exemplo dos outros escravos, que há tempos dão alguma desconfiança de revoltas”, explicaria em carta o Juiz de Fora. Segundo Reis, no ano seguinte ao episódio da Vitória outras rebeliões se repetiram em Cachoeira, em abril, de 1828, mas praticamente nada se sabe a respeito.

Ainda em setembro deste mesmo ano, outra revolta explodiu no coração do Iguape, no engenho Novo, de propriedade de coronel Rodrigo Antonio Falcão, com incêndios na casa grande e senzalas, e um saldo de cerca de vinte escravos mortos pela repressão senhorial e policial. Reis diz não saber os motivos do levante, mas as informações levam a crer que os escravos do Engenho Novo desejavam vingar-se dos maus tratos da senhora. A repressão acabou por cortar pela raiz um movimento que teria, em sua idealização, adesão mais ampla do que os escravos do engenho Novo. O movimento não deu certo por não garantir adesões suficientes e na origem do insucesso estava, segundo Reis, o velho problema da desunião entre crioulos e africanos. A dificuldade em identificar alguns escravos pelo seu nome indica que haviam participado da revolta escravos recém chegados da África. Reis segue dando exemplos de rebeliões em Santo Amaro, Maragogipe e outras regiões próximas de Cachoeira. Mas tais exemplos nos bastam para que possamos compreender que a maioria dos remanescentes de escravos na região do Iguape queira se identificar com aqueles que lutaram, de fato, pela liberdade. E não foram poucos, embora tenham sido derrotados.

#### **o. Referências culturais na região do Iguape**

As comunidades quilombolas têm como atividades principais o cultivo do dendê, da mandioca e, com isso, a produção do azeite de dendê, da farinha e seus derivados como o beiju, além de outros cultivos como feijão e milho para a subsistência. Sobressai-se, no entanto, a mariscagem com especial destaque para a extração de ostras. Além disso, a região conta com extensos canaviais nas fazendas de proprietários particulares.

Segundo Ananias, o Projeto Rotas da Alforria deveria se chamar “rotas da liberdade”. A noção de “alforria”, segundo Ananias está negativamente ligado à idéia de escravidão. No entanto, as pessoas que ali vivem querem ter suas histórias contadas a

partir da idéia de que já estavam libertas dessa escravidão. Querem ter sua história ligada aos descendentes de africanos e não de escravos. Ananias também levantou o problema de que no Iguape “*nós não somos nem pobres, somos isolados*”.

Devido à freqüente “exploração” por parte de pesquisadores, turistas, órgãos privados e públicos nessas e também em outras comunidades, não dando a elas o retorno das pesquisas realizadas, é que eles fazem algumas exigências para que “os projetos não venham de cima e sejam impostos à comunidade, mas que venham de baixo”.

Um dos projetos importantes destacado por Ananias é o ‘Projeto Paraguaçu’ desenvolvido pela Universidade Federal da Bahia. Ananias destaca algumas manifestações culturais da região como a “esmola cantada”, a “companhia de dança quilombola”, o samba de roda, o samba de caruru (de setembro a dezembro). Ele discorda do termo “folclore” para designar as manifestações da região, pois fazem parte da realidade e do modo de vida daquelas pessoas há muitas gerações.

#### **p. O rio Paraguaçu**

O rio Paraguaçu teve importância central para o trânsito de pessoas e produtos, além de ser fonte de estórias e memórias. O Paraguaçu fez nascer a cidade de Cachoeira às suas margens por ser a via que permitiu a penetração portuguesa na região, sendo o último ponto navegável do Baixo Paraguaçu. O rio, que tem no seu curso grandes cachoeiras, é navegável nos 33 km que separam Cachoeira de sua embocadura em Salvador.

A história de Cachoeira está fortemente ligada ao maior dos rios da Bahia que nasce na Chapada Diamantina perfazendo 664 km até se juntar ao mar, na Baía de Todos os Santos. É constante sua presença nas atividades econômicas e culturais da cidade. Desse modo, a configuração espacial da cidade tem o rio como importante referência.

O eixo fundamental da cidade ainda no século XIX era a “rua principal” que corria paralela ao rio Paraguaçu no trecho compreendido entre o “Caquende”, o “Pitanga” e o início do “Pasto”, daí afastando-se do curso d’água, na subida para o Capoeiruçu, ganhando altura e defendendo-se das enchentes do rio. A segunda rua mais importante era a “rua de baixo”. Essa era o principal centro comercial, estando muito exposta às enchentes. Devido às diversas enchentes, assiste-se, no decorrer do século XIX, à construção de novas áreas de expansão em terrenos mais altos.

O rio Paraguaçu coloca em destaque o caráter de “ambigüidade” e contradição da região, que vive entre o esquecimento e o isolamento e, paralelamente, tem suas manifestações culturais, musicais e festivas exaltadas, ainda que essas também careçam de recursos. Representa ele próprio uma contradição histórica que se estende à região mais ampla referente ao Baixo Paraguaçu. O rio já teve uma grande centralidade no estado da Bahia, conectando fluxos de mercadorias, pessoas e saberes, mas, atualmente, presencia-se um processo de assoreamento do rio, limitando a navegação em alguns trechos e impedindo-a definitivamente em outros. A barragem Pedra do Cavalo construída na década de 1970 para o abastecimento de água e o posterior fornecimento de energia gerenciado pelo Grupo Votorantim, contribuiu para um controle do fluxo das águas do rio, evitando as grandes enchentes. Mas essa mudança no fluxo das águas também contribuiu para uma alteração da salinidade da água, diminuindo a quantidade de mariscos e peixes. Além disso, o rio Paraguaçu, principalmente em seu trecho próximo da cidade, sofre com o grave problema de contaminação da água, resultando no aumento de doenças tais como a esquistossomose.

#### **q. O uso do rio - propostas**

Algumas entrevistas feitas em nossa primeira viagem a campo com pescadores, tanto mais velhos como jovens, apontam para um desejo de que voltasse a haver um intenso movimento fluvial no Paraguaçu. Estes desejos refletem uma auto-compreensão, por parte de alguns habitantes, da cidade como um rico e movimentado porto de escoamento de pessoas e mercadorias.

