



Universidade Federal do Rio de Janeiro
UFRJ Instituto de Geociências
Programa de Pós-graduação em Geografia

Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global.

Aureanice de Mello Corrêa

Tese submetida ao corpo docente do Instituto de Geociências, Programa de Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em Geografia.

Orientador
Dr. Scott Hoefle

CCMN/PPGG/UFRJ
Rio de Janeiro
Outubro de 2004

Corrêa, Aureanice de Mello

Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global / Aureanice de Mello Corrêa. – Rio de Janeiro: UFRJ/PPGG, 2004.

xx, 323f.: il.; 30cm

Tese de Doutorado – Universidade Federal do Rio de Janeiro, CCMN/PPGG.

Orientador: Scott Hoefle.

Referências Bibliográficas: f. 290-298

1. Geografia Cultural. 2. Território. 3. Cultura afro-brasileira. 4. Irmandade de Negros. 5. Candomblé 6. Festa. 7. Cachoeira. 8. Bahia. - Tese. I. Hoefle, Scott.

II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Geociências, Programa de Pós-Graduação em Geografia. III. Título.

Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global.

Aureanice de Mello Corrêa

Orientador:
Dr. Scott Hoefle

Tese submetida ao corpo docente do Instituto de Geociências, Programa de Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor.

Aprovada por :

Presidente da Banca: Prof.

Dr. Scott Hoefle – Orientador – PPGG - UFRJ

Prof Dr. Paul Claval – PARIS IV

Prof. Dra. Zeny Rosendahl - UERJ

Prof. Dr. Mauricio de A. Abreu - PPGG - UFRJ

Prof. Dra. Ana Maria Lima Daou - PPGG – UFRJ

Rio de Janeiro
Outubro de 2004

Dedicatória

Aos meus filhos, que amo apaixonadamente Marcello, Roberta e Clarisse.

Por vocês, que tudo foi e é feito na minha vida.

À minha mãe Áurea, pelo exemplo do saber viver.

Ao meu pai Claro que no Orum zela por mim.

Aos orixás donos do ori. Axé.

Agradecimentos

Olójó Oní mo júbá o. Olójó Oní mo juba o. Ejé mi jisé. Ti Olódumarè rán mi. Bi Elémi Kó gbá á. Olódumarè àse. Olódumarè a rán rere. Sí i o. Adupé!
(Senhor deste dia meus respeitos. Senhor deste dia, eu saúdo. Deixe-me cumprir a missão, da qual Deus me encarregou. Deus dê a sua aprovação. Possa Deus mandar a sua benção, para o nosso trabalho. Obrigado!).

Neste mundo tudo é processo. Sendo assim, chegar a uma maturidade profissional – é isto que o doutorado significa para mim – demandou um longo tempo de aprendizado. Desta forma, poucos indivíduos quando chegam a este estágio da vida profissional podem agradecer à sua primeira professora, aquela que alfabetizou e que transmitiu o encanto de descobrir a magia do texto. Eu posso, porque, ela é a minha irmã Lúcia, que continuou sempre me incentivando, me ajudando, não permitindo que eu desistisse, mesmo quando tudo parecia perdido. Então, muito obrigado e, significo neste reconhecimento, todos os professores que passaram por minha vida e contribuíram para que esse momento se tornasse realidade. Entretanto, esta tese de doutorado implicou a participação de mais pessoas, respeitadas, queridas e generosas.

Sendo assim, primeiramente o meu agradecimento ao Prof. Dr. Scott Hoefle pela orientação cuidadosa. A Prof. Dra. Terezinha Nóbrega, que durante a sua gestão como sub-reitora de Extensão da Universidade do Estado do Rio de Janeiro acreditou no projeto de pesquisa colaborando para a realização dos trabalhos de campo durante os quatro anos de observação da festa da Irmandade da Boa Morte. A Prof. Dra. Zeny Rosendahl pela amizade e discussões esclarecedoras sobre autores da geografia cultural. Ao Prof. Dr. Jorge Luiz Barbosa, meu amigo de sempre, pelo incentivo e críticas construtivas ao trabalho. Ao Prof. Dr. Márcio Oliveira pelas sugestões.

Agradeço a Ildione e Nildete, funcionárias da secretaria do PPGG pela atenção em solucionar, esclarecer e operacionalizar as questões burocráticas. Agradeço, também, aos colegas do departamento de Geografia da UERJ pelo incentivo e solidariedade aos meus propósitos, e, ao Núcleo de Estudos sobre Espaço e Cultura Geografia /UERJ, pela viabilização da presença do prof. Dr. Paul Claval na banca avaliadora deste trabalho. Aos alunos da UERJ, especialmente, Bárbara, Mônica, Simone, Joseph, Jaqueline, José Amaro, Uiara, Ursula, Andréia e Uirá, que como integrantes do Programa de Estudos e Pesquisas sobre Religião, sob minha coordenação no período de 1996-2000 participaram da pesquisa, ajudando nos trabalhos de campo, promovendo a realização deste. A Luci Ana Vasconcellos, aluna-amiga que está no Orum junto a Oxalá, obrigado. Sem você, sem a sua ajuda foi difícil continuar. Mas, sei que você está feliz com este momento, a vitória é nossa.

A Gisela Cardoso Alves, amiga e companheira no interesse pela investigação geográfica e pelo tema da cultura afro-brasileira, Roberta de Mello Corrêa, Clarisse Mello, minhas filhas, pela digitação, tabulação dos questionários e acertos finais na estrutura da tese, muito obrigado pela força. Ao Gustavo Stephan, amigo querido, fotógrafo do Jornal O Globo, que nos presenteou com algumas de suas belas fotos sobre a Boa Morte, para integrar este trabalho. A Cristina Solimandro, “argentina-baiana” de Cachoeira, artista plástica, que generosamente nos ofertou seu trabalho, inserindo na tese, a beleza e sensibilidade da obra de arte e, ao amigo Fernando Bueno pelas sugestões e a diagramação da tese, muito obrigado.

Aos companheiros do doutorado do PPGG/UFRJ pelo companheirismo, sugestões, incentivo, apoio nos momentos de dificuldade, Paulo Peiter, Maria Aparecida Pontes, Vera Mayrink e, Luiz Felipe Ferreira. Ao amigo Marcos José Duarte pelas orientações de eventuais dúvidas sobre Candomblé que tinha dificuldade em solucionar através dos livros, entretanto, possíveis de serem sanadas através da experiência da vida no santo. Adupé! Ao Ogan Tatá Marcelino de Jesus, amigo, mentor espiritual, orientador das “coisas do santo”, obrigado pelas informações preciosas sobre as irmandades, pelas aulas sobre os orixás, sobre a vida em Cachoeira. Suas entrevistas foram decisivas para a nossa compreensão da Irmandade da Boa Morte. Obrigado também, por nos presentear com a documentação sobre o litígio da Igreja Católica com a Irmandade da Boa Morte, fundamental para o esclarecimento das questões que se apresentaram ao longo do trabalho. Ao Valdir de Becém, minha gratidão, por ter me apresentado ao povo-de-santo de Cachoeira e São Félix. Aos amigos de Cachoeira, João Moraes, Edmar Ferreira, Prof. Raimundo Cerqueira, Prof. Luis Cláudio do Nascimento, Prof. Glofeuda, Prof. Heraldo Cachoeira pela paciência em nos receber para as entrevistas contribuindo para esclarecimentos sobre questões da pesquisa, muito obrigado.

As irmãs da Boa Morte que nos receberam com bondade, carinho, abrindo as portas da Irmandade e permitindo que o trabalho fosse realizado. A Iyalorixá Filhinha, a Iyalorixá Estelita, a Iyalorixá Mariá, a Iyá Dadi e Glória. Adupé!

Dolores, obrigado pela amizade e pelo incentivo, e a Iyalorixá Natércia, ao Babalorixá Carlos Loskeomy, grata pelo suporte espiritual e esclarecimentos sobre as questões referentes ao conhecimento dos princípios do Candomblé. A todos os amigos, Dario, meu esposo, meu irmão Cláudio, meus sobrinhos, sobrinho-netos, que me ajudaram e promoveu com uma palavra, um sorriso, um abraço, um carinho a persistir no meu caminho.

Obrigado.

Resumo

Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global.

Aureanice de Mello Corrêa

Orientador: Dr. Scott Hoefle

A tese possuiu por objetivo estabelecer uma discussão sob a orientação da geografia cultural, da Irmandade da Boa Morte e sua festa no recôncavo baiano, que nos últimos anos da década de 1980, século XX, se apresenta como uma das significativas expressões do patrimônio cultural afro-brasileiro. Neste sentido, tal reconhecimento deve-se ao tema desta irmandade apresentar singularidades, tanto por seus componentes – somente mulheres negras - quanto por sua prática religiosa exercida através do catolicismo e do candomblé. Desta forma, a análise do tema será observada sob o conceito de território, de territorialidade e de geossímbolo, na qual, a irmandade e a sua festa marcam através da dimensão simbólica, a consolidação de sua identidade afro-brasileira.

A semiografia do território da festa, efetuada pela irmandade através das territorialidades, passa a ser balizado por um jogo de poder, no qual, uma disputa pelo sentido da festa é engendrada por uma rede de atores, pautado por dois eixos, o primeiro embasado no sentido religioso desta, e, o segundo fomentado pelos meios de comunicação e, articulado, no cerne do litígio judicial, da Irmandade com a Igreja Católica que orientou o reconhecimento da Irmandade da Boa Morte como patrimônio cultural afro-brasileiro, alicerçando o discurso para o incentivo da atividade turística na cidade de Cachoeira. Assim, esta disputa ocorre em torno da discussão, se a festa é cultural, ou, se a festa é turística no registro da “festa para o outro”, sinalizando a difusão da Irmandade e sua festa, de uma escala local para uma inserção global.

Rio de Janeiro
Outubro de 2004

Abstract**Irmandade da Boa Morte
como manifestação cultural afro-brasileira:
de cultura alternativa à inserção global.****Aureanice de Mello Corrêa**

Orientador: Dr. Scott Hoefle

This present work has as goal to make a discussion under the vision from the cultural geography, from the Brotherhood of the Good Death and its holiday in Bahia's environs, which in the latest years of the 80's decade, XX century, presents itself has one of the most significant expressions from the Afro-Brazilian cultural patrimony. In this direction, such recognition owes to the theme of this brotherhood, which shows singularities, as much by its components - only afro-descendent women - as much by its religious practice performed through the Catholicism and the Candomblé. That way, the analysis of the theme will be observed under the concept of territory and of geosimbol, whose, the brotherhood and its holiday marks through the symbolical dimension, the consolidation from its afro-brazilian identity.

The semiography from the territory, made by the brotherhood through the territorialities, proceed to be marked by a power fight, which, a dispute for the meaning of the holiday is made by a net of actors, ruled by two axles, the first has as base its religious sense, and, the second fomented by the media and articulated on the heart of the judicial litigation, from the Brotherhood and the catholic church which orientated the recognition of the Brotherhood of Good Death as Afro-Brazilian cultural patrimony, consolidating the speech to stimulate the tourism on the city of Cachoeira. So, this dispute happens around the discussion, if the holiday is cultural or if it's touristic in the meaning of "the holiday for the other", marking the diffusion from the Brotherhood and its holiday, from a local scale to the global insertion.

Rio de Janeiro
Outubro de 2004

Sumário

I.	Resumo	vii
II.	Abstract	viii
III.	Lista de Tabelas	xi
IV.	Lista de Figuras	xii
V.	Lista de Fotos	xiii
VI.	Lista de Quadros	xvi
VII.	Lista de Anexos	xvii
	Introdução	1
1.	Capítulo I – Cultura e território; territorialidades e a produção de geossímbolos: reflexões teóricas norteadoras para análise da Irmandade da Boa Morte e sua festa	16
1.1 –	Cultura: raízes do passado, na originalidade do presente. Reflexões sobre o dinamismo das práticas culturais	19
1.2 –	Território, cultura e etnia	24
1.2.1 –	O conceito de território e seus novos sentidos	25
1.2.2 –	A imaginação geográfica e os novos territórios	27
1.3 –	Território e a festa: a encarnação da cultura	32
1.3.1 –	Festa de participação, festa de representação, festa como tensão: tipologias que perpassam a compreensão do ato de festejar como territorialidade constituinte do território	36
1.3.2 –	A festa como tensão, uma disputa pelo poder de festejar: a constituição das fronteiras que delimitam o território	39
2	Capítulo II – Do território móvel ao prototerritório	44
2.1 –	O território móvel: a África Iorubana	44
2.2 –	<i>Egbé</i> (o terreiro): memória/lembranças em ação	63
2.3 –	Uma volta no tempo: demônios, mandingas e exú abrindo os caminhos do prototerritório	66
2.4 –	Ilê Iya Nasso: o prototerritório	75
2.5 –	O poder do signo e do significado na paisagem conivente: a constituição, o domínio e a manutenção do território-terreiro	86
3	Capítulo III – Da África negra de Ifá a devotos de Nossa Senhora	98
3.1 –	A escravidão do africano e a missão evangelizadora portuguesa: os primeiros contatos culturais e a articulação das territorialidades	99
3.2 –	Corporações de ofício, irmandades e as territorialidades construídas no cotidiano das cidades medievais: as duas faces do movimento confraternal	105
3.3 –	Ifá e Nossa Senhora do Rosário, a aproximação simbólica entre dois cultos de distintos fundamentos: a elaboração de territorialidades diante das novas necessidades da vida escravizada	110
3.4 –	Para além do oceano Atlântico: as Irmandades de brancos e Confrarias de negros na Bahia	117

4. Capítulo IV – Irmandade da Boa Morte: nexos de duas territorialidades de distintas práticas culturais	131
4.1 – Do distante oriente: a origem do culto à morte e assunção da Virgem Maria	132
4.2 – Nossa Senhora, Mãe Ancestral ou Aiyabá: o elo entre duas práticas culturais sob o sentido de vida e morte, na Bahia	135
4.3 – As negras do partido alto. As Irmãs da Boa Morte da cidade de São Salvador	145
4.4 – A negra de Beca, a negra da Boa Morte	149
4.5 – A Casa Estrela e a inauguração da tessitura do nexo territorial Boa Morte, na cidade de Cachoeira, no século XIX	156
4.5.1 – Tempo de existência da Irmandade, segundo a história oral	174
4.6 – A Boa Morte, território-santuário, hierarquia, rituais, princípios: as territorialidades atualizadas sob as demandas do século XX	177
4.6.1 – Preto nelas! A dinâmica eleitoral da Irmandade da Boa Morte	178
4.6.2 – Os preparativos para a festa. A construção do sentimento de pertencimento a irmandade da Boa Morte	181
4.6.3 – A organização da festa: no tempo de D. Santinha e D. Tutuzinha	192
4.6.3.1 – O desenvolvimento da festa da Boa Morte, até a década de 70 do séc. XX	197
5. Capítulo V – A festa como tensão: a disputa pelo sentido do ato de festejar da Boa Morte	199
5.1 – O processo das alianças e dissensões entre distintos atores em torno da Boa Morte e sua festa: a inauguração dos conflitos	202
5.2 – A Guerra Santa: a consolidação – através da projeção nos meios de comunicação – de uma imagem de mistério, poder e tradição, advindos da condição de senioridade	209
5.3 – Conhecendo o território da Boa Morte: a confirmação das duas territorialidades	214
5.4 – A festa da Boa Morte e seu significado, segundo a avaliação do morador de Cachoeira	221
5.5 – O significado da festa; o significado religioso da festa e benefícios que esta auferi para a cidade de Cachoeira, segundo a avaliação do morador	225
5.5.1 – Os benefícios da festa da Irmandade da Boa Morte para a cidade de Cachoeira, sob a perspectiva do comerciante formal	234
5.5.2 – A organização da festa e o comerciante informal, sob a indefinição do sentido do ato de festejar entre o poder público e a procuradora jurídica da irmandade	237
5.6 – A avaliação da festa pelo turista: internacional e nacional	246
5.6.1 – O turista nacional	253
5.7 – A festa segundo as irmãs da Boa Morte e a semiografia do seu território	260
5.7.1 – O trajeto da procissão: a semiografia do território	267
5.7.2 – No percurso da procissão, o porquê dos rituais populares serem ritos que objetivam o encontro, não a separação	273
6. Conclusões	281
7. Referências Bibliográficas	290
8. Anexos	299

Lista de Tabelas

Tabela 1	Exportação de escravos da África: o comércio atlântico	123
Tabela 2	Referência sagrada afro-brasileira em Cachoeira – Morador	167
Tabela 3	Referência sagrada afro-brasileira em Cachoeira – Participante da Festa Nacional	168
Tabela 4	Significado da festa da Irmandade da Boa Morte – 1997	226
Tabela 5	Significado da Festa da Irmandade da Boa Morte – 1998	226
Tabela 6	Significado da festa da Irmandade da Boa Morte – 1999	227
Tabela 7	Manifestação religiosa da Irmandade da Boa Morte e sua festa – morador de Cachoeira	230
Tabela 8	Benefício da festa da Boa Morte para a cidade de Cachoeira – morador de Cachoeira	233
Tabela 9	Tempo de trabalho na festa Boa Morte – Comerciante informal – 2002	238
Tabela 10	Lugar de origem – Turista internacional – 1998	248
Tabela 11	Você é afro – descendente? – Turista Internacional – 1998	249
Tabela 12	Por que você veio à Cachoeira? – Turista Internacional – 1998	249
Tabela 13	O que você procura na Festa da Boa Morte? – Turista Internacional – 1998	250
Tabela 14	Lugar de origem – Turista internacional – 1999	250
Tabela 15	Você é afro-descendente? – Turista Internacional – 1999	251
Tabela 16	Por que você veio à Cachoeira? – Turista Internacional – 1999	251
Tabela 17	O que você procura na Festa da Boa Morte – Turista internacional – 1999	252
Tabela 18	Turista brasileiro – Local de origem (Estado)	254
Tabela 19	Opção religiosa – Turista brasileiro	255
Tabela 20	Participação em terreiro de candomblé – Turista brasileiro	255
Tabela 21	Participação por nação de candomblé – Turista brasileiro	256
Tabela 22	Frequência na festa da Irmandade da Boa Morte – Turista brasileiro	258
Tabela 23	Meios de divulgação da festa – Turista brasileiro	258
Tabela 24	Significado da festa da Irmandade da Boa Morte – Turista brasileiro	260

Lista de Figuras

Figura 1	Área de influência da cidade-reino da Antiga Oyó	46
Figura 2	Mapa com área de influência da antiga cidade de Ifé	50
Figura 3	Mapa da costa africana, de Gana ao Benin	55
Figura 4	Mapa do reino da antiga Oyó e reinos vizinhos	58
Figura 5	Mapa mostrando a reterritorialização da cidade-reino de Oyó	58
Figura 6	Reconstrução da estrutura de poder da cidade-reino de Oyó	59
Figura 7	Organização sócio-espacial Ioruba	61
Figura 8	Esquema demonstrativo da divisão dos terreiros por cissiparidade	80
Figura 9	Esquema da hierarquia de poder do território-terreiro	84
Figura 10	Situação e planta baixa do terreiro de Candomblé Asé Opó Afonjá	94
Figura 11	Orixá Iemanjá	97
Figura 12	Orixá Oxalá	97
Figura 13	A carreira da Índia séc.XVI ao séc.XVIII.	100
Figura 14	Angola e o reino do Congo	101
Figura 15	As viagem de Diogo Cão	102
Figura 16	Destino e intensidade do comércio de escravos	102
Figura 17	Jovens escravas conduzidas pelos padrinhos	111
Figura 18	Distribuição da população negra em Portugal	114
Figura 19	O tráfico de escravos para o Brasil	125
Figura 20	As oferendas	130
Figura 21	A dormição de Maria	133
Figura 22	Obaluaê	135
Figura 23	Nanã	135
Figura 24	A irmandade da Boa Morte	139
Figura 25	A dormição de Maria	143
Figura 26	Negras de ganho	151
Figura 27	Oferendas a Iemanjá na pedra da Baleia	169
Figura 28	Ofício nº 002/89 da Irmandade da Boa Morte	175
Figura 29	Recorte de jornal “A Tarde”	223
Figura 30	Manchete do jornal “O Globo”	244
Figura 31	Articulação do território	246
Figura 32	Percurso da procissão do traslado corpo de Nossa Senhora (Sexta-feira)	272
Figura 33	Percurso da procissão do enterro de Nossa Senhora (Sábado)	272
Figura 34	Percurso da procissão de Nossa Senhora da Glória (Domingo)	273
Figura 35	Esquema da hierarquia da procissão	275

Lista de Fotos

Foto 1	Pejí do orixá Tempo	87
Foto 2	Pejí do orixá Tempo “vestido para festa”	87
Foto 3	Pejí do orixá Ogun	87
Foto 4	A Cumeeira e o ponto do Axé enfeitados para a festa	88
Foto 5	Entre o Céu e a Terra, entre o Orun e o Aiyê	88
Foto 6	Local onde está “plantado” o Axé	88
Foto 7	Pejí de Exú	90
Foto 8	A casa dos orixás Ogun e Oxóssi	95
Foto 9	Limite entre o espaço urbano e o espaço da mata sagrada	95
Foto 10	Árvores consagradas ao orixá Iroko	95
Foto 11	Boneca da Boa Morte	135
Foto 12	Saída das irmãs para o ritual da Esmola Geral	136
Foto 13	Irmã da Boa Morte com o traje da procissão de Nossa Senhora	141
Foto 14	Irmã da Boa Morte na entrada da casa da Irmandade	141
Foto 15	Detalhe do correntão cachoeirano	152
Foto 16	Irmã de Beca com correntão cachoeirano	152
Foto 17	As irmãs entrando na Casa Estrela	157
Foto 18	Entrada da Casa Estrela	163
Foto 19	Cemitério dos Nagôs. Portão de entrada	169
Foto 20	Cemitério dos Nagôs. Vista das tumbas	169
Foto 21	Cemitério dos Nagôs. Detalhe das tumbas	169
Foto 22	Cemitério dos Nagôs. Detalhe das tumbas	169
Foto 23	Irmãs entrando na Casa Estrela	171
Foto 24	D. Estelita relembando a história da irmandade	171
Foto 25	O ritual da Esmola Geral	171
Foto 26	O ritual da Esmola Geral	171
Foto 27	O ritual da Esmola Geral	171
Foto 28	D. Estelita, a Procuradora Geral	180
Foto 29	Provedora da festa de 1997, a Iyalorixá Mariá	181
Foto 30	Barra da saia com as fitas	182
Foto 31	Grupo de irmãs da Boa Morte	182
Foto 32	Irmãs usando as guias dos orixás	185
Foto 33	Irmãs usando as guias dos orixás	185
Foto 34	Adorno de irmã com o biôco.	190
Foto 35	Adorno de irmã com a toalhinha	190
Foto 36	Irmã com a Beca, adornada com suas jóias sagradas	191

Foto 37	Prato de peixe, preparado sem dendê, em respeito ao orixá Oxalá.	193
Foto 38	O abraço, momento em que as irmãs se desejam paz e boa morte.	195
Foto 39	D. Estelita soltando rojão	198
Foto 40	Bumba-meu-boi	202
Foto 41	Samba de roda	202
Foto 42	Bárbara King e o grupo da pesquisa	207
Foto 43	Bárbara King e a autora	207
Foto 44	Altar na casa da Provedora da festa da Irmandade da Boa Morte	216
Foto 45	Altar na casa da Provedora da festa da Irmandade da Boa Morte	216
Foto 46	As irmãs da Boa Morte se preparando para sair	217
Foto 47	As irmãs da Boa Morte se preparando para sair	217
Foto 48	As irmãs da Boa Morte se preparando para sair	217
Foto 49	O ritual do traslado da “Santinha”	219
Foto 50	O ritual do traslado da “Santinha”	219
Foto 51	O ritual do traslado da “Santinha”	219
Foto 52	O ritual do traslado da “Santinha”	219
Foto 53	Chegada do nicho de Nossa Senhora à sede da Irmandade	220
Foto 54	Chegada do nicho de Nossa Senhora à sede da Irmandade	220
Foto 55	A Juíza Perpétua da Irmandade, D. Estelita	222
Foto 56	A Juíza Perpétua da Irmandade, D. Estelita	222
Foto 57	A invasão dos jornalistas	223
Foto 58	A invasão dos jornalistas	223
Foto 59	Ruas da cidade de Cachoeira – comércio formal	235
Foto 60	Ruas da cidade de Cachoeira – comércio formal	235
Foto 61	Comerciante informal na Praça Teixeira	239
Foto 62	Turista afro-descendente estadunidense	247
Foto 63	Turista afro-descendente estadunidense	247
Foto 64	Iyá da Irmandade da Boa Morte	247
Foto 65	Fachada da sede da Irmandade da Boa Morte, no Largo da Ajuda	261
Foto 66	Salão de exposição no 1º andar	261
Foto 67	Interior da Casa de Oração da Irmandade da Boa Morte	262
Foto 68	O velório de Nossa Senhora da Boa Morte	263
Foto 69	A passagem dos cargos da comissão da festa do ano seguinte	264
Foto 70	Preparando-se para os rituais	267
Foto 71	A primeira procissão, de Nossa Senhora Morta	269
Foto 72	A primeira procissão, de Nossa Senhora Morta	269
Foto 73	A primeira procissão, de Nossa Senhora Morta	269

Foto 74	Praça da Aclamação	270
Foto 75	A feira em frente ao mercado municipal	270
Foto 76	A procissão de domingo pelas ruas de Cachoeira	271
Foto 77	Após a procissão de domingo explode a festa	271
Foto 78	Formação inicial da procissão de Nossa Senhora da Glória	274
Foto 79	O cortejo já se desorganizando	274
Foto 80	O Afoxé Filhos de Gandhi, na procissão de domingo	276
Foto 81	Celebração da missa, em 1999, com a presença de D. Gilio	277
Foto 82	O Ofertório da missa de Nossa Senhora da Glória	277
Foto 83	Dom Gilio à frente do cortejo da procissão de Nossa Senhora	278
Foto 84	O Padre Helio, pivô da dissensão entre a Igreja e a Irmandade	278
Foto 85	Meninas vestidas com traje de baiana	280

Lista de Quadros

Quadro 1	Correspondência entre os Orixás, elementos da natureza, dia da semana e ordem hierárquica no Xirê	183
Quadro 2	Significado das cores e os atributos dos orixás	183

Lista de Anexos

- Anexo 1 Áreas de distribuição dos questionários
- Anexo 2 Manchete de matéria publicada no jornal *A Tarde* em 19/8/87 Anexo 3 Matéria publicada no jornal *A Tarde* em 14/08/96
- Anexo 4 Matéria publicada no jornal *A Tarde* em 7/8/90 Anexo 5 Matéria publicada no jornal *A Tarde* em 9/11/89 Anexo 6 Matéria publicada no jornal *A Tarde* em 10/11/89 Anexo 7 Matéria publicada no jornal *A Tarde* em 13/11/89 Anexo 8 Matéria publicada no jornal *Correio da Bahia* em 18/11/89 Anexo 9 Matéria publicada no *Jornal da Bahia* em 18/11/89 Anexo 10 Matéria publicada no jornal *Correio da Bahia* em 24/11/89 Anexo 11 Matéria publicada no jornal *A Tarde* em 4/12/89 Anexo 12 Matéria publicada no jornal *A Tarde* em 17/3/90 Anexo 13 Matéria publicada no jornal *A Tarde* em 26/7/90 Anexo 14 Estatuto da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte Anexo 15 Manifesto: Movimento negro da Bahia
- Anexo 16 Documento do Conselho Pastoral da Paróquia de N. S. do Rosário Anexo 17 Documento de apoio à Irmandade
- Anexo 18 Matéria publicada no jornal *O Guarany* em 1995 Anexo 19 Questionário Morador
- Anexo 20 Questionário Participante da Festa – Brasileiro Anexo 21 Questionário Participante da Festa – Estrangeiro Anexo 22 Questionário Comércio formal Anexo 23 Questionário Comércio informal
- Anexo 24 Extrato do programa do ritual de oração da festa de 1996 Anexo 25 Discurso de Heraldo Cachoeira em 1997 Anexo 26 Cântico aos Orixás
- Anexo 27 Artigo extraído do site do jornal *A Tarde*

INTRODUÇÃO

Quando o senhor passava ao lado de um grupo no qual eram cantados a força e o poder vingador de Sangó, o trovão, ou de Oyá, divindade das tempestades e do rio Níger, ou de Obatalá, divindade da criação, e quando ele perguntava o significado daquelas cantigas, respondiam-lhe sem falta: “yoyo, adoramos à nossa maneira e em nossa língua, São Jerônimo, Santa Bárbara ou o Senhor do Bonfim (VERGER, P. 2000, 23).

O presente estudo intitulado **Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global**, possuiu por objetivo estabelecer uma discussão sob a orientação geográfico-cultural, da Irmandade da Boa Morte e sua festa, da cidade de Cachoeira, no recôncavo baiano, que nos últimos anos da década de 90 do século passado despontou no cenário brasileiro com o reconhecimento de ser uma das significativas expressões do patrimônio cultural afro-brasileiro. Neste sentido, tal reconhecimento deve-se ao tema desta irmandade apresentar, desde sua fundação no século XIX, na cidade da Salvador, Bahia, singularidades, destacando-se desta forma, das outras irmandades de negros brasileiras – tanto por sua prática religiosa quanto por seus componentes.

Nesta direção, das singularidades, a irmandade da Boa Morte contrariando as determinações clássicas de somente os homens ocuparem os cargos de poder, princípios observados na constituição das irmandades católicas que emergiram, por volta do século XV, no cerne do movimento confraternal europeu sustentado pelas Corporações de Ofício, inaugura na Bahia, no século XIX a participação de mulheres com poder político, nas irmandades católicas, especificamente, nas de negros.

B uma irmandade constituída por mulheres e negras, que na formação inicial desta, pertenciam a etnias Keto e Gêge, constituintes da sociedade ioruba, na África, e, é desta irmandade que são provenientes as fundadoras do primeiro terreiro de Candomblé, no logradouro denominado Barroquinha, na cidade de Salvador.

Sob esta herança cultural, que até os dias de hoje, privilegiam, como condição para pertencer a esta irmandade, que sejam mulheres, negras e, que ocupem posições de destaque, nos Candomblés da Bahia, que a Boa Morte – como é comumente identificada pelo cachoeirense – vem observando seus princípios fundadores. Sendo

assim, para se tornar uma “irmã da Boa Morte” se faz necessário observar normas e condutas originárias do Candomblé, aliadas à devoção Mariana, este último, preceito que ao ser respeitado na sua origem propiciou a incorporação deste grupo religioso como uma irmandade da Igreja Apostólica Romana.

Sob a perspectiva, de que a Irmandade da Boa Morte através da sua prática se apresenta como uma sociedade fechada, restritiva, com “mistérios” que somente quem é da Boa Morte tem conhecimento, que pensamos trabalhar a sua compreensão através do processo de constituição do território. Com este sentido iniciamos o nosso questionamento sobre a irmandade em foco, objetivando analisá-la, na atualidade de fim de século XX e o alvorecer do XXI, reconhecendo que neste processo, a estratégia do jogo de “acertos” com a realidade vivida pelo negro-africano, permitiu a organização do terreiro e da irmandade sem se afastar de sua identidade mítica, fato este que acenava para um entrecruzamento das diferenças, mas, no entanto, não produziram uma história de dissolução dessas diferenças.

Nesta direção, a Irmandade da Boa Morte e sua festa, na cidade de Cachoeira expressa na sua contemporaneidade – enquanto objeto de estudo – a oportunidade do exercício da análise empírica orientada por uma abordagem conceitual no campo do saber da geografia cultural, proposta por distintos autores – destacando-se SACK (1986); BONNEMAISON (2002); SOPHER (1967) – que sobressaem em nosso trabalho, entre tantos outros acadêmicos, por suas abordagens referentes ao estudo sobre o conceito de território e de territorialidade.

Com este embasamento conceitual, e, considerando que o movimento de territorialização, não é inteligível, é invisível, não é dito, é inconsciente, é vivido por cada sujeito, mas se concretiza de fato, como território, através de um processo social, que iniciamos a observação da Irmandade da Boa Morte, como um nexos territorial constituído por suas territorialidades. Territorialidades que passamos a denominar por dois aspectos, de “aparente”, significando seus rituais públicos, os atos solenes observados de acordo com o culto católico da dormição de Maria e a Assunção de Nossa Senhora, e, de “subjacente”, a territorialidade exercida sob a prática do Candomblé, do culto aos orixás, que estabelece o elo entre as componentes, identificando-as como “da Boa Morte”. Desta forma, analisamos estas Territorialidades operadas sobre um jogo de identidade/alteridade, que aparece no cotidiano subjacente ou subterraneamente, tecendo as relações das irmãs da Boa Morte entre os terreiros, principalmente da Nação Keto, a vida do lugar – a cidade de Cachoeira – e, a Igreja Católica.

Neste sentido, a concepção de territorialidade que trabalhamos é alicerçada, sobretudo, em SACK (1986) entendendo-a como uma estratégia – através de atos materiais e imateriais – engendrada pelo grupo para a constituição, manutenção e

defesa do território e, em BONNEMAISON (2002) que associa esta ação à idéia de geossímbolo definido-o como um lugar, um itinerário, acidentes geográficos ou uma extensão, que por motivos políticos, religiosos ou culturais, sob as expectativas individuais ou coletivas de determinados grupos étnicos assume uma dimensão simbólica estabelecendo e consolidando através da prática cultural a sua identidade e, a semiografia do território.

Um território, que por sua vez, fortalece e exprime a relação simbólica existente entre a cultura e o espaço. Dessa forma, um território, que longe da concepção clássica deste auferida pela geografia tradicional, emerge sob a condição de limites traçados sob o espaço, a partir de estimativas, significados, de ações imateriais associadas a ações materiais da cultura. Com este aspecto, abrindo um leque para concepções distintas de territorializações, que torna, desta feita, esta concepção polissêmica, atendendo as expectativas dos que o limitam conforme a subjetividade das estimativas e significados.

Com esta orientação conceitual que passamos a efetuar a nossa investigação sobre a Irmandade da Boa Morte atraídos que estávamos por sua singularidade como grupo religioso, aparentemente vinculado à Igreja Católica, constituído somente por mulheres negras que, entretanto, também permaneciam associadas ao Candomblé.

Na literatura dos campos de saber da história, da sociologia e da antropologia À comum encontrarmos uma leitura, da prática – do africano escravizado e catequizado pelo português – de associação do catolicismo com as crenças vinculadas à sua origem, como sincretismo, isto é, como uma fusão de elementos culturais diferentes ou até antagônicos, em um só, continuando perceptíveis alguns elementos originários.

Todavia, diante do campo do saber geográfico, o que propomos é analisar esta ação do africano “cristianizado” como, territorialidades, que configuram um território cultural balizado e mantido por estas, como ações distintas, que, todavia, se complementam sem ocorrer uma superposição de uma sobre a outra. Estabelecendo assim, sob esta ótica, uma dinâmica entre a realidade e a ação de significar – denotando um jogo de poder – pois, esta é efetivada para a reconstituição de uma identidade e sobrevivência do seu território.

Segundo CLAVAL (1999), as fenomenologias religiosas nos conduzem a compreensão e nos legam a chave da geografia do sagrado. A sua permanência ou sua transitividade, o calendário que a caracteriza, e, os seus rituais permitem reatar com a pureza das origens. Sendo assim, a observação da Irmandade da Boa Morte, no tempo festivo, nos permitiu tomar contato com esta “geografia do sagrado”, no qual, o seu calendário, o movimento de territorialização – a reterritorialização do

território móvel no prototerritório, e, a reterritorialização da Irmandade – e seus rituais foram engendrados sob o eixo da possibilidade religar-se às suas origens africanas. Desta forma, a dinâmica da festa, sobretudo, os seus rituais, emergem como atualizadores públicos da força e poder, destas mulheres, em sua identidade e, por conseguinte, do seu território. Um poder operado através da vivência do lugar e, especialmente, durante o ritual da procissão, no qual, a semiografia sob o espaço da festa é efetuada territorializando-a. Nesta perspectiva – segundo a orientação apontada por BONNEMAISON (2002) – na análise do território efetuada através da proposta geocultural, não é possível a ocorrência de um descuido, ou seja, de desconsiderar dois aspectos fundamentais para a compreensão deste, de que ele é, ao mesmo tempo, um espaço social e um espaço cultural. Nesta direção, o território da festa da Boa Morte está associado tanto à função social, do ato de festejar, quanto

é função simbólica, empreendida pelas irmãs através dos seus rituais fundamentados por distintas práticas religiosas, o catolicismo e o candomblé.

Desta forma, o presente estudo sinaliza para a importância de trabalhar sob a ótica da geografia cultural, observando o ritual como o acontecimento de revitalização de uma cultura, tendo em vista que, é através destas condições que são atribuídos valores, estimativas, e, sentidos ao espaço, propiciando assim, a emergência do território. Portanto, trabalhar com o embasamento teórico alicerçado no eixo território – cultura – territorialidade – geossímbolos utilizando como empírico a análise da Irmandade da Boa Morte e sua festa na cidade de Cachoeira, nos permitiu uma discussão profícua destes conceitos de acordo com uma abordagem que identifica na idéia de confronto e alianças, a definição da capacidade de recriação, através da imaginação geográfica, da prática cultural africana, de recompor uma visão de mundo, de se reterritorializar afro-brasileira.