Cabe fazer duas observações quanto ao uso do rio. A primeira refere-se ao impacto ambiental/ecológico da construção da barragem Pedra do Cavalo, sentido profundamente pelos pescadores mais velhos, que comparam abundância da fauna antes da construção da barragem com sua atual escassez (ver entrevistas anexas). Os pescadores jovens não conheceram a fartura que caracterizava a fauna do rio antes da construção da barragem, sendo, portanto, muito menos críticos em relação a sua construção. Ao contrário, lidam com a realidade pesqueira com animação e são gratos a Votorantim pelas parcas melhorias que esta empresa promoveu como mecanismo de compensação pelo impacto ambiental negativo. Notemos, contudo, que o Paraguaçu sempre foi um rio de maré (ou uma ria, como se diz em Portugal). Em 1888, um engenheiro nomeado pelo Presidente de Província para estudar o rio já afirmava: “As marés se manifestam neste rio até muito acima de Cachoeira, atingindo a altura de 2,3m,

observada na escala que fincamos na porto.”<sup>29</sup> (ver entrevista anexa com Pedro, pescador de Nagé e Diretor Cultural da Unidade Simplificada de Beneficiamento do Pescado, cuja sede foi patrocinada pela Votorantim a partir da reforma do antigo “Yatch Club” de Nagé). A segunda observação refere-se ao caráter sagrado do rio Paraguaçu para o povo-de-santo da cidade de Cachoeira (ver entrevista com Luiz Cláudio do Nascimento).

Tocamos, ao falar sobre o impacto ambiental da barragem, num assunto delicado, porque sem aparente solução imediata. Vejamos: são evidentes o poder simbólico e representativo do rio Paraguaçu como marca da memória de que, por um longuíssimo período, a cidade foi integrada ao país. O rio simboliza as trocas, as chegadas e saídas. As canções sobre o “vapor de Cachoeira” ressoam estes tempos. O rio representava a riqueza, a integração, o movimento, cuja atual ausência é tão nostalgicamente lamentada.

O contraste, sentido como imensa perda, entre a antiga integração e o atual isolamento de Cachoeira em relação ao país pode ainda ser solucionado pelo retorno à navegação fluvial, tão apontado como a solução mágica. Vários entrevistados comentaram sobre suas esperanças em ver o rio vivo, novamente. Expliquemo-nos: Ananias, líder das comunidades quilombolas do vale do Iguape, sugere que se implemente um turismo étnico através do rio, na bacia do Iguape. Em Nagé, pescadores jovens falaram de seu desejo de que saveiros voltassem a navegar pelo rio, trazendo e levando mercadorias e pessoas.

A navegabilidade do Paraguaçu encontra-se, ao que parece, comprometida (embora não irremediavelmente perdida) pelas obras da barragem Pedra do Cavalo (Odebrecht) e posterior hidrelétrica Pedra do Cavalo (Grupo Votorantim). Trata-se de um impasse a ser resolvido. Um impasse muito significativo, pois as novas bases sobre as quais a cidade poderá se reerguer e com as quais passa a se identificar são definitivamente diferentes das anteriores e não mais se assentam no comércio. Será que terão que ser inventadas? Ou já estão lá, precisando de estímulos/ incentivos? É neste quadro que faz sentido uma pesquisa sobre as principais manifestações culturais em Cachoeira, seja manifestações mais conhecidas, sejam outras mais locais e menos “famosas”, mas que se perpetuam como focos de resistência de uma identidade dos

---

<sup>29</sup> Evolução Urbana de Cachoeira 2, Convênio Iphan/UFBA, p.146.

grupos que as praticam (ceramistas, charuteiras, músicos das duas filarmônicas, sambistas, pais e mães de santo, etc.)

### **3. BELÉM DA CACHOEIRA**

Durante o período colonial, nas áreas que não eram produtoras de cana no Recôncavo, observou-se uma disputa entre a produção de mandioca e a produção de fumo. O primeiro era incentivado pela Coroa portuguesa para fornecer alimentação à Salvador, o segundo era preferido pelos agricultores, uma vez que seu valor de troca era mais alto, sendo usado como moeda na compra de escravos. A preferência pelo fumo chegou ao ponto de a Coroa ter que proibir seu plantio em função do desabastecimento de Salvador. A vila de Cachoeira foi a única que obteve a permissão para continuar com o plantio que se concentrava na região de Belém, realizado em pequenas propriedades. Na área urbana proliferaram os armazéns e, a partir do século XIX, as indústrias de beneficiamento do fumo e de charutos. O ofício das charuteiras, domésticas ou nas fábricas, passou a constituir uma importante fonte de renda e modo de vida de partes da população, fazendo parte ainda hoje da identidade local. No entanto, a partir da segunda metade do século XX, tanto as plantações de fumo como as fábricas de charutos mudaram-se para a região de Cruz das Almas. Hoje no município de Cachoeira apenas uma fábrica continua em funcionamento.



#### **Igreja do antigo seminário de Belém**

A região de Belém da Cachoeira hoje se caracteriza por pequenas propriedades, na sua maior parte de negros que ascenderam à propriedade da terra, vivendo da agricultura de subsistência, da banana e, sobretudo, do plantio da mandioca e da produção de farinha.

#### **r. O fumo em Belém da Cachoeira**

Estudos sobre as principais fontes de renda da Igreja, a partir dos dízimos, nos mostram que a principal fonte de arrecadação de dízimos vinha do fumo, e não do açúcar.<sup>30</sup> O grande número de pequenas propriedades que cultivavam o fumo (por muito tempo moeda de troca por escravos africanos) responde por esta discrepância. O cultivo de fumo, portanto, diferentemente do açucareiro, se caracterizou por se realizar em pequenas propriedades trabalhadas por homens livres e pobres, muitos deles escravos alforriados.

Desde o século XVII há indícios da existência da lavoura fumageira. Lemos, no início do século XVII, em *Cultura e Opulência no Brasil*, de Antonil, que “há pouco

---

<sup>30</sup> Ver, de Marcel J. Théblot, “Fumo e Fumeiros no Brasil: Pesquisa sobre os plantadores de tabaco e os artesãos do fumo”..

mais de cem anos que esta folha se começou a plantar e beneficiar em toda a Bahia.”<sup>31</sup> No século XVIII o tabaco já é importante fonte de riqueza, sendo cultivada em Cachoeira, São Félix, Muritiba, Cruz das Almas, Feira de Santana (todos sob jurisdição de Cachoeira), além de Nazaré, Santo Antonio de Jesus e Amargosa.

No início do século XVIII era comum a disputa entre a mandioca (base alimentar da população do Recôncavo, e mesmo da Bahia) e o tabaco. Havia leis régias obrigando ao plantio da mandioca, com o fim de garantir a subsistência da população da colônia, mas esta lei nem sempre era cumprida, devido à maior rentabilidade do cultivo do fumo. O fumo ocupava, portanto, as áreas destinadas oficialmente ao cultivo do principal produto de subsistência. Estas áreas eram, segundo carta do Vice-Rei de 1721, “terras que lavram dentro de dez léguas que principiam na beira-mar pela terra dentro, que a dita lei dispõe para a planta da mandioca”.<sup>32</sup> Em 1704, o governador geral Rodrigo da Costa escreve ao sargento-mor Felipe Garcia mandando arrancar todo fumo plantado na região de Maragogipe, pois ali deveriam estar cavadas, por ordem régia, somente covas de mandioca.<sup>33</sup>

“Não é bastante esta diligência que Vossa Mercê tem feito para deixar este povo [de Salvador] de experimentar a falta de farinha e esses moradores [de Maragogipe] de se empregar na lavoura de tabaco. Vossa Mercê ordene a todos os capitães que todo o tabaco que acharem plantado no distrito de Maragogipe o mandem arrancar logo, sem respeitarem, sendo pessoa de qualquer qualidade que seja.”<sup>34</sup>

De nada adiantaram as proibições ao plantio do fumo nas áreas destinadas à mandioca. O fumo continuou a ser cultivado em Cachoeira e seu entorno. Em 1705 o mesmo governador geral Rodrigo da Costa isentou Cachoeira da proibição. Mas ainda em 1721 lemos outra carta, agora do Vice-Rei Vasco Fernandes César de Meneses, cobrando a alguns produtores da região sul do Paraguaçu o plantio da mandioca, em detrimento do fumo.