Sendo assim, foi possível efetivar a nossa investigação sobre a irmandade da Boa Morte e sua festa, conjugando a experiência empírica – efetuada com incursões de campo – com o referencial teórico, formulando uma questão que consistiu em averiguar como a Irmandade da Boa Morte se constituiu como nexos territoriais, mantendo-o e controlando-o através de suas territorialidades de distintas práticas culturais, sob um processo de alianças e dissensões e, quais as conseqüências deste processo, frente às demandas da sociedade global, tendo em vista, a projeção que esta e sua festa assumem de uma escala de abrangência local para outros patamares inclusive o internacional.

Como orientação, da busca da resposta à questão formulada, pautamos nossa investigação, sobre eixos que observaram o tema sob os seguintes aspectos: (1) através do conflito entre Irmandade x Igreja; (2) através dos rituais; (3) através da condição de atrativo turístico; (4) através de sua projeção a partir de uma escala local, para as

escalas regional/nacional/internacional; e, (5) através dos sentidos atribuídos a sua festa pelos participantes, estabelecendo uma disputa pelo território desta, que foi semiografado a partir do significado legado a este pelos atores principais, as irmãs.

Sendo assim, construímos nossa compreensão do tema objetivando o embasamento dos caminhos traçados para a investigação, analisando primeiramente as bases constitutivas dos princípios da Irmandade da Boa Morte, o terreiro de candomblé e as irmandades católicas, intuindo com esta abordagem o entendimento dos signos e seus significados, que marcam sua identidade afro-brasileira. A análise e discussão destes princípios foram abordadas no segundo e, terceiro capítulo, que fazem parte deste trabalho.

Para tanto, no segundo capítulo intitulado *Do Território Móvel ao Prototerritório* nos dedicamos a observar – pautando-nos na orientação teórica, discutida anteriormente – o processo histórico-geográfico de constituição do território que compreende a sociedade iorubana e de como este é transposto para o Brasil efetuando sua reterritorialização no terreiro de Candomblé.

Com esta perspectiva, através da trajetória do herói mítico Oduduwá, nos foi possível traçar a compreensão da dinâmica da prática cultural desta sociedade, observando o arranjo espacial de suas cidades-reinos; seus geossímbolos; sua forma de denominar pessoas e, de significar coisas e objetos de acordo com as lendas e atributos de suas divindades, sobretudo, a estrutura de poder sobre a qual, uma hierarquia social e espacial era efetivada. Desta forma, buscamos sinalizar a estrutura da organização espaço-social que será transportada pelo africano para o Brasil, como território cultural. Uma condição de transporte, legado ao território, pautada na concepção de MAIER (1975) inspirado na teoria de Jung, do inconsciente coletivo, que desta forma, propicia a produção de símbolos que são universais como ação humana. Sendo assim, um território do iorubano, que encontra na produção simbólica

– articulada através da imaginação geográfica – a possibilidade de recomposição política, social e religiosa, que se materializou em terra brasileira através do prototerritório.

Neste sentido, é no prototerritório, o terreiro de candomblé que está significado, sob uma paisagem conivente, a reterritorialização do território africano, sobretudo, aquele articulado sob os princípios da sociedade iorubana, que como modelo a ser seguido estabelece sua difusão no Brasil, diante do que BASTIDE (2001) denominou como cissiparidade – o processo de desmembramento a partir de uma célula-mãe, para outros terreiros, que se tornam autônomos, no qual, a Iyalorixá reina soberana

– porém, conservando o elo entre si, selado através dos seus rituais de sacralização do ambiente do terreiro de candomblé. Prática que passamos a observar – de acordo com nossa orientação teórica – como um processo, no qual, é estabelecida uma rede multilocacional de territórios-terreiros, descontínuos no espaço, porém interligados

pela conservação dos princípios de sua origem no prototerritório, sobretudo, na reprodução através da imaginação geográfica, da paisagem conivente do território original. Uma ação já observada anteriormente pelo iorubano quando da reterritorialização da cidade-reino de Oyó pelo rei Atiba, constituindo desta forma, um processo, conhecido das etnias, que no Brasil, engendraram o prototerritório.

Esta perspectiva foi interessante para a nossa discussão da questão formulada – que engloba processo de constituição da Irmandade da Boa Morte como nexos territoriais delimitados por territorialidades de distintas práticas culturais – por sinalizar, através desta reconstituição histórico-geográfica, a prática cultural das etnias Keto e Gege, que consideramos como constituintes da sociedade iorubana, e, que são as etnias das fundadoras da irmandade em foco, assim como, do prototerritório. Neste sentido, ao contextualizarmos o processo de organização da Irmandade da Boa Morte, apontamos para o tema, de que esta incorporou em sua origem os mesmos princípios adotados para a constituição do prototerritório, isto é, ao mesmo tempo, que se estruturava como irmandade, estabeleciam a orientação para a reterritorialização do território do primeiro terreiro de candomblé. Sendo assim, a irmandade da Boa Morte passa a se expressar concomitantemente, como um sistema e um símbolo articulados entre si, através de uma simetria entre a construção social, a função simbólica e a organização territorial, englobando neste processo uma mesma base de atuação para o terreiro de candomblé e, para a irmandade católica.

Com esta perspectiva, avançamos no terceiro capítulo – que intitulamos da *África negra de Ifá a devotos de Nossa Senhora* – introduzindo a discussão do processo sobre, o qual, as irmandades católicas foram forjadas, objetivando situar as irmandades de negros e a atuação destas no Brasil, especialmente na cidade de Salvador, na Bahia. Estabelecemos, desta forma, a nossa análise de acordo com a literatura sobre o tema irmandades católicas, de autores do campo de saber da história, da sociologia e da antropologia, privilegiando neste sentido, discutir as estratégias criadas pelo africano de formalização da sua inserção na sociedade portuguesa via irmandade católica, reportando a situação destas para o Brasil, no qual, as irmandades de negros não só herdaram as questões da metrópole – entretanto, com mais experiência legada pelo tempo de existência, e, devido à diversidade étnica que se apresentava na Bahia – como estas acabam por promover um espaço para que as alianças interétnicas passassem a serem restabelecidas na cidade colonial, sobretudo, Salvador, que na sua organização espacial sofreu forte influência da Igreja Católica, estabelecendo o núcleo da cidade em torno dos fixos de propriedade da Igreja, assim como, a expansão desta.

Neste sentido, focalizamos a história da criação da Boa Morte em Salvador que remonta ao século XIX, inscrevendo-se neste processo de fomento das alianças

acima mencionadas, observando a questão de que foram mulheres negras, livres, ex-escravas, no dia 13 de agosto, dia consagrado a Nossa Senhora da Boa Morte que fundaram a sua Irmandade, sob a prática de devoção católica, buscando na Virgem a força para o enfrentamento da escravidão, e, engendrando estratégias para burlar a proibição de praticar a própria religião de tradição Ioruba. Com esta estratégia as irmãs da Boa Morte, mulheres que traziam da África sua experiência de sacerdotisas dos templos dedicados aos orixás da cidade-reino de Oyó dão origem no Brasil ao primeiro terreiro de Candomblé, o Ilê Iyá Nassô, no qual, promovem a recomposição social, política e religiosa do negro, desarticulada devido à escravidão. Neste processo de recomposição são estabelecidos através da preservação de uma origem mítica e histórica comum, contatos culturais que propiciarão a conquista de um território social mais abrangente para distintas etnias africanas no Brasil.

Sendo assim, esses dois capítulos objetivam apontar para a complexidade do processo de constituição da irmandade em tela e como estas duas estratégias, vistas como territorialidades de distintas práticas culturais se complementam para a delimitação do território Boa Morte como expressão singular da cultura afro-brasileira.

No quarto capítulo – *Irmandade da Boa Morte: nexos de duas territorialidades de distintas práticas culturais* – observamos a Irmandade em foco, em sua dinâmica. Isto é, as ações que estabeleceram para a construção de sua própria visão de mundo, através das associações livres entre os atributos dos santos do catolicismo e os orixás do candomblé; da sua hierarquia pautada nos princípios do candomblé e, do corpo como suporte, no qual, o significado de seus trajes e adornos, possuem o registro de afirmação de uma identidade étnica. Este capítulo permanece no registro dos anteriores, de recuperação do passado da irmandade ainda situado no século XIX, porém, localizando-o espacialmente na cidade de Cachoeira, efetuando desta forma, a discussão do significado desta irmandade, na cidade e para a cidade de Cachoeira. Neste sentido, o objetivo desta direção da questão foi de consolidar a idéia de nexo territorial, destacando no arranjo espacial da cidade, a Casa Estrela, sede da irmandade no período da sua fundação em Cachoeira, e, a continuidade e aprofundamento da prática de suas territorialidades exercidas desde Salvador de articular as suas ações entre, a Igreja e a constituição dos candomblés, tendo em vista, que Cachoeira capitaneava as cidades do recôncavo na luta pela libertação do africano escravizado, e no esforço pela independência do Brasil.

Desta forma, o que pretendemos foi traçar a transição espaço-temporal de Salvador para Cachoeira, preparando o caminho para a contextualização da Boa Morte na cidade de Cachoeira, agora, no século XX, quando passamos a introduzir trechos de entrevistas com irmãs que ocupam os cargos de maior responsabilidade

na irmandade, efetuadas no trabalho de campo, onde observamos no discurso destas irmãs, a confirmação do vínculo da irmandade com o candomblé, a preocupação destas com o destino da irmandade, e a forma como constroem o seu universo cultural. Analisamos também o depoimento do Ogã Tatá Marcelino de Jesus, senhor que ocupa, também, cargo de responsabilidade no candomblé de Nação Gege, e que partilhou desde a infância do convívio com as irmãs. Nestes depoimentos o interlocutor lembra da riqueza das irmãs e da Boa Morte, sua festa e a autonomia destas em relação à Igreja Católica, situando suas lembranças nas décadas de 20 do referido século em diante. Lembranças estas de “ouvir contar” das antigas irmãs, algumas já falecidas e outras vivenciadas pelo sr. Marcelino em sua infância e juventude.

Trabalhamos analiticamente o geossímbolo da Casa Estrela e a crença do orixá Exu consagrado no passeio fronteiro a esta, com o intuito de justificativa da presença no questionário com os moradores da cidade e dos turistas brasileiros, de uma questão, na qual, averiguávamos o conhecimento destes sobre os geossímbolos que são indicados na cidade pelo povo-de-santo, como marcas da presença da cultura afro-brasileira no espaço da cidade. Objetivamos também, com este destaque da Casa Estrela preparar a compreensão desta na semiografia do território da festa pelas irmãs.

Portanto, foi observado na primeira parte deste capítulo a irmandade da Boa Morte da cidade de Salvador no século XIX, através de relatos de viajantes, transcritos por Verger. Seguida da sua transferência para Cachoeira, ainda no século XIX e sua consolidação como nexos territoriais através da Casa Estrela, e, sua atuação já no século XX, testemunhadas no presente através da história oral.

Com esta orientação na forma de estruturar a apresentação da discussão, objetivamos sinalizar que o trabalho se divide em três partes. Na primeira temos a discussão teórica, na qual, estabelecemos a direção conceitual que trabalhamos a compreensão do fenômeno estudado. Na segunda, composta pelo segundo e terceiro capítulo, quando observamos a análise histórico-geográfica objetivando contextualizar a dinâmica das territorialidades que constituem o nexos territorial Boa Morte. O quarto capítulo funciona como uma passagem do passado para o presente, com o intuito de preparar o cenário, no qual, as questões que perpassam a prática da Irmandade e sua festa contemporaneamente, passam a ser sinalizada. Tema que objetivamos abordar no Capítulo V – constituindo a terceira parte do estudo – sob a perspectiva da disputa pelo sentido da festa identificando-a como uma tensão, que sob os postulados de MURDOCH (1998) é vista como articulada por uma rede de atores.

Com esta concepção o autor em foco, busca relacionar a complexidade da relação entre estes, abordando-as através da condição da intermediação estabelecida pelo conjunto das atividades humanas e tecnológicas. Isto é, o estabelecimento de

um diálogo entre os indivíduos, meios de comunicação, investimento de capital etc. que em constante mutação engendra encontros e dissensões entre estes distintos atores, interligando o local ao não local. Optamos por este caminho teórico, porém, sem abandonar completamente a conceituação clássica do fenômeno social festa efetivada por DURKHEIM (1968), na qual, esta é vista como uma regulação dos conflitos sociais ao mesmo tempo, que atua como uma ruptura das normas proibitivas da convivência em sociedade. Concepção que influencia de forma contundente a produção científica sobre este tema. Entretanto, a proposta de análise de MURDOCH (*ibid.*) vem somar uma perspectiva que sinaliza para a compreensão das questões que a festa da Irmandade da Boa Morte vem apresentando a partir do litígio judicial com a Igreja Católica, suscitando uma diversidade de discursos proferidos sobre esta por distintos atores que se articulam sob a tessitura de uma rede pautada por alianças e dissensões produzindo uma disputa pelo sentido do ato de festejar e, por conseguinte apontando para uma disputa pelo território, da festa, que é da Boa Morte.

Neste sentido, neste capítulo efetivamos – através dos resultados aferidos com os questionários – uma abordagem na qual, objetivamos marcar de forma crescente, a atuação dos atores e dos distintos significados que legam a festa da irmandade da Boa Morte, dividindo cada um destes atores por itens, de maneira que, culminássemos no ultimo destes, com o sentido e a semiografia do território pelos atores que consideramos principais na disputa pelo significado da festa, que são as irmãs da Boa Morte. Objetivando com esta forma de estruturação, enfatizar a atuação das irmãs marcando a singularidade desta irmandade, da Boa Morte, e o seu poder sobre o território da festa, delimitando-o, mantendo-o e controlando-o através de suas territorialidades de distintas práticas culturais.

As nossas experiências de campo foram efetivadas, ao longo de quatro anos consecutivos, 1996; 1997; 1998; 1999, e, como ultima verificação no ano de 2002. Neste período aproveitamos para fazer pesquisas em jornais e panfletos referentes ao período do litígio judicial da irmandade da Boa Morte contra a Igreja Católica, filmar e fotografar os atos solenes para uma documentação iconográfica deste objetivando além da captação da imagem estabelecer uma documentação sobre o acontecimento dos rituais.

Nestes trabalhos de campo estabelecemos contato com os interlocutores através de entrevistas informais, e, formais – com a aplicação de questionários – em participantes com distintas formas de envolvimento com a festa da Irmandade da Boa Morte.

Quando chegamos em Cachoeira éramos um pequeno grupo, composto de três pessoas, e a nosso objetivo era primeiramente estabelecer contato com as irmãs, pois tínhamos notícia que eram muito fechadas, zelosas dos seus segredos, reproduzindo um comportamento das antigas sociedades secretas de mulheres

iorubanas, a sociedade Gelédé. Neste sentido, contatamos o babalorixá Valdir de Becém, no Rio de Janeiro que se prontificou de estabelecer as apresentações. Este babalorixá possui bom trânsito com o povo-de-santo em Cachoeira por ser do Candomblé do Ventura, de nação Gege, território-terreiro que teve sua fundação vinculado à ação dos primeiros membros da irmandade da Boa Morte. Estes detalhes são importantes porque estão no registro do “parente de nação” dos laços de parentesco rearticulados através das linhagens forjadas sob os rituais no candomblé, ou seja, observaram o mesmo comportamento de respeito e o acolhimento que se lega à um parente biológico que chega para apresentar uma pessoa, no nosso caso, o babalorixá empenhando com este gesto a garantia sobre as intenções dos nossos propósitos.

Nos trataram muito bem com generosidade, entretanto, encontramos uma resistência por parte das irmãs em fornecer informações, que orientadas pela procuradora jurídica da irmandade estavam impedidas de conversar com estranhos, sem antes solicitar a sua permissão. O ambiente era tenso, inclusive apresentando dificuldade para fotografar e filmar no espaço público, o ritual da Esmola Geral. No entanto, apesar das dificuldades expostas, as irmãs contrariando a impressão de serem fechadas ao contato nos pareceram afáveis, porém temerosas da reação da advogada, caso desobedecessem à sua procuradora jurídica e, assim, quando chegamos na Casa da Irmandade da Boa Morte, as declarações eram interrompidas com expressões “de que isso eu não posso falar”. O assunto que não queriam tratar era exatamente sobre o seu vínculo com o candomblé.

A tensão acompanhada das proibições, no dia seguinte foram esclarecidas pelo sr. Arnol da Conceição, irmã-de-santo do sr. Valdir, que foi encontrar conosco a pedido deste, para nos assessorar. Segundo o interlocutor essa reserva estava fundamentada na questão do litígio judicial entre a Irmandade com a Igreja Católica, que resultou na vitória da irmandade e o desligamento desta com a Igreja e, numa outra, anterior, eferente à um vídeo que seria feito por afro-descendentes estadunidenses que foi embargado sobre a justificativa que estes iam auferir ganho financeiro com a imagem da irmandade, sendo assim, a procuradora jurídica queria a parte das irmãs. Como não chegaram à um acordo quanto à quantia, o filme não foi feito. Essas informações mudaram o rumo da pesquisa.

Quando pensamos o projeto este era simples, trabalhando somente com as questões das duas territorialidades e não tínhamos intenção em transformá-lo em uma tese de doutorado. A idéia era filmar, fotografar e fazer entrevistas livres para trabalhar com o discurso das irmãs observando-o através do tema da formulação das expectativas e sentidos legados por este sobre a festa. O ato de festejar por sua vez seria analisado sob os postulados durkheimianos.

No entanto, diante da situação de conflito, exclusão, temor e silêncio – como proteção dos seus segredos – passamos a realizar que um território estava consolidado com limites demarcados e, caso estes fossem ameaçados o embate tomava corpo. Desta forma, observamos também, que uma estratégia nova estava sendo engendrada pelas irmãs em relação ao vínculo desfeito com a Igreja, para proteger seu território cultural balizado pelas territorialidades de distintas práticas culturais, mas, que marcavam a sua identidade como irmãs e da Boa Morte. Sendo assim, assistimos à estratégia da “missa sem padre” que por este expediente mantinha o culto de devoção a Nossa Senhora e garantia desta forma, que os rituais das procissões fossem efetuados, conservando a parte religiosa da festa, pois sem esta, não existe a festa da Boa Morte, como também sem a parte profana a festa não está completa.

Nesta primeira ida a campo, também foi constatado o número significativo de turistas estrangeiros, destacando-se entre estes, os afro-descendentes estadunidenses. Constatação que nos induziu a formular outras questões, tendo em vista, que percebíamos no contato com os moradores de Cachoeira uma posição de resistência à participação destes atores na festa, traduzidas na expressão de que “a festa da Boa Morte agora é para o turista, não é mais para nós”. Traduzindo com sua postura, um “distanciamento” da sua participação da festa, ao mesmo tempo, que uma preocupação com a descaracterização dos rituais, da perda de uma identidade cultural da Boa Morte surgia associado a uma consciência da importância da atividade turística para a economia local, na qual, a Irmandade da Boa Morte e a sua festa figuram como um dos principais atrativos turísticos da cidade.

Sendo assim, voltamos para o Rio de Janeiro, após termos ficado durante dez dias em Cachoeira, tempo que averiguamos como o necessário para observar as etapas ritualísticas da festa, desde a Esmola Geral, passando pelo “translado da santinha” até os atos solenes, e, por fim da festa profana, assim como, para estabelecer contato com os cachoeirenses e as irmãs, e, desta forma, passar a conhecer os meandros da festa, os boatos, as brigas, ameaças, as expectativas, os sonhos e o desejo destes e das irmãs “que este ano a festa da Boa Morte vai ser boa”.

Retornamos no ano seguinte, 1997, com uma nova proposta de investigação. Além de continuarmos filmando, fotografando e com as entrevistas livres com os interlocutores do ano anterior, decidimos também pela aplicação de questionários, que conservando os nossos propósitos de não induzir as respostas foram formulados com questões abertas, objetivando ampliar as informações sobre o significado da festa para o cachoeirense, buscando observá-la sob o viés da tensão, de uma disputa pelo sentido da festa, e, desta forma, averiguar quais as perspectivas que se apresentariam em termos da territorialização da mesma. Sendo assim, com um grupo de cinco integrantes, aplicamos cento e noventa e cinco questionários entre os

moradores de Cachoeira na área central da cidade e, quarenta e quatro questionários com o turista brasileiro. Quanto ao turista internacional fizemos dezoito entrevistas livres, pois, estávamos confirmando a efetiva presença destes na festa, e assim, avaliamos que ainda não se fazia necessário ampliar o número de informações. O que foi um erro, tendo em vista que neste ano a presença destes aumentou em relação ao ano anterior. Erro que lamentamos, pois com o questionário agilizaria o contato com estes e a informação que objetivávamos obter.

A aplicação de questionários nos moradores foi efetuada diante dos propósitos relacionados acima, no entanto, esta ação nos trouxe um outro inesperado benefício, o de credibilidade, de que era uma “pesquisa séria”. O fato de estarmos nos apresentando, como pesquisadores da universidade e fazendo perguntas, que anotávamos nas folhas do questionário, impressionou aos entrevistados, que espalharam a notícia pela área central da cidade provocando uma adesão em massa de moradores desta área, que desejavam ser entrevistados “para a pesquisa”. Chegou a formar uma fila, como se fosse para um atendimento qualquer, necessitando inclusive uma orientação para a organização dos entrevistados desejosos em legar seu depoimento. Esta divulgação espontânea da pesquisa espalhou-se de tal forma, que de entrevistadores passamos a entrevistados do Jornal O Globo, de circulação nacional, no qual, na reportagem sobre a festa da irmandade da Boa Morte é destacada a presença de turista afro-americanos e, “da professora com a sua equipe de pesquisadores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, que estava pesquisando a Boa Morte para uma tese de doutorado”. Após a leitura desta reportagem, na qual estava sinalizado que o projeto era uma “tese de doutorado” – como uma premonição, do jornalista – acabei por me convencer, que deveria tentar realmente, este caminho.

Nos anos seguintes, 1998,1999 e no nosso retorno em 2002, já completamente integrados à Cachoeira e sendo esperada pelas irmãs e moradores, para dar continuidade à pesquisa, passamos a ser convidados para participar de eventos promovidos no período da festa, pela Associação de Artistas e Promotores da Cultura de Cachoeira, na Câmara Municipal para falar do projeto; entrevista na TV Educativa em Salvador sobre a pesquisa da Irmandade da Boa Morte; palestra em colégios e entrevistas na rádio Vox de Muritiba pautada no mesmo tema explicitado.

Desta forma, a dinâmica da Boa Morte foi aos poucos compreendida e, se tornou para nós consistente uma consciência, de que o ato de festejar se articulava, sob uma rede de atores estabelecida entre as ações materiais e imateriais, das irmãs; da procuradora jurídica; da Igreja; do poder público local e estadual; dos moradores de Cachoeira; do turista nacional e internacional; dos comerciantes formais e informais; dos meios de comunicação, engendrando uma tensão que é identificada – sob nosso ponto de vista conceitual – como uma disputa pelo domínio do sentido do ato de festejar.

Nesta direção, nos anos de trabalho de campo – de 1996 a 1999 – percebemos que esta disputa pelo domínio do sentido da festa era balizada por dois eixos. O primeiro pautado no sentido religioso desta – nesta questão estava em jogo a influência que a dissensão entre a irmandade e a Igreja Católica ocorrida no passado recente, no período que compreendeu o fim da década de 80 e os primeiros anos da década de 90, que propiciou divergências de opiniões no seio da sociedade baiana, destacando-se a de Cachoeira – e, o segundo eixo orientando-se pela questão do reconhecimento da irmandade da Boa Morte como patrimônio cultural afro-brasileiro, fomentado pelos meios de comunicação e articulado no cerne da disputa judicial da Irmandade com a igreja, alicerçado no discurso para o incentivo da atividade turística na cidade de Cachoeira, no qual, um dos seus atrativos passa a ser a “festa da Boa Morte”. No eixo em questão, a disputa pelo sentido da festa vai ocorrer em torno da discussão se a festa é cultural – incluída neste tema a questão da identidade negra, resistência cultural, raiz africana; se a festa é turística – nesta observação está envolvida a “festa para o outro”, não mais para o morador, descaracterizando os rituais, “perdendo a tradição”; se a festa é religiosa, sentido, que historicamente foi atribuído ao ato de festejar da Boa Morte.

A dinâmica adotada para a aplicação dos questionários de Morador consistiu em dividir em três grandes áreas a cidade, a partir do ponto de maior centralidade da cidade de Cachoeira, a Câmara Municipal. Desta forma, o centro da cidade no qual se localiza a Câmara Municipal, a Casa da Irmandade da Boa Morte e as ruas adjacentes constituíram a primeira área e os questionários foram aplicados no ano de 1997. A partir deste ponto central seguindo para a periferia a oeste efetuamos estes questionários no ano de 1998 e, em 1999 nos dirigimos para a periferia à leste a partir do ponto de maior centralidade eleito como balizador desta divisão. Dividindo em três áreas a cidade para a aplicação destes questionários buscamos com esta estratégia a maior diversidade de entrevistados com o intuito de observar o grau de participação do morador de Cachoeira.

Os questionários dos turistas brasileiros e internacionais foram aplicados nas imediações da Casa da Irmandade da Boa Morte, por ser este o local de maior afluência destes interlocutores. Estes questionários foram aplicados nos anos de 1997, 1998, 1999. Objetivamos avaliar o turista internacional detectando a participação dos afro-descendentes estadunidenses, por estes configurarem uma participação fundamental na festa, tendo em vista, que o interesse demonstrado por estes em relação à Boa Morte desencadeou todo o conflito entre a Irmandade e a Igreja Católica, e, por conseguinte a projeção desta nos meios de comunicação despertando o investimento do poder público o local e estadual no fomento da festa como atrativo turístico.

No ano de 1996, ano do primeiro contato com o objeto de estudo, efetuamos as entrevistas informais, com as irmãs Estelita e Filhinha, consideradas as mais idosas, com mais tempo de irmandade; o historiador Luis Cláudio do Nascimento, autor do livro sobre a irmandade em foco; o professor Raimundo Cerqueira, o advogado e jornalista Heraldo Cachoeira, e, o prefeito José Fernandes. No ano de 1997 efetuamos nossa primeira entrevista com o Ogã Tatá Marcelino Gomes de Jesus, que por ter partilhado com as irmãs da Boa Morte desde a sua infância, se tornou o nosso interlocutor principal, pois, foi através dele que passamos a compreender a dinâmica do cotidiano da irmandade. Sendo assim, estes entrevistados eram solicitados a dar seu depoimento durante os anos subseqüentes, quando para iniciar a entrevista livre, formulávamos uma única pergunta: *Como é a Irmandade da Boa Morte?* Esta postura nos permitiu estabelecer laços de confiança com os interlocutores e, a cada ano a partir de 1996, conforme aprofundávamos estes laços os interlocutores ficavam mais

à vontade, nos confirmando as informações dos anos anteriores e, relatando novas questões que perpassavam ao longo do processo de organização da festa, contribuindo desta forma, para que pudéssemos construir uma análise dos acontecimentos da festa da Irmandade.

Em relação ao discurso dos meios de comunicação e o sentido legado por estes à Irmandade da Boa Morte e a sua festa – principalmente da imprensa escrita – foi averiguado através de pesquisa nos jornais da década de 80, época das reportagens sobre o litígio da Irmandade com a Igreja Católica, através do acervo organizado pelo sr. Marcelino de Jesus, que nos doou o seu trabalho contribuindo, desta forma, significativamente para a nossa compreensão do processo que perpassou por todas as questões abordadas pelo estudo em tela. Em relação à atuação da imprensa no período da pesquisa, consultamos o acervo on-line do jornal *A Tarde*, de Salvador.

Quanto a uma averiguação das pousadas e agências de turismo, envolvidas com a atividade turística em Cachoeira foi possível efetivá-la, porém sem muito sucesso quanto à obtenção de dados. Íamos às pousadas, que são poucas na cidade, tentávamos falar com o gerente ou proprietário, perguntávamos sobre o movimento, e estes só nos respondiam que estavam lotados, eximindo-se de fornecer qualquer outra informação, inclusive sobre qual sentido observavam na festa. Não sabiam responder. Da mesma forma, tivemos problemas com as agências de turismo. Tentávamos entrevistar os guias turísticos, no entanto, estes não nos atendiam com a alegação de que estavam trabalhando. Pedíamos então um telefone, e-mail ou endereço para contato. Os telefones não eram verdadeiros, e quando por e-mail perguntávamos sobre as condições do pacote turístico, ou como estavam sendo operados os contatos, não nos respondiam, somente três agências declararam fornecer

pacotes para Cachoeira e eventualmente para a festa da Boa Morte, organizando-os conforme a demanda por este atrativo.

Retornamos em 2002 para a confirmação de alguns dados e averiguação dos comerciantes formais e informais através dos questionários. Efetuamos também, com o novo pároco de Cachoeira uma entrevista livre e, conseguimos junto à rádio Vox, de Muritiba, a entrevista concedida a esta pela procuradora jurídica da Irmandade. Entretanto, a nova tentativa de estabelecer contato, com as pousadas e agências de turismo, foram infundadas, pelo mesmo motivo das vezes anteriores.

Estabelecer os contatos com os entrevistados demandavam paciência e espera, pois, os interlocutores apresentavam resistência em estabelecer o primeiro contato, situação que de certa forma persiste, tendo em vista que, nos anos posteriores, mesmo nos recebendo com generosidade, com familiaridade, as informações eram legadas aos poucos, numa postura comum ao território-terreiro, do povo-de-santo, que não tem pressa para falar. Quando retornamos em 2002, as informações foram fornecidas sem obstáculos, numa demonstração de que tínhamos conseguido estabelecer a confiança destes, e, que já fazíamos parte também, dos “acontecimentos” da festa da Irmandade da Boa Morte.

Sendo assim, estar na cidade de Cachoeira e poder acompanhar a dinâmica das irmãs, as Iyás da Boa Morte, no período festivo, implicou em mergulhar na geografia do sagrado, referenciada por CLAVAL anteriormente, na qual, uma “atmosfera” de magia encontrava-se na manifestação tanto dos rituais católicos quanto do Candomblé, marcando assim, o espaço e o tempo da festa na cidade, deixando no ar e na sua paisagem o sentimento de estarmos numa África brasileira. Compreender este mundo foi o nosso desafio e desejo, vivê-lo foi encantador, no sentido das dificuldades do “estrangeiro” e de observador que paulatinamente é aceito e incorporado pelas Irmãs no seu mundo mágico, tecido e (re) atualizado através dos seus rituais, no período da festa. Foi uma experiência na qual tivemos que buscar subsídios fortemente ancorados na investigação geográfica, para que não perdêssemos o caminho inóspito e ao mesmo tempo de alegria e realização, de desenvolver um pensar acadêmico.

INTRODUÇÃO

Quando o senhor passava ao lado de um grupo no qual eram cantados a força e o poder vingador de Sangó, o trovão, ou de Oyá, divindade das tempestades e do rio Níger, ou de Obatalá, divindade da criação, e quando ele perguntava o significado daquelas cantigas, respondiam-lhe sem falta: “yoyo, adoramos à nossa maneira e em nossa língua, São Jerônimo, Santa Bárbara ou o Senhor do Bonfim (VERGER, P. 2000, 23).

O presente estudo intitulado **Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global**, possuiu por objetivo estabelecer uma discussão sob a orientação geográfico-cultural, da Irmandade da Boa Morte e sua festa, da cidade de Cachoeira, no recôncavo baiano, que nos últimos anos da década de 90 do século passado despontou no cenário brasileiro com o reconhecimento de ser uma das significativas expressões do patrimônio cultural afro-brasileiro. Neste sentido, tal reconhecimento deve-se ao tema desta irmandade apresentar, desde sua fundação no século XIX, na cidade da Salvador, Bahia, singularidades, destacando-se desta forma, das outras irmandades de negros brasileiras – tanto por sua prática religiosa quanto por seus componentes.

Nesta direção, das singularidades, a irmandade da Boa Morte contrariando as determinações clássicas de somente os homens ocuparem os cargos de poder, princípios observados na constituição das irmandades católicas que emergiram, por volta do século XV, no cerne do movimento confraternal europeu sustentado pelas Corporações de Ofício, inaugura na Bahia, no século XIX a participação de mulheres com poder político, nas irmandades católicas, especificamente, nas de negros.

Cuma irmandade constituída por mulheres e negras, que na formação inicial desta, pertenciam a etnias Keto e Gêge, constituintes da sociedade ioruba, na África, e, é desta irmandade que são provenientes as fundadoras do primeiro terreiro de Candomblé, no logradouro denominado Barroquinha, na cidade de Salvador.

Sob esta herança cultural, que até os dias de hoje, privilegiam, como condição para pertencer a esta irmandade, que sejam mulheres, negras e, que ocupem posições de destaque, nos Candomblés da Bahia, que a Boa Morte – como é comumente identificada pelo cachoeirense – vem observando seus princípios fundadores. Sendo

assim, para se tornar uma “irmã da Boa Morte” se faz necessário observar normas e condutas originárias do Candomblé, aliadas à devoção Mariana, este último, preceito que ao ser respeitado na sua origem propiciou a incorporação deste grupo religioso como uma irmandade da Igreja Apostólica Romana.

Sob a perspectiva, de que a Irmandade da Boa Morte através da sua prática se apresenta como uma sociedade fechada, restritiva, com “mistérios” que somente quem é da Boa Morte tem conhecimento, que pensamos trabalhar a sua compreensão através do processo de constituição do território. Com este sentido iniciamos o nosso questionamento sobre a irmandade em foco, objetivando analisá-la, na atualidade de fim de século XX e o alvorecer do XXI, reconhecendo que neste processo, a estratégia do jogo de “acertos” com a realidade vivida pelo negro-africano, permitiu a organização do terreiro e da irmandade sem se afastar de sua identidade mítica, fato este que acenava para um entrecruzamento das diferenças, mas, no entanto, não produziram uma história de dissolução dessas diferenças.

Nesta direção, a Irmandade da Boa Morte e sua festa, na cidade de Cachoeira expressa na sua contemporaneidade – enquanto objeto de estudo – a oportunidade do exercício da análise empírica orientada por uma abordagem conceitual no campo do saber da geografia cultural, proposta por distintos autores – destacando-se SACK (1986); BONNEMAISON (2002); SOPHER (1967) – que sobressaem em nosso trabalho, entre tantos outros acadêmicos, por suas abordagens referentes ao estudo sobre o conceito de território e de territorialidade.

Com este embasamento conceitual, e, considerando que o movimento de territorialização, não é inteligível, é invisível, não é dito, é inconsciente, é vivido por cada sujeito, mas se concretiza de fato, como território, através de um processo social, que iniciamos a observação da Irmandade da Boa Morte, como um nexos territorial constituído por suas territorialidades. Territorialidades que passamos a denominar por dois aspectos, de “aparente”, significando seus rituais públicos, os atos solenes observados de acordo com o culto católico da dormição de Maria e a Assunção de Nossa Senhora, e, de “subjacente”, a territorialidade exercida sob a prática do Candomblé, do culto aos orixás, que estabelece o elo entre as componentes, identificando-as como “da Boa Morte”. Desta forma, analisamos estas Territorialidades operadas sobre um jogo de identidade/alteridade, que aparece no cotidiano subjacente ou subterraneamente, tecendo as relações das irmãs da Boa Morte entre os terreiros, principalmente da Nação Keto, a vida do lugar – a cidade de Cachoeira – e, a Igreja Católica.

Neste sentido, a concepção de territorialidade que trabalhamos é alicerçada, sobretudo, em SACK (1986) entendendo-a como uma estratégia – através de atos materiais e imateriais – engendrada pelo grupo para a constituição, manutenção e

defesa do território e, em BONNEMAISON (2002) que associa esta ação à idéia de geossímbolo definido-o como um lugar, um itinerário, acidentes geográficos ou uma extensão, que por motivos políticos, religiosos ou culturais, sob as expectativas individuais ou coletivas de determinados grupos étnicos assume uma dimensão simbólica estabelecendo e consolidando através da prática cultural a sua identidade e, a semiografia do território.

Um território, que por sua vez, fortalece e exprime a relação simbólica existente entre a cultura e o espaço. Dessa forma, um território, que longe da concepção clássica deste auferida pela geografia tradicional, emerge sob a condição de limites traçados sob o espaço, a partir de estimativas, significados, de ações imateriais associadas a ações materiais da cultura. Com este aspecto, abrindo um leque para concepções distintas de territorializações, que torna, desta feita, esta concepção polissêmica, atendendo as expectativas dos que o limitam conforme a subjetividade das estimativas e significados.

Com esta orientação conceitual que passamos a efetuar a nossa investigação sobre a Irmandade da Boa Morte atraídos que estávamos por sua singularidade como grupo religioso, aparentemente vinculado à Igreja Católica, constituído somente por mulheres negras que, entretanto, também permaneciam associadas ao Candomblé.

Na literatura dos campos de saber da história, da sociologia e da antropologia À comum encontrarmos uma leitura, da prática – do africano escravizado e catequizado pelo português – de associação do catolicismo com as crenças vinculadas à sua origem, como sincretismo, isto é, como uma fusão de elementos culturais diferentes ou até antagônicos, em um só, continuando perceptíveis alguns elementos originários.