---

<sup>31</sup> Apud Pedro Celestino Silva, Revista do IGHBA, no.64, 1938, p. 301.

<sup>32</sup> Meneses, Vasco Fernandes. Carta ao coronel Pedro de Araújo Villas Boas, in Documentos Históricos da Biblioteca Nacional, v.59, pp.33/4, apud. Gustavo Acioli Lopes, “Caminhos e descaminhos do tabaco na economia colonial” in *Mneme* - Revista de Humanidades – Dossiê Cultura e Sociedade na América Portuguesa, V.5, no. 12, out/nov.2004, p.5).

<sup>33</sup> Pedro Celestino Silva, op. cit., p.301.

<sup>34</sup> (Costa, Rodrigo. Carta ao sargento maior Felipe Melo Garcia. Bahia, 14/08/1704. Documentos Históricos da Biblioteca Nacional DHBN -, vol.4, p.168/9, apud. Gustavo Acioli Lopes, “Caminhos e descaminhos do tabaco na economia colonial” in *Mneme* - Revista de Humanidades – Dossiê Cultura e Sociedade na América Portuguesa, V.5, no. 12, out/nov.2004).

Marques de Pombal (século XVIII) trouxe para Cachoeira, oficialmente, alguns fabricantes de charutos cubanos, “para instruir os fabricantes nacionais nesta especialidade”.<sup>35</sup> Ainda segundo a mesma fonte, o Conde dos Arcos, “por ordem régia de 4 de março de 1810 fez distribuir entre os lavradores, *principalmente do solo de Cachoeira, por ser mais próprio à semelhante cultura*, sementes de fumo da Virginia, acompanhado de instruções para seu plantio.”<sup>36</sup>

Esta planta era cultivada, via de regra, em pequenas propriedades por agricultores pobres, que também praticavam a cultura de subsistência. Estes agricultores eram dominados pelos proprietários das manufaturas do fumo e pelos comerciantes, responsáveis pela exportação. A manufatura do fumo é intensiva em mão de obra, e não lança mão de qualquer tipo de maquinaria. A mão de obra familiar era predominante, mas houve uso do trabalho escravo em algumas lavouras de proprietários mais abastados. Após a abolição, predominou – como até hoje – o uso de mão de obra feminina. Entre 1850 e 1880 a participação do fumo nas exportações da Bahia oscila entre taxas mínimas em torno de dez por cento e máximas de quarenta por cento, sendo a média de vinte a vinte e cinco por cento, vindo sempre em segundo lugar, após o açúcar. O açúcar participa mais expressivamente, chegando a representar 70% da pauta em 1850 e 42% em 1880, contra 12% e 22% do fumo, nos mesmos anos<sup>37</sup>.

As fazendas ou sítios de tabaco apresentavam perfil diverso das propriedades açucareiras, no que se refere ao regime de mão de obra e de terras. Os homens livres que cultivavam estas propriedades dividiam-se entre proprietários (cerca de 30% das pequenas propriedades) e arrendatários, que repassavam parte da renda ao proprietário da terra (cerca de 55% das mesmas). As propriedades tinham, em média, menos de dois hectares. Aqueles que faziam uso de escravos possuíam, no máximo, quatro a seis escravos, sendo portanto responsáveis pelos menores plantéis da região. A valorização do tabaco em folha, a partir do século XIX, abriu espaço para produtores ainda mais modestos, pela não necessidade de instalações de beneficiamento, associado somente ao tabaco em rolo. Sabe-se que antes de 1802 não se exportava senão fumo em corda/rolo. A abertura das manufaturas de fumo estimulou a preparação em folhas. Já em 1835 predominavam os pequenos produtores sem escravos, que vendiam somente o fumo em

---

<sup>35</sup> Pedro Celestino Silva, op. cit., p.302.

<sup>36</sup> Pedro Celestino Silva, op. cit., p.303, grifos nossos.

<sup>37</sup> Houve um deslocamento do pólo açucareiro de Cachoeira para Santo Amaro e outras localidades, em menos escala (Nossa Sra. do Passe, São Sebastião do Passe, Barra do Sergi do conde). Embora a contribuição da agroindústria do açúcar permanecesse expressiva nas exportações baianas, a parte relativa a Cachoeira tornara-se pequena.

folha, chegando a 64,5% do total. (dado obtido em São Gonçalo do campo, freguesia de Cachoeira). Daí ser a lavoura de fumo conhecida, segundo o historiador Pedro Celestino Silva, como “lavoura de pobre”.<sup>38</sup> O beneficiamento do tabaco em rolo, considerado uma tarefa especializada, era executado por “negros-mestres”. Na ausência de escravos, o fumo era colhido e o beneficiamento repassado a um proprietário mais abastado.

Assim, por participar com um “honroso segundo lugar” na pauta de exportações, configura-se um quadro em que os pequenos produtores eram mais do que meros fornecedores de alimentos, tão necessários à reprodução da economia escravista. Estes agricultores não se incluíam, contudo, entre os membros da elite fundiária, senhores de terras e de escravos. O cultivo do tabaco não se organizou, portanto, sob o regime da monocultura de exportação (*plantation*). As razões pelas quais esta cultura de exportação baseou-se em pequenas propriedades podem ser buscadas nos limites ao ganho de escala impostos pela produção fumageira. Caio Prado Junior e Catherine Lugar analisam as deseconomias de escala associadas a esta cultura, demonstrando que o aumento do emprego dos fatores de produção (terra e escravos) não corresponde ao aumento da produtividade.<sup>39</sup>

A produção de tabaco era escoada por duas linhas principais: exportações para a metrópole, de onde o tabaco era reexportado para Europa e Índia, e o comércio de escravos no litoral ocidental da África (Costa da Mina, de onde provinha a maioria dos escravos desembarcados em Salvador no século XVII). Era, portanto, uma cultura provedora de liquidez para o comércio/tráfico de escravos, ao constituir-se em uma mercadoria-moeda de troca. Mas isso não resultou em nenhuma ascensão econômica ou social por parte dos agricultores, devido ao monopólio do tráfico negreiro por alguns grandes comerciantes. Este monopólio, pelo lado da compra, pressionava para baixo o preço do tabaco. Desta forma um tanto indireta, a produção agrícola em pequena escala, de tabaco, articulava-se com a permanência da produção escravista colonial.