Todavia, diante do campo do saber geográfico, o que propomos é analisar esta ação do africano “cristianizado” como, territorialidades, que configuram um território cultural balizado e mantido por estas, como ações distintas, que, todavia, se complementam sem ocorrer uma superposição de uma sobre a outra. Estabelecendo assim, sob esta ótica, uma dinâmica entre a realidade e a ação de significar – denotando um jogo de poder – pois, esta é efetivada para a reconstituição de uma identidade e sobrevivência do seu território.

Segundo CLAVAL (1999), as fenomenologias religiosas nos conduzem a compreensão e nos legam a chave da geografia do sagrado. A sua permanência ou sua transitividade, o calendário que a caracteriza, e, os seus rituais permitem reatar com a pureza das origens. Sendo assim, a observação da Irmandade da Boa Morte, no tempo festivo, nos permitiu tomar contato com esta “geografia do sagrado”, no qual, o seu calendário, o movimento de territorialização – a reterritorialização do

território móvel no prototerritório, e, a reterritorialização da Irmandade – e seus rituais foram engendrados sob o eixo da possibilidade religar-se às suas origens africanas. Desta forma, a dinâmica da festa, sobretudo, os seus rituais, emergem como atualizadores públicos da força e poder, destas mulheres, em sua identidade e, por conseguinte, do seu território. Um poder operado através da vivência do lugar e, especialmente, durante o ritual da procissão, no qual, a semiografia sob o espaço da festa é efetuada territorializando-a. Nesta perspectiva – segundo a orientação apontada por BONNEMAISON (2002) – na análise do território efetuada através da proposta geocultural, não é possível a ocorrência de um descuido, ou seja, de desconsiderar dois aspectos fundamentais para a compreensão deste, de que ele é, ao mesmo tempo, um espaço social e um espaço cultural. Nesta direção, o território da festa da Boa Morte está associado tanto à função social, do ato de festejar, quanto

é função simbólica, empreendida pelas irmãs através dos seus rituais fundamentados por distintas práticas religiosas, o catolicismo e o candomblé.

Desta forma, o presente estudo sinaliza para a importância de trabalhar sob a ótica da geografia cultural, observando o ritual como o acontecimento de revitalização de uma cultura, tendo em vista que, é através destas condições que são atribuídos valores, estimativas, e, sentidos ao espaço, propiciando assim, a emergência do território. Portanto, trabalhar com o embasamento teórico alicerçado no eixo território – cultura – territorialidade – geossímbolos utilizando como empírico a análise da Irmandade da Boa Morte e sua festa na cidade de Cachoeira, nos permitiu uma discussão profícua destes conceitos de acordo com uma abordagem que identifica na idéia de confronto e alianças, a definição da capacidade de recriação, através da imaginação geográfica, da prática cultural africana, de recompor uma visão de mundo, de se reterritorializar afro-brasileira.

Sendo assim, foi possível efetivar a nossa investigação sobre a irmandade da Boa Morte e sua festa, conjugando a experiência empírica – efetuada com incursões de campo – com o referencial teórico, formulando uma questão que consistiu em averiguar como a Irmandade da Boa Morte se constituiu como nexos territorial, mantendo-o e controlando-o através de suas territorialidades de distintas práticas culturais, sob um processo de alianças e dissensões e, quais as conseqüências deste processo, frente às demandas da sociedade global, tendo em vista, a projeção que esta e sua festa assumem de uma escala de abrangência local para outros patamares inclusive o internacional.

Como orientação, da busca da resposta à questão formulada, pautamos nossa investigação, sobre eixos que observaram o tema sob os seguintes aspectos: (1) através do conflito entre Irmandade x Igreja; (2) através dos rituais; (3) através da condição de atrativo turístico; (4) através de sua projeção a partir de uma escala local, para as

escalas regional/nacional/internacional; e, (5) através dos sentidos atribuídos a sua festa pelos participantes, estabelecendo uma disputa pelo território desta, que foi semiografado a partir do significado legado a este pelos atores principais, as irmãs.

Sendo assim, construímos nossa compreensão do tema objetivando o embasamento dos caminhos traçados para a investigação, analisando primeiramente as bases constitutivas dos princípios da Irmandade da Boa Morte, o terreiro de candomblé e as irmandades católicas, intuindo com esta abordagem o entendimento dos signos e seus significados, que marcam sua identidade afro-brasileira. A análise e discussão destes princípios foram abordadas no segundo e, terceiro capítulo, que fazem parte deste trabalho.

Para tanto, no segundo capítulo intitulado *Do Território Móvel ao Prototerritório* nos dedicamos a observar – pautando-nos na orientação teórica, discutida anteriormente – o processo histórico-geográfico de constituição do território que compreende a sociedade iorubana e de como este é transposto para o Brasil efetuando sua reterritorialização no terreiro de Candomblé.

Com esta perspectiva, através da trajetória do herói mítico Oduduwá, nos foi possível traçar a compreensão da dinâmica da prática cultural desta sociedade, observando o arranjo espacial de suas cidades-reinos; seus geossímbolos; sua forma de denominar pessoas e, de significar coisas e objetos de acordo com as lendas e atributos de suas divindades, sobretudo, a estrutura de poder sobre a qual, uma hierarquia social e espacial era efetivada. Desta forma, buscamos sinalizar a estrutura da organização espaço-social que será transportada pelo africano para o Brasil, como território cultural. Uma condição de transporte, legado ao território, pautada na concepção de MAIER (1975) inspirado na teoria de Jung, do inconsciente coletivo, que desta forma, propicia a produção de símbolos que são universais como ação humana. Sendo assim, um território do iorubano, que encontra na produção simbólica

– articulada através da imaginação geográfica – a possibilidade de recomposição política, social e religiosa, que se materializou em terra brasileira através do prototerritório.

Neste sentido, é no prototerritório, o terreiro de candomblé que está significado, sob uma paisagem conivente, a reterritorialização do território africano, sobretudo, aquele articulado sob os princípios da sociedade iorubana, que como modelo a ser seguido estabelece sua difusão no Brasil, diante do que BASTIDE (2001) denominou como cissiparidade – o processo de desmembramento a partir de uma célula-mãe, para outros terreiros, que se tornam autônomos, no qual, a Iyalorixá reina soberana

– porém, conservando o elo entre si, selado através dos seus rituais de sacralização do ambiente do terreiro de candomblé. Prática que passamos a observar – de acordo com nossa orientação teórica – como um processo, no qual, é estabelecida uma rede multilocacional de territórios-terreiros, descontínuos no espaço, porém interligados

pela conservação dos princípios de sua origem no prototerritório, sobretudo, na reprodução através da imaginação geográfica, da paisagem conivente do território original. Uma ação já observada anteriormente pelo iorubano quando da reterritorialização da cidade-reino de Oyó pelo rei Atiba, constituindo desta forma, um processo, conhecido das etnias, que no Brasil, engendraram o prototerritório.

Esta perspectiva foi interessante para a nossa discussão da questão formulada – que engloba processo de constituição da Irmandade da Boa Morte como nexos territoriais delimitados por territorialidades de distintas práticas culturais – por sinalizar, através desta reconstituição histórico-geográfica, a prática cultural das etnias Keto e Gege, que consideramos como constituintes da sociedade iorubana, e, que são as etnias das fundadoras da irmandade em foco, assim como, do prototerritório. Neste sentido, ao contextualizarmos o processo de organização da Irmandade da Boa Morte, apontamos para o tema, de que esta incorporou em sua origem os mesmos princípios adotados para a constituição do prototerritório, isto é, ao mesmo tempo, que se estruturava como irmandade, estabeleciam a orientação para a reterritorialização do território do primeiro terreiro de candomblé. Sendo assim, a irmandade da Boa Morte passa a se expressar concomitantemente, como um sistema e um símbolo articulados entre si, através de uma simetria entre a construção social, a função simbólica e a organização territorial, englobando neste processo uma mesma base de atuação para o terreiro de candomblé e, para a irmandade católica.

Com esta perspectiva, avançamos no terceiro capítulo – que intitulamos da *África negra de Ifá a devotos de Nossa Senhora* – introduzindo a discussão do processo sobre, o qual, as irmandades católicas foram forjadas, objetivando situar as irmandades de negros e a atuação destas no Brasil, especialmente na cidade de Salvador, na Bahia. Estabelecemos, desta forma, a nossa análise de acordo com a literatura sobre o tema irmandades católicas, de autores do campo de saber da história, da sociologia e da antropologia, privilegiando neste sentido, discutir as estratégias criadas pelo africano de formalização da sua inserção na sociedade portuguesa via irmandade católica, reportando a situação destas para o Brasil, no qual, as irmandades de negros não só herdaram as questões da metrópole – entretanto, com mais experiência legada pelo tempo de existência, e, devido à diversidade étnica que se apresentava na Bahia – como estas acabam por promover um espaço para que as alianças interétnicas passassem a serem restabelecidas na cidade colonial, sobretudo, Salvador, que na sua organização espacial sofreu forte influência da Igreja Católica, estabelecendo o núcleo da cidade em torno dos fixos de propriedade da Igreja, assim como, a expansão desta.

Neste sentido, focalizamos a história da criação da Boa Morte em Salvador que remonta ao século XIX, inscrevendo-se neste processo de fomento das alianças

acima mencionadas, observando a questão de que foram mulheres negras, livres, ex-escravas, no dia 13 de agosto, dia consagrado a Nossa Senhora da Boa Morte que fundaram a sua Irmandade, sob a prática de devoção católica, buscando na Virgem a força para o enfrentamento da escravidão, e, engendrando estratégias para burlar a proibição de praticar a própria religião de tradição Ioruba. Com esta estratégia as irmãs da Boa Morte, mulheres que traziam da África sua experiência de sacerdotisas dos templos dedicados aos orixás da cidade-reino de Oyó dão origem no Brasil ao primeiro terreiro de Candomblé, o Ilê Iyá Nassô, no qual, promovem a recomposição social, política e religiosa do negro, desarticulada devido à escravidão. Neste processo de recomposição são estabelecidos através da preservação de uma origem mítica e histórica comum, contatos culturais que propiciarão a conquista de um território social mais abrangente para distintas etnias africanas no Brasil.

Sendo assim, esses dois capítulos objetivam apontar para a complexidade do processo de constituição da irmandade em tela e como estas duas estratégias, vistas como territorialidades de distintas práticas culturais se complementam para a delimitação do território Boa Morte como expressão singular da cultura afro-brasileira.

No quarto capítulo – *Irmandade da Boa Morte: nexos de duas territorialidades de distintas práticas culturais* – observamos a Irmandade em foco, em sua dinâmica. Isto é, as ações que estabeleceram para a construção de sua própria visão de mundo, através das associações livres entre os atributos dos santos do catolicismo e os orixás do candomblé; da sua hierarquia pautada nos princípios do candomblé e, do corpo como suporte, no qual, o significado de seus trajes e adornos, possuem o registro de afirmação de uma identidade étnica. Este capítulo permanece no registro dos anteriores, de recuperação do passado da irmandade ainda situado no século XIX, porém, localizando-o espacialmente na cidade de Cachoeira, efetuando desta forma, a discussão do significado desta irmandade, na cidade e para a cidade de Cachoeira. Neste sentido, o objetivo desta direção da questão foi de consolidar a idéia de nexos territorial, destacando no arranjo espacial da cidade, a Casa Estrela, sede da irmandade no período da sua fundação em Cachoeira, e, a continuidade e aprofundamento da prática de suas territorialidades exercidas desde Salvador de articular as suas ações entre, a Igreja e a constituição dos candomblés, tendo em vista, que Cachoeira capitaneava as cidades do recôncavo na luta pela libertação do africano escravizado, e no esforço pela independência do Brasil.

Desta forma, o que pretendemos foi traçar a transição espaço-temporal de Salvador para Cachoeira, preparando o caminho para a contextualização da Boa Morte na cidade de Cachoeira, agora, no século XX, quando passamos a introduzir trechos de entrevistas com irmãs que ocupam os cargos de maior responsabilidade

na irmandade, efetuadas no trabalho de campo, onde observamos no discurso destas irmãs, a confirmação do vínculo da irmandade com o candomblé, a preocupação destas com o destino da irmandade, e a forma como constroem o seu universo cultural. Analisamos também o depoimento do Ogã Tatá Marcelino de Jesus, senhor que ocupa, também, cargo de responsabilidade no candomblé de Nação Gege, e que partilhou desde a infância do convívio com as irmãs. Nestes depoimentos o interlocutor lembra da riqueza das irmãs e da Boa Morte, sua festa e a autonomia destas em relação à Igreja Católica, situando suas lembranças nas décadas de 20 do referido século em diante. Lembranças estas de “ouvir contar” das antigas irmãs, algumas já falecidas e outras vivenciadas pelo sr. Marcelino em sua infância e juventude.

Trabalhamos analiticamente o geossímbolo da Casa Estrela e a crença do orixá Exu consagrado no passeio fronteiro a esta, com o intuito de justificativa da presença no questionário com os moradores da cidade e dos turistas brasileiros, de uma questão, na qual, averiguávamos o conhecimento destes sobre os geossímbolos que são indicados na cidade pelo povo-de-santo, como marcas da presença da cultura afro-brasileira no espaço da cidade. Objetivamos também, com este destaque da Casa Estrela preparar a compreensão desta na semiografia do território da festa pelas irmãs.

Portanto, foi observado na primeira parte deste capítulo a irmandade da Boa Morte da cidade de Salvador no século XIX, através de relatos de viajantes, transcritos por Verger. Seguida da sua transferência para Cachoeira, ainda no século XIX e sua consolidação como nexos territoriais através da Casa Estrela, e, sua atuação já no século XX, testemunhadas no presente através da história oral.

Com esta orientação na forma de estruturar a apresentação da discussão, objetivamos sinalizar que o trabalho se divide em três partes. Na primeira temos a discussão teórica, na qual, estabelecemos a direção conceitual que trabalhamos a compreensão do fenômeno estudado. Na segunda, composta pelo segundo e terceiro capítulo, quando observamos a análise histórico-geográfica objetivando contextualizar a dinâmica das territorialidades que constituem o nexos territoriais Boa Morte. O quarto capítulo funciona como uma passagem do passado para o presente, com o intuito de preparar o cenário, no qual, as questões que perpassam a prática da Irmandade e sua festa contemporaneamente, passam a ser sinalizada. Tema que objetivamos abordar no Capítulo V – constituindo a terceira parte do estudo – sob a perspectiva da disputa pelo sentido da festa identificando-a como uma tensão, que sob os postulados de MURDOCH (1998) é vista como articulada por uma rede de atores.

Com esta concepção o autor em foco, busca relacionar a complexidade da relação entre estes, abordando-as através da condição da intermediação estabelecida pelo conjunto das atividades humanas e tecnológicas. Isto é, o estabelecimento de

um diálogo entre os indivíduos, meios de comunicação, investimento de capital etc. que em constante mutação engendra encontros e dissensões entre estes distintos atores, interligando o local ao não local. Optamos por este caminho teórico, porém, sem abandonar completamente a conceituação clássica do fenômeno social festa efetivada por DURKHEIM (1968), na qual, esta é vista como uma regulação dos conflitos sociais ao mesmo tempo, que atua como uma ruptura das normas proibitivas da convivência em sociedade. Concepção que influencia de forma contundente a produção científica sobre este tema. Entretanto, a proposta de análise de MURDOCH (*ibid.*) vem somar uma perspectiva que sinaliza para a compreensão das questões que a festa da Irmandade da Boa Morte vem apresentando a partir do litígio judicial com a Igreja Católica, suscitando uma diversidade de discursos proferidos sobre esta por distintos atores que se articulam sob a tessitura de uma rede pautada por alianças e dissensões produzindo uma disputa pelo sentido do ato de festejar e, por conseguinte apontando para uma disputa pelo território, da festa, que é da Boa Morte.

Neste sentido, neste capítulo efetivamos – através dos resultados aferidos com os questionários – uma abordagem na qual, objetivamos marcar de forma crescente, a atuação dos atores e dos distintos significados que legam a festa da irmandade da Boa Morte, dividindo cada um destes atores por itens, de maneira que, culminássemos no ultimo destes, com o sentido e a semiografia do território pelos atores que consideramos principais na disputa pelo significado da festa, que são as irmãs da Boa Morte. Objetivando com esta forma de estruturação, enfatizar a atuação das irmãs marcando a singularidade desta irmandade, da Boa Morte, e o seu poder sobre o território da festa, delimitando-o, mantendo-o e controlando-o através de suas territorialidades de distintas práticas culturais.

As nossas experiências de campo foram efetivadas, ao longo de quatro anos consecutivos, 1996; 1997; 1998; 1999, e, como ultima verificação no ano de 2002. Neste período aproveitamos para fazer pesquisas em jornais e panfletos referentes ao período do litígio judicial da irmandade da Boa Morte contra a Igreja Católica, filmar e fotografar os atos solenes para uma documentação iconográfica deste objetivando além da captação da imagem estabelecer uma documentação sobre o acontecimento dos rituais.

Nestes trabalhos de campo estabelecemos contato com os interlocutores através de entrevistas informais, e, formais – com a aplicação de questionários – em participantes com distintas formas de envolvimento com a festa da Irmandade da Boa Morte.

Quando chegamos em Cachoeira éramos um pequeno grupo, composto de três pessoas, e a nosso objetivo era primeiramente estabelecer contato com as irmãs, pois tínhamos notícia que eram muito fechadas, zelosas dos seus segredos, reproduzindo um comportamento das antigas sociedades secretas de mulheres

iorubanas, a sociedade Gelédé. Neste sentido, contatamos o babalorixá Valdir de Becém, no Rio de Janeiro que se prontificou de estabelecer as apresentações. Este babalorixá possui bom trânsito com o povo-de-santo em Cachoeira por ser do Candomblé do Ventura, de nação Gege, território-terreiro que teve sua fundação vinculado à ação dos primeiros membros da irmandade da Boa Morte. Estes detalhes são importantes porque estão no registro do “parente de nação” dos laços de parentesco rearticulados através das linhagens forjadas sob os rituais no candomblé, ou seja, observaram o mesmo comportamento de respeito e o acolhimento que se lega à um parente biológico que chega para apresentar uma pessoa, no nosso caso, o babalorixá empenhando com este gesto a garantia sobre as intenções dos nossos propósitos.

Nos trataram muito bem com generosidade, entretanto, encontramos uma resistência por parte das irmãs em fornecer informações, que orientadas pela procuradora jurídica da irmandade estavam impedidas de conversar com estranhos, sem antes solicitar a sua permissão. O ambiente era tenso, inclusive apresentando dificuldade para fotografar e filmar no espaço público, o ritual da Esmola Geral. No entanto, apesar das dificuldades expostas, as irmãs contrariando a impressão de serem fechadas ao contato nos pareceram afáveis, porém temerosas da reação da advogada, caso desobedecessem à sua procuradora jurídica e, assim, quando chegamos na Casa da Irmandade da Boa Morte, as declarações eram interrompidas com expressões “de que isso eu não posso falar”. O assunto que não queriam tratar era exatamente sobre o seu vínculo com o candomblé.

A tensão acompanhada das proibições, no dia seguinte foram esclarecidas pelo sr. Arnol da Conceição, irmã-de-santo do sr. Valdir, que foi encontrar conosco a pedido deste, para nos assessorar. Segundo o interlocutor essa reserva estava fundamentada na questão do litígio judicial entre a Irmandade com a Igreja Católica, que resultou na vitória da irmandade e o desligamento desta com a Igreja e, numa outra, anterior, eferente à um vídeo que seria feito por afro-descendentes estadunidenses que foi embargado sobre a justificativa que estes iam auferir ganho financeiro com a imagem da irmandade, sendo assim, a procuradora jurídica queria a parte das irmãs. Como não chegaram à um acordo quanto à quantia, o filme não foi feito. Essas informações mudaram o rumo da pesquisa.

Quando pensamos o projeto este era simples, trabalhando somente com as questões das duas territorialidades e não tínhamos intenção em transformá-lo em uma tese de doutorado. A idéia era filmar, fotografar e fazer entrevistas livres para trabalhar com o discurso das irmãs observando-o através do tema da formulação das expectativas e sentidos legados por este sobre a festa. O ato de festejar por sua vez seria analisado sob os postulados durkheimianos.

No entanto, diante da situação de conflito, exclusão, temor e silêncio – como proteção dos seus segredos – passamos a realizar que um território estava consolidado com limites demarcados e, caso estes fossem ameaçados o embate tomava corpo. Desta forma, observamos também, que uma estratégia nova estava sendo engendrada pelas irmãs em relação ao vínculo desfeito com a Igreja, para proteger seu território cultural balizado pelas territorialidades de distintas práticas culturais, mas, que marcavam a sua identidade como irmãs e da Boa Morte. Sendo assim, assistimos à estratégia da “missa sem padre” que por este expediente mantinha o culto de devoção a Nossa Senhora e garantia desta forma, que os rituais das procissões fossem efetuados, conservando a parte religiosa da festa, pois sem esta, não existe a festa da Boa Morte, como também sem a parte profana a festa não está completa.

Nesta primeira ida a campo, também foi constatado o número significativo de turistas estrangeiros, destacando-se entre estes, os afro-descendentes estadunidenses. Constatação que nos induziu a formular outras questões, tendo em vista, que percebíamos no contato com os moradores de Cachoeira uma posição de resistência à participação destes atores na festa, traduzidas na expressão de que “a festa da Boa Morte agora é para o turista, não é mais para nós”. Traduzindo com sua postura, um “distanciamento” da sua participação da festa, ao mesmo tempo, que uma preocupação com a descaracterização dos rituais, da perda de uma identidade cultural da Boa Morte surgia associado a uma consciência da importância da atividade turística para a economia local, na qual, a Irmandade da Boa Morte e a sua festa figuram como um dos principais atrativos turísticos da cidade.

Sendo assim, voltamos para o Rio de Janeiro, após termos ficado durante dez dias em Cachoeira, tempo que averiguamos como o necessário para observar as etapas ritualísticas da festa, desde a Esmola Geral, passando pelo “translado da santinha” até os atos solenes, e, por fim da festa profana, assim como, para estabelecer contato com os cachoeirenses e as irmãs, e, desta forma, passar a conhecer os meandros da festa, os boatos, as brigas, ameaças, as expectativas, os sonhos e o desejo destes e das irmãs “que este ano a festa da Boa Morte vai ser boa”.

Retornamos no ano seguinte, 1997, com uma nova proposta de investigação. Além de continuarmos filmando, fotografando e com as entrevistas livres com os interlocutores do ano anterior, decidimos também pela aplicação de questionários, que conservando os nossos propósitos de não induzir as respostas foram formulados com questões abertas, objetivando ampliar as informações sobre o significado da festa para o cachoeirense, buscando observá-la sob o viés da tensão, de uma disputa pelo sentido da festa, e, desta forma, averiguar quais as perspectivas que se apresentariam em termos da territorialização da mesma. Sendo assim, com um grupo de cinco integrantes, aplicamos cento e noventa e cinco questionários entre os

moradores de Cachoeira na área central da cidade e, quarenta e quatro questionários com o turista brasileiro. Quanto ao turista internacional fizemos dezoito entrevistas livres, pois, estávamos confirmando a efetiva presença destes na festa, e assim, avaliamos que ainda não se fazia necessário ampliar o número de informações. O que foi um erro, tendo em vista que neste ano a presença destes aumentou em relação ao ano anterior. Erro que lamentamos, pois com o questionário agilizaríamos o contato com estes e a informação que objetivávamos obter.

A aplicação de questionários nos moradores foi efetuada diante dos propósitos relacionados acima, no entanto, esta ação nos trouxe um outro inesperado benefício, o de credibilidade, de que era uma “pesquisa séria”. O fato de estarmos nos apresentando, como pesquisadores da universidade e fazendo perguntas, que anotávamos nas folhas do questionário, impressionou aos entrevistados, que espalharam a notícia pela área central da cidade provocando uma adesão em massa de moradores desta área, que desejavam ser entrevistados “para a pesquisa”. Chegou a formar uma fila, como se fosse para um atendimento qualquer, necessitando inclusive uma orientação para a organização dos entrevistados desejosos em legar seu depoimento. Esta divulgação espontânea da pesquisa espalhou-se de tal forma, que de entrevistadores passamos a entrevistados do Jornal O Globo, de circulação nacional, no qual, na reportagem sobre a festa da irmandade da Boa Morte é destacada a presença de turista afro-americanos e, “da professora com a sua equipe de pesquisadores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, que estava pesquisando a Boa Morte para uma tese de doutorado”. Após a leitura desta reportagem, na qual estava sinalizado que o projeto era uma “tese de doutorado” – como uma premonição, do jornalista – acabei por me convencer, que deveria tentar realmente, este caminho.

Nos anos seguintes, 1998,1999 e no nosso retorno em 2002, já completamente integrados à Cachoeira e sendo esperada pelas irmãs e moradores, para dar continuidade à pesquisa, passamos a ser convidados para participar de eventos promovidos no período da festa, pela Associação de Artistas e Promotores da Cultura de Cachoeira, na Câmara Municipal para falar do projeto; entrevista na TV Educativa em Salvador sobre a pesquisa da Irmandade da Boa Morte; palestra em colégios e entrevistas na rádio Vox de Muritiba pautada no mesmo tema explicitado.

Desta forma, a dinâmica da Boa Morte foi aos poucos compreendida e, se tornou para nós consistente uma consciência, de que o ato de festejar se articulava, sob uma rede de atores estabelecida entre as ações materiais e imateriais, das irmãs; da procuradora jurídica; da Igreja; do poder público local e estadual; dos moradores de Cachoeira; do turista nacional e internacional; dos comerciantes formais e informais; dos meios de comunicação, engendrando uma tensão que é identificada – sob nosso ponto de vista conceitual – como uma disputa pelo domínio do sentido do ato de festejar.

Nesta direção, nos anos de trabalho de campo – de 1996 a 1999 – percebemos que esta disputa pelo domínio do sentido da festa era balizada por dois eixos. O primeiro pautado no sentido religioso desta – nesta questão estava em jogo a influência que a dissensão entre a irmandade e a Igreja Católica ocorrida no passado recente, no período que compreendeu o fim da década de 80 e os primeiros anos da década de 90, que propiciou divergências de opiniões no seio da sociedade baiana, destacando-se a de Cachoeira – e, o segundo eixo orientando-se pela questão do reconhecimento da irmandade da Boa Morte como patrimônio cultural afro-brasileiro, fomentado pelos meios de comunicação e articulado no cerne da disputa judicial da Irmandade com a igreja, alicerçado no discurso para o incentivo da atividade turística na cidade de Cachoeira, no qual, um dos seus atrativos passa a ser a “festa da Boa Morte”. No eixo em questão, a disputa pelo sentido da festa vai ocorrer em torno da discussão se a festa é cultural – incluída neste tema a questão da identidade negra, resistência cultural, raiz africana; se a festa é turística – nesta observação está envolvida a “festa para o outro”, não mais para o morador, descaracterizando os rituais, “perdendo a tradição”; se a festa é religiosa, sentido, que historicamente foi atribuído ao ato de festejar da Boa Morte.

A dinâmica adotada para a aplicação dos questionários de Morador consistiu em dividir em três grandes áreas a cidade, a partir do ponto de maior centralidade da cidade de Cachoeira, a Câmara Municipal. Desta forma, o centro da cidade no qual se localiza a Câmara Municipal, a Casa da Irmandade da Boa Morte e as ruas adjacentes constituíram a primeira área e os questionários foram aplicados no ano de 1997. A partir deste ponto central seguindo para a periferia a oeste efetuamos estes questionários no ano de 1998 e, em 1999 nos dirigimos para a periferia à leste a partir do ponto de maior centralidade eleito como balizador desta divisão. Dividindo em três áreas a cidade para a aplicação destes questionários buscamos com esta estratégia a maior diversidade de entrevistados com o intuito de observar o grau de participação do morador de Cachoeira.

Os questionários dos turistas brasileiros e internacionais foram aplicados nas imediações da Casa da Irmandade da Boa Morte, por ser este o local de maior afluência destes interlocutores. Estes questionários foram aplicados nos anos de 1997, 1998, 1999. Objetivamos avaliar o turista internacional detectando a participação dos afro-descendentes estadunidenses, por estes configurarem uma participação fundamental na festa, tendo em vista, que o interesse demonstrado por estes em relação à Boa Morte desencadeou todo o conflito entre a Irmandade e a Igreja Católica, e, por conseguinte a projeção desta nos meios de comunicação despertando o investimento do poder público o local e estadual no fomento da festa como atrativo turístico.

No ano de 1996, ano do primeiro contato com o objeto de estudo, efetuamos as entrevistas informais, com as irmãs Estelita e Filhinha, consideradas as mais idosas, com mais tempo de irmandade; o historiador Luis Cláudio do Nascimento, autor do livro sobre a irmandade em foco; o professor Raimundo Cerqueira, o advogado e jornalista Heraldo Cachoeira, e, o prefeito José Fernandes. No ano de 1997 efetuamos nossa primeira entrevista com o Ogã Tatá Marcelino Gomes de Jesus, que por ter partilhado com as irmãs da Boa Morte desde a sua infância, se tornou o nosso interlocutor principal, pois, foi através dele que passamos a compreender a dinâmica do cotidiano da irmandade. Sendo assim, estes entrevistados eram solicitados a dar seu depoimento durante os anos subseqüentes, quando para iniciar a entrevista livre, formulávamos uma única pergunta: *Como é a Irmandade da Boa Morte?* Esta postura nos permitiu estabelecer laços de confiança com os interlocutores e, a cada ano a partir de 1996, conforme aprofundávamos estes laços os interlocutores ficavam mais

à vontade, nos confirmando as informações dos anos anteriores e, relatando novas questões que perpassavam ao longo do processo de organização da festa, contribuindo desta forma, para que pudéssemos construir uma análise dos acontecimentos da festa da Irmandade.

Em relação ao discurso dos meios de comunicação e o sentido legado por estes à Irmandade da Boa Morte e a sua festa – principalmente da imprensa escrita – foi averiguado através de pesquisa nos jornais da década de 80, época das reportagens sobre o litígio da Irmandade com a Igreja Católica, através do acervo organizado pelo sr. Marcelino de Jesus, que nos doou o seu trabalho contribuindo, desta forma, significativamente para a nossa compreensão do processo que perpassou por todas as questões abordadas pelo estudo em tela. Em relação à atuação da imprensa no período da pesquisa, consultamos o acervo on-line do jornal *A Tarde*, de Salvador.

Quanto a uma averiguação das pousadas e agências de turismo, envolvidas com a atividade turística em Cachoeira foi possível efetivá-la, porém sem muito sucesso quanto à obtenção de dados. Íamos às pousadas, que são poucas na cidade, tentávamos falar com o gerente ou proprietário, perguntávamos sobre o movimento, e estes só nos respondiam que estavam lotados, eximindo-se de fornecer qualquer outra informação, inclusive sobre qual sentido observavam na festa. Não sabiam responder. Da mesma forma, tivemos problemas com as agências de turismo. Tentávamos entrevistar os guias turísticos, no entanto, estes não nos atendiam com a alegação de que estavam trabalhando. Pedíamos então um telefone, e-mail ou endereço para contato. Os telefones não eram verdadeiros, e quando por e-mail perguntávamos sobre as condições do pacote turístico, ou como estavam sendo operados os contatos, não nos respondiam, somente três agências declararam fornecer

pacotes para Cachoeira e eventualmente para a festa da Boa Morte, organizando-os conforme a demanda por este atrativo.

Retornamos em 2002 para a confirmação de alguns dados e averiguação dos comerciantes formais e informais através dos questionários. Efetuamos também, com o novo pároco de Cachoeira uma entrevista livre e, conseguimos junto à rádio Vox, de Muritiba, a entrevista concedida a esta pela procuradora jurídica da Irmandade. Entretanto, a nova tentativa de estabelecer contato, com as pousadas e agências de turismo, foram infundadas, pelo mesmo motivo das vezes anteriores.

Estabelecer os contatos com os entrevistados demandavam paciência e espera, pois, os interlocutores apresentavam resistência em estabelecer o primeiro contato, situação que de certa forma persiste, tendo em vista que, nos anos posteriores, mesmo nos recebendo com generosidade, com familiaridade, as informações eram legadas aos poucos, numa postura comum ao território-terreiro, do povo-de-santo, que não tem pressa para falar. Quando retornamos em 2002, as informações foram fornecidas sem obstáculos, numa demonstração de que tínhamos conseguido estabelecer a confiança destes, e, que já fazíamos parte também, dos “acontecimentos” da festa da Irmandade da Boa Morte.

Sendo assim, estar na cidade de Cachoeira e poder acompanhar a dinâmica das irmãs, as Iyás da Boa Morte, no período festivo, implicou em mergulhar na geografia do sagrado, referenciada por CLAVAL anteriormente, na qual, uma “atmosfera” de magia encontrava-se na manifestação tanto dos rituais católicos quanto do Candomblé, marcando assim, o espaço e o tempo da festa na cidade, deixando no ar e na sua paisagem o sentimento de estarmos numa África brasileira. Compreender este mundo foi o nosso desafio e desejo, vivê-lo foi encantador, no sentido das dificuldades do “estrangeiro” e de observador que paulatinamente é aceito e incorporado pelas Irmãs no seu mundo mágico, tecido e (re) atualizado através dos seus rituais, no período da festa. Foi uma experiência na qual tivemos que buscar subsídios fortemente ancorados na investigação geográfica, para que não perdêssemos o caminho inóspito e ao mesmo tempo de alegria e realização, de desenvolver um pensar acadêmico.

CAPÍTULO I

CULTURA E TERRITÓRIO; TERRITORIALIDADES E A PRODUÇÃO DE GEOSÍMBOLOS: REFLEXÕES TEÓRICAS NORTEADORAS PARA ANÁLISE DA IRMANDADE DA BOA MORTE E SUA FESTA

O caráter eminentemente dialético do fenômeno social vem sendo confirmado nas Ciências Humanas por duas vias, expressas nas seguintes afirmações: o homem é produto da sociedade e a sociedade é produto do homem.

Reconhecer esta dialética, para BERGER (1985), nos permite compreender com fidelidade a sociedade em termos empíricos.

Para tanto, este autor divide em três movimentos ou “passos” este processo dialético fundamental da sociedade. Esses “passos” são denominados de *exteriorização*, *objetivação* e *interiorização*, que são assim caracterizados:

(...) É através da exteriorização que a sociedade é um produto humano.

Datravés da objetivação que a sociedade se torna uma realidade ‘sui generis’.

E através da interiorização que o homem é um produto da sociedade

(BERGER, 1985; p.16).

F neste processo dialético onde vemos inculcada a ação de mão dupla, do homem de produzir e ser produzido pela sociedade, que destacamos num primeiro momento o reconhecimento de sua atuação efusiva sobre o mundo, seja pela a atividade física ou mental para engendrar em seguida, num segundo passo, a transformação do produto desta sua ação, a realidade, como exterior e distinta do seu produtor.

Como complemento deste processo criativo do homem e da sociedade temos um terceiro passo, que consiste na reapropriação dessa mesma realidade por parte do ser humano. Isto é, a transformação da estrutura de um mundo objetivo, novamente, em estruturas da consciência subjetiva, retornando ao primeiro passo, que prepara as condições para os passos seguintes, ininterruptamente.

Podemos extrair dessa reflexão, *a priori*, o fato de que a existência humana é um contínuo “pôr-se em equilíbrio”, quer do homem consigo mesmo quer do homem com o mundo. Em outras palavras resumidamente (...) *ele se produz a si mesmo num mundo* (BERGER, 1985; p.19).

Aprofundando esta reflexão, da produção humana num mundo, sinalizamos a Cultura, como fruto desta produção e como a totalidade dos produtos humanos¹ seja na sua materialidade exemplificada nos instrumentos de toda espécie, que permitem ao homem modificar seu ambiente físico; seja na imaterialidade, demonstrada na produção simbólica que permeiam e produzem sentidos em todos os aspectos de sua vida, cotidianamente.

A Cultura surge, neste sentido, como uma ponte que viabiliza a relação do ser humano e da sociedade com o espaço. Este relacionamento apresenta-se como faces de uma mesma realidade, onde a função social e a função simbólica engendram a distinção e a correlação entre o espaço social, o espaço produzido e concebido em termos de organização e produção e o espaço cultural – concordando com (BONNEMAISON, 2002; pp.86-104) – o espaço vivenciado e concebido em termos de significação e relação simbólica.

À nesta perspectiva que vamos desenvolver a nossa compreensão de Cultura, no caso, afro-brasileira, a criação do espaço territorializado desta, o terreiro de Candomblé, e o pragmatismo da Irmandade da Boa Morte, sob a ótica geográfica embasando a nossa análise, principalmente a partir dos conceitos propostos pelos geógrafos MAIER (1975), SACK (1986), CLAVAL (1999) e BONNEMAISON (2002).

Assim, é na análise de MAIER (1975) fundamentada no conceito de *Movable territory*², pautada na teoria de Jung sobre o inconsciente coletivo, isto é, as leis profundas do inconsciente na produção de símbolos, que são universais para a experiência humana, que encontramos a base explicativa, como primeiro momento, para condição de transferência ou de transporte do território.