No final do século XIX chegaram capitais alemães, destinados às manufaturas de charuto, instalando-se em Cachoeira e São Félix. A presença destas manufaturas de charutos (Danneman, Danco, Suerdieck, Costa Pena, Leite Alves, entre outras) fez com que o produto do cultivo se redirecionasse: de moeda de troca por escravos,

---

<sup>38</sup> Pedro Celestino Silva, op. cit., p.305.

<sup>39</sup> Ver Caio P. Junior, “Formação do Brasil Contemporâneo – O Brasil Colonial”, São Paulo, Brasiliense, 1961 e Catherine Lugar “Tabaco trade and growers of Bahia” in Alden, D & Dean, W. (eds) *Essays Concerning the Socioeconomic History of Brasil and Portuguese India*, Florida, Florida University Press, 1977.

desnecessária já a partir da proibição do tráfico negreiro em 1850, passa a abastecer as novas manufaturas do fumo. Deste modo, o cultivo do fumo foi uma constante em Cachoeira, e ainda hoje podemos ver os antigos armazéns onde se localizavam as antigas “fábricas de charuto”<sup>40</sup>. As manufaturas de certa importância na Bahia datam do início do século XIX. A primeira delas foi a fábrica de rapé “Areia Preta”, fundada em 1819 pelo suíço-alemão Frederic Meuron. As demais manufaturas chegaram mais tarde, por volta de 1850, e perduraram até tão tardiamente quanto 1930, quando começa um movimento de falências significativo. Era comum o emprego de mão de obra doméstica (produção artesanal doméstica) já desde o século XIX.

A manufatura do fumo, contudo, não é uma atividade de todo enterrada no passado. Funciona em Cachoeira uma pequena manufatura (Talvis), que emprega 50 operárias/charuteiras na sede e outras 40, aproximadamente, que realizam as tarefas de preparação do charuto domesticamente. Esta atividade pode remontar até três gerações na mesma família, como é o caso da charuteira por nós entrevistada, demonstrando assim que a manufatura doméstica de charutos pode ser considerada um modo de fazer enraizado no cotidiano de parcela significativa daquela comunidade. (ver entrevistas transcritas da Talvis, primeiro campo, com charuteiras domésticas, segundo campo e com gerente de produção da Danco, terceiro campo). Em São Félix ainda funciona a Dannemann e, em Cruz das Almas, a Danco<sup>41</sup>. Essas duas empresas são associadas e, por constituírem uma fábrica de grande porte, empregam cerca de 400 operários. Em Nagé, distrito de Maragogipe, há a manufatura Matheó (que emprega cerca de 40 charuteiras, sendo que 38 trabalham em casa e somente duas na sede, como embaladoras).

O cultivo do tabaco, todavia, se realiza majoritariamente em Cruz das Almas (norte de São Félix) e as manufaturas, em geral, compram o fumo que é lá enfardado. Apesar de declinante em relação aos níveis de produção e geração de emprego do século XIX e início do XX, vemos que esta é uma atividade com a qual a cidade se identifica e da qual ainda se orgulha. O parâmetro econômico não define a identificação dos cachoeiranos com o saber-fazer charutos, apreciados na Bahia e fora dela, pois hoje o fumo representa uma parcela desprezível do produto interno de Cachoeira. A produção

---

<sup>40</sup> Será construído o campus da recém criada Universidade Federal do Recôncavo Baiano nas ruínas da antiga fábrica de charutos “Leite Alves”, em rua central de Cachoeira. Suas dimensões atestam sua antiga grandeza. Ver mapas anexos.

<sup>41</sup> Em Cachoeira, a antiga sede da Danco permanece de pé. Foi alugada para diversos fins, dentre eles para uma das inúmeras igrejas evangélicas que se multiplicam na cidade.

é liderada, atualmente, pelo ítems frutas (banana), seguida de cana de açúcar e mandioca. O fumo é uma referência cultural importante para os cachoeiranos por envolver, há vários séculos, pessoas com este trabalho, desde os plantadores de tabaco às charuteiras domésticas, além daqueles envolvidos indiretamente a esta tradição, como os membros do samba-de-roda da Suerdieck, fundado na época em que esta empresa funcionava em Cachoeira. Foi-se a Suerdieck, manteve-se o grupo de sambadores, sob a mesma identificação.

Lemos, em livro de 1979 dedicado ao papel de Cachoeira na guerra da independência, a descrição de um melancólico quadro: “o papel de entreposto comercial e o desenvolvimento da indústria do fumo mantiveram o dinamismo de Cachoeira até o princípio do século XX. Mesmo na segunda década do século, ainda era uma cidade movimentada.”<sup>42</sup>

Contudo, o fumo está retornando a Cachoeira. Isto está sendo realizado por uma grande empresa, a Danco, que comprou uma enorme área para o cultivo da planta na zona rural de Belém. Segundo professor Hênio (morador de Cachoeira, pequeno proprietário de terras, juntamente com seus irmãos, em Belém, zona rural de Cachoeira antes ocupada pelo plantio de tabaco, hoje pelas roças de mandioca e outras), não há mais possibilidade de sobreviver do cultivo do fumo em pequena escala, como antes. As possibilidades de retorno financeiro com este cultivo só se realizam quando o plantio se faz em grande escala (ver entrevista transcrita com professor Hênio, segundo campo e com gerente da Danco, terceiro campo). As áreas antes cultivadas pelo tabaco são hoje, principalmente, ocupadas por roças de mandioca, feijão, milho e outras culturas de subsistência. Pensamos que se deve observar o impacto deste “retorno” do fumo na região de Belém, em maior escala e levado a cabo por uma grande empresa, sobre as formas de vida da população local.

---

<sup>42</sup> Augusto da Silveira Mascarenhas. “O 25 de Junho”. UFBA, 1979, p.22, apud *Evolução Urbana de Cachoeira*, UFBA/IPHN, 1979, p.125.

### III. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACIOLI LOPES, Gustavo (2004): “Caminhos e Descaminhos do tabaco na economia colonial”. In: *Mneme- Revista de Humanidades –Dossiê Cultura e Sociedade na América Portuguesa*, vol. 5, no.12, out./nov.
- BERBERT DE CASTRO, Renato (1984): “A Tipografia Imperial-Nacional da Bahia”. São Paulo: Ática.
- BERQUE, Augustin (1984): “Paysage-empreinte, paysage-matrice: éléments de problématique pour une géographie culturelle”. In: *L’Espace Géographique*, 12 (1), pp. 33-34.
- (org.) (1994): *Cinq propositions pour une théorie du paysage*. Paris: Champ Valon.
- CASTRO, Iná Elias de (1995): “O problema da escala”. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. C.; CORRÊA, R. L. (orgs.): *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, pp. 117-353.
- CORRÊA, Roberto Lobato (1992): “Corporação, práticas espaciais e gestão do território”. *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro, 5 (3): 115-121.
- (1995): “Espaço, um conceito-chave da geografia”. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. C.; CORRÊA, R. L. (orgs.): *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, pp. 15-47.
- COSGROVE, Denis (1984): *Social formation and symbolic landscape*. Londres: Croom Helm.
- (1989): “Geography is everywhere: culture and symbolism in human landscapes”. In: GREGORY, D. & WALFORD, R. (orgs.): *Horizons in Human Geography*. Londres: Macmillan, pp. 118-135. Há uma tradução para o português em CORRÊA, R. L. & ROSENDAHL, Z. (orgs.) (1998): *Paisagem, tempo e cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ, pp. 92-122.
- COULANGES, Fustel (1988): *A cidade antiga*. Lisboa: Clássica Editora, 11<sup>a</sup>. ed.
- DUNCAN, James (1990): *The city as text: the politics of landscape interpretation in the Kandy Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press, 229 p.
- ENGLISH, Paul Ward & MAYFIELD, Robert C. (1972): “The Cultural Landscape”. In: ENGLISH, P. W. & MAYFIELD, R. C. (org.) *Man, Space, and Environment*.

- Concepts in Contemporary Human Geography. New York, London, Toronto: Oxford University Press, pp. 3-9.
- FERREIRA DOS REIS, Isabel (2000): “Uma negra que fugio e consta que já tem dous filhos: fuga e família entre escravos na Bahia oitocentista”. *Revista Afro-Ásia*, no.23, pp.29/48.
- FONSECA, Denise (2001): “Coooperação e Confronto: Resistência Social na Periferia dos Engenhos de açúcar na Bahia”. Rio de Janeiro: Historia y vida.
- FUNDAÇÃO IBGE. *Enciclopédia dos municípios brasileiros*. Rio de Janeiro: IBGE 1957.
- GOMES, Paulo César da Costa (2002): *A condição urbana. Ensaio de geopolítica da cidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 304p.
- HAESBAERT, Rogério (1997): *Desterritorialização e identidade. A rede "gaúcha" no nordeste*. Niterói: EdUFF, 293p.
- (1999): “Identidades territoriais”. ROSENDAHL, Zeny & CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.): *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, pp. 169-190.
- (2004): *O mito da desterritorialização. Do "fim dos territórios" à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 395p.
- IBGE, Departamento de Geografia (2000): *Região de influência das cidades*. Rio de Janeiro: IBGE, 230p.
- IPAC – BAHIA (1982): “Inventário de Proteção ao Acervo Cultural, Monumentos e Sítios do Recôncavo”, 2a. edição, Salvador.
- LACOSTE, Yves (1976): *La géographie, ça sert d’abord à faire la guerre*. Paris: Maspero.
- LUGAR, Catherine (1977): “Tabaco trade and growers of Bahia” in Alden, D & Dean, W. (eds) *Essays Concerning the Socioeconomic History of Brasil and Portuguese India*, Florida, Florida University Press.
- MAIA, Carlos Eduardo S. (1999). "Ensaio interpretativo da dimensão espacial das festas populares. Proposições sobre festas brasileiras". ROSENDAHL, Zeny & CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.): *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, pp. 191-218.
- MARCELIN, Louis Herns (1996): *A invenção da família afro-americana: família, parentesco e domesticidade entre os negros do Recôncavo da Bahia*. TESE DE

- DOUTORADO. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO.
- MARQUES, Francisca (2004): “Festa da Boa Morte: identidade, sincretismo e música na religiosidade brasileira”. Disponibilizado on-line in: <http://www.naya.org.ar>.
- MELLO E SOUZA, Laura de (1986). *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia das Letras.
- MONDADA, Lorenza & SÖDERSTRÖM, Ola (1993): “Du texte a l’interaction: parcours a travers la géographie culturelle contemporaine ”. In: *Géographie et Cultures*, 8, pp. 71-82.
- NASCIMENTO, Luiz Cláudio Dias do (1998): “Presença do Candomblé na Irmandade da Boa Morte: interação, resistência e suicídio cultural”. VIII Jornada sobre alternativas religiosas na América Latina, São Paulo, mimeo.
- s/d: *Senhoras da Boa Morte*. Cachoeira, mimeo.
- PRADO JUNIOR, Caio (1961): “Formação do Brasil Contemporâneo – O Brasil Colonial”. São Paulo, Brasiliense.
- RAFFESTIN, Claude (1993): *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 269p.
- REIS, João José (1991): *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Cia das Letras.
- (1992). “Recôncavo Rebelde: Revoltas escravas nos engenhos baianos”. IN *Afro-Ásia* no. 15, CEAO-UFBA, Salvador.
- (1997): “Identidade e Diversidade étnicas nas Irmandades negras no Tempo da Escravidão”, *Revista Tempo*, no.3.
- RIBEIRO, Lola Medeiros Netto (1994): *Patrimônio histórico – uma leitura da diversidade social em Cachoeira–BA*. 1v. 242p. MESTRADO EM ARQUITETURA E URBANISMO. UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA.
- ROSENDAHL, Zeny (1996): *Espaço e religião. Uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 89p.
- (1999): *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 110p.
- SANTANA, Ângela (2001): “Breve histórico de Cachoeira”. In: ROCHA, Maria Nádia Maria Dourado. *Cachoeira e Cachoeiranos: uma bibliografia*. São Francisco do Paraguaçu, Cachoeira: Centro Cultural João Antonio de Santana. 136 p.il.
- SANTOS, Milton (1985): *Espaço e Método*. São Paulo: Nobel.
- (1997): *A natureza do espaço. Técnica e Tempo. Razão e Emoção*. São Paulo: Hucitec, 2ª. ed., 308p.

- SILVA, Pedro Celestino (1937): “Cachoeira e seu município”. In: *Revista do IGHBa*, no.63.
- (1938): “Cachoeira e seu município”. In: *Revista do IGHBa*, no.64.
- SILVA, Valdélcio Santos (1999): “Rio das rãs à luz da noção de quilombo”. In: *Revista Afro-Asia*, no. 23. Bahia: UFBA. pp.267-295.
- SOUZA LEÃO, Ivson M. de et alli (2004): “Relações sócio-culturais barrocas nas irmandades de cor nas vilas açucareiras nos séculos XVII e XVIII”. In: *Mneme – Revista de Humanidades*, v.5, no.12, out/nov.
- SOUZA, A. L. (1972): *Notícias históricas da Cachoeira*. Estudos Bahianos n.5, UFBA.
- SOUZA, Marcelo José Lopes de (1995): “O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento”. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. C.; CORRÊA, R. L. (orgs.): *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, pp.77-116.
- THIÉBLOT, Marcel J (1988): “Fumo e Fumeiros no Brasil: Pesquisas sobre os plantadores de tabaco e artesãos do fumo”. *Cadernos de Folclore*, no.4, São Paulo.
- TUAN, Y. F. (1979): “Space and Place: Humanistic Perspective”. GALE, S. & OLSSON, G. (orgs.): *Philosophy in Geography*. Dordrecht: Reidel, pp. 387-427.
- UFBA/IPHAN (1979): “Evolução Urbana de Cachoeira – Séculos XIX e XX”, Volume 2, outubro.