Neste sentido, o território móvel ou que é transposto realiza-se na produção destes símbolos, que são portadores da vida em si mesmos e, que ao sinalizar o desenvolvimento do comportamento territorial humano, pode ser considerado, como uma forma de controle sobre o ambiente através da ação dos homens. Ações estas, significadas no trabalho material e imaterial deste, que diante da concepção analítica desenvolvida por SACK (1986), são denominadas por *human territoriality*, que é definida por este como:

The attempt by an individual or group affect, influence, or control people, phenomena, and relationships, by delimiting and asserting control over a geographic area. This area will be called the territory (SACK, 1986; p.19).

¹ O uso do termo cultura como referência à totalidade dos produtos humanos, é uma prática vinculada a antropologia cultural americana.

² Território transferível; transportável; expressando a idéia de poder ser transportado de um lugar para o outro (tradução da autora).

Para BONNEMAISON (2002; p.109), as territorialidades – sob uma ótica semelhante a SACK, citado acima – assumem a condição de elo, entre o que denomina de *fixação e mobilidade*, ou seja, dos lugares e itinerários empreendidos pelos seres humanos representados por geossímbolos – significações culturais espaço-temporais, que semiografam identidades construindo os territórios – marcados pela etnicidade e que atuam como uma verificação terrestre dos mitos que são ao mesmo tempo, *fonte de poderes cósmicos e os fundamentos da organização social*. Observando as palavras do autor sobre a definição de geossímbolo:

(...) o geossímbolo pode ser um lugar, um itinerário, uma extensão que, por razões religiosas, políticas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade (BONNEMAISON, 2002; 99 a 109).

Nesta perspectiva, os geossímbolos podem estar representados, através de pontos fixos, por exemplo, rochedos, árvores, construções, rios, desníveis, e itinerários reconhecidos, desenhando no solo uma semiografia que é elaborada pelos signos, figuras e sistemas espaciais, que são a *representação da concepção que os homens produzem do mundo e dos seus destinos* (BONNEMAISON, *opus cit.*; p.105).

Para diversos autores esses entes capazes de impressionar nossos sentidos, os signos, ora são conceituados como símbolos, ora como sinais ou índices, porém num ponto todos convergem: ele é algo que está por outra coisa. Ele é uma metáfora. Os signos/símbolos apontam para fora de si, são presenças que simultaneamente marcam ausências, e são estas ausências, os significados dos mesmos, que constituem a *seiva da cultura humana* (EPSTEIN, 1986; pp.20/21), portanto, o signo/símbolo não pode “representar” seu objeto sem uma certa ambigüidade, é ao mesmo tempo imaginação e realidade. Em suma, os signos/símbolos possuem significados que coexistem, mas que pertencem a registros diferentes, o literal, que é cognitivo, e o simbólico, que é metafórico.

Esta questão, do símbolo e seus significados, vinculado à análise espacial e a sua significação, é abordada por BAILLY (1995; p.376) que sinaliza a representação simbólica como a que viabiliza a descoberta das relações entre sujeito, sociedade e o meio e as qualificações sociais coletivas, assim como de mitos espaciais. E, partilhando desse mesmo ponto de vista orientado em suas considerações pelas idéias de Althusser, MÉO (1991; p.150) aponta que toda relação social inclui uma parte ideal que define a atmosfera indispensável à respiração social: “*um sistema de representações (imagens, mitos, idéias ou conceitos) dotados de uma existência e de um papel histórico no seio de uma dada sociedade*”.

Neste sentido e, contemplando o elo entre a produção dos signos no espaço dotando-o de significados, observamos que na concepção de EPSTEIN (*opus cit.*), ao

estabelecer sua análise sobre a importância do signo, sinaliza que, a própria produção, circulação, consumo de bens e serviços, em suma, as “necessidades” inerentes a uma organização social, para além dos limites da sobrevivência biológica, implica no vínculo íntimo entre as ações assinaladas, e o que “significam” em determinada cultura ou sociedade.

Assim, retomando a questão inicial, na qual, o par dialético – a construção do homem e da sociedade, através da capacidade humana de criação de símbolos, no inconsciente coletivo – podemos sinalizar que, esta ação humana, constrói e fortalece a identidade do grupo, emergindo, portanto, como um sentido necessário para a vida humana no consciente que, por sua vez, lega o que é reconhecido como comportamento cultural.

Temos desta forma, como resultado desta dinâmica, a materialidade espacial e social, que dotada de significados constituem o território elaborado pela territorialidade tal qual é concebido por SACK (1986) que, em BONNEMAISON (2002), esta última, é considerada como a responsável por engendrar os geossímbolos, tornando possível a transferência da prática cultural, no tempo e no espaço, realizada através do território móvel.

De acordo com esta perspectiva, podemos assim considerar a Cultura como uma base territorial, que emerge como responsável pelo processo dialético de constituição permanente do fenômeno sócio-espacial, fomentado pelas práticas culturais e seu dinamismo.

1.1 – CULTURA: RAÍZES DO PASSADO, NA ORIGINALIDADE DO PRESENTE. REFLEXÕES SOBRE O DINAMISMO DAS PRÁTICAS CULTURAIS

Para CLAVAL (1999), a cultura é vista, no seu dinamismo, como uma herança que é transmitida às futuras gerações, mas que possui suas raízes num tempo pretérito, onde os antepassados e os deuses são primazes, no sentido de serem considerados superiores. Textualmente o autor considera a cultura como:

(...) a soma dos comportamentos, dos saberes, das técnicas, dos conhecimentos e dos valores acumulados pelos indivíduos durante suas vidas e, em uma outra escala, pelo conjunto dos grupos de que fazem parte. A cultura é herança transmitida de uma geração a outra. Ela tem suas raízes num passado longínquo, que mergulha no território onde seus mortos são enterrados e onde seus deuses se manifestaram. Não é, portanto, um conjunto fechado e imutável de técnicas e de comportamentos. Os contatos entre povos de diferentes culturas são algumas vezes conflitantes, mas constituem uma fonte de enriquecimento mútuo. A cultura transforma-se, também sob o efeito das

iniciativas ou inovações que florescem no seu seio. O conteúdo de cada cultura é original, mas alguns componentes essenciais estão sempre presentes (CLAVAL, 1999; p. 63).

Entretanto, reconhecemos que existem múltiplas formas de abordagem e definição de cultura e uma delas, podemos observar em ELIAS (1994) que desenvolve sua análise sobre a questão em foco, estabelecendo a distinção entre civilização e cultura, a partir da compreensão de como são aplicados esses conceitos por nações ocidentais, particularmente entre a França, Inglaterra e Alemanha.³

Uma outra abordagem conceitual sobre cultura é empreendida por MORIN (1986) onde a questão é problematizada no pragmatismo contemporâneo desta, focalizada através da incorporação à cultura de atributos sociais e técnicos, distinguindo a prática cultural humana em *cultura de massa* e *cultura ilustrada*.

Esta distinção, segundo o autor, emerge a partir dos avanços tecnológicos dos meios de comunicação de massa, no entanto, sua questão analítica, a partir desta constatação, consiste na desconstrução desta diferença, sinalizando que a partir do século XX, principalmente na década de 30, o que passa a vigorar como o atributo da Cultura, é a *cultura de massas*, pois esta traz consigo a ambigüidade, a mobilidade e as contradições da dinâmica sócio-cultural.

Diante da multiplicidade de interpretações sobre a concepção de cultura, é em GINZBURG (1987; pp.15-33) que no campo da história cultural, vamos encontrar uma definição desta, que nos chama a atenção, por sua relevância para a análise do dinamismo que a caracteriza, pelo desdobramento que apresenta em suas concepções. O autor define cultura, como: (...) *massa de recursos, formas de consciência, crenças e hábitos relacionados a determinado grupo historicamente determinado*.

Apoiado nas idéias de Bakhtin, o autor em tela, articula uma discussão onde também, estabelece uma divisão da cultura, isto é: como *cultura popular ou oral* e, como *cultura erudita ou letrada*, percorrendo um caminho analítico similar ao de ELIAS e MORIN, onde a preocupação reside na qualificação e distinção das práticas culturais, através de atributos identificados nestas.

Todavia, ao estabelecer esta distinção, aprofunda sua análise sinalizando para a compreensão do dinamismo da cultura, como uma produção permanente da sociedade, dimensionando o intercâmbio que é engendrado entre esses níveis

3 De acordo com ELIAS (*ibid*), na França e na Inglaterra o conceito de civilização é utilizado como definição única para uma variedade de fatos, quer sejam político, econômico, religioso, técnicos, morais, em resumo, a realização, o comportamento e as atitudes das pessoas são vistos como uma identidade comum aos indivíduos vinculando-os como membros destas Nações. Somente na Alemanha é que surge a distinção entre civilização e cultura, onde esta última (*Kultur*) é relativa a produção intelectual, artístico e religioso, e, civilização é entendida como conceito explicativo dos fatos políticos, econômicos e sociais.

culturais, popular ou erudita, introduzindo assim, o conceito de *circularidade*, que é explicitado através de dois eixos que compreende como sentido *vertical* – onde ocorrem influências culturais entre as diferentes classes sociais, num processo de mão dupla – e o sentido *horizontal* – que viabiliza a troca de experiências e a incorporação destas por culturas distintas.

CLAVAL (1999), na geografia cultural, sinaliza para este movimento de circularidade da cultura em sua análise da relação entre cultura e vida social, na década de 70, percorrendo um caminho analítico semelhante ao de GINZBURG (*ibid.*), porém situando a discussão no detalhamento da sua escala sócio-espacial de ocorrência.

Através da classificação em *hierarquias simples* e *hierarquias complexas* – sob a ótica da busca do equilíbrio social, do *nomos* – onde a eficiência da comunicação entre os membros de uma sociedade, possui como objetivo, impor uma ordem na tessitura das relações que a compõe, prevenindo desta forma, a emergência dos conflitos, o autor em questão, sinaliza para esta dinâmica distinguindo-a em dois estilos de relações como:

(...) *aquelas estabelecidas entre parceiros iguais (que esquematicamente pode figurar sobre um plano horizontal) e aquelas ordenadas segundo um sistema hierárquico (sobre um plano vertical)* (CLAVAL, 1999; p. 109).

Neste sentido, as *hierarquias simples* (o plano vertical) são estabelecidas na escala do ambiente da família ou num ambiente de trabalho, onde os elos verticais são oriundos das necessidades da vida, mas, cimentados através dos laços afetivos e/ ou biológicos (elos horizontais) que legitimam a autoridade, sinalizando para uma forma de relações sociais que variam de cultura para cultura, sem, no entanto perder a força da sua natureza, *onde cada um tem, de direito, seu lugar e é limitado, a um pequeno grupo num espaço reduzido* (p.110/111).

As *hierarquias complexas* encontradas na maior parte das sociedades que são articuladas, a despeito dos obstáculos da diversidade e da distância, se orientam por duas possibilidades calcadas na questão do *status* e do papel social do indivíduo ou grupo no seio da sociedade. No primeiro caso, esse papel e o *status* são adquiridos pelo nascimento e são transmitidos de pai para filho, genealógicamente.

A discussão do autor encontra, portanto, seunexo, na questão da diversidade dos grupos que compõe uma sociedade complexa e na distância, ou seja, na escala macro na qual, a relação entre cultura e vida social é operada, que destacamos a seguir:

A vida social de grupos numerosos e complexos não pode se desenvolver eficazmente e se desembaraçar do obstáculo da distancia a não ser quando as relações estão devidamente enquadradas (CLAVAL, 1973; 1974; 1978). Os grupos,

as hordas e os clãs familiares da humanidade primitiva podiam, graças à co-presença contínua de seus membros, assegurar a sobrevivência. Mas desde que as sociedades são numerosas e mais diversificadas, e que procuram funcionar sobre um território extenso, a situação torna-se complexa. O que pode assegurar a coerência do conjunto e obrigar cada um a desempenhar o seu papel? 1) Técnicas de organização do espaço e de orientação das comunicações e dos bens. 2) A adesão de todos, aos mesmos valores coletivos, a interiorização das mesmas regras de comportamento e o sentimento de solidariedade e de responsabilidade (CLAVAL, 1999; p.113).

Assim, orientados pelas análises conceituais apresentadas, norteamos a nossa compreensão da Cultura, sob a proposta de CLAVAL (1999) como fonte primordial e, como uma herança cultural, pautadas nas hierarquias, sejam, *simples* ou *complexas*, que atuam no processo de formação de uma identidade, constituída por uma busca de reconhecimento coletivo e individual dos seres humanos, criando e atualizando permanentemente através desta dinâmica, a sobrevivência do grupo social e do indivíduo. Ao mesmo tempo, a consideramos como, o princípio responsável pelo processo de alteridade, que perpassa de forma coletiva ou individual, todo aquele ou aquilo que subverta o comportamento legado a partir de símbolos e arquétipos criados por determinada cultura hegemônica, que são apontados tanto na concepção de MORIN (*ibid.*) quanto nas idéias de GINSBURG (*ibid.*).

à neste processo de mão dupla, de identidade/alteridade, assinalada por estes autores, que passamos a concentrar nossa atenção, apontando para, a emergência de questões da sociedade hodierna que expressam situações onde limites significados por uma diversidade de práticas culturais passam a serem traçados.

São limites ou fronteiras culturais que apresentam na cartografia contemporânea da sociedade, a emergência das *culturas alternativas* (COSGROVE, 1998), como aquelas que ao se realizarem – através de uma condição de subversão por grupos sociais (inseridos no processo de identidade/alteridade) estabelecendo o contraponto à cultura hegemônica – permitem, por sua vez, a delimitação de territórios que possuem, no cerne de sua constituição, ações embasadas pela prática cultural. Nas palavras de BONNEMAISON (2002; p.105):

(...) Essa semiografia quadricula o espaço de territórios que são sociais e, mais profundamente culturais.

Para COSGROVE (1998), as *culturas alternativas*⁴ se apresentam, através do sentido político, social, religioso, no entanto, incorporam também questões que se expressam em termos de sexo, idade e etnicidade que marcadas no espaço e no tempo, significam a existência de um grupo que se destaca por sua insubmissão, sinalizada através de uma criação simbólica e particular, que relata uma visão de mundo singular.

Assim, a cultura como uma herança e um projeto de concepção de mundo, surge como aquela que suscita o aparecimento na realidade, de conflitos e, em determinados tempos, de alianças, entre os grupos que compõem as culturas alternativas e a cultura hegemônica, delineando no jogo da cartografia da identidade/ alteridade, seus objetivos, necessidades e desejos. Como demonstra a citação a seguir:

A cultura hoje tende a ser compreendida como uma outra vertente do real, um sistema de representação simbólica existente em si mesmo e, se formos ao limite do raciocínio, como uma “visão de mundo” que tem sua coerência e seus próprios efeitos sobre a relação da sociedade com o espaço.

(...) Por isso, o cultural aparece como a face oculta da realidade: ele é ao mesmo tempo, herança e projeto: e nos dois casos, confrontação com uma realidade histórica que às vezes esconde (especialmente quando os problemas de sobrevivência têm primazia sobre os outros), outro o revelam, como parece ter sido o caso nesses últimos anos... (BONNEMAISON, 2002; p.86).

Assim, conscientes da multiplicidade de considerações conceituais sobre cultura, tecidas por autores de diferentes campos de investigação, optamos por orientar a nossa discussão pertinente à transposição do território – que se efetua por um processo humano de produção simbólica e, a partir desta produção, a forma pela qual se opera a emergência de novos territórios – através de uma ótica que busca conjugar, na compreensão deste processo embasado na prática cultural que:

1°) A capacidade de influência das práticas culturais – observado sob um processo de mão dupla – é promovida, tanto por uma circularidade horizontal e

à Quanto à questão, das culturas alternativas e seu caráter de insubmissão, compreendemos que esta se relaciona à idéia de que a sociedade empreende uma construção de mundo, que equivale dizer, uma ação ordenadora, o *Nomos*. A insubmissão surge a partir da separação individual ou coletiva do mundo social, hegemonicamente concebido, instaurando o que é denominado por *Caos*. Segundo BERGER (1985) *os homens são forçados a impor uma ordem significativa à realidade*, assim engendram novos códigos e símbolos que permitem e orientam a ação individual ou coletiva, que se torna nomizante, agindo de acordo com a necessidade humana *instintiva* de ordenação da realidade e construção de mundo. COSGROVE (1998) aborda esta questão relacionando-a a paisagem, denominando como *paisagem alternativa*, aquelas ambientadas pelas culturas alternativas significando-as através do religioso, do político, do social, da etnicidade, do gênero, em suma, na formulação de uma identidade, ou de uma visão de mundo singular

vertical, entre os estratos sociais, quanto pela hierarquia sócio-espacial. Esta última, pautada na observação da escala de ocorrência destas relações orientadas por seu grau de complexidade;

2°) As culturas alternativas encontram na etnicidade a possibilidade de reconstrução de uma concepção de mundo, mesmo que operado numa realidade cultural adversa;

3°) Os geossímbolos, considerados como territorialidades, semiografam no espaço, o território cultural, que desta forma, emerge delimitado por fronteiras porosas, de trocas, evidenciando o caráter dinâmico da cultura e do território como processo sócio-espacial.

1.2 – TERRITÓRIO, CULTURA E ETNIA

De acordo com o viés teórico adotado para a nossa discussão, podemos apontar que a cultura, considerada como uma base territorial com raízes no passado, no entanto, com a originalidade do presente e as territorialidades, já delineadas no item anterior, podem contribuir para a análise e compreensão de processos de sobrevivência de grupos étnicos.

A abordagem cultural em geografia não consiste em apreender o fato cultural nele mesmo, mas em definir territórios reveladores de etnias e culturas (BONNEMAISON, 2002; 112).

Concordando mais uma vez com BONNEMAISON (2002), a questão étnica é fundamental para a elaboração da cultura assim como a questão cultural é também fundamental para a elaboração de uma identidade étnica, e a compreensão desta dialética emerge como uma “chave” que descortina um amplo campo de investigação geocultural. Seguindo numa mesma ordem do pensamento do autor em tela, podemos sinalizar que etnia e território são dois conceitos que associados, conduzem a abordagem cultural, desta forma...

Em outras palavras, a etnia é aquilo que em outros lugares é denominado de grupo cultural, mas cujos contornos nas civilizações tradicionais são fortes porque estão frequentemente ligados a uma expressão política – circunscrições de chefes tribais, reinos, eventualmente nações – e geográfica, isto é, um território, ou pelo menos uma certa área de ocorrência espacial (BONNEMAISON, 2002; p.93).

Neste sentido, podemos dizer que os grupos étnicos diante de determinada situação onde é percebida uma subalternidade social, constituindo um grupo cultural alternativo buscam a afirmação de identidade e de alteridade,

enfrentando a sociedade hegemônica através da elaboração de espaços de atuação e, para tal empreendimento estabelecem um jogo de poder.

Um jogo onde o reconhecimento do Poder emerge, sob a égide de uma disputa entre a identidade e a alteridade, questão fundamental, na qual, a análise de um grupo cultural, como sinônimo de etnia, observada por BONNEMAISON (*opus cit.*), e, do território, como condição necessária para a expressão material destas, será operada dialéticamente.

Para tanto, a compreensão do conceito de território está profundamente vinculada ao estudo do Poder, ou na sinalização de um embate de práticas culturais discordantes. Observando desta forma – o sentido de poder que perpassa pela concepção de território – este engendra situações de fronteira, onde os enfrentamentos e embates dos grupos culturais alternativos, entre si, e, com a sociedade hegemônica, passam a cartografar territórios não mais considerados sob a visão de uma geografia clássica e sim diante de uma polissemia oriunda de distintas práticas culturais apontando, na presente discussão, para o dinamismo destas concepções. O que nos incita a uma revisão do processo evolutivo da concepção de território.

1.2.1 – O conceito de Território e seus novos sentidos

Ao engendrar este elo Cultura/Poder/Território, em nossa orientação teórica faz-se necessário, uma discussão, na qual, estabelecemos uma revisão do conceito de território, no intuito de contextualizá-lo diante do seu significado clássico e os novos sentidos que este recebe na atualidade, onde fronteiras de conflitos se transformam, porém, não deixam de existir.

O significado tradicional do termo território perpassa por uma noção de limite, de porção do espaço com sinais particulares, como exemplo, o significado da palavra *territorium* como “lugar da terra”. Podemos também, notar neste termo, uma significação de exercício de poder se nos reportarmos a origem da palavra *terro* ou *terretio* que, acrescidas do sufixo *torium* ou do radical *tor*, podem estabelecer um sentido ou uma analogia com, uma soberania política e/ou um pressuposto de poder centralizado (GOTTMANN, 1975; GEIGER, 1993; BERRE, 1995; CORRÊA, 1995; HAESBAERT, 1995; MESQUITA, 1995; BAUDIMENT, 2001).

Segundo BERRE (1995), a palavra território possui, a partir da época moderna, um sentido jurídico acentuado associado a três idéias: 1°) a de dominação vinculada ao poder da pessoa do príncipe, que é associado ao próprio território; 2°) de domínio de uma área por esse controle territorial; e, 3°) pela idéia de limite, materializada pelas fronteiras.

Le mot territoire possède donc à l'époque moderne un sens juridique très fort auquel on peut associer les trois idées suivantes: celle de domination liée au pouvoir du prince, attachée au centre du territoire; celle d'une aire dominée par ce contrôle territorial; celle de limites matérialisées par des frontières (BERRE, *ibid.*; p.602).

Assim, o sentido que perpassa o conceito de território – o de Estado, ou de uma área que está submetida e controlada por este ou por alguma forma de governo – passa desta forma, a ser compreendido em diferentes escalas espaciais, podendo ser visto como (...) *a extensão de terra que depende de um império, de uma província, de uma cidade, de uma jurisdição* (MESQUITA, 1995; p.79).

Estas significações, de poder, controle e limite, ganham ênfase a partir século XIX, em especial na geografia Política, através de Friedrich Ratzel. Para o autor em tela, o Estado é visto como um organismo dependente do solo/território para garantir a sua sobrevivência (nesta concepção, por associar o território à apropriação do solo, está incluída a delimitação de fronteira). O território, de acordo com esta ótica, é visto como um espaço concreto determinado pelo solo apropriado por indivíduos associados coletivamente, e, propiciador da construção de uma identidade cultural (RATZEL, 1990).

O solo/território, de acordo com o autor em foco, é visto como sustentáculo material para a apropriação e manutenção do poder, para a constituição do Estado, assim como, para a formação cultural do grupo, torna-se, portanto, o embasamento conceitual clássico do termo território, para a ciência geográfica, seja na geografia política ou na geopolítica, sendo considerado como um dos conceitos – chave por este campo do saber.

De acordo com BADIE (1995; 115) *a gênese do controle territorial se confundiu por muito tempo, com a história do Estado-Nação*. No entanto, na realidade de hoje, tal vínculo é contestado, pois nem sempre o conceito de território está atrelado à noção de Estado.

Na geografia contemporânea, principalmente a partir da década de 70, e abrindo um parêntesis para recordar que, a partir do fim da 2ª Guerra Mundial, provocado por uma Europa traumatizada por esta e objetivando a retomada de seu desenvolvimento, assistimos emergência, acompanhando esses anseios, da Geografia Teorético – Quantitativa, que padronizava o espaço, enfatizando em sua análise o econômico e despolitizando a geografia, na qual, o conceito de território, diante desta orientação conceitual, é relegado a um segundo plano, passando por um período de ostracismo. Todavia fechando o parêntesis, na década de 70, com a emergência da Geografia Crítica – com o retorno das análises das relações de poder no espaço de forma relevante – o conceito de território ressurgiu com força, como um dos conceitos fundamentais para a análise marxista da lógica capitalista de divisão e segregação sócio – espacial (BAUDIMENT, 2001; pp.6/7).

1.2.2 – A Imaginação Geográfica e os novos territórios

Sendo assim, é a partir de 70 que, a concepção de território vem sendo utilizada, em análises, em que este necessariamente não está subordinado diretamente a qualquer tipo de organização estatal (BERRE, 1995), como exemplo: o território de organizações criminosas, o narcotráfico (SOUZA, 1995); o território de atuação de igrejas (MACHADO, 1997); das grandes corporações (BAUDIMENT, 2001); das prostitutas (RIBEIRO, 2002); e, das gangues urbanas (VIANNA, 1997).

As significações hodiernas da palavra território, pautadas na idéia de uma *imaginação geográfica* associada a *uma imaginação criativa* – segundo a explicação de DEBARBIEUX (1995, p.876) – esta associação consiste na faculdade de reunir imagens espaciais de acordo com princípios que não refletem necessariamente a realidade.

E, neste sentido, considerando – se, que, essa reunião de imagens espaciais pela imaginação criativa/geográfica se realiza através da elaboração simbólica, atribuindo assim, significações fortes aos espaços, a concepção de território tradicional transforma-se para ser concebida como: o espaço que possui o atributo ou significação, político/afetivo, que são geralmente marcados por limites estabelecidos por territorialidades, onde uma rede de relações, adoção de códigos de fala, expressões, gestos, vestimentas legitimam determinados espaços como território (SACK, 1986; MÉO, 1991; SOJA, 1993; BERRE, 1995; RAFFESTIN, 1995).

De acordo com BERRE (1995; p. 602/603), é a partir de 1920 – quando os etólogos se dedicam a estudar os animais no seu meio natural e não mais somente sob condições artificiais de um laboratório – que a etologia estabelece a análise do comportamento dos animais em sociedade, adotando o conceito geográfico de território, significado por este campo do saber, pelo sentido de domínio político-administrativo. No entanto, sob a ótica dos etólogos, o sentido que passa a ser enfatizado, é articulado a partir das idéias de dominação; de área de extensão; e, de limites, introduzindo novas perspectivas de análise, compreensão e conceituação do termo território, até então orientado pela Geografia. A partir desse viés analítico engendrado pelos etólogos, o conceito de territorialidade passa a ser definido e adotado por estes cientistas como a conduta de um organismo pela posse de território e a defesa contra os membros de sua própria espécie.

Nesta perspectiva, a territorialidade, de simples qualidade jurídica na geografia, torna-se assim, para a etologia, um sistema de comportamento. Significado que posteriormente, como já sinalizamos, passa a ser incorporado

também, pelas análises geográficas do território, operado sob o contexto de uma polissemia conceitual.

Segundo SACK (1986), para o espaço ser um território faz-se necessário, a existência de um limite territorial, mesmo que este seja simbólico, sinalizado por gestos, palavras, vestimentas, adereços, afetos e narrativas míticas. De acordo com esta perspectiva, no momento em que significações são atribuídas ao espaço, criando uma identidade entre os indivíduos e as coisas que este contém, materializa-se um limite territorial que permitirá sinalizar os que pertencem ou não pertencem ao território em questão.

Percorrendo este caminho, de significações atribuídas ao espaço – com o intuito de esclarecer a forma pela qual, estamos articulando em nossa análise os conceitos operatórios de territorialidade em SACK (1986) e de geossímbolo em BONNEMAISON (2002) – pensamos as duas concepções, como similares, quase sinônimas, sobre a atuação de um mesmo processo de constituição do território, tendo em vista que, estas duas concepções, operam em conjunto e de forma dialética, pois, temos por um lado o geossímbolo engendrado através da territorialidade no processo de constituição do território, podendo ser identificado nos fixos e na mobilidade do grupo cultural que se territorializa e, por outro, a territorialidade, onde seu fundamento teórico encontra-se pautado no comportamento humano – possuindo sua expressão em atos de fala, gestos, vestimentas⁵, etc. – ou seja, nas ações humanas calcadas na capacidade de simbolizar e atribuir valores às coisas, que são o cerne destas duas concepções e, de uma forma geral, sinalizam para uma identidade e o sentimento de pertencimento a um grupo cultural, distinguindo este grupo dos demais.

Neste sentido, de acordo com SACK (1986), o território pode conter, restringir ou excluir, ou seja: é a partir da constituição de um limite territorial, que emergem os processos de contenção, de restrição e/ou exclusão, significando através dessas delimitações o procedimento de acesso ao território. No entanto, de acordo com esta abordagem, somente o controle de acesso físico ao espaço, não caracteriza *per si* o território, é necessário que relações de aceitação afetiva e/ou existencial sejam

5 A concepção do território como espaço dotado de significação e das territorialidades que demarcam as fronteiras através de ações pragmáticas, pela geografia contemporânea, encontra em ARMSTRONG (2002) certa similitude de pensamento, ao estabelecer em sua análise sobre estudos culturais, exemplos, para além da literatura, do gênero discursivo, sinalizando para o que denomina de processo de culturalização da prática. Neste sentido, identificando neste processo, que a concepção humana tende a perceber a realidade cultural em termos de gêneros discursivos (GDs), isto é, *com implicações específicas de forma e conteúdo, e função pragmática de diferenciação perante outras entidades* (p.19), o autor considera os gestos, atos de fala, vestimenta e objetos como sinais ou entidades significantes que apontam determinadas comunicações ou atribuições culturais identitárias para determinado grupo e de distinção para outro grupo, ou seja, o jogo entre identidade/alteridade, sem, no entanto, reconhecer neste, um jogo de poder, que para o campo de saber geográfico, engendra, constitui e identifica o território.

engendradas, constituindo assim, uma identidade do grupo e das coisas, através da produção da territorialidade, que assim, irá estabelecer as estratégias de controle e manutenção deste.

Nesta direção, os limites marcados como fronteira – de acordo com as relações sociais acima pontuadas – serão criados a partir de situações onde o que vigora é o sentido de *incluídos* ou *excluídos* (BAUMANN, 1998; SENNET, 1999; 1997) na tessitura dessas relações. Fronteiras que serão denominadas em SANTOS (1994), na geografia, como *espaço de alguns e de espaço banal, de todos*, estendendo esta idéia de exclusão/inclusão para a análise da dinâmica social global e contemporânea, onde o comportamento desta será identificada por ações de territorialização do espaço.

Diante da perspectiva apresentada acima, podemos afirmar que o termo território engloba e se fortalece hoje, através das noções, de pertencimento, de identidade, de apropriação, de coletivo e de poder. Ele significa, na sua contemporaneidade, o jogo dialético do “eu-nós”, isto é, as aspirações criativas individuais e da sua inserção no coletivo, onde estratégias de controle se fazem necessárias e são estabelecidas através de ações espaciais que podem ser realizadas em diferentes escalas. Sendo assim, e concordando com a concepção de território e territorialidade em SACK (1986), a territorialização é passível de ocorrer, tanto num cômodo de uma casa, como num escritório comercial de uma empresa, ou no bairro de uma cidade; da cidade como um todo.

Na observação da dinâmica hodierna da territorialização e da possibilidade de sua ocorrência em diferentes escalas, descortinamos a possibilidade da introdução, da idéia postulada por SANTOS, de constituição de territórios inseridos numa rede multilocal – *o território hoje, pode ser formado por lugares contíguos em rede* (1994; p.16). Isto é, a idéia de um conjunto de *nós*, ou nexos territorializados e descontínuos no espaço, no entanto, interligados em rede por suas subjetivações, na qual, onexo considerado como o centro de controle desta é observado como aquele que possui o maior grau de territorialização (HAESBAERT, 1995).

Para BAUDIMENT (2001), é a partir destas diferentes entradas ou possibilidades de constituição de territorializações, que se torna possível costurar na atualidade, a globalidade do conceito de território e o que este termo exprime como significante das subjetividades agenciadas pela ação coletiva, apontando também através dessa dinâmica social vista em sua contemporaneidade, um novo sentido para a compreensão do que se concebe como fronteira, que surge desta forma, como *porosas*. As novas “fronteiras porosas” são significadas pelo autor em tela, como lugares de trocas, antes de serem os limites demarcados numa “rigidez” espacial. Para tanto, torna-se necessário, de acordo com este ponto de

vista, a substituição da concepção de território como estoque de recursos, ou campo de manobra, pelo território como grupo social, como sistema de atores e como uma matriz de recursos relacionais, no entanto, ainda resguardando a noção de conflito, pois o sentido do território é perpassado pela busca de significação e afirmação das ações humana.

Sob a observação do contexto analítico acima explicitado, no território, segundo CASTELLS (1997), as “fronteiras”, material e simbólica, principalmente a partir do final do século XX, vem sendo marcadas pelo conflito travado entre o processo de globalização (*nomos*) e o processo de construção de identidade (a busca humana incessante de nomidade) – como significação e afirmação de formas de agenciamentos coletivos engendrados no tempo e no espaço, que observados de acordo com nosso ponto de vista, sinalizam para a capacidade ilimitada de territorialização. Isto é, de recriação, reinvenção e de múltiplas articulações do território, significada no processo de territorialização, desterritorialização e reterritorialização (CORRÊA, A., 1990). Esta idéia, denominada como Movimento de Territorialização, foi inspirada em GUATTARI (1986), diante da ótica psicanalítica, que a concebeu como explicativa da condição psíquica do indivíduo ou de grupos sociais⁶. Entretanto, esta abordagem é recuperada nos estudos geográficos, através de uma formulação analítica orientada pela idéia de que, o espaço territorializado possui um comportamento semelhante ao que é identificado no indivíduo ou no grupo social pela concepção psicanalítica.

Desta forma, é possível conceber a desterritorialização como a perda do território apropriado pelo indivíduo ou grupo social, que diante de diferentes processos (como a crise, a perda momentânea do *nomos*), se desfazem. Todavia,

6 Nas obras de GUATTARI, *O Anti-Édipo* (1976); *Revolução molecular* (1985) e *Cartografias do desejo* (1986) entre outras, a preocupação em produzir uma compreensão da psique humana e do que foi considerado como enfermidade mental, distinta da apresentada por Freud e da releitura deste, efetuada por Lacan, foi a tônica constante. Guattari estreitando os laços entre a psicanálise e a filosofia, através da sua associação intelectual com Deleuze, em linhas gerais, buscava a elaboração de um método clínico para o tratamento de questões relacionadas ao que se considerava como enfermidades da mente. O autor procurava enfocar estas enfermidades, em especial a esquizofrenia, por um ângulo, no qual, a internação do paciente em hospital psiquiátrico fosse considerada como desnecessária, tendo em vista que, o esquizóide não mais seria visto como dissonante da ordem social, até porque, a nova ordem do sistema capitalista, o mundo globalizado, requisitava essa disposição das mentalidades, no tocante ao desenraizamento das relações sociais personificadas nas relações de trabalho, afetivas, familiares etc... Ou seja, na ótica do autor, uma fragmentação inerente à nova ordem, mas, que implicava – como um movimento subversivo de capitulação total ao sistema – em novos agenciamentos que permitissem a emergência de identidades construídas por subjetividades individuais articuladas como subjetividades coletivas. Neste sentido, para o psicanalista em foco, o paciente estava territorializado quando tinha a consciência de seu ser; desterritorializado quando estava em crise, ou com perda parcial ou total da consciência do ser, e, reterritorializado quando, no movimento ditado pelo desejo de vida, buscava engendrar o ser através de múltiplos agenciamentos, reconstruindo parcialmente a sua existência ou, construindo um ser novo. Nesta perspectiva, um movimento ilimitado sinalizando, sob o nosso ponto de vista, para a questão da incessante elaboração do sujeito e da sociedade.

segundo a concepção de GUATTARI (1986), o território possui a possibilidade de reterritorialização, que, em outras palavras significa, a capacidade de criação de novos territórios efetivados sob três condições:

- 1º) totalmente rearticulado, contendo a mesma localização e todas as características do antigo território;
- 2º) através da construção parcial do território, com novas articulações, porém contendo algumas características do original, por exemplo a mesma localização;
- 3º) na recriação parcial de um novo território, em outra localidade, mas, contendo algumas características do antigo, do território original (CORRÊA, A. 1990).

Nesta mesma direção, do Movimento de Territorialização, também, é possível observá-lo de acordo com o período de vigência deste, ou seja, a permanência no tempo e no espaço da constituição do território, qualificando-o no atributo, que passa a ser denominado, por “fugaz” por SAMPAIO (1997) ou “efêmero”, como preferimos, pois que, este se desfaz (desterritorializa) e refaz (reterritorializa) no espaço, por curtos períodos de tempo. Esta abordagem, sobre a condição de fugacidade do território, é desenvolvida por SAMPAIO (1997; p.230) ao analisar a configuração territorial das igrejas pentecostais sob uma perspectiva local – na qual, observa que:

... a territorialidade e o território pentecostal na são definidos ‘a priori’, mas sim momentaneamente. Sua lógica baseia-se na transitoriedade e mobilidade (MACHADO, 1997; p.229).

A autora citada, com a observação acima em destaque está identificando uma das estratégias do território pentecostal, que é estabelecer através da condição do “momento oportuno”, o seu território, garantindo assim a sua existência, sem necessitar de uma localização específica e fixa deste, apresentando apenas, signos relativos a esta prática religiosa, para demarcá-lo. Entretanto, o atributo de fugacidade, que a autora sinaliza para o território é estendida para a territorialidade (*territorialidade fugaz e informal*), ótica que não partilhamos, tendo em vista que: o que se territorializa, desterritorializa e reterritorializa é o território, e não a territorialidade, que é engendrada configurando uma estratégia que viabilizará a permanência, manutenção e controle sobre o espaço territorializado. Sendo assim, a territorialidade não é fugaz. A capacidade de fugacidade é que se apresenta como uma territorialidade do território.