## IV. ANEXOS

**Atividades realizadas: (Janeiro a Maio)**

<b>ATIVIDADES</b>	<b>PRODUTOS</b>
1 – Levantamento bibliográfico, complementando a primeira fase do INBISU, realizado nos meses de Junho a Agosto de 2002. Bibliotecas pesquisadas: Noronha Santos (IPHAN), Nacional, do CEAO (Centro de Estudos Afro-Orientais - UFBA), Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da UFBA, Instituto de Geociências da UFBA, IBGE, PPGG (Programa de Pós Graduação em Geografia – UFRJ), PPGAS (Programa de Pós Graduação em Antropologia Social – UFRJ)	- Leitura e confecção de fichas bibliográficas. - Delimitação teórico-metodológica. - Preenchimento dos formulários do INRC da Etapa Preliminar
2 – Levantamento de dissertações e teses sobre temas afins (Cachoeira, Recôncavo baiano, Escravidão, cultura afro-descendente, quilombos e quilombolas, etc.)	- Leitura e embasamento para proposta de trabalho de campo e delimitação do tema. - Elaboração de textos com ênfases antropológica, arqueológica, geográfica e histórica.
3 – Levantamento de fontes arquivísticas e iconográficas no Arquivo Noronha Santos	- Confecção de fichas arquivísticas.
4 – Levantamento cartográfico e de dados socioeconômicos do IBGE	- Geração em <b>Estacarte</b> de mapas a partir de dados sócio-econômicos do IBGE.
5 – Trabalho de campo em Cachoeira de 18 a 25/fevereiro de 2005 - Percurso a pé e de carro pelo centro urbano e áreas de ocupação de ex-escravos em Cachoeira e na região quilombola do Iguape - Percurso pelo rio Paraguaçu até o Engenho Vitória - Reconhecimento de municípios vizinhos (São Félix, Maragogipe e Santo Amaro)	- Reuniões com as equipes da COPEDOC, CNFCP, 7ª.Regional e representante do escritório técnico de Cachoeira. - Participação na 2ª. reunião dos sambadores do Recôncavo, realizada no campus da UEFS em Santo Amaro. - Mapeamento preliminar de referências culturais. - Entrevistas com pesquisadores locais. - Contatos com membros da população local, vinculados aos bens culturais levantados (bandas filarmônicas; manifestações de dança e música afro-descendentes, como o samba-de-roda e a esmola cantada; artesanato em cerâmica; produção de farinha; mercado e feira municipal; produção de cigarrilhas e charutos; pesca).  - Realização de entrevistas e agendamento de futuros encontros para o segundo trabalho de campo.

	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Contatos e entrevistas com membros das instituições locais (Prefeitura Municipal de Cachoeira e São Félix, Ong LEAA – Laboratório de Etnomusicologia e Antropologia Aplicada, Irmandade da Boa Morte).</li> <li>- Fotografias documentando as práticas culturais e os espaços onde ocorrem.</li> </ul>
6 – Reunião com a Fundação Palmares (Sra. Miriam Caetana – Brasília)	- Contato com o representante das comunidades quilombolas da Bacia do Iguape (Sr. Ananias Nery Viana)
7 – Reuniões pós-campo	- Relatório técnico de campo.
8 – Revisão e legendagem das fotos	- 1ª versão do arquivo de imagens.
9 – Sistematização das notas de campo, cotejando com os levantamentos realizados em fontes bibliográficas	- Produção de quatro textos individualizados com ênfases diferenciadas (História, Geografia, Antropologia e Arqueologia).
10 – Transcrição das entrevistas	- Arquivo de depoimentos e entrevistas transcritos.
11 – Realização de grupos de discussão	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Proposta de delimitação da área e seleção de bens culturais a serem identificados.</li> <li>- Diagrama da rede de relações entre os bens inventariados, o território e os lugares</li> </ul>
12 – Reuniões em conjunto com a Copedoc e o CNFCP	Preparação da exposição campanha em Cachoeira
13 – Segundo trabalho de campo em Cachoeira de 17 a 26 de maio de 2005 - Revisão e mapeamento das referências culturais relacionadas na primeira viagem a campo, considerando nossa proposta de delimitação territorial. - Visita às comunidades quilombolas do Caonge, Calembá e Engenho da Ponte, localizadas no Iguape. - Visita acompanhada ao Arquivo Municipal de Cachoeira	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Contato pessoal com o representante das comunidades quilombolas da Bacia do Iguape junto à Fundação Palmares.</li> <li>- Aprofundamento de pesquisa na região do Iguape.</li> <li>- Entrevistas em profundidade com moradores do Iguape, Engenho Vitória e Belém de Cachoeira, capeadeiras domésticas, dirigentes e músicos das bandas filarmônicas, feirantes, administradores municipais</li> <li>- Fotografias complementando a documentação das práticas culturais iniciadas no primeiro campo.</li> <li>- Mapeamento preliminar do uso do solo urbano.</li> <li>- Estreitamento de parcerias estabelecidas no primeiro campo (Prefeitura Municipal, pesquisadores locais e alguns feirantes e produtores).</li> <li>- inserção de um jovem cachoeirano ligado a Ong LEAA na nossa pesquisa.</li> </ul>
14 – Reuniões pós-campo	- Relatório técnico de campo.

15 – Revisão e legendagem das fotos	- Alimentação do arquivo de imagens.
16 – Transcrição das entrevistas	- Alimentação do arquivo de depoimentos e entrevistas transcritas.
17 – Sistematização das notas de campo, cotejando com os levantamentos realizados em fontes bibliográficas e os textos já produzidos	- Revisão dos quatro textos individualizados com ênfases diferenciadas (História, Geografia, Antropologia e Arqueologia). - Revisão do diagrama de relações entre as práticas e o território. - Revisão e produção de mapeamentos
18 – Reuniões com a equipe do CNFCP para montagem da Exposição-Campanha na sede do escritório técnico em Cachoeira	- Planejamento conjunto dos conteúdos a serem apresentados na exposição
19 – Reuniões internas da equipe Copedoc com arquiteta contratada	- Programação visual e produção da exposição: mapeamentos, seleção de fotos, textos, diagramas
20 – Terceiro trabalho de campo em Cachoeira (08 a 16 de agosto) - equipe de pesquisadores Copedoc e CNFCP, coordenação e diretoria da Copedoc e equipe do Arquivo Noronha Santos	- Montagem e instalação da Exposição-Campanha com a equipe do CNFCP - Inauguração da Exposição em 10 de agosto - Contato estabelecido entre a equipe do Arquivo Noronha Santos e o responsável pelo Arquivo Municipal de Cachoeira - Complementação das informações obtidas nos campos anteriores
21 – Realização de grupos de discussão	- Revisão e complementação dos formulários do INRC – etapa preliminar - Delimitação da área e seleção de bens culturais a serem investigados e inventariados. - Texto analítico final integrando as experiências. - Relatório final.