É com este ponto de vista, onde a ótica conceitual clássica de território que estabelece o sentido de domínio, de controle e de poder, associada com a visão concebida através de uma imaginação geográfica (na qual, é considerada a ação humana de significar o espaço, gerando geossímbolos, territorialidades) como

constituintes da cultura imaterial e objetivada, articuladas por fronteiras porosas ou fronteiras de trocas⁷, que sedimentamos a análise do território móvel, assim como do movimento de territorialização, preocupação central deste capítulo, pois, de acordo com a citação:

Um território é coisa bem diferente de um espaço fechado, protegido por uma fronteira. No fundo, ele é muito mais um núcleo do que uma muralha, e um tipo de relação afetiva e cultural com uma terra, antes de ser um reflexo de apropriação ou exclusão do estrangeiro (BONNEMAISON 2002; pp. 101).

Assim, articulando o conceito de território com o conceito de cultura e o dinamismo que perpassa na constituição de ambos, podemos também afirmar, continuando a partilhar das palavras de BONNEMAISON (2002; p.131), que (...) *no final deste itinerário, o território aparece para mim como o derivado carnal da cultura; bem mais que um reflexo, ele é um encarnador.*

Nesta perspectiva e avançando na construção de um norteamento teórico, que possibilite a análise da Irmandade da Boa Morte e a sua festa, como manifestação singular da cultura afro-brasileira, passamos para uma outra questão, na qual o foco recai sobre o ato de festejar como um fenômeno social, e que na nossa discussão é reiterado como um território, um *encarnador* da cultura, sendo assim...

1.3 – TERRITÓRIO E A FESTA: A ENCARNAÇÃO DA CULTURA

O tema Festa vem sendo trabalhado como conceito em distintos campos do saber, como a sociologia, que enfoca as relações sociais para a definir; a antropologia que estabelece sua análise pautando-se na consideração do fenômeno como universal; e a geografia, que só recentemente, a partir da década de 90, passa a considerá-la como objeto de estudo, analisando-a em sua geograficidade, através de organizações espaciais específicas (RIECAU, 1998; CLAVAL, 1999; MÉO, 2001).

AMARAL (2001; p.10) em sua análise sobre este fenômeno social, a festa, aponta para a questão de que mesmo tendo sido estudada por uma ampla gama de autores como Dumézil, Callois, Girard, Bataille, Eliade entre outros, estas análises foram efetuadas sob a ótica durkheimiana – desenvolvida na obra *Les*

⁷ A idéia de “fronteira de trocas” de BAUDIMENT (2001) é análoga à idéia de “circularidade de culturas” trabalhada por GINZBURG (1987; 1991) na História Cultural, que já discutimos anteriormente. Porém, de acordo com nossa orientação teórica pautada em conceitos geográficos, vamos trabalhar com a primeira, pois acreditamos que esta apresenta um sentido mais adequado ao que pretendemos sinalizar: o jogo de poder inerente ao território, que é estabelecido entre as culturas hegemônica e alternativa, que, no entanto, permanentemente troca, entre si, influências culturais, tanto na verticalidade, quanto na horizontalidade, sendo que estas são observadas através da escala sócio-espacial de ocorrência, de acordo com a proposta de CLAVAL (1999).

formes elementaires de la vie religieuse, em 1912, onde articula a estreita relação entre o ritual e as festas – não estabelecendo reflexões inovadoras sobre o tema, (...) *tornando-se a base comum na bibliografia posterior*.

Em DURKHEIM (1968; p.542/544) as principais características da festa são delimitadas por uma fronteira *flutuante* com a religião, e consideradas pelo autor sob uma perspectiva universal. Estas características são observadas a partir da divisão destas em três nexos de diferentes sentidos articulados entre si.

O primeiro sentido está baseado na superação das distâncias sociais entre os indivíduos, propiciando a comunicação entre estes. O segundo reside na efetivação de um estado de *efervescência coletiva*, que suscita a mudança da atividade psíquica nos indivíduos, transmutando-os da vida ordinária, do trabalho, para a reintegração deste com sua natureza primordial⁸. E, o terceiro sentido é visto como ruptura, ou como uma transgressão das normas coletivas que orientam e sustentam os indivíduos identificando-os como ser social.

Assim, para o autor em destaque, a fronteira flutuante entre a festa e a religião e a característica comum a ambas é estabelecida de acordo com a seguinte dinâmica:

Toda festa, mesmo quando puramente laica em suas origens, tem certas características de cerimônia religiosa, pois, em todos os casos ela tem por efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim um estado de efervescência, às vezes mesmo de delírio, que não é desprovido de parentesco com o estado religioso (DURKHEIM, 1968; p.547).

Nesta perspectiva durkheimiana, o ato de festejar ou do divertimento em grupo, assim como, a prática religiosa insere o ser humano numa ação coletiva que por sua vez passa a dominá-lo, sinalizando que a festa mesmo não sendo religiosa, possui uma essência de caráter religioso, pautada na solidariedade social, garantindo o contrato que nos une uns aos outros. Nas palavras do próprio autor, o grupo que festeja com sentido religioso ou não, reafirma e reanima *periodicamente o sentimento que tem de si mesmo e de sua unidade. Ao mesmo tempo os indivíduos são reafirmados na sua natureza de seres sociais* (DURKHEIM, 1968; p.536).

Focalizando a questão em destaque – da unidade propiciada pela identidade de ser social – a festa assume a função de “bloqueio”, à dissolução da vida social, atuando em duas frentes, como uma “fuga” da condição do ser social e, ao mesmo tempo, recompondo-a, isto é, inserindo-o novamente no convívio social, promovendo assim, no indivíduo ou grupo que este pertence, um abrandamento

⁸ Para DURKHEIM (1968; p.603), na festa a energia do coletivo atinge o ápice no momento de efervescência dos participantes. O autor observa que a efervescência (...) *muda, as condições da atividade psíquica. As energias vitais são superexcitadas, as paixões mais vivas, as sensações mais fortes*.

do conflito, que perpassa a vida em sociedade: as exigências da vida séria versus a natureza humana⁹.

Reiterando este sentido de bloqueio, ao refazerem e fortificarem o *espírito fatigado por aquilo que há de muito constrangedor no trabalho cotidiano* (DURKHEIM, 1968; p.543), as festas e as religiões atuam como uma linha de fuga das vicissitudes promovidas pelas normas sociais constrangedoras, que tornam o ser humano prisioneiro da vida em sociedade, impondo o trabalho do dia a dia e, que traduzem, por sua vez, de forma generalizada “*el malestar en la cultura*”, que define a cultura ocidental e moderna – como sinaliza a obra, cujo título nos apropriamos, de FREUD (1954), sobre a dinâmica psíquica de constituição e inserção do ser humano no *socius*.

Nesta perspectiva, segundo este estudioso da psique, o ato de festejar é também abordado como uma ruptura do cotidiano, pois este é visto como uma permissão ao desregramento, que purga o desejo e a falta da liberdade do ser humano em atuar sob os seus instintos básicos, vivenciados no dia a dia normatizados pela cultura, propiciando assim, após essa permissão, o retorno à ordem social, (...) *uma festa é um excesso permitido, ou melhor, obrigatório, a ruptura solene de uma proibição* (FREUD, 1974; p.168).

Mesmo concordando com o pensamento durkheimiano e freudiano sobre a festa e seu caráter regulador da vida em sociedade, operada através do par dialético permissão/interdição, não podemos deixar de abordar a questão sinalizada por AMARAL (2001) ao estabelecer uma crítica a estas proposições, baseada em questionamentos que observam a forma universal com que estes autores apresentam suas teorias. Para a autora, deve-se ter em conta que nem todas as sociedades *levam uma vida ‘tensa’ e pouco ‘livre’, ou mesmo constrangida pelo ‘trabalho cotidiano’* (p.11).

No entanto, mesmo sendo advertidos sobre essa questão, não se pode furtrar de considerar que a noção de vida séria contra divertimento, a permissão/interdição – como já destacamos anteriormente – é rerepresentada sob as mais distintas formas e denominações nas análises sobre o significado das festas, ainda que elaboradas sob óticas diferentes (CALLOIS, 1950; MAUSS & HUPERT, 1968; BATAILLE, 1973; GIRARD, 1990; AMARAL, 2001; entre tantos outros) – o sentido fundamental destas permanece, o que confere legitimidade às idéias pioneiras de DURKHEIM (1986) sobre a festa.

Retomando a discussão, da questão da condição de interdição/permissão do fenômeno social festa, em DUVIGNAUD (1977; 1983), esta é vista de forma radical, como uma ruptura, como um poder subversivo, negador do cotidiano, estabelecendo

9 Ainda, segundo DURKHEIM (1968; p.603), é na efervescência da festa, estimulado pelas bebidas, músicas danças, alimentos saborosos, ou seja, no prazer de viver, que o homem se reintegra a natureza, da qual se separou ao fundar a sociedade, minimizando a crise existencial provocada por esta separação.

a corrosão dos limites impostos pela vida em sociedade, não fugindo neste aspecto da proposta apresentada anteriormente pelos autores citados.

No entanto, mesmo considerando-a como uma prática social, o autor não considera o ato festivo como regenerador, reproduzidor ou conservador da vida em sociedade. Longe disso, para ele, o transe, a efervescência vivenciada no ápice da festa envolve o indivíduo num sentimento de uma vida pré-social, na qual tudo é permitido, hierarquias são esquecidas, portanto passível de acontecimentos imprevisíveis em relação ao comportamento humano. Destruindo todas as regras, a festa emerge desta forma, como propiciadora de uma *'despossessão' dos papéis sociais*, como aponta FERREIRA (2002; p. 12). Esta ótica é partilhada por diversos autores como: DAMATTA (1997), a festa como desconstrução da ordem; CALLOIS (1950) a festa como propiciadora do retorno ao caos original; BUTTITTA (1997) a festa como *religare* com o que é divino; COX (1971), a festa como orgiáco, que possui caráter de orgia, um desperdício, o que em DUVIGNAUD (1977) será denominado de *don du rien*, o dom do nada.

Comungando em parte, do ponto de vista sobre a festa sinalizada por Duvignaud, no caso, como uma ruptura coletiva, CLAVAL (1999; p.131) a considera como uma marca que fornece o ritmo espaço-temporal da vida em família, religiosa e cívica, ao mesmo tempo a vê como uma *catarse*, numa alusão a *harmatia* aristotélica, ou, como *uma terapia coletiva que permitem purgar a sociedade das tensões*, apontando para a possibilidade de rearticulação social, considerada pela proposta durkheimiana, tendo em vista que, tanto a *catarse* quanto, a *terapia*, sob a perspectiva freudiana, possuem como objetivo “reenquadrar” os indivíduos em seus papéis sociais, apaziguados por estas ações, da tensão gerada pela vida ordinária *versus* a natureza primordial.

No entanto, o que se destaca, para nós, nesta discussão sobre o que é a festa, sua função ou, o seu caráter, reside na questão que CLAVAL (1999) aponta – da importância destas para determinadas sociedades – justificando dessa forma, organizações espaciais específicas, verdadeiros geossímbolos (BONNEMAISON, 2002), que marcam, no espaço o tempo festivo do corpo social – como podemos observar na citação a seguir:

O papel muito importante desempenhado por estas manifestações coletivas em certas civilizações justifica organizações espaciais específicas, às vezes grandiosas: vastas avenidas para acolher as procissões, praças monumentais, construções gigantes capazes de reunir sob a mesma muralha celebrantes e espectadores. As grandes culturas antigas deixaram testemunhos prestigiosos de suas manifestações festivas e sociais: em Karnak, na Grécia, em Roma, em Angkor ou em Tenochtitlan. Nas sociedades, os estádios gigantes são os lugares prediletos das grandes manifestações coletivas (CLAVAL, 1999; pp. 131/132).

Ainda neste sentido, para MÉO (2001) – associando a dimensão geográfica da festa com a sua função social – introduz a questão do processo de territorialização desta, através da articulação nesta discussão, da sua função de reguladora da sociedade, do seu papel político, da sua carga ideológica (calcada principalmente pelo sagrado e por valores culturais) e, do valor de trocas simbólicas e econômicas, sob a ótica dos signos espaciais.

Sendo assim, a festa, diante desta perspectiva geográfica, permite descobrir signos espaciais (os geossímbolos) que estabelecem desta forma, um vínculo, tecido a partir de uma identidade entre o grupo social que festeja e o espaço. Esta identidade passa a ser construída no processo de atribuição de valores, políticos, ideológicos, afetivos, condição básica para a territorialização do espaço. Redefinindo, por sua vez, a partir desta identidade, a essência desta, como uma luta pelo poder, significada pela e na conceituação do espaço, delimitando fronteiras que semiografam o território.

Para FERREIRA (2000; p.16), *festejar será, então dominar o discurso que define este ou aquele espaço como festivo*, em outras palavras, e, de acordo com nossa proposta de análise, o ato de festejar enseja a constituição de territorialidades que delineiam o território. Um território encarnador da cultura.

1.3.1 – Festa de Participação, Festa de Representação, Festa como tensão: tipologias que perpassam a compreensão do ato de festejar como territorialidade constituinte do território

Diante do contexto, da festa como território que se constitui através das práticas culturais, inseridas numa multiplicidade de relações de diversas naturezas (religiosa, econômicas, artísticas, lúdicas, políticas etc...), uma tipologia das festas se fez necessário, para os estudiosos – dos mais diversos campos do saber dedicados a compreensão do *socius* – como orientação para a análise destas, objetivando, desta forma, distingui-las do puro espetáculo.

Sendo assim, os critérios de tempo e participação emergem como fundamentos, que sedimentam a definição, do ato de festejar. Isto ocorre porque, observa-se historicamente, que negociações, das mais variadas ordens são estabelecidas (entre diferentes classes sociais, entre gêneros, associações representativas da sociedade, seja de caráter religioso, como as irmandades, seja laicizada, como as corporações de ofício, etc...) com o objetivo de estabelecer o tempo da festa e garantir a maior participação nestas. Na observação de AMARAL (2001; p.16)...*Uma festa com pouca participação ou poucas pessoas não é considerada uma boa festa.*

Neste sentido, encontramos em DUVIGNAUD (1983) um dos caminhos, pelo qual a classificação de festa pode ser trabalhada, tendo em vista que o autor ao

reiterar o princípio de participação estabelece uma tipologia que se subdivide em: festa de participação e festa de representação. Para o autor, as festas de participação são aquelas que congregam a comunidade (com o sentido de *communitas* atribuído por TURNER, 1974)¹⁰ ou grupos sociais, que como participantes são conscientes dos discursos ou dos gêneros discursivos que nestas são representados como: os mitos, as lendas, os gestos, os cânticos, as vestimentas, os rituais, os símbolos.

Como exemplo, de festa de participação, para DUVIGNAUD (*ibid.*), temos as Bacanais na Antiguidade e os Carnavais do passado e as festas religiosas de uma forma geral, e como festa de representação, o autor em tela, considera as que apresentam a divisão entre *atores* e *espectadores*. Os atores são os que participam diretamente da organização da festa e os espectadores são os que participam indiretamente desta, porém estes últimos, atribuem uma significação e, por conseguinte, também afetados pelo ato de festejar.

Entretanto, seguindo nesta direção, vale destacar que, tantos os atores como os espectadores, mesmo sendo estabelecida uma “fronteira”, são conscientes da “regra do jogo”, ou seja, dos ritos, das cerimônias e signos, porém, o que gera a distinção entre essas duas condições, é a perspectiva pela qual “percebem” o acontecimento, que é orientado de acordo com o papel que é atribuído a cada um, ou seja de ator ou de espectador.

Desta forma, as análises expostas possuem sua importância, entretanto, não podemos considerá-las como parâmetros definitivos da manifestação festiva, pois assim correremos o risco de permitir que uma análise distorcida do fenômeno na atualidade seja efetivada, portanto, é necessário deslocar o nexo reflexivo participação/representação para introduzir na discussão a questão das escalas local x global, que emerge com vigor, a partir do desenvolvimento dos meios de comunicação, na sociedade contemporânea.

Para AMARAL (2001), relativizando – sob uma perspectiva da modernidade – a rigidez e, por conseguinte, a validade da divisão Participação/Representação atribuída para uma tipologia do fenômeno social festa, expõe que, devido ao avanço dos meios de comunicação contemporâneos, principalmente o televisivo, uma categoria considerada como *intermediária* emerge para a análise da questão.

Uma situação de “meio termo”, que passa a ser operada tendo em vista a extensão do raio de abrangência da festa, sinalizada pela a escala de representação

¹⁰ Para o autor em destaque, nas sociedades complexas com alto grau de especialização e divisão do trabalho, ocorre um enfraquecimento dos laços associativos. Diante desta situação, num esforço de reviver o sentimento de *communitas*, os indivíduos procuram o sentido de pertencimento em movimentos de ideologias universais, tomando como exemplo, as comunidades hippies da década de 70 que sinalizaram para uma concepção do *mundo como uma aldeia* (TURNER, 1974; p.244), engendrando um gênero discursivo expresso nas vestimentas, adornos, músicas, e no mito da era de *aquarius*, como a possibilidade de um mundo da igualdade e fraternidade entre os homens.

do evento, isto é, de um fenômeno estritamente local que se irradia para as escalas, regional, nacional e internacional, fomentando desta forma a compreensão moderna de festa, muito mais pela tipologia da representação do que da participação, no caso de que este entendimento sobre o ato festivo permanecesse nos moldes da proposta duvignaudiana. Segundo, a autora...

(...) No Brasil, atualmente, grandes festa como o Círio de Nazaré, o Carnaval e o São João nordestino encontram-se numa categoria intermediária entre as duas estipuladas por Jean Duvignaud, pois são festas de participação, quando analisadas em nível local e de representação quando analisadas em nível nacional, uma vez que são transmitidas para todo país pelas emissoras de televisão. No entanto, nem sempre aqueles que assistem à TV podem compreender o que está sendo dramatizado ou qual é exatamente o significado da festa, senão naquilo em que ela é comum a todas as festas: mediação entre os inconciliáveis da vida humana (vida e morte, sagrado e profano, natureza e cultura etc.) a alegria, o ultrapassamento social, a euforia (AMARAL, 2001; p.17).

Desta forma, e focalizando as festas brasileiras, a autora sinaliza que, apesar destas possuírem uma identidade regional forte, através do avanço tecnológico, expandem sua representação para uma escala nacional, o que possibilita a deturpação do entendimento do sentido do evento festivo.

Todavia, acrescentamos à observação da autora, que, dependendo do “exotismo” do que está sendo *dramatizado*¹¹, e, levando-se em conta que, os códigos, os atos de fala, os gestos, os signos que identificam a festa e seus participantes estão passíveis de não serem decodificados em sua plenitude (inclusive pelos brasileiros, de uma forma geral, conectados em cadeia nacional), estas festas são difundidas, também, para uma escala internacional sendo desta forma, cooptadas no território nacional e no estrangeiro, sob a forma clássica de definição de festa, como uma ruptura social, um “desregramento”, orgiástico – podemos pontuar como exemplo, as imagens do Carnaval, no Brasil, da cidade do Rio de Janeiro – gerando assim, uma “sensação de participação” que dilui a condição de simples espectador.

Neste sentido, o que pretendemos destacar com a discussão da emergência das distintas escalas de representação, é o fundamento da comunicação – o enfraquecimento das fronteiras – que fomentado pelo desenvolvimento tecnológico, e propicia uma globalidade da informação, fragmentando as estruturas culturais, provocando por sua vez, uma tendência para o seu rápido desaparecimento.

¹¹ Como esclarecimento do sentido dado ao termo dramatizar compartilhamos, com DAMATTA (1997; p.36), a concepção de que é pela *dramatização que o grupo individualiza algum fenômeno*, conferindo num processo de mão dupla, uma identidade e uma singularidade aos mesmos.

Esta condição de efêmero, contingência que emerge como questão central nas análises sobre o ato de festejar contemporâneo, confere a esta ação, desta feita, um aprofundamento da condição de mediação, significada pela fronteira porosa efetuada pelos meios de comunicação.

Uma condição de limite, permeável e flexível, que se fortalece, por ser portadora de sentidos universais, expressos através da sensação do reencontro homem/ natureza, da utopia da felicidade e liberdade, que o ato de festejar insiste em evocar no inconsciente coletivo, suscitando dessa forma, o sentimento mesmo que superficial e fugidivo, de participação.

1.3.2 – A festa como tensão, uma disputa pelo poder de festejar: a constituição das fronteiras que delimitam o território

Ampliando a discussão da questão, da concepção de festa, fundamentada na comunicação que esta estabelece, sob diferentes escalas de apreensão, para a perspectiva geográfica, FERREIRA (2002) aponta para a proposta de análise do fenômeno festa, sob a ótica, onde o conceito geográfico de lugar é articulado com a concepção de rede-ator, pautando – se na concepção de *Actor-Network Theory*, desenvolvido por MURDOCH (1998). Com esta perspectiva, o autor, objetiva, destacar a questão da relação espaço/poder intrínseca ao evento festivo, mas também ressaltar as múltiplas conexões entre os diferentes atores e elementos que se encontram no jogo de poder no momento da festa.

Para FERREIRA (*ibid.*) a *Actor-Network Theory* busca relacionar a complexidade de atores que emergem, a partir da questão que se estabelece pelo incremento dos meios de comunicação, sob o prisma da relação e envolvimento dos indivíduos entre si e com as tecnologias. Que por sua vez, marcam a dinâmica – direcionada pela contingência dos atos – que passa a diferenciar e, a estabelecer o vínculo entre o que é local e o que não é local.

Neste sentido, para o autor em tela, o conceito geográfico de lugar, seria o eixo articulador de instâncias globais e locais, propiciando a apreciação da *rica possibilidade de uma tensão que promova o contato entre estas concepções* (FERREIRA, 2002; p.34), deslocando o cerne até então trabalhado – a discussão clássica de festa de participação *versus* festa de representação – centralizando-a numa questão, na qual, sinaliza que: cada ator está *carregado de múltiplas relações que os relacionam a diferentes instâncias em diferentes escalas* (2002; p.35).

Concordando com FERREIRA (2002; p.36) em muitos aspectos da sua análise e propostas para a compreensão do ato de festejar – seja da festa como tensão engendrada pelas distintas escalas de atuação; seja do caráter dinâmico que esta

possui, como ação renovada e reatualizada permanentemente pelas práticas culturais; seja pela disputa pelo espaço da festa, simbolizando-o e assim dotando-o de sentidos – caminhamos, no entanto, para uma base conceitual distinta, porém, que não são antagônicas visceralmente, pois, pensamos a festa associando-a ao conceito de território, em detrimento, do conceito de lugar como trabalha o autor. Tendo em vista que, ao considerarmos a *tensão* – e, diante desta abordagem não discordamos do autor em tela – como um sentido do estranhamento, de uma disputa de poder pelo discurso hegemônico e, por conseguinte, do espaço da festa, através das ações de definir, determinar e manter o evento festivo, (que são operados, no nosso entendimento, como territorialidade) caminhamos desta forma, para a sinalização de uma base conceitual, onde se configura a concepção do território tal qual é abordada em sua contemporaneidade e, não somente para a concepção de lugar, profundamente discutido e brilhantemente defendido pelo autor, que considera o conceito de lugar, como a melhor definição das questões espaciais determinantes do fato festivo, o que passa a estabelecer o nosso primeiro ponto de discordância.

No entanto, um outro ponto de divergência emerge, justamente na justificativa efetuada por FERREIRA (2002) – pela sua opção conceitual, em detrimento do conceito território – tendo em vista que, o autor advoga a sua eleição do conceito de lugar, a partir da condição de *efêmera* da festa, enfatizando-a como uma dificuldade do conceito eleito por nós, tendo em vista que, ao explicar esta condição de efemeridade, observa que a mesma atua como um impedimento do movimento de territorialização.

Nas palavras do autor:

(...) o espaço – e a luta por sua ocupação simbólica – será determinante para a própria existência da festa. Esta, por ser efêmera e produto de uma série de contestações não terá, na territorialização, um elemento determinante. Neste sentido, o conceito de lugar irá se impor como aquele capaz de melhor definir as questões espaciais determinantes do fato festivo (FERREIRA, 2002; p.25).

Todavia, como já observamos anteriormente, o movimento de territorialização (desterritorialização e reterritorialização) se efetua, mesmo que sua temporalidade seja exígua – caracterizando o território fugaz, conforme a abordagem efetuada por MACHADO (1997) – sinalizando assim, no nosso entendimento, para a possibilidade plena de territorialização da festa, mesmo que sob a condição de efêmera e, portanto, da aplicação dos conceitos geográficos, território e de territorialidade, como operacionais na análise e compreensão do fenômeno festivo, não detendo, desta forma, o conceito de lugar esta primazia, de acordo com a proposta analítica do autor.

Entretanto, salvo as discordâncias da eleição de um conceito operacional, para a análise do evento festivo, concordamos com FERREIRA (2002) plenamente quando

o autor sinaliza para o deslocamento do eixo clássico participação/representação – sobre o qual recaía a discussão sobre festa – focalizando a questão sob o ponto de vista, de uma rede de atores constituída por múltiplas relações, que os vinculam a diferentes instâncias e em diferentes escalas, contribuindo através desta abordagem, para a desconstrução da noção de “detentor da verdade”, atribuída ao evento local. Nesta perspectiva, a festa decodificada somente a partir de uma determinada visão de mundo, tendenciosa ou maniqueísta, calcada sobre o binômio, participação/ representação – sinalizando para um contexto, onde se observava, num dos lados, da participação (o local), considerado como o verdadeiro, o da Tradição, e, enquanto o outro (o global) o da representação, como aquele que decodifica o evento festivo de forma inverídica, descaracterizando-o através de uma “apreensão globalizada”

– perde sua força, propiciando a emergência de análises e compreensões múltiplas, sobre o fenômeno social festa, pertinentes à complexidade da sociedade contemporânea. Sendo assim, é no cerne desta discussão, desta multiplicidade de agenciamentos de atores e coisas que caracterizam a contemporaneidade social, que observamos a questão, que polemiza no bojo de seus discursos, o antagonismo entre

tradição e modernidade, onde, as festas consideradas como tradicionais¹², recebem críticas negativas, diante da perspectiva de uma perda da autenticidade destas, negando desta forma, em nosso entendimento, a capacidade de reinvenção, de dinamismo da sociedade e suas práticas culturais.

Neste sentido, é importante notar que o dinamismo das práticas culturais situam-se nas conexões que são efetuadas – das mais diversas ordens – que por sua vez, é que dotarão o ato de festejar de múltiplos sentidos – relativizados – conforme o ângulo pelo qual seja apreendido, descortinando uma ótica que nos permite conceber e analisar a festa diante de um contexto de mediação de conflitos e alianças, determinadas por uma busca pelo domínio sobre o discurso da festa. Nas palavras de FERREIRA (2002; p.35), observa-se que:

A forma da festa, o modo como ela se espacializa, as danças apresentadas, as roupas, as comidas características, os sons, as músicas, as formas de participação direta ou indireta de quem festeja e de quem observa, todos os elementos que definem a festa, enfim, não se limitam a uma participação ‘folclórica’ no evento. Cada um deles possui suas próprias conexões com diferentes redes em diferentes escalas e estabelece com os outros elementos as conexões próprias do evento que se busca compreender.

¹² Sem aprofundarmos – no entanto buscando esclarecer o encaminhamento do nosso pensar – sobre a discussão da Tradição vista com o sentido de imutabilidade, esta é contestada por HOBBSBAWM (1984), que concebe a tradição diante de um processo permanente de invenção, pondo em cheque a disputa entre o que é tradicional e o que é moderno. Postura conceitual que partilhamos com o autor.

De acordo com FOUCAULT (1982), definir o saber sobre o espaço é ter Poder sobre ele. Neste sentido, retomando a discussão sobre a validade de eleição do conceito operacional de território na análise do fenômeno social festa, passamos a situá-la, na questão, *onde festejar é possuir um discurso*, conforme as palavras de FERREIRA (2002) que passa a identificar com esta ação – sob o nosso ponto de vista – a demarcação de territórios, materializados desta feita, pela determinação, conceituação e manutenção deste como tal.

Um poder que será disputado entre grupos, entre os mais diversos atores, gerando uma tensão e, recuperando em parte DURKHEIM (1986), uma *efervescência*, que passa a definir o evento festivo – a partir desta disputa pelo sentido da festa – como constituinte do território, sinalizado em nossa análise, como encarnador da cultura, embasados no enfoque efetuado por BONNEMAISON (2002). Neste sentido, e, apropriando-nos, mais uma vez, das palavras de FERREIRA (2002; p. 6), *festejar é lutar pelo poder de se definir o que é ou o que não é festa, dimensionando-o em contextos que vão da integração global a referenciação local*, e, acrescentando as nossas, ao processo pelo qual este contexto e referências são engendrados, apontamos para a questão onde a memória¹³ e os sentimentos entram em cena, configurando o embasamento necessário para a efetivação das territorialidades (a determinação, a conceituação e a manutenção) que semiografam o território da festa.

Nesta perspectiva é importante destacar a importância da memória da festa, na articulação do processo de disputa pela hegemonia do discurso que define o evento festivo. Segundo BERCÉ (1994) essa transmissão de conhecimento não se efetua de forma contínua no tempo e no espaço, podendo ocorrer longos períodos de obnubilação, aonde a memória da festa, vai desaparecendo pouco a pouco, sendo posta nas trevas, diante de um processo de esquecimento, rupturas e empobrecimento. O forjar do processo que envolve as ações de lembrar e esquecer é que irão orientar a disputa pelo território que será efetuado no tempo da festa.

Desta forma, a tensão ou efervescência que caracteriza a festa, compreendida por uma disputa pelo poder do discurso hegemônico, será materializada sob ações binárias e antagônicas, que tanto podem buscar as qualificações deste como as desqualificações; as lembranças e esquecimentos; de estranhamentos e reconhecimentos, que por fim, geram conflitos e alianças que delimitam fronteiras, que são porosas, de trocas, tendo em vista que, o território na e, da festa é polissêmico.

Por fim, concebemos a espaço-temporalidade festivo como singulares, pois são impregnados de forte carga simbólica e, por sua vez, por serem articulados em

¹³ A distinção entre memória coletiva em Halbwachs e memória individual em Bergson será articulada no próximo capítulo, como parte do embasamento do processo de reterritorialização do território móvel no prototerritório. Por enquanto, destacamos que, quando estamos falando de memória, estamos concebendo como coletiva, tal qual, esta é vista por Halbwachs.

distintas escalas – onde redes de relações sociais são tecidas tanto na materialidade dos objetos como através dos atores, seja como indivíduo ou como grupo social – são significadas por seus elementos como um momento próprio da relação de poder no espaço, engendrando cada uma destas relações, a seu modo, uma festa, determinada e determinante de seu território, de fronteiras porosas demarcadas por suas territorialidades.

Com este sentido que buscamos compreender a Irmandade da Boa Morte e a sua festa, na sua complexidade de sentidos ao configurar um território – no nosso ponto de vista – *encarnador* de uma cultura que se identifica como afro-brasileira, que se sedimenta no tempo e na participação do evento festivo, semiografado por territorialidades de distintas tradições, a do Terreiro de Candomblé e a da Igreja Católica Apostólica Romana, tensões que ao serem aprofundadas em sua complexidade moderna incitam a disputa sobre o discurso da festa.

Desta forma, para a compreensão do desenvolvimento do processo que define a singularidade da Irmandade da Boa Morte e sua festa, será necessário desenvolver uma análise do território móvel, legado africano, em especial, da sociedade iorubana e, da sua materialização no prototerritório, os terreiros de Candomblé, como a coroação do processo espaço-temporal da recomposição social, política e religiosa das etnias trazidas para o Brasil, pelo tráfico negreiro. Assim como, para compreender este processo de territorialização, será preciso observar analiticamente, a constituição das Irmandades católicas de brancos e de negros, herança da metrópole portuguesa, que na colônia brasileira encontra através da sedimentação das irmandades dos negros, o embrião do sentido de família, que significa o elo entre a Irmandade de negros e o Candomblé, como faces e territorialidades constituintes de um mesmo território, *encarnador* da cultura afro-brasileira. Significado que Irmandade da Boa Morte, localizada na cidade de Cachoeira do recôncavo baiano, atualiza e fortifica, no momento da sua festa.

Questões que vamos abordar nos próximos capítulos, preparando a cena para o ato de festejar desta Irmandade na sua contemporaneidade.

CAPÍTULO II

DO TERRITÓRIO MÓVEL AO PROTOTERRITÓRIO

Para a compreensão do território que é transposto – a África – para o Brasil, os princípios, éticos, políticos, econômicos e filosóficos da sociedade Iorubana necessitam ser abordados, no intuito de se estabelecer a compreensão do processo de formalização do prototerritório, o terreiro de Candomblé, tendo em vista que, segundo o geógrafo BONNEMAISON (2002; p.106):

O espaço dos homens parece ser de natureza territorial: ele muda, morre e renasce segundo a vida e o destino dos grupos culturais que o compõe.

Para tanto, partimos do ponto de vista, de que o terreiro de Candomblé, como um modelo geossimbólico, é o responsável pela viabilização da recomposição social, religiosa e política, uma reterritorialização do território móvel – a África Iorubana – semiografando através das territorialidades o prototerritório.

Com esta abordagem objetivamos inserir na discussão, um dos contextos sócio-espaciais que engendram uma das territorialidades que constituem a Irmandade da Boa Morte, como um exemplo singular da cultura afro-brasileira.

2.1 – O TERRITÓRIO MÓVEL: A ÁFRICA IORUBANA

Neste sentido, a cultura Iorubana, de acordo com as dificuldades inerentes a qualquer cultura – onde a transmissão do conhecimento está vinculada, em grande parte, a uma tradição oral – possui diversas versões sobre o seu surgimento. Mas que não chegam a ser contraditórias, onde seus personagens principais são mantidos, variando de uma versão para a outra os feitos heróicos e/ou humanos, e/ou divinizados destes.

Sendo assim, a forma da narrativa sobre como ocorreu, a constituição da sociedade Iorubana, pode ser efetuada através de abordagens que privilegiam: tanto pelo viés da materialidade da cultura, quanto na versão pautada na imaterialidade

desta, onde esta origem é narrada através da Teogonia¹.

Nesta direção, principiando a nossa compreensão dos relatos, notamos que em relação à utilização do termo Iorubá, este ficou conhecido no mundo ocidental em 1826 através de um livro denominado *Travels in Northern and Central Africa*, de autoria de *Clapperton & Denham* (BASCOS, 1969; FONSECA, 1995; VERGER, 1997). Esta obra – apontada como aquela que fornece dados analíticos comprovados – era uma tradução de um manuscrito árabe trazido pelo capitão da marinha inglesa *Clapperton*, sobre um reino da região de *Takroor* (atual Sokoto) que se encontrava sob o domínio do sultão *Mohamed Bello* de etnia Haussa.

Segundo BASCOM (1969) a tradução destes escritos datam de 1824 e provavelmente baseado na tradição verbal Haussa, onde estava relatado que:

(...) *This says that it is supposed that the Yoruba “originated from the remnants of the children of Canaan, who were of the tribe of Nimrod” but who were driven out of Arabia by prince, Yaa-rooba, and migrated to their present territory leaving some of their people behind wherever they stopped on the way* (BASCOS, 1969; p.9)

VERGER (1997; p.14), transcreve um trecho desta obra, onde uma descrição do ambiente da região de *Yarba* é efetuada por *Clapperton*, sob um olhar admirado do viajante europeu sobre uma paisagem exuberante e para ele exótica, na qual, se destacam seus atributos naturais: *contém rios, florestas, regiões arenosas, montanhosas e igualmente grande quantidade de coisas maravilhosas e extraordinárias. Encontram-se aves que falam, de cor verde, chamada babagas.*

Era em *Yarba* ou *Yarriba* que possuía como capital a cidade de *Katunga*, onde se encontrava o distrito de *Eyeó* (povo de *Oyó*). A área compreendida por esta localidade passa a ser denominada pelos muçulmanos Haussas, como a região dos *yarribanos* ou *yourribanos*, sendo identificado nesta referência, a origem do termo “Iorubano”, assim como o nascimento espacialmente marcado da cultura Iorubá. (Figura 1)

Uma outra versão assinalada por BASCOM (1969), pois existe mais de uma, discorre sobre uma lenda recolhida por Samuel Johnson junto a contadores de história de *Oyó*, que afirmam que *Oduduwa*, um filho do rei *Lamurudu* de Meca, converteu-se a idolatria e foi expulso da fé muçulmana. Após vagar por 90 dias, à leste de Meca, em direção ao oriente, funda a cidade de *Ifé*.

A terceira, muito comum, entre os povos do nordeste da Nigéria relata a existência de um rei – *Kisra*, que possuía poderes mágicos, oriundo do leste para esta área, com os primeiros povos nômades deste território.

G Os autores que consultamos e que abordam o tema nestas duas direções são: BASCOM (1969); ELBEIN (1975); GROMIKO (1987); ARÓSTEGUI (1990); FONSECA (1995); VERGER (1997); sendo que OXALÁ, A. (1998); BENISTE (2000) e PRANDI (2001) privilegiam a teogônica.

FONSECA (1995) nos apresenta uma versão, que no nosso ponto de vista, foi articulada pela cultura afro-brasileira, no sentido de que apresenta uma síntese de todas as outras versões originárias da África acima expostas, na qual o personagem principal *Nimrod*, da tribo de *Canaan*, conforme empreende sua saga recebe nomes distintos culminando com a denominação de *Oduduwa*, quando se transforma em herói mítico.

De acordo com o autor, os iorubanos são descendentes da tribo comandada por *Nimrod* (guerreiro hebreu), que ao ser perseguido junto com o seu povo por disputas de caráter religioso, avançam para o interior da África, fixando residência em *Yarba*. Ao longo deste caminho, efetuaram vários acampamentos, e em diversos pontos dessa região a tribo de *Nimrod* vai se desmembrando dando origem a pequenas tribos de uma mesma raiz étnica.

Na versão histórica do autor em tela, o personagem *Nimrod* aparece com diferentes denominações que contribuem, em nosso entendimento, para a sinalização de uma diferenciação de ações de caráter imaterial e material constituintes do processo de formação espaço-temporal da cultura iorubana, mas que, de acordo com a nossa ótica, aponta para a cultura afro-brasileira, que no resgate de sua raiz ioruba, empreende uma síntese deste processo, amalgamando as distintas versões.

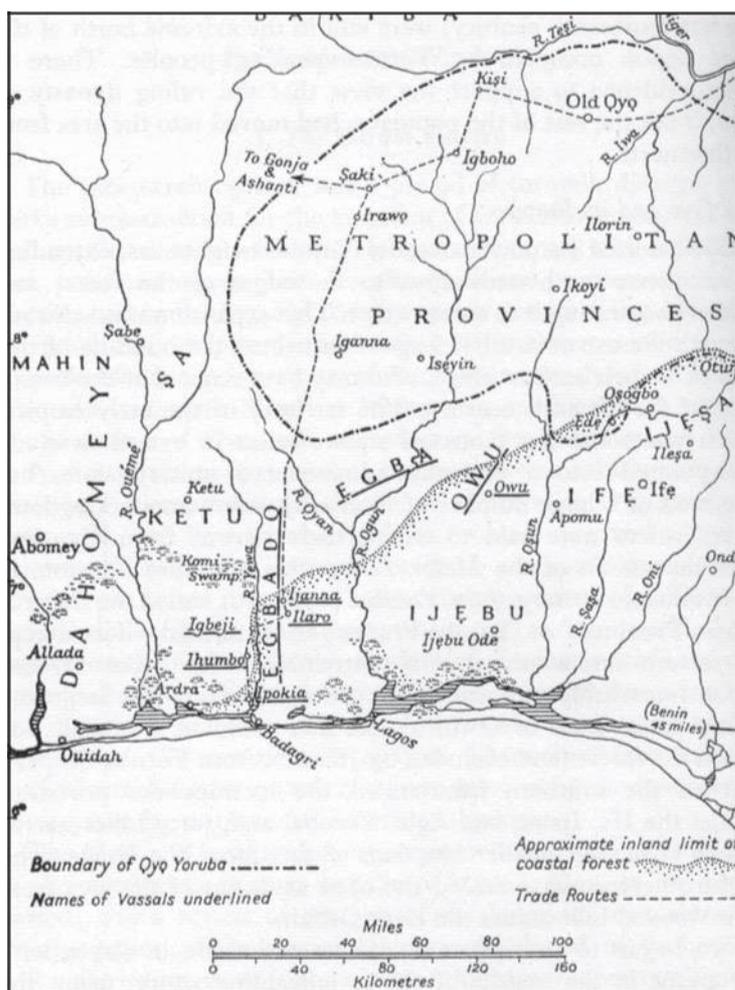


Figura 1
 Área de influência da cidade-reino da Antiga Oyó e reinos vizinhos, c. 1800.
 Fonte: West african kingdoms in the nineteenth century. Forde & Kaberry. Oxford University Press, Great Britain, 1971.

Neste sentido, podemos detectar numa primeira instância, na saga deste guerreiro/herói hebreu, a constituição histórica da ancestralidade do povo iorubano, fato primordial na compreensão de mundo e de identidade deste grupo cultural. Percebemos também, num segundo momento desta versão, que um sentido cultural específico passa a ser construído a partir da localização geográfica das cidades fundadas pelo personagem em foco², constituindo o território Ioruba.

A geografia dos lugares visitados pelo herói civilizador, o santo ou o guru, os itinerários que ele percorreu e os locais onde revelou seu poder mágico tecem uma estrutura espacial simbólica que compõe e cria o território (BONNEMAISON, 2002; p.102).

Desta forma, analisando a versão do autor acima citado, a localização geográfica associada aos atos do personagem em destaque e a importância destes para os povos que comandou, apontam para as transformações culturais ocorridas pertinentes ao processo de formação sócio-espacial da sociedade Iorubana. Vejamos a citação desta versão histórica apresentada por FONSECA (1995; p.100):

A origem desta cultura está associada ao nome Oduduwá, um poderoso guerreiro albino, cujo nome hebreu era Nimrod. Citado no Velho Testamento como filho de Kusí, que era filho de Cam, que era filho de Noé, Nimrod teria vivido em aproximadamente 2180 a.C. Ele fizera um pacto com Deus (Jeovah) semelhante àquele feito por Abraão, seu contemporâneo. Após esse pacto, recebeu o nome de Oduduwá (que significa fonte geradora da existência), e fundou as cidades de Ereque, Acade e Calné.

*Oduduwá emigrou depois para a Assíria e fundou Nínive, a cidade mais importante da antiga Babilônia, onde era chamado de Lamú. (...) Após cumprir essa missão, Oduduwá recebeu de Deus (Olodumaré) a tarefa de edificar as cidades de Ifé e Oyó, na África Ocidental, na atual Nigéria.*³

A BONNEMAISON (2002), estabelece uma diferenciação qualitativa do personagem heróico de acordo com a temporalidade: nas etnias tradicionais encontramos *heróis civilizadores* e nas etnias modernas encontramos os *heróis fundadores*.

é Consideramos interessante destacar esta versão por ter sido a mais detalhada sobre a reconstituição histórica, no entanto, vinculada ao misticismo, de *Oduduwá* ou *Odùduá* (de acordo com a grafia do idioma iorubano adotada pelos autores consultados) e, de sua trajetória marcada espacialmente na organização das cidades-reino de *Oyó* e *Ifé*.

Em BASCOM (1969; pp.9 a 11) e BENISTE (2000; pp.53 a 63) encontramos uma outra versão, *Itan isèdálè (histórias das origens)* ou da lenda sobre o mito da formação da Terra, onde a abordagem da questão concentra-se na disputa de Obatalá e Oduduwá, como criador da Terra, sinalizando nesta disputa, os dois momentos do povo Iorubá. No primeiro momento, Obatalá significa ou representa *a crença primitiva sobre a fundação da Terra*; no segundo momento, Oduduwá emerge representando *a consequência da incursão dos povos estrangeiros que se tornam os donos da Terra*.

ELBEIN (1975; p.59), também aborda a questão da disputa pela criação da Terra por Obatalá e Odudwá, mas estabelece uma leitura do Itan, sob a ótica da luta pela supremacia entre os sexos, que é recorrentemente sinalizada nos mitos iorubanos. Oduduwá nesta versão aparece como a representação das mães ancestrais e o princípio feminino de onde tudo provém.

Na versão acima destacada é interessante notar que *Oduduwá* é o escolhido por um *Poder Supremo* (seja sob qual denominação é culturalmente concebido) que delega a este personagem histórico uma missão e um poder místico, sinalizado no significado do nome, *fonte geradora de existência*. Esta denominação e observando o seu significado, através dos tempos e da tradição oral, o eleva de herói histórico a condição de divindade. Condição esta, que será incorporado totalmente pela cultura Iorubana e, posteriormente herdada pela afro-brasileira, onde *Oduduwá* é reconhecido como um personagem mítico ou como orixá, relegando a um segundo plano, o personagem histórico.

Nesta perspectiva, a mesma dualidade, personagem histórico/personagem mítico, uma prática cultural Iorubana, uma territorialidade, que será transportada para o Brasil – na concepção e na forma de relacionamento com as suas divindades, os *Orixás* e *Voduns*, que ora encontramos como parte do mundo dos deuses, e ora como parte do mundo dos homens, promovendo com esta ação a comunicação entre o *Orum* e o *Ayiê*, sendo que, o *Orum* pode ser compreendido como a morada das divindades e o *Ayiê* como a Terra, a morada dos homens – que define assim, os princípios fundadores da relação deste grupo étnico com o meio.⁴

Esta forma de identificação (onde a imaterialidade da cultura, o mítico, é associado à materialidade da mesma, significada nas ações humanas) será observada, também, como uma norma de denominação entre os indivíduos iorubanos.

é através do *Orukó-Ayiê*, considerado como o “nome da terra” (que compreende de forma sucinta, além do *orukó*/nome; o sobrenome familiar, o *oriki*; e, o *orilê*, que

3 Os princípios fundadores que norteiam a compreensão do mundo iorubano são forjados a partir de uma visão cosmogônica e são afirmados através dos *itans* ou lendas onde vemos seus deuses envolvidos com os sentimentos e ações humanas. Como exemplo, selecionamos uma lenda relatada por BASCOM, 1969; pp.9 a 11) e OXALÁ, A. (1998; pp.13 a 42), que de forma resumida consiste: *Olorum* ou *Olodumaré* morava no *orum* com seu filho *Obatalá* e sua filha *Oduduwá* que recebem uma missão: a de criar o mundo, o *ayiê*. *Obatalá* movido pelo sentimento de orgulho por ter sido designado primeiro como criador do mundo por seu pai, *Olodumaré*, não respeita as orientações de *Ifá*, sofrendo uma série de acontecimentos nefastos, e assim não consegue atender aos desígnios de *Olodumaré*. *Oduduwá* que nesta lenda não mais aparece como um guerreiro, mas como uma divindade feminina, que descrita como mais humilde e/ou sagaz atende aos conselhos de *Orumilá* ditados por *Ifá*, passa então a ter a primazia da criação do mundo, remetendo ao significado do nome já antes assinalado no personagem histórico, de “fonte geradora de existência”. Nesta lenda também observamos a importância da divindade *Orumilá* que através do sistema divinatório, *Ifá*, fornece orientação para a resolução dos problemas que, segundo VERGER (2002; 97),... *As soluções lhe são dadas pelos signos (odú) de Ifá, obtidos pela manipulação, que obedecem a certas regras, de nozes de dendezeiro (Elaeis guineenses var. idolátrica). Existem ao todo duzentos e cinquenta e seis odús. Cada pessoa depende de um deles. Este sistema divinatório é a voz de Deus, que encerra o homem em seu determinismo* (VERGER, *ibid*), e acrescentamos, que também as divindades. Sendo assim a base filosófica, religiosa e ética que conduz a sociedade iorubana no cotidiano da vida no *Ayiê* e no *Orum*.

designa a origem totêmica)⁵, onde deverão constar assim, os fatos, os lugares e adjetivos que estiveram envolvidos no nascimento destes seres humanos no mundo material, marcando e definindo nesta sociedade como construção de identidade, a relação do indivíduo e o ambiente e, do indivíduo com os deuses, estabelecendo o sentido de pertencimento ao grupo cultural, que engloba os vivos e os mortos, e, forjando o elo entre o indivíduo e a organização social.

Assim, neste processo criativo de identidade, onde, o nome do indivíduo significa sua história de vida pessoal e, ao mesmo tempo, de seu pertencimento ao grupo cultural, os acidentes geográficos e a natureza e a construção de fixos (aldeias, cidades, templos, palácios) são também, dotados de sentido, incorporando a condição de geossímbolos. Que preciosos para esta cultura baseada na oralidade⁶, adquirem significação através de seus rituais sagrados, onde, *Ifá* (a sorte e o destino) e o *Ìpònrí* (a origem e o destino)⁷ atuam como aqueles que viabilizam a comunicação com os orixás e a associação entre os homens, pois, (...) *em tais sociedades, as palavras são consideradas verdadeiras locuções encantatórias, dotadas de poder e capazes de influenciar o futuro* (VERGER, 2002; p.101). Ou seja, ao identificá-los através de seus atos, tanto na célula familiar quanto no espaço⁸, constituirá no nosso ponto de vista, uma

à De acordo com VERGER (2002; 101 a 104), na sociedade iorubana, os nomes dos indivíduos são vinculados aos nomes dos ancestrais. Recebem de três a quatro nomes e *pelo menos três deles são indispensáveis*. O primeiro o *Orúkò amúntòrunwa* é o nome trazido do *além pela criança* e que expressa a circunstância que envolve particularmente nascimento da mesma e que pode ser aplicado a todas as crianças envolvidas em seu nascimento por uma situação comum, por exemplo – as crianças que nascem com o cordão umbilical envolvendo o pescoço – se for menino chama-se *Ojo* e, *Aina* se for menina. O segundo nome, *Orúkò abiso* é *referente* à própria criança e vinculado a situação familiar por volta do nascimento desta, podem expressar diversas situações, como exemplos temos: o de alegria pelo nascimento de um menino *Akínyelé* “a alegria entra na casa”; ou quando é expressa a condição principesca ou titulada do nascituro *Adébyi* “foi a coroa quem o fez nascer”; ou quando o nome de um Orixá é incorporado indicando que a família cultua esta divindade, *Ṣàngòbùnmi* “Xangô, deus do trovão, deu-o para mim”. O terceiro nome, o *Oríkì*, é o que significa uma qualidade da criança ou que se deseja que ela possua em no futuro. No *oríkì* das crianças do sexo masculino encontramos as qualificações de valentia e força, como *Alào* “aquele que divide e esmaga” e nas meninas a evocação de ternura e graça, como *Ayòkà* “aquela que cria a alegria à sua volta”. Por último o *Orílè*, que não se trata de um nome, mas sim de uma indicação da origem da linhagem familiar e que possui uma importância expressiva, pois situa o indivíduo na escala social. Os *Orilè* são em geral nomes de animais, por exemplo, *Ekùn*, leopardo. Os *Orilè* e seus respectivos *Oríkì* que são as saudações, são evocados em situação de apresentação do indivíduo nos eventos sociais ou de louvação a estes. Para FONSECA (1995; 79), o nome do indivíduo significa em sua composição: (...) *Seria algo mais ou menos assim: fulano de tal, aquele que é forte, da família tal, que teve sua origem em tal lugar, em tanto do tanto, sob a proteção da divindade tal.*

à Os elementos que, em resumo formam o corpo da tradição oral Iorubá são: *Odú* – signos de *Ifá*; *Ilàna* *Ìsin* – liturgia; *Orin* – cânticos; *Ède* – linguagem; *Òwe* – provérbios (BENISTE, 2000; p.20).

7 Sobre este ritual, o *ÌPÓNRI*, VERGER (2002; 97) sinaliza – o como vinculado à etnia Gêge. Possui a mesma importância que *Ifá* (*Fá* no idioma Fon) e é *obtido pelo iniciado quando chega a idade adulta, após realizar uma consulta na floresta sagrada*. É constituído de um pó, *oìyèrosun*, amassado com caulim e folhas especiais. A cabeça, os pés e as mãos do iniciado são postas em cima deste pó, obtendo – se das marcas deixada por estes o signo (*odú*) que será reverenciado e interpretados pelos Babaladôs.

5 As cidades, aldeias ou tribos cultuam um ancestral divinizado marcando também através destas organizações espaciais, a origem e a qualificação social das famílias que o compõe. Sendo que a importância do orixá cultuado, no panteão iorubano, define assim, a qualificação desses espaços, criando uma hierarquia, sócio-espacial, que segue os princípios articuladores da sociedade iorubana.

estratégia ou uma territorialidade (SACK, 1986; BONNEMAISON, 2002) fundamental, da sociedade iorubana para a preservação e difusão de sua organização sócio-espacial, da ancestralidade e do destino desta cultura.

Neste processo de constituição de uma identidade Iorubana, podemos apontar a atuação do personagem histórico/mítico Oduduwá, significando-o como, o elo primordial do advento de uma estrutura sócio-espacial, pois, anterior ao seu aparecimento, observava-se que, a maioria das tribos componentes da região de *Yarba*, antes da fundação da cidade de *Ifé* por este guerreiro – *fonte geradora de existência*

– era composta por reinos de estrutura política frágil e com atividades agrícolas e sociais mínimas, sendo assim:

Odùduá, após ter integrado, no âmbito dessa centralização, bom número de pequeníssimas aglomerações para fundar a cidade de Ifé, enviou, em seguida, seus descendentes diretos para fazerem o mesmo em regiões às vezes afastadas. Existem ainda grupos de indivíduos que falam Iorubá na região central do ex-Daomé e do Togo, assim como, no nordeste do antigo território diretamente controlado por Odùduá e seus descendentes (VERGER, 1997; p.15).

Após, a recuperação pelo grupo de *Oduduwá* desses reinos, agregando-os e, desta forma, transformando a organização sócio-espacial local, tem início um processo de urbanização, que promoverá a expansão de seus domínios, organizando-se de acordo com a divisão desta área conquistada, capitaneada por cidades-reino, como exemplo observa-se: *Egbwa; Ibarupa; Ijebu; Ijexá* entre outras e, *Oyó*, a de maior importância, onde se concentrava o poder político e administrativo. (Figura 2)

Na fundação destas cidades, a prática da cultura Iorubana de vincular sua materialidade a uma imaterialidade, apresenta-se, significando através dos seus deuses protetores, uma teia de relações sociais, que dotarão suas cidades e seus

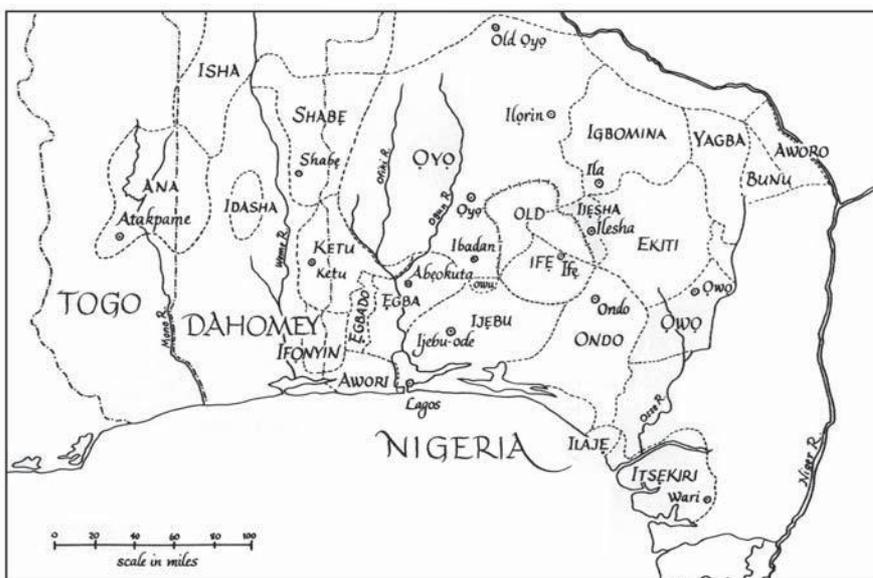


Figura 2
Mapa com área de influência da antiga cidade de Ifé, fundada por Oduduwá, e Oyó, que concentrava o poder político e administrativo. Fonte: Bascom 1969.

habitantes de maior ou menor importância no espaço e na sociedade. Desta forma, vamos ter um elo fortemente estabelecido pela posição dos orixás no Panteão ao “sistema de hierarquia das cidades”, engendrado segundo a cultura em tela.

A idéia de uma *Hierarquia de Cidades* na geografia está vinculada à concepção teórica de Christaller de 1933, a *Teoria dos Lugares Centrais*, que versa sobre a organização espacial e a hierarquia das redes urbanas pela função econômica das cidades através da distribuição de bens e serviços a uma população distribuída sobre um território, sendo que, o conceito chave é o de *Centralidade*.

Le concept-clé est celui de centralité: l'offre et la demande de biens et de services se rencontrent et s'échangent dans des lieux privilégiés par leur accessibilité, qui sont des marches dénommés "lieux centraux" (PUMAIN, 1995; p.624).

Segundo MELLO, (1995; p.24), sob outra ótica – de acordo com a orientação humanística – o conceito de centralidade se *expressa através da compreensão da alma dos lugares sob a perspectiva dos indivíduos e grupos sociais*. A partir dessa orientação, considera a existência de centralidades múltiplas significadas no que denomina de *explosões e estilhaços de centralidades*. Como explosões temos os lugares de centralidades consagradas e – de acordo com o autor em foco – como estilhaços temos os lugares de centralidades recentes, esporádicas ou que sobrevivem na memória coletiva.

Na presente discussão, a concepção tradicional será respeitada, porém com um outro sentido, o cultural, em detrimento do econômico, aproximando-se da orientação Humanística, buscando com esta opção a tentativa de traçar um exemplo sobre a dinâmica da cultura Iorubana, uma sociedade tradicional, tendo em vista que, a sua organização espacial se encontra carente das especificações econômicas, e, da vida moderna, pelas quais esta teoria e orientação foram formuladas para o conhecimento das cidades capitalistas.

Nesta direção, esta situação singular se expressará⁹ e será sinalizada dentro desse “sistema” no arranjo espacial destas cidades, onde geossímbolos definem a qualificação desta e dos seus habitantes diante de uma sociedade hierarquicamente

É A história da formação da cidade iorubana, assim como, a identidade desta é desenvolvida em conjunto com a do seu orixá protetor. Por exemplo, em *Ijexá* temos o culto a *Oxum* e em *Egbá* temos *Iemanjá*, que são considerados como orixás fundamentais ou forças da natureza que tiveram participação na criação do mundo, segundo os desígnios de *Olorum*. Possuem como representação dos seus poderes, no mundo material, as águas dos rios, lagos, mares e oceanos, respectivamente, sendo comum que os rios, lagos e mares próximos a estes espaços sejam consagrados a esses orixás (Aróstegui, 1990; Fonseca, 1995; Verger, 1997; Oxalá, A. 1998; Beniste, 2000). Outro exemplo, temos *Oyó*, onde o culto a *Xangô* (significado no fogo, nas ações de conquista e justiça) como primazia. *Xangô* destaca-se dos demais orixás por ter vivido no mundo material, o *ayiê*, sendo considerado como personagem histórico e assumindo somente a condição de divindade após a sua morte. De acordo com FONSECA (1995; 103), depois de *Oduduwá* que fundou a cidade de *Ilé Ifé*, *Okanbi* seu terceiro descendente, teve sete filhos, entre eles *Oranian*, que se destaca como figura histórica do povo iorubano, por ter dado continuidade à saga do seu avô. *Oranian* é pai de *Ajuan* (ou *Ajaká*) e *Olufiran* (ou *Xangô*). Através destes três históricos personagens é iniciada a dinastia dos *Oyós*, sendo que, *Ajaká* e *Xangô* viveram por volta de 1450 AC.

marcada, como a Iorubana. Essa hierarquia e seu rebatimento no espaço são engendrados através de fixos significados geossimbolicamente por duas perspectivas, isto é, a primeira pautada na edificação identificada como “palácio” em conjunto com a qualificação social de seu proprietário; e, a segunda, embasada na relação do proprietário com a divindade protetora da cidade. Desta forma, quando a cidade possui em seu arranjo espacial um “palácio” real, o *àáfin*, de propriedade e ocupado pelo rei – o *Alafin* ou o *aládé* – onde a pessoa do rei é vivida numa simbiose com o deus protetor cidadão¹⁰ – promove a qualificação desta que o contém, como a de mais alto grau de importância diante da hierarquia urbana da cultura em tela.

Continuando a exemplificação de como esse *sistema de hierarquia de cidades* é construído, podemos observar esta idéia, numa cidade considerada de menor importância, mas, ainda possuindo uma projeção de destaque dentro desta – na escala valorativa iorubana – onde esta hierarquia espacial será distinguida e marcada, nesta cidade, pela existência, também em sua paisagem geossimbólica, de um “palácio” denominado no idioma iorubá de *ilé Olojá*. No entanto, no *Ilé Olojá*, o seu habitante não precisa necessariamente ser um rei, mas sim, o proprietário do Mercado, que por possuí-lo, ascende socialmente à condição de uma autoridade, um chefe local, denominado como, *Balé*, os pais da terra, pois que, nesta hierarquia:

(...) *A number of the rulers had the title and the insignia of ‘oba’ (king) and governed a number of subordinate villages ruled by ‘bale’ (land fathers) as well own towns* (FORDE & KABERRY, 1971; p.49).

Em FONSECA (1995), encontramos a referência de que o *Balé*, ao reproduzir tal qual o rei, a mesma dinâmica, isto é, de uma relação simbiótica com o orixá, ostentam – tanto a divindade como o ser mortal – como símbolo do seu poder, também uma coroa, no entanto, modesta em comparação com a real, denominada por *àkòró*. Nesta perspectiva, do poder de ser proprietário do Mercado¹¹, este é um espaço cidadão extremamente valorizado pelos iorubas, por possuir, também, o atributo de centralidade, significado como lugar de encontros, transações, novidades e escândalos, a ponto de que, nos rituais iorubanos de iniciação religiosa e como o momento final deste, a dinâmica do mercado é representada através de atos dramatizados que reproduzem o seu cotidiano sinalizando nesta dramatização, o

7 O rei ao se apresentar publicamente, assim como alguns orixás, no momento de sua manifestação no *Ayiê* nos corpos dos seus filhos, ostentam como destaque de sua realeza, de ostentar uma coroa (*adé*) com franjas de pérolas que lhe oculta a face ou torna impossível para qualquer pessoa contempla-la, sinalizando com esta forma de adereço, a sua condição social, política e religiosa superior aos demais indivíduos (FONSECA, 1995; BENISTE, 2000). Uma tradição, uma territorialidade, que será transposta para o Brasil, na manifestação dos orixás no Candomblé.

7 A título de sinalizar a importância da presença feminina nas relações sociais iorubanas, de acordo com, FORBES & KABERRY (1971; p.49), quando analisam a situação de primazia do comércio exercida pelas cidades de Ibadan e Ijaye, estes ressaltam que, as transações comerciais eram sustentadas por mulheres, permissão dada a estas, principalmente sob as circunstâncias da guerra.

retorno do indivíduo religioso do tempo e espaço sagrado para o tempo e espaço profano (BARROS, VOGEL & MELLO, 1992; VERGER, 1997).

O mercado, na região iorubá, tem a mesma função do Agora dos gregos ou o Fórum dos romanos: um lugar de reunião, onde todos os acontecimentos da vida pública e privada são mostrados e comentados. Não há nascimento, casamento, enterro, festa organizada por grupos restritos ou numerosos, iniciação ou cerimônia para os orixás, que não passem pelo mercado (VERGER, 1997; p.141).

De acordo, com BARROS, VOGEL & MELLO (1992), o dinheiro e mercadorias assim como as narrativas, as informações e os cumprimentos possuem em comum o *fato de serem coisas trocadas*, que se realizam especialmente no espaço do mercado, e desta forma, são materialidades engendradas por um princípio comum de movimento, de uma transitividade, que para os iorubanos estão subordinadas a divindade Èsù.

Não é pois de estranhar-se que dentre os títulos de Èsù que são muitos, se encontre o de Olójà, o dono do mercado (BARROS, VOGEL & MELLO, 1992; p.7).

Diante do sentido legado ao mercado nas cidades ioruba – de poder obtido na condição de centralidade e de dinamismo – o orixá Èsù possui posição de destaque no panteon iorubano, expresso por diversas significações e títulos, que identificam a importância desta divindade, para e na dinâmica das práticas culturais dos iorubas. Todos os habitantes, sem exceção, da cidade ou do reino, obtêm benefícios da proteção de Èsù, combinada com uma segunda divindade local. Nesta perspectiva, de marcar o fixo do mercado, um geossímbolo, como o espaço de atuação desta divindade – por possuir o sentido de movimento, de fluxo e de comunicação e centralidade – significa-o como um espaço urbano valorizado, distinguindo e ascendendo, portanto, diante desta lógica, o proprietário deste e a cidade que o contém, na hierarquia sócio-espacial iorubana.

Entretanto, o significante dos geossímbolos e das territorialidades, destacados nesta discussão, reside não somente no objetivo de exemplificar a dinâmica cultural dos iorubas, ou de como a “hierarquia das cidades” – onde a qualificação da destas, seus habitantes, sua estrutura interna de poder e do orixá – era operada pelos iorubanos, mas sim, sinalizar para a questão de como esta estrutura servirá como fonte inspiradora para a difusão das idéias de Samuel Ajayi Crowther¹².

8 Crowther, bispo anglicano, nascido em 1810 em Oxogum, no reino de Oyó, em 1821, foi aprisionado pelos Fulanis e vendido como escravo em Lagos. Libertado um ano depois por um cruzador britânico que operava na repressão do tráfico escravagista foi levado para Freetown em Serra Leoa, onde iniciou seus estudos que foram completados na Inglaterra, retornando a terra natal na condição de bispo anglicano. VERGER (1992; pp.19 a 26) recupera a biografia de Ajayi Crowther como um exemplo de alienação de valores africanos e de adesão aos valores protestantes.

Idéias que se transformam em estratégias que foram úteis para os propósitos de organização e dominação territorial empreendida pelos britânicos e que, no futuro próximo, no Brasil serão adotadas pelos iorubas e seus descendentes, como orientação na reterritorialização do prototerritório, tema que será abordado mais adiante neste capítulo.

Sendo assim, redigindo em 1852 a obra *Vocabulário Ioruba*, Crowther afirmava que o termo *Ioruba* significava a denominação de um país, constituído – segundo a leitura deste, por VERGER (1997) – de cinco regiões capitaneadas pelas cidades de: *Oyó, Egbwa, Ibarupa, Ijebu e Ijexá*. Mas, de acordo com FORDE & KABERRY (1997; p.40), Crowther a dividiu em uma a mais, ou seja, em seis regiões, porém, não deixando de destacar, em seu texto que, outras divisões foram articuladas, variando no número de áreas de jurisdição ou *Ekun*, como observaram em Johnson

– que eram em número de quatro – e, em Bowen que perfazia o número de três. Mesmo diante das discordâncias quanto ao número de regiões engendradas por Crowther, o que pretendemos sinalizar é que, a divisão regional efetuada a partir de um embasamento cultural ganha sentido como estratégia, no fato de que, ao estabelecer tal afirmação, este atendia ao processo de consolidação de domínio da área pelos britânicos, funcionando através de uma dinâmica de “mão dupla”, isto é: facilitava o trabalho de difusão da fé cristã pelos missionários, assim como, favorecia aos interesses da administração local.

Adotando esta divisão como emblemática, os ingleses tentavam criar uma imagem de unidade cultural e espacial forjada na recuperação de uma memória

– do período da constituição da sociedade Ioruba, quando esses reinos viveram reunidos sob o comando do Aláâfin de Oyó – na tentativa de promover a reconciliação entre os reinos sob a administração britânica que, neste período, eram muito mais que estes cinco, destacados nas cidades relacionadas, e que

viviam em permanente conflito (FORDE & KABERRY, 1971; VERGER, 1997)¹³.

(Figura 3)

Conflitos internos na sociedade iorubana que contribuíram para o processo de desagregação territorial conquistado por esta, fundado no passado por

9 Reinos ou cidades-estado que possuíam uma organização social, política e religiosa legada por unidade de tradições e modos de pensar que tiveram origem na cidade de *Ilé Ifé*, centro religioso. Foram reinos que mantiveram durante séculos uma “estrutura” estável de relações políticas, sociais e religiosas, reconhecidos como: Oyó, Ketu, Abeokutá, Kabba, Ekiti, Benin, Egbá, Ibadan, Ondo, Ijebu, Lagos, Egbado, Sabé, Ijexá e Ifé.

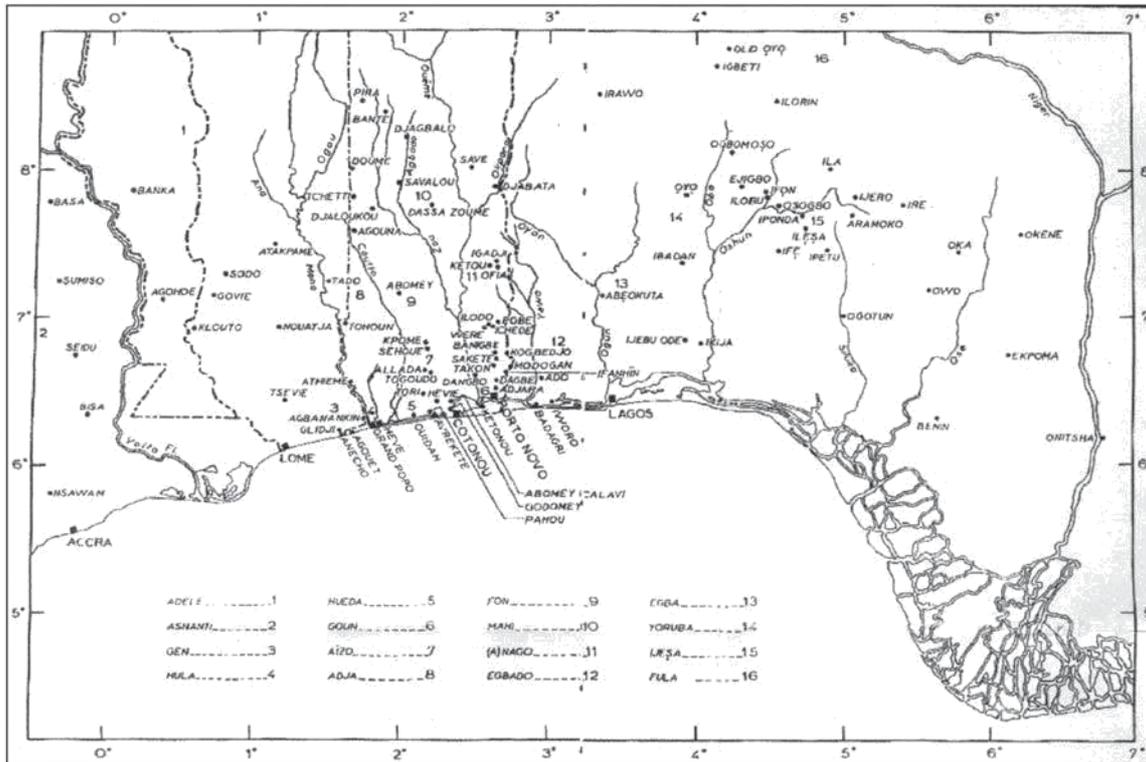


Figura 3

Mapa da costa africana, de Gana ao Benin, mostrando a divisão territorial por etnia, baseada na divisão de Crowther.

Fonte: *Orixás deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. Pierre Fatumbi Verger. Corrupio, 1997.

Oduduwá e expandido por seus descendentes¹⁴, facilitando assim, a invasão dos reinos. Mas, contraditoriamente, embargavam o desejo de domínio para os ingleses, que a todo custo, tentavam reorganizá-la em regiões.

Sendo assim, estas regiões forjadas em 1852 pelos ingleses, a partir das cidades-reino acima apontadas – que já se destacavam no “sistema de hierarquia de cidades” iorubano, por seu passado glorioso e mítico – eram descritas em 1830, como semelhantes no seu arranjo espacial, por Richard Lander, companheiro de viagem do Capitão Clapperton.

Segundo VERGER (1997), em seus relatórios de viagem, Lander escrevia que, *a descrição de qualquer cidade de Yarriba é válida para as demais*, sinalizando para a questão

11 Sobre este processo de desagregação territorial – étnica – cultural, vale destacar como consequência destacada deste, a emergência de duas etnias a Keto e a Gêge – que em conjunto compõe o que estamos denominando como Sociedade Iorubana no espaço africano.

Selecionamos a seguinte versão como explicativa desta questão:

Geração após geração, com o passar dos séculos, ‘novas escritas’ e novos ensinamentos foram introduzidos na religião tradicional das cidades de Ilê-Ifé e Oyó, por sacerdotes trazidos como escravos de outras culturas da própria África. Até que uma princesa iorubana, Moremi, rompeu com os sacerdotes de seu povo e partiu para o leste, onde fundou a cidade de Abomei, no Dahomé (hoje Benin). Ali instituiu as bases da cultura Vodou ou Gêge, que nada mais é que o retorno aos ensinamentos básicos transmitidos por Oduduwá.... Moremi tornou-se a rainha – gata, instituiu o matriarcado entre o seu povo e criou a sociedade secreta dos homens – leopardos, chamado Ekun-Wale. Aí nasceu nova nomenclatura para os Orixás iorubanos, que passaram a serem chamados de Vodúns (FONSECA, 1995;101).

de que as cidades iorubanas buscavam seguir um padrão paisagístico. Prática que no nosso ponto de vista, será reproduzida no prototerritório. E, em ARÓSTEGUI (1990; pp.5/6) encontramos uma descrição destas cidades, na qual – respaldados pelo “olhar” do europeu dos séculos XVIII e XIX – são exaltadas sua beleza, monumentalidade e limpeza, efetuada por um encantado holandês:

(...) El holandés Dapper describió la ciudad de Benin en el siglo XVIII: “No hay ciudad tan grande en todas estas regiones. Sólo el palacio de la reina tiene tres leguas de perímetro... y la ciudad tiene cinco.

La ciudad está rodeada por una muralla de seis pies de alto... Tiene varias puertas, con unos ocho y nueve pies de alto y cinco de ancho; son de madera de una sola pieza. La ciudad está compuesta de treinta calles principales, rectas y de ciento veinte pies de ancho, entre una infinidad de calles menores que las cortan.

...La gente lava y friega sus casas de tal modo que relucen como espejos.