## Propostas para a segunda fase do Projeto Rotas da Alforria

Atividades	Produto
1 – Estreitar o contato com o escritório técnico de Cachoeira	- Transformar a relação da comunidade com o IPHAN
2 – Articulação das possibilidades de parcerias governamentais e não governamentais identificadas na primeira fase.	- Parcerias governamentais e não governamentais
3 – Indicar metodologia de integração da perspectiva territorial ao patrimônio material e imaterial, sob os parâmetros do INRC	- Análise crítica da metodologia do INRC e desenvolvimento de estratégia de pesquisa metodologia que possa ser aplicada em outros sítios urbanos tombados
4 – Investigação mais detalhada das referências culturais selecionadas em cada um dos três “nós” da rede territorial – centro urbano, Belém e Iguape - Contemplar as relações entre os três nós centrais e sua periferia (Maragogipe, Cruz das Almas, Governador Mangabeira e Muritiba)	- Formulários do INRC preenchidos – etapa de identificação
5 - Investigação da situação das populações quilombolas do Iguape	- Proposição preliminar de políticas de salvaguarda
6 - Realização de oficinas sobre o trabalho, suas especificidades e expectativas de parceria, levados a cabo pela equipe e consultores associados.	- Envolvimento da comunidade local com os projetos do IPHAN e parceiros, com ênfase na formação da equipe de pesquisadores juniores locais já agregados ao projeto.
7 – Pesquisa documental de jornais e periódicos publicados em Cachoeira em arquivos e bibliotecas do Rio de Janeiro	- Conhecimento histórico dos usos e costumes da cidade
8 – Sistematização do acervo iconográfico e cartográfico	- Aprimoramento do arquivo de imagens
9 – Sistematização das entrevistas, do material bibliográfico (das equipes do Copedoc e do CNFCP), em cotejamento com a metodologia proposta.	- Relatório final analítico e propositivo - CD-ROM com os resultados do trabalho
10 – Intensificação da parceria com a Irmandade da Boa Morte.	- Memorial da Irmandade da Boa Morte
11 – Reunião das informações obtidas	- Elaboração de proposta para a terceira fase do projeto – Registro.

Informações adicionais sobre as entrevistas realizadas:

Campo I (18 a 25 de fevereiro/2005) :

1 – Entrevista com gerente de produção da fábrica de charutos Talvis – Antonio José Gomes da Silva (Tonho).

Tema: história da fábrica Talvis, principais fornecedores de fumo enfiado, tipos diferenciados de produtos, destino da produção, processo produtivo na fábrica e fora dela (charuteiras domésticas).

2 – Entrevista com vendedora de farinha no mercado municipal – D.Dalvinha

Tema: inserção no mercado municipal, cotidiano da atividade comercial, tipos diferenciados de farinhas, origem das farinhas, informações sobre o cultivo e moagem da mandioca. Através desta entrevista, estabelecemos contato com a família do marido de Dalvinha (Fernando Soares do Santos), que habita há várias gerações na região de Belem de Cachoeira e lá cultiva mandioca e mantém uma casa de farinha.

3 – Entrevista com a mais velha ceramista de Coqueiros (distrito do município de Maragogipe) e vice-presidente da Associação de Ceramistas local– Ricardina Pereira da Silva (D. Cadu).

Tema: história de sua iniciação profissional/artesanal, tipos principais de peças confeccionadas, processo de trabalho (individual) e queima (coletiva) das peças, principal destino/mercado consumidor dos produtos, papel do Rio Paraguaçu no transporte da matéria prima, informações sobre a Associação de Ceramistas local (financiamento da construção da sede pela Votorantim, organização interna,etc.).

4 – Entrevista com antigo pescador de Coqueiros – Seu Antonio

Tema: informações gerais sobre a atividade da pesca naquela região, impacto da construção da barragem Pedra do Cavalo, na década de setenta, sobre a fauna aquática, conseqüências daquele impacto na atividade pesqueira, papel da colônia de pescadores de Maragogipe na vida social dos pescadores.

5 – Entrevista com Diretor e vice-Diretor da nova Unidade Simplificada de Beneficiamento do Pescado, em Nagé (distrito de Maragogipe) – Fredson Marques de Souza (Preto) e Albino Souza Matheó (Juninho).

Tema: Informações sobre a situação atual da atividade de pesca e beneficiamento (defumação) do camarão, financiamento da construção da sede pela Votorantim, organização interna, atividades culturais propostas pela nova Associação.

6 – Entrevista com antigas moradora de Nagé – Áurea Sales Ribeiro (Iaiá), Jaide Barbosa e Judite Barbosa de Moraes (Zuzú)

Tema: Preto e Juninho nos conduziram a estas senhoras pelo fato de terem elas participado de festas que aconteciam em Nagé e ainda saberem cantar algumas canções de antigos ternos. Elas cantaram, e conversamos com elas e com Preto e Juninho sobre a retomada de antigas tradições, objetivo do diretor e vice-diretor do novo centro cultural de Nagé.

7 – Entrevista com a gerente e sub-gerente da manufatura de charutos Matheó, em Nagé – Salvelina Santana Matheó (Leninha) e Lenivalda Santana Matheó (Leni).

Tema: história daquela fábrica familiar, origem do fumo enfiado, tipos de charutos e cigarrilhas produzidas, processo de produção com a utilização maciça de charuteiras domésticas (somente duas embaladoras trabalhavam na sede), planos de ampliação da sede e mudanças no regime de trabalho das charuteiras, destino da produção.

8 – Entrevista com produtora de farinha de Belém (distrito de Cachoeira) – Domília (D. Milinha)

Tema: história da família em Belém – D. Milinha é cunhada de D. Dalvinha (entrevista 2) -, cultivo da terra, principais produtos cultivados, uso de eletricidade na casa de farinha, aluguel do maquinário para agricultores pobres de roça de mandioca, organização do trabalho entre cultivo, produção de farinha e venda no mercado.