Apesar do destaque dado aos reinos e suas cidades, pelo europeu em suas narrativas, não podemos esquecer que os iorubanos tinham na agricultura a sua atividade principal, porém não se pode afirmar que produziram para exportação e que (...) *ni nunca llegaron a tener moneda como medio universal de intercambio* (ARÓSTEGUI, 1990; p.6). Entretanto vale lembrar que tiveram o domínio das forjas e fundições, assim como a produção de bens de consumo como tecidos e roupas e que estabeleciam um comércio próspero com todos os reinos, viabilizados por um sistema de estradas e por ser o Ioruba uma língua franca, apontando desta forma, para a questão do desenvolvimento econômico destes e da sua inserção no comércio da época.

BASCOM (1969; p.4) sobre a vida cotidiana do Iorubano a descreve como integrada, entre a cidade e o campo, empreendendo uma migração pendular, onde estes desenvolviam a atividade agrícola, base de sua economia.

The old, traditional cities, are farming centers surrounded by belts of farms extending as much as 15 miles outside. Unlike the residents of modern American suburbia and exurbia, the Yoruba commute regularly from their homes in the city to their farms on the periphery; often they stay in their farm huts for weeks at a time when the farming season is at peak.

Todavia, o estágio de desenvolvimento descrito anteriormente, assim como a vida do dia-a-dia do iorubano, já se encontrava em decadência desde o século XVIII (BASCOM, 1969; ARÓSTEGUI, 1990; VERGER, 1997) e, no período da colonização inglesa, no século XIX – como já apontamos – os iorubas encontravam-se envolvidos em guerras inter e intratribais sangrentas, que contribuíram ainda mais para o seu declínio econômico, social e político, promovendo graves rebatimentos no território principalmente aquele sob o domínio da cidade-reino de *Oyó*.

FORDE & KABERRY (1971) na sua análise sobre os reinos africanos no século XIX, focalizam como exemplar, a conseqüência destas guerras na organização territorial iorubano, que de acordo com o nosso ponto de vista, conseqüências que são fruto do que entendemos como movimento de territorialização. Sendo assim, com a perda do território de origem da cidade-reino de *Oyo*, após o falecimento do *Alafin Abiodun* e da queda de seu sucessor, *Awole Arongangan*, ascende ao poder o *Alafin Atiba* que recria a cidade-reino, em outra localização espacial como a Nova *Oyo*, expressando com esta ação uma reterritorialização. Um movimento de territorialização, perpassado por alianças e rompimentos destas, envolvidas por uma disputa pelo Poder, que passamos a discorrer – de forma sucinta – embasados nos autores acima.

O reino de *Abiodun* foi corroído por disputas – que vigoraram por volta de vinte anos – sofrendo uma guerra santa, a *Jihad* e, conseqüentemente a invasão dos *Fulani*, rivais muçulmanos, perdendo parte significativa do seu território como podemos observar ao comparar os mapas da Antiga *Oyó* e da Nova *Oyó*. Por outro lado e concomitantemente a essa invasão dos *Fulani* no próprio reino, passa a ocorrer uma crise política e econômica, significada em dois níveis de contenda: pelo poder interno, entre o Rei e os *Oyó Mesi* (uma espécie de Conselho Real) e pelo poder externo, aos domínios da cidade-reino, personificado no comando dos exércitos; na administração política e cobrança de tributos, nos reinos que perfaziam a extensa área sob a influência e domínio da cidade-reino de *Oyó*.

Sendo assim, em meio a um turbilhão de acontecimentos, *Oyó* sofre o abandono de seus habitantes que passam a se refugiar nas florestas e em outras localidades, assim como numa nova cidade, a de *Ibadan*, fundada pelo guerreiro *Oluyole*, que logo se torna a maior e poderosa cidade iorubana ocupando o status de maior centralidade dentro da hierarquia das cidades ioruba, antes primazia da antiga *Oyó*. No entanto neste contexto que possui como culminância a desterritorialização da cidade-reino de *Oyó*, podemos observar a reterritorialização de uma Nova *Oyó*, pelo *Alafin Atiba*, que buscou recriar a antiga *Oyó* do reinado de *Abiodun*, em outra localidade, de dimensões territoriais menores, porém recuperando a essência do antigo território, efetuada através das práticas culturais significadas, nos rituais religiosos – o culto dos ancestrais e dos orixás – e, nos geossímbolos – palácios e altares para os deuses – sedimentando a identidade do novo território semiografado nas marcas do poder do novo reinado. (Figuras 4 e 5)

Nas palavras dos autores em destaque:

(...) Atiba had most scope and success in his attempt to reconstruct the Oyo of Abiodu, in the organization of religion and of the palace, least in that of territory and of military affairs. During his sojourn in Ilorin, he had presumably

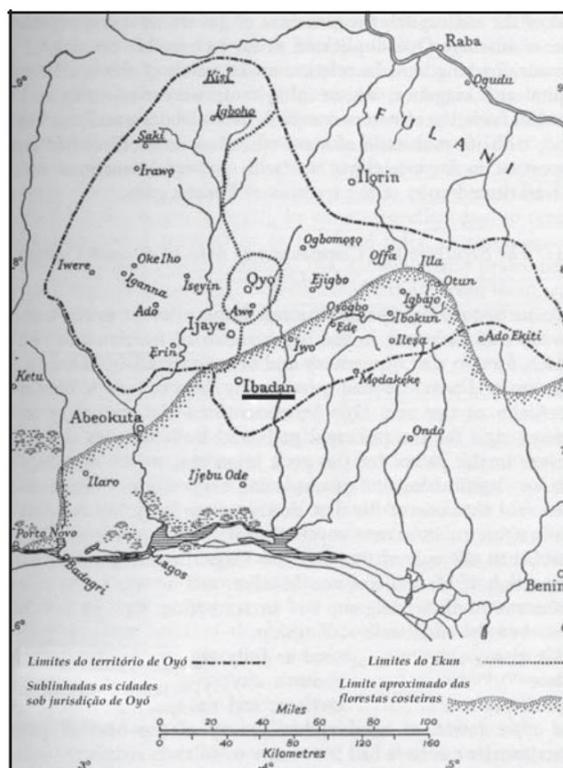
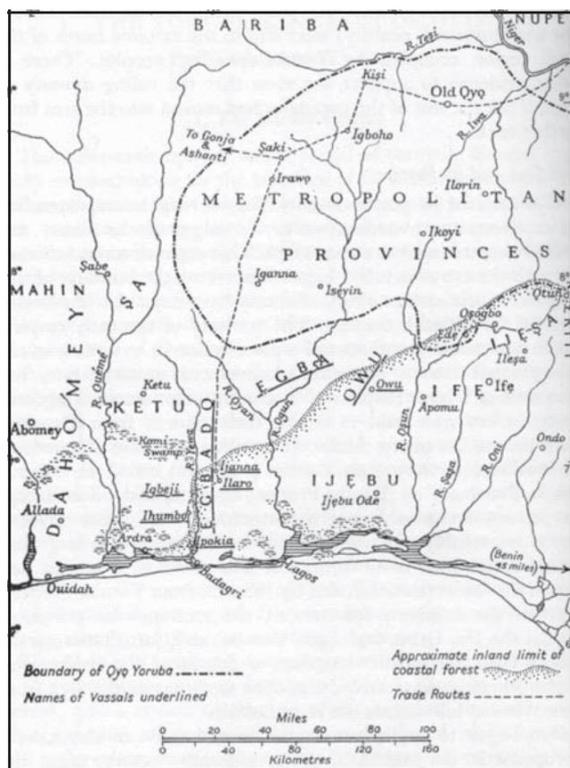


Figura 4 (esquerda): Mapa do reino da antiga Oyo e reinos vizinhos, por volta de 1800.

Figura 5 (direita): Mapa sinalizando a reterritorialização da cidade-reino de Oyo – a Nova Oyo – efetuada pelo rei Atiba, e sua área de influência. Destaque para a cidade de Ibadan.

Fonte: *West african kingdoms in the nineteenth century*. Forde & Kaberry. Oxford University Press, Great Britain, 1971.

behaved as a Muslim. As Alafin of the new Oyo he reinstated the annual cycle of ancient rites for the principal gods and built temples or set up shrines in the palace for the gods important to the kingship, in this way legitimizing and guaranteeing his position (FORDE & KABERRY, 1971; p.48).

Desta forma, a estrutura de poder do reinado de Atiba será balizada pelo poder do rei – Alafin – e seus ministros – Oyo Mesi – sendo que estes dois poderes serão regulados pelos sacerdotes do culto à Terra, os Ogboni. (Figura 6)

Será observado internamente no reinado de *Atiba*, a divisão do território da Nova Oyo, em dois setores:

é o real – composto pelo palácio do rei, habitado pelos membros da realeza, como suas esposas; as moradias imponentes dos *Oyo Mesi*, o Conselho Real; dos chefes militares, os *Esha* e seu comandante maior o *Kakamfo*; e, dos eunucos e escravos titulados.

é a área urbana, numa periferia imediata ao setor real – habitada pelos súditos, homens livres e seus escravos, os *magaji*.

Em ambos os setores a divisão era efetuada por guardas, unidades territoriais denominadas por *Agbole*, sendo que as menores unidades territoriais eram de

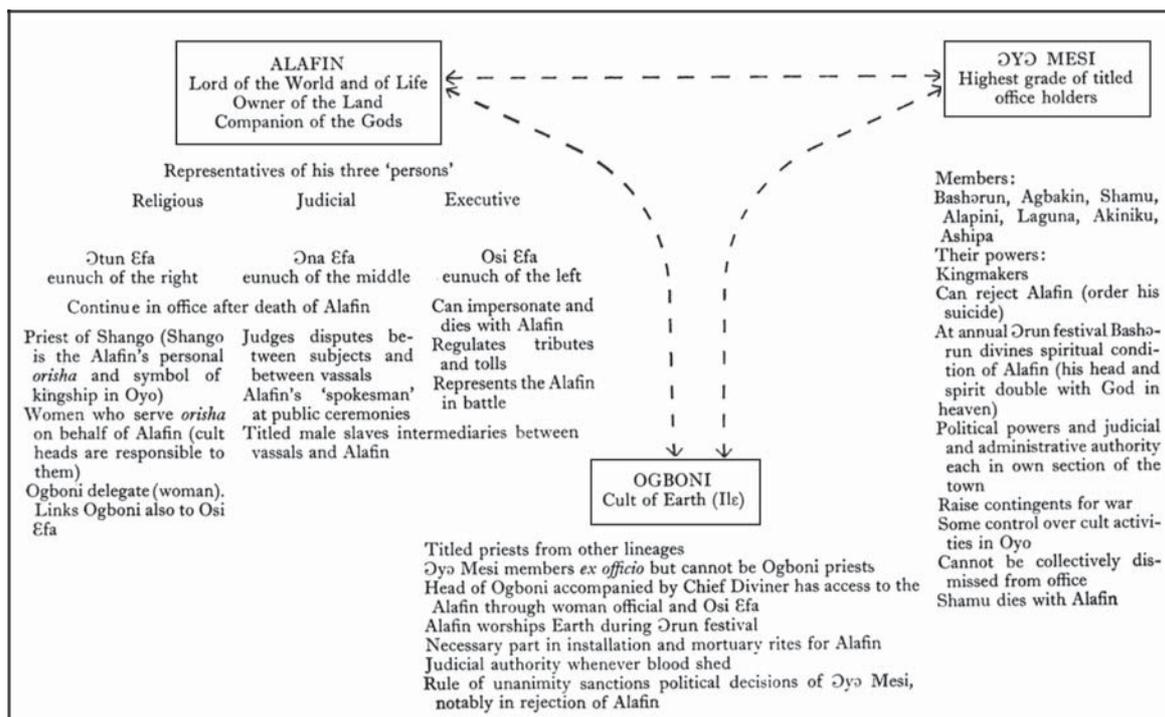


Figura 6

Reconstrução da estrutura de poder da cidade-reino de Oyó, efetuada por Atiba.

Fonte: West african kingdoms in the nineteenth century. Forde & Kaberry. Oxford University Press, Great Britain, 1971.

propriedade dos Magaji, onde o arranjo espacial se caracterizava por uma “mistura” residencial, isto é, compartilhavam a mesma unidade territorial as residências dos homens livres e as casas de escravos capturados nas guerras inter-reinos da África Iorubana.

Para FORDE & KABERRY (1971), são identificadas quatro categorias sociais no reino de Oyó: os *Omoba* (a nobreza); os *Ara Oyo*, o povo livre; os *Iwefa*, que são os eunucos, que atuavam como um duplo do rei, representando-o ou o acompanhando nas três funções real, a religiosa, a judicial e a executiva; e, os *Eru* os escravos.

Ainda, nesta perspectiva, podemos adicionar mais duas subdivisões, dentro da categoria social, os *omoba*, distintos entre si e dos demais, pelas funções executadas no dia a dia da vida palaciana. Nesta categoria estão incluídas as mulheres reconhecidas como esposas do rei, as *Ayabas*, e uma qualidade de oficial do palácio denominado em ioruba como *Ilari*, que traduzido significa *cabeças com cicatrizes*.

As mulheres desempenhavam funções de significativa importância na condução do poder real, e da vida cotidiana do palácio e da cidade, ou seja, como companheira e “testemunha permanente” do exercício deste poder e, na organização religiosa do culto aos orixás dentro da cidade-reino. Eram reconhecidas como *Iya*, as mães, seja a mãe biológica de fato, seja como esposa. A mais importante destas eram as *Ayabas*, sendo que dentro deste grupo destaca-se a *Iya Afin*, também reconhecida como *Ijoye* (título das esposas do rei). As *Ijoyes* eram as que privavam, de maior proximidade ao rei, e, orientavam-se numa escala de poder ditada pela senioridade.

As *Iya Afin* acompanhavam o rei em todas as audiências, pois, nenhum súdito ou membro da realeza, poderia se entrevistar a sós com o rei.

As *Ayabas* eram sacerdotisas e eram as “mães”, que organizavam os cultos as divindades nas cidades pertencentes ao reino de Oyo, assessoradas pelas *Iya Kekere* – que significa *mães pequenas* – geralmente uma mulher *ilari*, *Iya* – mãe – de um *Ilari*. Estas mulheres exerciam funções de maior importância dentro desta categoria de sacerdotisa, tendo em vista que, possuíam a responsabilidade de intervenção nas relações políticas do rei com a nobreza e, com os súditos. Sendo assim, a hierarquia legada pela função dessas mulheres se estruturava, de uma forma geral, em:

a *Iya Naso*, a mãe do culto de Xangô, sob a supervisão do *Otun Efa*, o eunuco da direita, representante do rei, nas questões religiosas e sacerdote supremo do orixá protetor do rei;

a *Iya Nkolara*, mãe do culto de *Ogboni*, o culto da Terra e, de *Olodumaré*, a principal divindade da criação do *Ayê*;

Eni Oja, que supervisionava o mercado que pertencia ao rei, com a ajuda de três eunucos titulados que pertenciam ao grupo de subordinados ao *Osi Efa*

– o eunuco da esquerda e responsável, como duplo do rei, em representá-lo nos assuntos vinculados à administração da economia do reino e que também o substitui nos embates das guerras – sendo que esta *Ayaba* era a própria mãe deste.

Quanto aos *Ilaris* (cabeças com cicatrizes) eram reconhecidos como escravos titulados, e que se responsabilizavam pelos cargos administrativos e dos assuntos relacionados à diplomacia com os povos e reinos subordinados ao rei de Oyó. Esses *Ilaris* são selecionados pelo *Osi Efa* entre os escravos do palácio, capturados nas guerras, seguindo o mesmo critério de senioridade que orientava esta estrutura hierárquica, sendo que, a escolha destes, era submetida ao oráculo *Ifá*.

No rito de admissão destes escravos escolhidos para tornarem-se *Ilaris*, estes eram submetidos a sofrer dez incisões, sendo que oito pequenas são feitas no peito e nas costas e duas maiores na cabeça. Dentro destas incisões são introduzidas ervas que possuíam duas funções, a primeira curativa, como remédios e, a segunda de operar uma mudança no caráter do indivíduo dotando-o das características necessárias e especiais para a nova atribuição, a de embaixadores, viabilizando a administração dos territórios conquistados e sob o poder de Oyo. Neste rito de passagem¹⁵ e, de acordo com a nova vida, recebem um novo nome, que irá relatar a história pessoal, identificando-o sócio-espacialmente – como já explicitamos

15 Entendemos, o *rito de passagem*, embasados nos estudos de VAN GENNEP (1978) que aborda esta questão a partir do conceito de limiaridade, que é pautado no entendimento das diferenças sociais e na passagem de uma condição social para outra a existência de um vazio social.

anteriormente sobre as atribuições do *Orukó-ayiê* – isto é, marcando sua posição na hierarquia de poder do território.

Neste contexto, onde a estrutura de poder via-se articulada de acordo com os ditames da linhagem e de *Ifá*, observando sempre o grau de senioridade cronológica e da inserção do indivíduo nas funções específicas a cada categoria desta estrutura, este Poder na cidade-reino ioruba, sustentava-se sob um tripé, onde em um dos lados tínhamos o *Alafin*, no outro o *Oyó Mesi* e, mediando esta relação, o Culto da Terra, o *Ogboni*, pois, através deste e de seus sacerdotes é que se poderia impor sanções, resolvidas ritualisticamente – devido ao jogo de poder estabelecido entre esses dois lados – tanto ao *Alafin* quanto ao *Oyo Mesi*.

Em ELBEIN (1975), encontramos, numa visão mais sucinta que a de FORDE & KABERRY (1971) – acima relacionada – na qual, a estrutura sócio-espacial das cidades-reino, Iorubanos, apresenta a seguinte organização: (Figura 7)

- *Ebi*, a família, com linhagem de cunho patrilinear. Ao *Ebi* e não ao indivíduo-membro pertenciam os bens de produção e os títulos de nobreza;
- o *Agbo-ilê*, composto de um conjunto de moradias, *comunidade*, aldeia, englobando os *Ebi*;
- o *Ilú*, que era a cidade-reino, constituído por vários *Agbo-ilê*. O *Ilú* era organizado conforme uma hierarquia de poder: *Oba ou Alafin* – rei; o *Ijoye* – chefes civis e militares; o *Baale* – os membros mais velhos do *Ebi*; e por fim, os indivíduos-membro.¹⁶

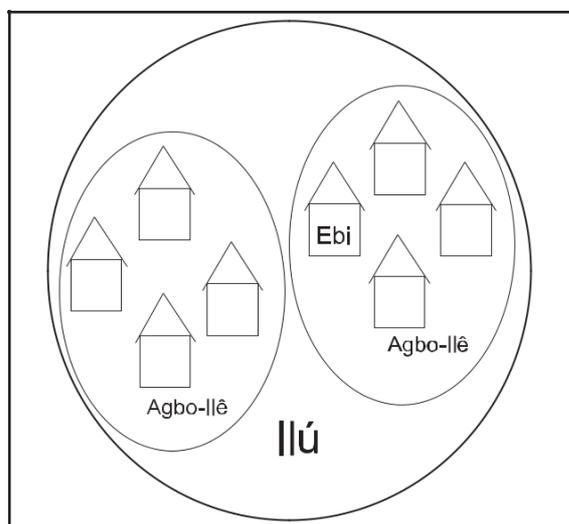


Figura 7
Organização sócio-espacial Ioruba por Elbein.
Hierarquia de poder no Ilú:
Obá (rei)
Ijoye (chefes civis e militares)
Baale (membros mais velhos do *Ebi*)
Os indivíduos-membro do *Ebi*
Autora: Aureanice de Mello Corrêa
Organizado por: Simone Figueiredo

¹⁶ Encontramos também em FONSECA (1995; pp.76/77) de forma sucinta, referências quanto a estratificação social iorubana, segundo este autor, o rei possuía uma corte de nobres: os ministros e sacerdotes, os *Ilaris*, serviam ao rei, e os seus nomes, além de exaltarem a sua posição social elevada, também atuavam como referência na constituição da linhagem familiar, auferindo destaque na sociedade Iorubana para os seus descendentes; as princesas e, sacerdotisas – *Iyálé Agbô* – sendo que estas últimas, além de servirem ao rei, detinham o poder da sabedoria, pois possuíam o conhecimento, o segredo do culto aos orixás. *Iyálé Agbô* era uma sacerdotisa privativa do rei, encarregada da farmácia deste, bem como do emprego dos *agunmu* (pós mágicos), e do *abo* (infusão de plantas e folhas).

Neste sentido, ao ressaltarmos a organização, sócio – espacial das cidades-reino, os *Ilú*, que através do culto ao seu orixá e das leis ditadas por Ifá – como já explicitamos anteriormente – construíram a identidade e o sentido de pertencimento ao território Iorubano, e, retomando a concepção teórica desenvolvida como norteadora – no início da nossa análise – objetivamos sinalizar para a compreensão de que, a versão material da cultura Iorubana, reconstituída no tempo e no espaço – através de estudos de documentos históricos e relatos orais pelos distintos autores citados – pode ser vista, sob a ótica que concebe a cultura através das ações humanas, mas, que devido ao seu caráter extraordinário, dado pela teogonia, e, diante da dinâmica das concepções culturais constituintes da sociedade iorubana, significa-os em ações imateriais, apontando para o par dialético, realidade/relação simbólica – identificada nas crenças e mitos – que perpassam estas práticas culturais.

Segundo TURNER (1974) o mito, a lenda fundamentam a cultura e, são caminhos investigativos, válidos de percorrer pelas Ciências Humanas, tendo em vista, que esta abordagem propicia a compreensão dos ambientes naturais e sócio-espaciais em que operam, tornando-se, ao mesmo tempo, resultado e instigadores desse processo.

Nesta mesma proposta de análise, podemos identificar também, que no processo de formação cultural – recuperando a concepção de CLAVAL (1999; p.63) explicitada anteriormente no primeiro capítulo – que as práticas culturais ao aprofundarem suas raízes no espaço, significa-o como o território, onde *seus antepassados viveram e seus deuses se apresentaram*, identificando os seus integrantes como herdeiros de uma mesma raiz cultural, que através da territorialidade, recompõe um território, de distintas etnias, destacando, na presente análise, a Keto e a Gêge, que na sua totalidade integram a cultura Ioruba.

Desta forma, passamos a sinalizar (construindo uma direção para a compreensão da reterritorialização afro-brasileira) que, o território móvel, que é transposto simbolicamente, através das territorialidades e de geossímbolos, para o solo brasileiro resulta de uma circularidade cultural fomentada, no passado, por um intenso fluxo comercial de mercadorias e migratório, em terras africanas, assim como, destes e de migrações forçadas ou não, entre a Nigéria, o Benim (antigo Daomé), Portugal e o próprio Brasil. Viabilizando através desta dinâmica, de acordo com a nossa ótica, uma cartografia de fronteiras porosas, de trocas culturais, que perpassará por todo o processo constitutivo da pluralidade cultural afro-brasileira, que passaremos a focalizar nos próximos itens, através da análise do processo de recomposição cultural, social e política articulada e significada pelo/no prototerritório, o terreiro de Candomblé.

2.2 – EGBÉ (O TERREIRO): MEMÓRIA/LEMBRANÇAS EM AÇÃO

Para compreendermos o terreiro de Candomblé, como o prototerritório sob a ótica de uma geografia cultural, foi preciso observar esta discussão, traçando uma estratégia para pensar a forma espacial e o processo social na dimensão cultural, para tanto, pautamo-nos em BONNEMAISON (2002; 112), partindo da questão que este sinaliza de que: *Os grupos, as etnias e os povos existem por sua referência a um território, real ou sonhado, habitado ou perdido.*

Nesta direção, SODRÉ (1988) em sua análise sobre o terreiro de Candomblé considera a cultura como a primeira ou principal forma de organização social que se articula através de um sistema de regras vivenciadas pelo grupo. Segundo o autor em tela, essas regras são experimentadas pelo grupo, através do processo de mão dupla de imaginar e realizar, propiciando a dinâmica da construção de uma identidade cultural.

Sendo assim, em nossa análise sobre o Candomblé – que não se contrapõe ao autor mencionado – é agregada a idéia da territorialidade na construção identitária, abordando-a como uma estratégia de sobrevivência e controle pelo grupo das regras elaboradas por estes e que semiografam o território, dando sentido desta forma, a existência e pertencimento ao grupo, atualizando-se permanentemente no movimento de territorialização, trazendo para a discussão, a geograficidade da questão cultural.

neste movimento – de atualização de estratégias de sobrevivência e controle, de identidade e pertencimento vivenciados nas territorialidades – que compreendemos a dinâmica do território, concebido como cultural, onde a desterritorialização – que é vivida a partir do enfraquecimento destas territorialidades – implica na possibilidade de reterritorialização, ou seja, na criação de novas territorialidades que serão engendradas para a promoção da transposição – via ação simbólica – do território.

Assumindo desta forma, este ótica como orientação em nossa análise, podemos sinalizar que, o processo criativo do terreiro de Candomblé, emerge diante desta dinâmica, como uma das referências significativas no processo de elaboração da identidade que surge como afro-brasileira, uma reterritorialização, uma atualização da estratégia de sobrevivência e pertencimento, especialmente, do Ioruba, no Brasil.

Entretanto, para compreender a dinâmica acima apresentada, se faz necessário analisar as práticas culturais que o promoveram e ainda o promovem.

SODRÉ (*ibid.*) afirma, e com o qual concordamos, que o Candomblé apresenta-se como a forma social negro-brasileira por excelência, porque além da diversidade existencial e cultural que engendra no presente, é o lugar originário de força ou potência social, para etnias que experimentavam condições de vida sub-humanas no passado.

Neste sentido e, diante deste quadro de subalternização social dos africanos assim como, de seus descendentes no Brasil, a potência social destes fortalece-se através da *força primordial* que se manifesta através de um território sagrado¹⁷. Um território que permite estabelecer a recuperação das experiências espaciais cinestésicas do passado, atualizando o que os adeptos do Candomblé vão denominar de *Axé*, significando-o como *o poder de vida*.

Com esta perspectiva, a herança cultural, significada na crença de pertencimento a uma mesma ancestralidade humana e divina, recuperada pelo prototerritório no Brasil, transforma-se na chave que nos permite compreender, mesmo que, as diferenças de origens territoriais, étnicas, culturais e sociais se apresentem através dos indivíduos – escravizados ou não, e oriundos de diversas localidades do continente africano – conseguirem reunir-se no terreiro de Candomblé rearticulando

– via geossimbologia – sua estrutura sócio-espacial, de uma África perdida, porém viva no território recriado propiciado pelo transporte deste, através das territorialidades. É neste terreiro, território sagrado, que o *Axé* é vivido pelo *povo do Candomblé*, organizado em *nações africanas*, onde o *território móvel* encontra as condições essenciais para a sua materialização no espaço, se territorializando, através da realização de sua identidade, que passa a ser ditada por um conjunto de atitudes, idéias e valores que são transmitidos socialmente. Nessa transmissão das idéias e valores que é efetuada pela memória¹⁸ – até porque como explicitamos anteriormente,

14 Ao criar este território-terreiro afro-brasileiro, toma vida uma África recuperada na memória, através de um espaço mítico, que é um *constructo intelectual*, porém é também uma resposta do sentimento e da imaginação às necessidades básicas do ser humano de sobrevivência. É através do pensamento mítico que o pequeno espelha o grande, no sentido de que, consideramos de acordo com TUAN (1983), que a parte pode simbolizar o todo e possuir sua potência integralmente.

15 Encontramos em BOSI (1995, pps. 43 a 59) uma interessante discussão sobre a dinâmica da produção da *memória*. De acordo com a autora este estudo foi aprofundado por Bergson, na filosofia e Halbwachs na sociologia. Resumidamente podemos dizer que Bergson focaliza o estudo sobre a dinâmica cerebral humana em relação aos estímulos sensoriais externos e a problemática de retenção destes estímulos pelo cérebro, significado no esquema *imagem – cérebro – representação* e, é na elaboração deste pensamento sobre *ação e percepção* que o filósofo se defronta com a questão da *passagem do tempo*, apontando que o *novo* supõe que, anteriormente a ele, tenham acontecido outras experiências sensoriais. Diante desta constatação, Bergson passa a estabelecer uma oposição entre o que vai denominar de *percepção atual*, com o que nomeará de *lembrança (souvenir)*, pressupondo assim, que existe uma conservação subconsciente de toda a vida psicológica já transcorrida. Bergson preocupa-se, portanto, em desvendar a dinâmica constitutiva da memória no indivíduo como uma força subjetiva, diferenciando-a em *memória-hábito* (referente aos mecanismos motores ou *adestramento cultural*) e as *lembranças* que são singulares e independentes, *autênticas ressurreições do passado*.

O pensamento Bergsoniano será relativizado pela teoria psicossocial de Halbwachs estabelecendo uma mudança de foco sobre a questão da produção da memória, isto é, passando a entendê-la como *quadros sociais da memória*, onde as relações a serem determinadas já não ficam adstritas, ao mundo particular e cristalizado do subconsciente do indivíduo, e sim, nas relações que este engendra com as instituições sociais e no dinamismo destas relações. Para Halbwachs – se lembramos – é porque os outros, a situação presente nos fazem lembrar, assim, a menor alteração do ambiente atinge a qualidade íntima da memória, vinculando desta feita, a memória do indivíduo a memória do grupo, e a partir deste último, avança para registros maiores, como a da memória coletiva de cada sociedade, onde encontramos o berço da tradição cultural, que será o enfoque adotado em nossa análise no presente trabalho.

a ação humana não é baseada diretamente no instinto, porém numa contextualização dialética que é normatizada e canalizada pela Cultura – que surge a possibilidade de agregação e de rearticulação cultural dos indivíduos dispersos pelo tráfico de escravos.

Segundo CLAVAL (1999; p.83), a Cultura *supõe memorização de esquemas de condutas, atitudes, práticas e conhecimentos. As formas que revestem a memória são múltiplas*, e, quando a memória coletiva ou individual está em ação, transmitindo-a, o primeiro registro é o verbal.

É através dessa forma de comunicação, a verbal ou oral, que a memória primeiramente se efetua no prototerritório, possibilitando a atualização de seus princípios culturais e fomentando sua ética interna, e é nesse processo de “rememorar” que o Candomblé forja as condições necessárias para viabilizar sua experiência existencial, reconstruindo uma identidade e significando novos pertencimentos.

No prototerritório, o terreiro de Candomblé, o trabalho da memória – possuindo como base reflexiva, HALBWACHS (1968) – apóia-se no testemunho da experiência passada pelo indivíduo e nos de outros indivíduos, internalizados ou fisicamente presentes, gerando uma memória coletiva de onde retira sua força e sua permanência cultural. Nesta ação, que tem como suporte um conjunto de homens que *rememoram* enquanto membros de um grupo, que cada memória individual torna-se um ponto de apoio ou “de vista”, que expressa a complexidade das influências sociais de onde foram gerados.

Desta forma, é por meio da comunicação oral, praticada através da memória, entre os africanos oriundos de etnias distintas, que vamos observar, sob os registros, de mitos, narrativas, lendas e rituais, a recomposição das territorialidades e geossímbolos, que delineiam e significam a emergência do prototerritório. Os signos/ símbolos ou geossímbolos são “algo que está por outra coisa” e, o prototerritório brasileiro simboliza como portador do *Axé*, a África reterritorializada no Brasil. Recuperando, portanto, com esta ação, o movimento do par dialético de constituição do homem e da sociedade (BERGER, 1985), e, sinalizando que o espaço-tempo vivido, como um espaço-tempo imaginado, cria para cada indivíduo uma metaestrutura sócio-espacial, onde este empreende seu processo de evolução, localiza-se e engendra sua vida em relação à sociedade. Contemplando desta forma, a transmissão de significados processados pela memória coletiva, que constitui o fluxo intersubjetivo pelo qual circula a Cultura (MÉO, 1991).

(...) o sagrado não poderá existir na Bahia, como nas outras cidades brasileiras, senão na medida em que a África for previamente transportada de um lado para o outro do oceano. É a primeira consagração de que devemos nos

ocupar (havendo em seguida outras, mas que pressupõem esta primeira): a africanização da pátria de exílio, ou, de preferência, o candomblé como um pedaço da África (BASTIDE, 2001; p.73).

Desta forma, a ação de simbolizar de diferentes culturas e tempos que pertencem à tradição, suscita tanto o “sentimento do já visto”, quanto o seu resgate no contexto de interesses atuais. Os elementos do imaginário, ou do simbólico, são trabalhados como *lembranças* que compõem a esfera da memória, que através do reconhecimento e da recomposição étnica, geram as condições necessárias para a reterritorialização.

É na criação do prototerritório, o terreiro de Candomblé, que o vasto saber da sociedade iorubana foi/é preservado, atualizado e realizado via saber simbólico, onde os Orixás e seus *Itans*, e o *Axé*, revelado por *Ifá* (considerados como a base do saber tradicional do iorubano) são vividos, propiciando a recomposição de identidade e de pertencimento a um grupo cultural concebido como afro-brasileiro e denominado de forma popular, fruto da circularidade cultural que perpassa por todo este processo, de *povo-de-santo*.

2.3 – UMA VOLTA NO TEMPO:

DEMÔNIOS, MANDINGAS E EXÚ ABRINDO OS CAMINHOS DO PROTOTERRITÓRIO

Exú não é Diabo...

Assim como o sexo é pecado para essa moral repressiva, Exú, como Divindade da Procriação e Fertilidade, só poderia estar personificando o próprio Capeta. Em sua origem cosmogénica, Exú é o responsável pela existência da vida na Terra (FONSECA 1995; 110).

De acordo com a nossa proposta de análise do processo de reterritorialização social, política e religiosa do africano no Brasil, torna-se necessário uma volta no tempo, resgatando a ação dos portugueses no comércio escravocrata europeu e das ações colonizadoras no Novo Mundo, assim como, da vida do escravo na metrópole e posteriormente na colônia portuguesa. Contexto espaço-temporal basilar para que uma ponte entre mundos culturais distintos, de fronteiras porosas seja articulada, propiciando em terras brasileiras, a atuação do negro escravo e livre, para a elaboração das territorialidades e geossímbolos do prototerritório.

Desta forma, registros históricos sobre as incursões de comerciantes portugueses em solo africano, sob a autorização real com o objetivo de captura de escravos são datados a partir de 1443, na região da Alta Guiné, entre os rio Senegal e o Cabo das

Palmas. Em meados do século XV, 1472/1473, Portugal destacava-se como nexos do mercado negreiro de uma rede comercial estabelecida a partir do eixo Espanha-Portugal, capitaneada por Lisboa e constituída pelas cidades espanholas de Guadalquivir, Toledo, Valladolid, Medina del Campo, Sevilha, Barcelona e Valença.

Neste contexto de centro da rota comercial de escravos africanos, o fortalecimento do mercado negreiro em Portugal propiciou a introdução – de forma maciça nas cidades portuguesas – da mão de obra escrava negra, que justificava-se pelo êxodo populacional de portugueses, ocorrido para as novas terras conquistadas do Oriente e da África. Sendo assim, a presença de negros torna-se significativa na vida social e econômica de Portugal, tendo em vista que em 1552, a cidade de Lisboa – com base no recenseamento realizado por Cristóvão Rodrigues de Oliveira, segundo CALAINHO (2000) – possuía 100.000 habitantes, sendo que, 10% desta população era constituída por negros. Nas palavras da historiadora.....

Não foram poucos os testemunhos de espanto em relação ao número de escravo nesta cidade, havendo aqueles que, exageradamente, supunham superarem o total de brancos (CALAINHO, 2000; p.46).

O negro escravizado desempenhava toda a sorte de atividade nas cidades portuguesas e eram identificados (CALAINHO, *opus cit*) e valorizados, no preço, como mercadoria e no status social – na sociedade portuguesa – de acordo com o trabalho que desenvolviam para os seus proprietários, criando desta forma, uma referência pessoal – do indivíduo – diferente, da que era legada pela ancestralidade gerando o seu pertencimento a uma nação africana, condição vivenciada no passado de homem livre.

Pelo espaço citadino português, os negros escravizados encontravam-se distribuídos por função, como:

- escravo doméstico, os que trabalhavam no interior da casa do seu senhor. São os mais valorizados, pois esta função requeria do escravo, o conhecimento de regras sociais adequadas à vida portuguesa;

- de vendedor dos produtos do seu proprietário, na feira e nas ruas, denominado como *escravo de ganho*, uma função valorizada, mas neste aspecto pelo escravo, pois esta função facilitava ao mesmo de auferir ganhos que permitiam a compra de sua alforria;

- como *artesão*, estes integrados nas corporações de ofício, com isto, abrindo uma possibilidade para o desejo de reorganização social no ambiente da escravidão;
- no melhoramento, conservação e construção dos prédios citadinos, conhecidos como os *negros pincéis*;

- na limpeza da cidade – *as negras de canastra*, função desvalorizada, devido à natureza do que precisavam limpar nas casas e nas ruas cidadinas;
- no comércio de quitutes – *as regateiras* e, de água – *as negras do pote*, funções valorizadas, pois permitiam que estas retirassem algum dinheiro, e assim, comprar a liberdade;
- nas embarcações que navegavam pela rede do mercado negreiro, *os galés*, uma função que permitia ao escravo estabelecer uma variedade de contatos culturais, tanto no mundo europeu quanto no mundo africano, o que veio a contribuir significativamente na constituição das fronteiras porosas, que apontam no futuro, os passos iniciais de uma concepção de mundo, onde, diferenças culturais são articuladas em prol da emergência de novas territorialidades.