9 – Entrevista com secretários de Cultura e de Educação de São Félix e Cachoeira – Adelmira dos Santos Rodrigues (Professora Dedeu – sec. municipal de Educação de S. Félix), Jorge Luiz de Souza Rodrigues (diretor de casa de Cultura Américo Simas, em São Félix), Perivaldo Costa Pinto Junior (Junior – coordenador de projetos da secretaria de educação de São Félix), Alex Kaorner Simões (Professor Alex – secretário municipal de educação e desporto de Cachoeira), Cleydson Sá Barreto do Rosário (Keu – assistente do secretário de Turismo e Cultura, Antonio Morais, em Cachoeira)

Tema: informações sobre projetos culturais, de educação e turismo nas duas cidades, informações mais detalhadas sobre a educação em cachoeira e em particular sobre situação das escolas na região do Iguape (distrito de Cachoeira).

10- Entrevista com a provedora da festa de 2005 da Irmandade da Boa Morte - D. Anália

Tema: História da irmandade, trajetória de D. Anália na irmandade desde sua entrada como “irmã de bolsa” até a função atual de provedora da festa de 2005.

11- Entrevista com diretor da banda filarmônica Lira Cecileana – Raimundo Alberto Ferreira de Cerqueira.

Tema: história da banda filarmônica, desde sua fundação (1870), composição social dos músicos (histórica e atualmente), funcionamento rotineiro (escolinha, ensaios, apresentações, etc.), papel social da filarmônica em Cachoeira.

12 – Entrevista com o historiador e pesquisador Luiz Cláudio do Nascimento.

Tema: pesquisas já realizadas por este historiador sobre temas importantes da história de Cachoeira e do Recôncavo, principalmente aqueles ligados ao papel dos afrodescendentes na ocupação do centro urbano e as ligações deste território urbano com as zonas rurais (engenhos Vitória e do Iguape).

Campo II (17 a 26 de maio/2005):

13 – Entrevista com vendedora de farinha no mercado municipal – D. Dalvinha

Tema: retomar contato com Dalvinha, fonte importante para a pesquisa, na região de Belém. Informações mais pessoais sobre a história da família de seu marido naquela região e sobre a passagem do cultivo de fumo para o de roça de mandioca, na primeira metade do século XX.

14 – Entrevista com funcionário da prefeitura (secretaria do meio ambiente) – Henio Soares dos Santos (Professor Henio).

Tema: Professor Henio também é cunhado de D. Dalvinha (entrevistas 2 e 13) e falou sobre a história de sua família, agricultores em Belém. Falou da transição do cultivo de fumo para mandioca e da nova situação de plantio de fumo, levado a cabo por grandes fazendeiros, não mais pequenos proprietários.

15- Entrevista com administrador do Mercado Municipal de Cachoeira – Carlos Antonio Ribeiro (Carlinhos Mau).

Tema: papel do administrador, tipo de mercadorias ali vendidas, organização do mercado, composição social e origem dos feirantes, origem dos diversos grupos de mercadorias.

16 – Entrevista com secretário de Turismo e Cultura da Prefeitura de Cachoeira– Antonio Morais.

Tema: principais festas e eventos da cidade, locais e percursos das festas e procissões, organização da cidade para eventos de grande porte (São João, Boa Morte).

17- Entrevista com musicista da banda filarmônica Lira Ceciliana – Paloma Braga Lopes.

Tema: história pessoal da musicista, estímulos para permanecer na banda desde criança, importância desta atividade nos planos de vida, papel da família.

18 – Entrevista com regente da banda filarmônica Lira Ceciliana – Orlando José da Fonseca Mascarenhas (Zé Cotia).

Tema: organização da rotina de estudos da banda, principais festas em que a banda comparece, itinerário/percurso em cada festa.

19 – Entrevista com regente, tesoureiro e antigo músico da banda filarmônica Minerva Cachoeirana – Felisberto José da Silva, Raimundo Vanderlei Oliveira e Valter Sebastião do Rosário.

Tema: história da banda filarmônica desde seu início (1878), história pessoal de cada um dentro da banda, organização das atividades da escola de música, dificuldades e estímulos para a continuidade desta atividade, perspectivas para o futuro.

20 – Entrevista com representante das comunidades quilombolas da região do Iguape junto a Fundação Palmares – Ananias Nery Viana

Tema: situação das dez comunidades quilombolas que representa (Caonge, Calembá, Dendê, Calolé, Engenho da Ponte, Engenho da Praia, Embiara, Engenho Vitória, Caibongo Velho, Tombo, Engenho da Salamina); atividades de subsistência da população e atividades culturais organizadas por Ananias (grupos de dança e teatro).

21 – Entrevista com “orientadora espiritual” do terreiro do Caonge – Iguape – Gilvane Viana (Vanda)

Tema: situação da escola do Caonge e religiosidade no lugar.

22 – Entrevista com moradores de três comunidades quilombolas do Iguape – Caonge, Calembá e Engenho da Ponte (vários)

Tema: cotidiano da população moradora das comunidades, suas dificuldades e seu modo de vida, festas e tradições culturais mais antigas dos lugares.

23 – Entrevista com o morador mais antigo do Engenho Vitória – Seu Raimundo.  
Tema: história do Engenho no século XX, processo de decadência da localidade, resistência em sair dali, mesmo com ofertas dos filhos para morar em Salvador ou Cachoeira.

24 – Entrevista com o filho de Seu Raimundo, Roberto de Sousa Vieira, que mora em Cachoeira.

Tema: obras de recuperação do Engenho Vitória na década de 1980, informações sobre antigas edificações na localidade, como olaria, capela, aqueduto, senzala.

25 – Entrevista com moradora antiga do Engenho Vitória – D. Elza Cupertino.

Tema: Período áureo do Engenho, atividades e locais antes vigentes (olaria, casa de festas, capela), hoje inexistentes, oportunidades de trabalho anterior e atualmente.

26 – Entrevista com charuteiras domésticas – Joalice de Jesus Juliano (Nego), Carlúcia Bastos Sena e Cássia Pereira Carvalho.

Tema: Antigüidade e tradição familiar nesta atividade, relação com as manufaturas/fábricas, opção pelo trabalho em casa, importância anterior e atual da atividade na cidade.

Campo III (08 a 16 de agosto/2005):

27 – Entrevista com Celisia – gerente de produção dos fumais da DANCO em Cruz das Almas.

Tema: Processo produtivo da folha do tabaco para capa de charutos e cigarrilhas, desde a semeadura até a secagem final.

28 – Entrevista com Carlos Daniel Schmidt – gerente de produção da DANCO.

Tema: Relação da empresa com os pequenos agricultores e a entrada da empresa em Belém de Cachoeira com uma extensa área de plantio.

29 – Entrevista com mulheres produtoras de farinha e derivados em Casa de Farinha Comunitária em Tupim/Belém.

Tema: O uso comunal da casa de farinha, o destino da produção, perspectiva de vida das entrevistadas.

30 – Entrevista com Aurelino Francisco, presidente da Associação Comunitária do Tabuleiro da Vitória.

Tema: Participação daquela comunidade no grupo de comunidades quilombolas do Iguape.