Neste sentido, integrados a vida portuguesa, o escravo negro africano por um lado substituíu a mão de obra livre em Portugal, que ao se tornar escassa passa a ser muito dispendiosa e, por outro, significa para o seu proprietário destaque na sociedade em foco, como prosperidade econômica e fidalguia, introduzindo um novo estilo de vida na sociedade portuguesa.

Estilo de vida que é tecido dentro do contexto de uma Europa renascentista, que se encontrava envolvida num processo de renovação científica, literária e artística, promovendo no continente europeu, de uma forma generalizada, práticas culturais que contribuíram para a emergência de novos valores éticos para a sociedade européia.

Segundo SOUZA (1994), o Renascimento ocorre sob uma forma *enigmática e contraditória*, sinalizada por *motivos* que a autora em tela identifica, como relevantes e que estiveram presentes no processo de descoberta e domínio das novas fronteiras terrestres, que foram definidas a partir da conquista dos oceanos: Índico e Atlântico. De acordo com a perspectiva da autora, os *motivos* seriam o *humano*, o *divino* e o *natural*, que articulados dialéticamente, mantêm entre si uma relação constante e contraditória, gerando desta forma, um sentido ambíguo, para a vida do europeu, que passa a ser marcada por juízos de valor significado no que concebiam, como o bem e o mal.

(...) na esfera divina, não existe Deus sem o Diabo; no mundo da natureza, não existe Paraíso Terrestre sem Inferno; entre os homens, alternam-se virtude e pecado.

A aventura marítima desenrolou-se pois, sob forte influência do imaginário europeu tanto na vertente positiva quanto negativa. A idade do ouro das utopias européias vinculou-se estreitamente às grandes descobertas, os relatos de viagem, “embelezados pela imaginação”, agindo como choque cultural e provocando cotejos e questionamentos das estruturas sociais de então (SOUZA, 1994; p.30).

Diante deste contexto cultural europeu legado pelo Renascimento – concordando com a autora em questão – o Brasil ao ser descoberto pelos portugueses em 1500, fruto da perspectiva expansionista dos domínios do reino de Portugal no Atlântico, conseqüentemente, incorpora as práticas culturais destes, espelhando o imaginário europeu marcado por contradições éticas, mesmo que, estas em solo brasileiro se reestruturarem, adquirindo características próprias. Sendo assim, o “reflexo do espelho é distorcido”, até porque, a “realidade” que opera na terra descoberta, é outra. Uma realidade, que passa a se reestruturar, como um prolongamento da vida portuguesa e, sob o fortalecimento da articulação dos contatos culturais que passam a ocorrer entre o autóctone, o africano e o europeu, adquirindo com este movimento, características coloniais, como ressalta SOUZA (1994; p.31), ao discutir o processo colonizatório brasileiro, (...) *tudo que lá existe, existe aqui, mas de forma específica, colonial.*

Diante desta conjuntura, o Brasil por volta do seu descobrimento foi descrito pelos cronistas da época, como o Paraíso Terreal, devido à exuberância de sua natureza e da “simplicidade” do autóctone.

No entanto, ao realizar os *motivos* da Europa renascentista, o divino, natural e humano (que fomentaram o movimento expansionista português), ao longo do processo de amadurecimento de sua identidade colonial, ao mesmo tempo engendra a emergência das *diferenças* detectadas pelos sentidos do colonizador (SOUZA, 1994; CALAINHO, 2000).

Diferenças que passam a delinear territórios culturais, que são legados por distintos imaginários e práticas, como a do africano e do indígena (que atuavam como culturas alternativas, subalternizadas), e do europeu que se apresentava como a cultura hegemônica (orientando a normatização da colônia).

Esses territórios, delimitados por fronteiras porosas, de trocas, de uma circularidade cultural tanto no sentido vertical quanto no sentido horizontal, promovem a emergência de uma relação sócio-espacial distinta da Metrópole, fundamentada ao mesmo tempo – no Brasil que impressionava pela sua exuberância paisagística e pela possibilidade de um Novo Mundo como o Paraíso Terreal, louvado nas descrições dos viajantes, como também, no estranhamento da Colônia pelo europeu, por conta das diferenças, que se acentuavam com o cotidiano da nova vida.

Em outras palavras, uma louvação e ao mesmo tempo um estranhamento ao seu clima, solo, vegetação, fauna, e por conseguinte, da organização sócio-espacial que se delineava distorcida da européia, promovendo na produção de cronistas da época, relatos que detraíam a vida na colônia, deixando no “esquecimento” a imagem de paraíso terreal, passando a vê-la, como o *Inferno* ou como o *Purgatório Terrestre* (SOUZA, 1994; CALAINHO, 2000) como podemos observar na seguinte citação:

É preciso deixar claro que não houve uma seqüência ordenada entre um e outro movimento, entre edenização e detração. Mesmo os grandes edenizadores da natureza não pouparam observações, pejorativas em maior ou menor grau, acerca do Novo Mundo. Houve, portanto, tendência a edenização da natureza, predomínio dela: mas não exclusividade. (...) Céu, Inferno e Purgatório alternavam-se portanto, na montagem do Sistema Colonial (SOUZA, 1994; pp.43 e 372).

Neste contexto, para SOUZA (1994) e CALAINHO (2000), o Brasil só amadurece na sua identidade colonial, a partir do século XVIII¹⁹.

Essa identidade, fruto da mistura dos elementos da religiosidade do africano e do europeu, agregando-se na colônia os elementos das práticas do autóctone, é sinalizada, segundo as autoras em foco, pela utilização na colônia, da *bolsa de Mandinga*, uma prática cultural vinculada às crenças populares de proteção individual as ações demoníacas.

Importadas da confusa e ambígua metrópole portuguesa, no Brasil do século XVIII, as bolsas de mandinga, são destacadas por SOUZA (1994) e CALAINHO (2000) por sinalizar através da sua utilização e do seu conteúdo – composto por elementos religiosos, do catolicismo popular, das divindades africanas e indígenas – os conflitos, disputas, medos e incertezas que constituíam a base existencial do cotidiano do negro, do índio e do europeu, gerados na mistura de crenças e no poder místico exacerbado pela/no amadurecimento da vida colonial.

(...) *Diabo, práticas mágicas, feitiçarias eram muitas vezes vistos com naturalidade, faziam parte do dia a dia. Tinham chegado à colônia com os portugueses, suas raízes se perdiam na noite dos tempos, na tradição popular européia. Aqui, entroncaram-se em outras culturas, ganharam novas cores. As bolsas de mandinga, os patuás que se usavam no pescoço e sintetizavam crenças africanas, ameríndias e européias foram, ao lado dos calundus igualmente sintetizadores, as duas grandes soluções da magia e da feitiçaria coloniais. Ambos datam do século XVIII, como se o processo de sincretismo mágico exigisse um tempo de maturação e, ao mesmo tempo, caminhasse paralelamente ao que elaborava a consciência colonial* (SOUZA, 1994; p.273).

Uma maturação, na qual, a prática cultural indígena e africana, principalmente deste ultimo, era considerada como ditada pelo demônio do Catolicismo, haja vista que, o orixá Exú, era associado ao diabo, pela sua representação sígnica (um grande

19 SOUZA (*ibid*) e CALAINHO (*ibid*) desenvolvem suas análises sobre o Brasil colonial pautadas nos textos dos cronistas e da atuação do Santo Ofício em terras brasileiras, sob uma ótica que privilegiava a prática religiosa no Novo Mundo, aquelas consideradas como magia ou práticas vinculadas ao demo, buscando com essa abordagem, não só observar o processo de demonização da colônia, mas também, da atuação do índio, do africano escravizado e forro, nas suas estratégias de inserção no contexto das relações sociais, políticas e religiosas que se estabeleciam entre a metrópole e a colônia.

falo) e pelo temor que despertava nos proprietários das fazendas e nos comerciantes da cidade, por seu poder.

Como já vimos anteriormente, este orixá recebe primeiramente as oferendas, em todas as circunstâncias da vida religiosa africana. Conseqüentemente, este destaque dado ao orixá Exú, nas oferendas, nos relatos dos africanos, no “olhar” religioso, do confuso português, provocava um entendimento equivocado do poder desta divindade, e, como as bolsas de mandinga eram elaboradas segundo os preceitos da tradição africana e comercializadas pelos negros, essa associação Exú, diabo e poder místico foi estabelecida, em Portugal, e fortalecida nas dificuldades e *diferenças* da vida colonial.

Neste contexto, os Iorubas ou Nagôs²⁰, como são denominados pelo europeu, chegam em grande número no Brasil, principalmente na Bahia, no fim do século XVIII e início do século XIX, no momento em que a colônia não mais significava para os seus habitantes o Paraíso.

Os negros, já em grande número na Bahia²¹, no Maranhão, no Rio de Janeiro e nas Minas Gerais, desejavam e buscavam, uma estratégia capital, para a preservação de suas práticas culturais, que já vinham sendo realizadas em parte, nos amuletos como proteção mágica individual e nos calundus²² dispersos nas senzalas e nas ruas

20 Segundo BASTIDE (2001), *nagô*, era o termo com o qual os franceses denominavam todos os negros de idioma ioruba, o que era uma forma equivocada de identificação por parte dos franceses. Como já observamos na nota de n+ 27, onde é relatado, através do *Itan* da princesa *Moremi*, o processo de desagregação na sociedade Iorubana, que obteve como resultado a emergência da cultura Vodou ou Gêge, do Daomé. No entanto, no Brasil, no prototerritório, através do ancestral comum, Oduduwá, voltam a agregar-se como um complexo cultural, denominado por Gêge-Nagô, os escravos e libertos oriundos do Daomé, atual Benim e da Nigéria, (ELBEIN, 1976; VERGER, 1997; BARROS, VOGEL & MELLO, 1992), reconstituindo o sentido de pertencimento a sociedade iorubana.

21 MATTOSO (1992, pp.100 a 126) analisando os dados censitários de 1759, 1780 e de 1890 afirma, mesmo que estes, incompletos e confusos, sinalizam que: – a população baiana se caracterizou por um *crescimento contínuo e bem marcado*, devido a imigração de populações brancas e da importação de negros africanos, aceleradas no fim do século XVIII e no início do século XIX, com um *forte aumento relativo na participação de escravos*; – que a população brasileira na faixa etária, caracterizava-se como jovem; – quanto a distribuição espacial da população na colônia brasileira, esta era desigualmente distribuída no espaço, concentrando-se sobretudo, na cidade de Salvador, uma *metrópole colonial regional*, e no seu Recôncavo.

22 O Calundu manifestação de ritos africanos realizados através de danças e de um altar erguido com utensílios contendo ervas, terra, pedras e sangue de animais sacrificados, elementos simbólicos da cultura africana (seja da etnia Banto ou das etnias que compunham a sociedade Ioruba), associados a cruzes e elementos simbólicos do catolicismo, em locais como a senzala, ou numa sala de uma casa, ou em terreno baldio na cidade.

Ocorria nesta manifestação de caráter coletivo, a possessão ritual; os ventos de adivinhar; a evocação de espíritos (em geral de defuntos); as oferendas feitas ao “santo” (que era o defunto); os trajes de estilo africano; adivinhação; curandeirismo e a música cantada e acompanhada por instrumento de percussão.

Foram em grande número praticados nas Minas Gerais, principalmente no século XVIII, mais do que qualquer outro lugar da colônia, e por ser misterioso e secreto suscitava temor no branco europeu que muitas vezes confundia o calundu com o quilombo, atribuindo a mesma periculosidade a ambos. O temor do colonizador, segundo os autores destacados, demonstrava uma consciência de que as manifestações culturais afetavam a ordem estabelecida na colônia, principalmente do africano por viabilizar a agregação destes (BASTIDE, 1985; SOUZA, 1994).

desertas e sombrias das cidades coloniais, que demonizava-se com uma religiosidade distorcida, que por um lado purgava os pecados dos brancos e por outro, infernizava a vida do negro.

Um Inferno colonial fomentado pela escravidão, resultado das intensas disputas intertribais históricas, dos reinos que compunham a Nigéria, o ex-Daomé, atual Benim e Togo, que objetivavam a captura de homens, mulheres e crianças da tribo rival, para ser comercializada no mercado do tráfico negreiro.

Os Nagôs, como tantos negros escravizados e de diferentes nações africanas que os antecederam, eram peças, moedas de troca, para o fumo, o açúcar, as sedas, jóias, enfim, toda mercadoria que se pudesse vender ou comprar para satisfazer as necessidades e desejos do africano e do europeu, como ilustram as citações a seguir, sobre a realidade de um dos reinos que compunham a sociedade Iorubana:

(...) Certos aspectos da civilização daomeana dos séculos XVIII e XIX não eram de fato precisamente idílicos. (...) as experiências vividas por Ajayi, vendido e revendido, trocado por um cavalo ou por tabaco, tampouco lhe deviam ter deixado uma lembrança prazenteira da terra natal.

(...) o rei do Daomé não receava atacar os nagôs, embora pertencendo ao grupo de língua Iorubá, mas temia bater-se com os habitantes do Novo Ardres, embora fossem primos, protegidos pelo rei de Oyó (VERGER, 1992; p.6 e 1997; p.14).

Retirados de uma África conturbada pelas guerras, onde o medo da captura para a escravidão inseria-se no dia-a-dia africano, os Iorubas encontram o Brasil-colônia, onde a vida e a sobrevivência neste, não diferia da sua vida anterior. A vida aqui era articulada num universo efervescente onde magia e religiosidade, insegurança e temor, inserção e exclusão se misturavam no cotidiano das fazendas e cidades brasileiras, em especial, Salvador na Província da Bahia²³.

Salvador uma cidade que se destacava por ter sido a primeira sede do governo colonial português, no final do século XVIII e início do XIX, foi considerada por cronistas da época, como a *cidade mais brasileira* – em comparação com o Rio de Janeiro, que em meados do século XIX, então capital do país, já se encontrava envolvida por influências cosmopolitas oriundas do mundo exterior – e identificada como uma *metrópole colonial*, neste mesmo período, devido a sua função comercial viabilizada por sua localização geográfica, como cidade portuária, realizando a circulação, consumo e exportação dos bens produzidos em sua hinterlândia.

²³ De acordo com a qualificação política e da hierarquia espacial colonial, as terras baianas de 1549 a 1763 foram a Capitania Geral da Bahia de Todos os Santos sendo que a sede do governo português localizava-se na Comarca de Salvador. Em 1815 passa a ser denominada extra oficialmente de Província da Bahia, tornando-se oficial, a partir da promulgação da primeira constituição brasileira, compondo as 19 províncias do Império. Com a proclamação da República em 1889, passa a condição de Estado da Bahia fazendo parte dos vinte e um Estados Federados dos Estados Unidos do Brasil (MATTOSO, 1992).

Sendo também, descrita como uma paisagem paradisíaca pelos viajantes que chegavam ao Brasil, Salvador impressionava, por sua localização às margens da bela e vasta Baía de Todos os Santos (VERGER, 1999; MATTOSO, 1992).

No entanto, a cidade pela particularidade da localização do seu sítio, apresentando em sua paisagem, uma escarpa abrupta que a dividia em *cidade baixa* e *cidade alta*, provocava no “olhar estrangeiro mais cuidadoso”, um estranhamento. Este passa a perceber que era somente uma “imagem do Paraíso”, pois, a realidade da vida cidadina marcada por esta divisão legada pela natureza, sinalizava para um forte contraste sócio-espacial – onde na parte alta localizava-se a área dos casarões imponentes, dos jardins e igrejas e do palácio do governo – e na parte baixa, encontrava-se alocada de forma concentrada a atividade comercial, o porto, as lojas, depósitos e casas construídas irregularmente, com poucos cômodos e de aparência decadente.

Mas, tanto na cidade alta como na cidade baixa, o negro, africano ou brasileiro, escravo ou livre, se destacava nas ruas de Salvador, integrado de forma subalterna ao dia-a-dia da vida da cidade.

(...) As coisas não terão mudado muito em 1859 quando Ave Lallemand escreve: ‘poucas cidades pode haver originalmente povoadas como a Bahia. Se não soubesse que ela fica no Brasil, poder-se-ia sem muita imaginação toma-la por uma capital africana, residência de todo poderoso príncipe negro, na qual passa inteiramente despercebida uma população de forasteiros brancos puros. Tudo parece negro: negros na praia, negros na cidade, negros na parte baixa, negros nos bairros altos. Tudo o que corre, grita, trabalha, tudo o que transporta e carrega é negro’ (VERGER, 1999; pp.21/22).

Neste sentido, os Gêge-Nagô, herdeiros de valioso patrimônio cultural Iorubano, apesar de “integrados” a vida na metrópole colonial, encontravam-se na situação de desterritorializado, tendo em vista que sua “estrutura” espacial e mental apresentava-se esmaecida devido à condição da escravidão.

Escravizados, socialmente subalternizados, sem família, sem o nome original que os identificavam, sem nação, necessitavam portanto, engendrar uma nova existência – uma visão comum de mundo, que permitisse a recomposição de identidade e pertencimento – recriando desta forma, um mundo para si no mundo do outro.

Os Iorubas, na cidade de Salvador, como estratégia de vida passam a buscar uma correspondência entre o mundo real (ambiente) e o mundo que concebem e desejam em sua mente²⁴. Objetivando com esta estratégia, sua adequação à realidade

²⁴ Para LOWENTHAL (1982; p.121), se as imagens que formulamos em nossa mente não são suficientemente consistentes com o mundo exterior acarreta distúrbios mentais, ressaltando que é nessa busca de adequação entre o real e o imaginado pelo indivíduo e da sua similiaridade com outros mundos que se constrói uma visão comum de mundo.

do cativo e da vida em terras brasileiras, onde o suicídio de negros, em grande parte, estava relacionado à busca de seu mundo perdido, concebido na idéia de retorno a África (*Iluaiê*, a terra da vida) e do reencontro com seus ancestrais. Idéia esta, fundamentada na crença de que os orixás não “viviam” em solo brasileiro, vindo somente “visitar” seus filhos no tempo-espaço sagrado dos rituais e oferendas²⁵ (CARNEIRO, 1991; BASTIDE, 2001).

(...) É de lá que vêm, atraídos pelo sangue dos sacrifícios ou pelo toque dos tambores, seja para comer, seja para dançar encarnados no corpo amoroso de suas filhas. Cada divindade foi sem dúvida “fixada”, como vimos, em pedras, em pedaços de ferro, na cabeça de seus filhos, e isso por meio de ritos especiais; mas a divindade ela mesma, reside no país de seus antepassados (BASTIDE, 2001; p.73).

É, portanto, através do Axé, a *Força da Vida*, significado no desejo de sobrevivência da cultura em sua materialidade e imaterialidade, que africanos, de diferentes grupos étnicos se articulam na cidade de Salvador em “nações”,²⁶ e se reterritorializam no terreiro de Candomblé, marcando no espaço da cidade, o amadurecimento das estratégias de pertencimento e recriação de uma identidade cultural, que atualizados e renovados, pelo sistema de leis e crenças deste poder, o Axé, será vivido, através de liturgia e rituais, principalmente os de origem iorubana.

(...) do nascimento a morte, sua existência está presa numa trama de acontecimentos que são as “palavras” dos orixás se revelando por intermédio de Ifá ou Exú, de tal modo que é possível traçar a biografia de cada um pelas linhas paralelas dos odus.

Não é apenas a dança estática das filhas-de-santo que vai refletir o mundo dos mitos, nas noites musicais da Bahia. Na sua vida, nas suas estruturas psíquicas, o homem todo simboliza o divino (BASTIDE, 2001; 218).

Os Iorubas, em especial os da nação *Keto* contribuíram de modo especial para a manutenção das tradições Nagôs no Brasil. Seus numerosos zeladores (sacerdotes)

25 BASTIDE (2001; p.72/73) sinaliza para uma diferença de concepção e adaptação ao novo mundo entre o negro escravizado no Brasil, do negro escravizado em Cuba. Para o africano escravizado em Cuba, os orixás viviam/vivem na floresta, isto é estão presentes em qualquer ambiente que apresente esta condição natural, justificando sua crença de que os orixás vivem em Cuba, nas áreas de florestas da ilha, diferente da concepção do escravo negro no Brasil que acreditava que os orixás permaneciam na África. Dessa forma foram engendradas necessidades e desejos distintos, na adaptação desses africanos a vida do cativo em Cuba e no Brasil. Apesar de que, ambos os países, terem recebido escravos das etnias, banto, keto e gêge, sendo que, estas duas últimas, são as que constituem a sociedade iorubana.

26 Segundo VERGER (1992), notícias dos acontecimentos na África chegavam constantemente na cidade de Salvador, Bahia, trazidas pelo desembarque dos novos escravos da baía do Benin e pelos escravos galés. Assim, os novos escravos iam se juntando aos que já estavam na colônia há muitos anos, formando *pedaços de nações*, guardando seus costumes, praticando seus cultos e falando línguas particulares discretamente, na tentativa de conservar sua identidade. Mas, neste estágio de rearticulação africana no novo mundo, ainda conservavam suas paixões, suas simpatias e ódios recíprocos, dificultando uma ação mais objetiva de recomposição social, política e religiosa, que só vai se realizar no terreiro de candomblé.

de Orixás, trazidos para a Bahia como escravos, ou como imigrante, no início do século XIX, ensejaram a “estrutura” de um modelo ritualístico estável, pautado na concepção de um mesmo ancestral histórico e divinizado, *Oduduwá*, – considerando de uma forma simplificada e sintetizadora, fruto de um processo em andamento de uma circularidade cultural horizontal – uma mesma raiz cultural – na qual se acomodariam as diferentes etnias negras, recompondo-se através das territorialidades e dos geossímbolos as “nações”²⁷, o território móvel, transportado no corpo e na mente do escravizado.

2.4 – ILÊ IYA NASSO: O PROTOTERRITÓRIO

(...) Essa dignidade recebida da África por Senhora provocou, diga-se de passagem, comentários e rumores, os fuxicos que agitam e apaixonam as pessoas que pertencem a esse pequeno mundo cheio de tradição, onde as questões de etiqueta, de direitos, fundamentadas sobre o valor dos nascimentos espirituais, de primazias, de gradação nas formas elaboradas de saudações, de prostrações, de ajoelhamentos são observadas, discutidas e criticadas apaixonadamente; nesse mundo onde o beija-mão, as curvaturas, as deferentes inclinações de cabeça, as mãos ligeiramente balançadas em gestos abençoadores representam um papel tão minucioso e docilmente praticado como na corte do Rei Sol. Os terreiros de candomblé são os últimos lugares onde as regras do bom-tom reinam ainda soberanamente (VERGER, 1997; 30).

Na reterritorialização, do território transposto, no prototerritório, este recebe o nome *Iyá Nassô Oká* (MOURA, 1995) ou *Iyá Omi Asé Àirá Intile* (VERGER, 1997). Localizado na Ladeira do Berquo (atual rua Visconde de Itaparica) e próximo da igreja da Barroquinha, na cidade de Salvador, Bahia, o primeiro terreiro de Candomblé identifica-se como representante da Nação *Keto*, por vivenciar seus rituais e liturgia, pautados na tradição cultural iorubana.

Posteriormente, este terreiro, o prototerritório, transferiu-se para outras localidades da cidade de Salvador, que, segundo VERGER (1996), após ter se estabelecido no Calabar, na Baixa de São Lázaro, foi fixar-se na Avenida Vasco da Gama, com o nome de *Ilê Iyanassô*²⁸, sendo atualmente conhecido pelo povo do Candomblé como *Casa Branca do Engenho Velho*.

²⁷ Que na presente análise vamos considerar como as de Keto, Gêge e Banto, que destacamos de forma resumida, diante da diversidade etnias que vieram para o Brasil, e que de forma geral são apontadas como as principais pelos autores consultados como FONSECA (1995); VERGER (1997); OXALÁ, (1998); BENISTE (2000); BASTIDE (2001); JOAQUIM (2001) e que segundo BASCOM (1969) são etnias que pertencem à mesma família lingüística a Congo – Kordofonian, sendo que o Ioruba provém do ramo Niger-Congo e o Banto do ramo Benue-Congo.

²⁸ Ilê = casa; Iyá = mãe. *Dicionário Antológico da Cultura afro-brasileira*. FONSECA, 1995.

A data precisa da fundação do *Ilê Iyanassô*, devido às diversas versões sobre as *peripécias que acompanharam essa realização*²⁹, não é possível ser identificada, assim como, da fidelidade dos nomes de seus fundadores (VERGER, 1997).

Nesta perspectiva, a dificuldade de resgate de uma história mais fidedigna sobre a data da fundação do prototerritório de nação *Ketu* na cidade de Salvador, está vinculada a questão da tradição Ioruba de transmissão do conhecimento, a oralidade, e, a própria situação de clandestinidade, na qual, os iorubanos operavam suas práticas culturais.

Entretanto, VERGER (1997) menciona que, dentre os poucos documentos encontrados que fazem alusão ao tema, estes podem ser observados nos registros policiais, que por volta de 1826, versavam sobre buscas por objetos ou utensílios, com o objetivo de flagrar algum movimento, vinculado a ações subversivas a ordem vigente. Nestes documentos, são descritos *atabaques, espanta-moscas e outros objetos, que pareciam mais adequados ao Candomblé do que a uma sangrenta revolução* (p.29).

Desta forma, observando o contexto espaço-sócio-temporal da fundação do primeiro terreiro de Candomblé (especialmente marcado por turbulência, no sentido de que, na cidade de Salvador, revoltas de escravos, destacando-se as do Malês, islamizados, arregimentou um grande número de Ketus e Gêges) sinaliza-se para a questão, onde a condição de *resistência* (MOURA, 1995; JOAQUIM, 2001) e de poder emerge, tendo em vista, que ao compor uma das faces de uma mesma moeda – cunhada na luta para a recomposição de identidade e de pertencimento por grupos étnicos distintos – este embate, redefinia a cidade em territórios, onde atuava de um lado, a liderança guerreira e religiosa islâmica dos Haussas, e, do outro, as práticas culturais de diversas etnias africanas, rearticuladas sob o legado cultural Ioruba, fundamentado no culto aos orixás e aos ancestrais.

De acordo, com a diversidade de relatos sobre os acontecimentos que envolveram a fundação do primeiro Candomblé de Keto, encontramos em MOURA (1995; p.24) uma versão, que descreve e as intenções objetivas de suas fundadoras.

*Iyá Nassô, filha de uma escrava baiana que voltara para a África, Iyá Detá,
e Iyá Kalá, juntas com um Wassá, sacerdote com alto título religioso, vem de*

29 VERGER (1992; pp.63 a 95) com base na data 1895 – quando se abriu o testamento de Maria Marcelina da Silva, *Obatossí*, a segunda Mãe-de-santo do *Ilê Iyanassô* – supõe que a fundação do primeiro Candomblé *Keto* na Bahia é de 1835, na mesma época do último levante dos *Male* (africanos islamizados). Mas, adverte, baseado em entrevistas com antigas mães-de-santo, que quinze anos antes, ou seja em 1820, já existia em São Luís do Maranhão, a *Casa das Minas*, fundada por *Na Agontimé*, mãe do rei *Guezo*, do Daomé.

A saga de *Na Agontimé*, em poucas palavras, inicia quando foi vendida como escrava por *Adanzan*, filho com outra mulher, do rei *Agonglo*, que era esposo de *Na Agontimé*, pois, *Adanzan* precisava eliminá-la para poder reinar no lugar de *Guezo*, que *Fá (Ifá)* tinha designado como mais apropriado para substituir *Agonglo* e governar o Daomé. *Na Agontimé*, no Brasil fundou, portanto, o primeiro Candomblé, de origem *Gêge*, no Maranhão, antecedendo o primeiro de origem *Keto*, na Bahia.

forma deliberada fundar uma casa de Orixá, trazendo seu Axé e seus fundamentos para os negros de origem na Bahia.

No entanto, em VERGER (1997), uma versão mais extensa é observada, onde a questão para o autor em tela residia na sua preocupação, em resgatar o texto mais verídico de reconstrução dos laços de parentesco mítico ou de consangüinidade dos descendentes das fundadoras do primeiro terreiro, através dos quais, podemos apontar que a identidade, o pertencimento e as linhagens serão reconstruídos através de um processo próprio³⁰, onde a imaginação geográfica cria o território e tece sua rede.

Um processo espaço-temporal, onde observamos o início da constituição de uma rede de relações sociais, política e religiosa, vinculada a três estratégias que objetivavam a localização do indivíduo no grupo social, será estabelecida pelo sentido de pertencimento e de hierarquia, recuperando a linhagem com estas ações:

- as divindades passam a ser comuns, não sendo referenciado especificamente a uma cidade-reino, e, somente permanecem cultuados, os orixás que poderiam responder as aflições, desejos e necessidades da vida no Brasil;
- a sucessão aos cargos de Iyalorixá e, demais funções no terreiro, é efetuado seguindo os propósitos de reconstituição da linhagem, fortalecendo o poder desta como a zeladora da família, orientada pelo poder místico;
- e, pela hierarquia que passa a ser engendrada, a partir do tempo de filho-de-orixá, ou seja, uma senioridade estabelecida sem ser vinculada a idade cronológica, e, sim ao tempo de iniciação, a *idade social* (JOAQUIM, 2001; p.84) dentro do terreiro, que designará a função e a importância deste filho pautada no conhecimento adquirido na dedicação ao orixá.

Após este estágio, que inaugura a recomposição do prototerritório, recriado nas territorialidades, engendra-se a constituição de uma rede de territórios-terreiros,

30 BASTIDE (1971; pp.115/116) identifica duas grandes diferenças entre a religião Iorubá na África e a que se reterritorializa no Brasil:

A primeira relaciona-se ao culto dos deuses na África, especificamente na Nigéria, que é vinculado com a estrutura genealógica. No entanto, o pertencimento ao grupo social pode ser realizado também pelos os que não pertencem ao grupo familiar, através de um chamado do Orixá que o toma como filho formando um sistema de Fraternidade (...) *the former are known as 'sons' of the orishas, whereas the latter are said to be 'born' of them* (p.116). No Brasil, a escravidão destrói totalmente a estrutura de pertencimento e identidade dos Iorubas atribuída pela genealogia, assim, como estratégia que viabilizaria a recuperação desta identidade, o que é resgatado aqui é o *chamado do Orixá*, mantendo vivo e preservado, assim, a prática do africano de incorporação ao grupo através do sistema de fraternidade. A segunda diferença é sinalizada na questão de que para os iorubanos, cada Orixá pertence a um grupo familiar e a cada *fraternities*, e como já observamos, identificados ao processo de formação das cidades e com a pessoa do rei, articulando uma estrutura sócio-espacial vinculada ao viés religioso. No Brasil esta questão é contornada, através da resolução de se cultuar as diversas divindades num mesmo território e ao mesmo tempo, o que vai ser possível, na concepção de um território-terreiro, no qual, no ritual do *Xirê*, todos os orixás serão convidados a participar do Candomblé.

que se articula e se materializa através de uma organização padronizada via prática cultural, em sua concepção, social, política e religiosa.

Territórios-terreiros que fundamentados nas idéias de SANTOS (1994), sinalizamos como multilocacional, por apresentar na sua cartografia, um conjunto de nós, descontínuos no espaço, interligados por uma rede operada através da recuperação das linhagens, porém autônomos no seu poder interno.

Nesta perspectiva, os Candomblés tradicionais surgem inseridos no processo de *cissiparidade* (BASTIDE, 2001), isto é, a partir de uma célula única, no entanto os novos terreiros, uma vez constituídos, tornam-se independentes da célula-mãe, podendo ocorrer com o passar do tempo, rivalidades que acabam por gerar inimizades.

Neste sentido, é constituída uma rede de territórios, na qual a continuidade é definida por normas gerais vinculadas a formação do primeiro território-terreiro, mas, a autoridade, o poder em cada um destes novos Candomblés, é exercida pela Iyalorixá ou Babalorixá de forma autônoma e absoluta, não reconhecendo nenhum poder superior ao seu.

Desta forma, diante da prática engendrada no seio da tradição, identificada como afro-brasileira – onde a herança (sucessão) do poder interno do terreiro e a difusão do *Axé* entre os filhos-de-orixá eram operadas de forma independente, em cada Candomblé – foi possível o desdobramento em novos territórios-terreiros, seja na escala local, na cidade de Salvador; na escala regional, no estado da Bahia; e na escala nacional, na maioria dos estados brasileiros, desde a região norte até a região sul.

Sendo que, observa-se na região norte que o culto aos orixás, além de possuir outras denominações, possui com mais força na sua estrutura ritualística e no seu panteão de divindades, a incorporação da cultura indígena (BASTIDE, 1971/1996; CARNEIRO, 1991; VERGER, 1996).

A metáfora criada por BASTIDE (2001; 69/70) para a exemplificação da questão da cissiparidade e da autonomia dos Candomblés é que esses seriam *ilhas africanas no meio de um oceano de civilização ocidental, e não continente ou bloco aglutinado*. Com esta metáfora o autor em foco sinaliza para a discussão da organização dos Candomblés como Instituição, o que para ele é falso, no sentido de que, compreende a questão institucional, sob a ótica de *uma cristalização de todo um conjunto de participações entre os homens, as coisas e os orixás*.

BASTIDE (*ibid.*) considera o Candomblé como um *sistema de participações*, no qual, relações de reconhecimento de uma mesma raiz cultural, de amizades, filiações são estabelecidas entre os Candomblés, mas, resguardadas quando a questão da autoridade é sinalizada, pois esta é exercida de forma independente pelo zelador/a

de santo.³¹ Uma ótica se considera pertinente tendo em vista, o encaminhamento de nossa análise sobre o prototerritório, considerando-o como sintetizador de etnias distintas, como a célula-mãe, que se fragmenta em outros territórios formando uma rede multilocacional de nexos independentes. (Figura 8)

Retomando os relatos relacionados ao processo de recomposição do prototerritório e seu desdobramento em novos territórios-terreiros, VERGER (1996) expõe esta questão na seguinte forma, que destacamos a seguir:

(...) Duas delas, chamadas Iyalussô Danadana, e Iyanassô Akalá, segundo uns, e Iyanassô Oká, segundo outros, auxiliadas por um certo Babá Assiká, saudado como Essa Assiká no padê do qual falaremos mais tarde, teriam sido as fundadoras do terreiro de 'Àse Àirá Intilê'. Iyalussô Danadana, segundo consta, regressou à África e lá morreu. Iyanassô teria, pelo seu lado, viajado a Kêto, acompanhada por Marcelina da Silva. Não se sabe exatamente se esta era sua filha de sangue, ou filha espiritual, isto é, iniciada por ela no culto dos orixás, ou ainda, se tratava de uma prima sua.

... Marcelina-Obatossí fez-se acompanhar nessa viagem por sua filha Madalena. Após sete anos de permanência em Kêto, o pequeno grupo voltou acrescido de duas crianças que Madalena tivera na África, e grávida de uma terceira, Claudiana, que será por sua vez mãe de Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora, Oxum Miua, da qual tive a insigne de tornar-me filho espiritual.

Com a morte de Marcelina-Obatossí, foi Maria Júlia Figueiredo, Omonike, Iyalódé, também chamada Erelú na sociedade dos geledé, que se tornou a nova mãe-de-santo (VERGER, 1997; pp.28 a 30).

A sucessão de *Obatossí* por *Omonike*³² provocou profundas discussões entre os membros mais antigos do *Ilê Iyanassô*, gerando dissidências que promovem a

31 A discussão sobre o Candomblé se organizar de forma institucional, na qual passariam a respeitar um conjunto de normas cristalizadas, perdendo com isso a subjetividade da mãe-de-santo na condução do seu terreiro ainda continua em pauta nos dias de hoje, fato este, discutido por JOAQUIM (2001) como questão relevante, ao analisar as entrevistas com mães-de-santo proeminentes no cenário nacional candomblecista. Entrevistas onde as mães-de-santo externam em seus discursos, a preocupação com a necessidade de união entre os terreiros, como estratégia de moralização e preservação do conhecimento da tradição de raiz africana, no entanto, sinalizam ao mesmo tempo nestes, para a barreira que impede esta ação, justamente a questão da autonomia do terreiro e da perda do poder absoluto delas, que na concepção das Iyalorixás é um poder fundamentado e legitimado na tradição afro-brasileira.

32 O nome dos indivíduos em Ioruba, segundo sua prática cultural, contém no seu significado a origem e a posição do indivíduo no *Ayê*. A partir, do contexto do seu renascimento como filho do orixá, este sinaliza, além do pertencimento a família mítica, a posição hierárquica que ocupa no terreiro, recuperando com esta territorialidade aspectos fundadores da sociedade iorubana na África, como observamos anteriormente na discussão sobre o território móvel. Sendo assim, nos rituais de iniciação, onde ocorre a passagem da condição de abian (postulante) para a condição de filho do orixá, recebem marcas feitas por incisões no corpo, que lembram em muito o ritual dos *ilaris*, na corte do rei de Oyo, quando também estes recebiam novas funções sociais e uma nova denominação. No prototerritório, o filho de orixá também passa pelo ritual do nome, o *ilá*, assumindo sua nova identidade e seu lugar na hierarquia social assim como de suas funções no terreiro.

Esquema demonstrativo da difusão dos terreiros por cissiparidade Exemplos de recuperação da linhagem

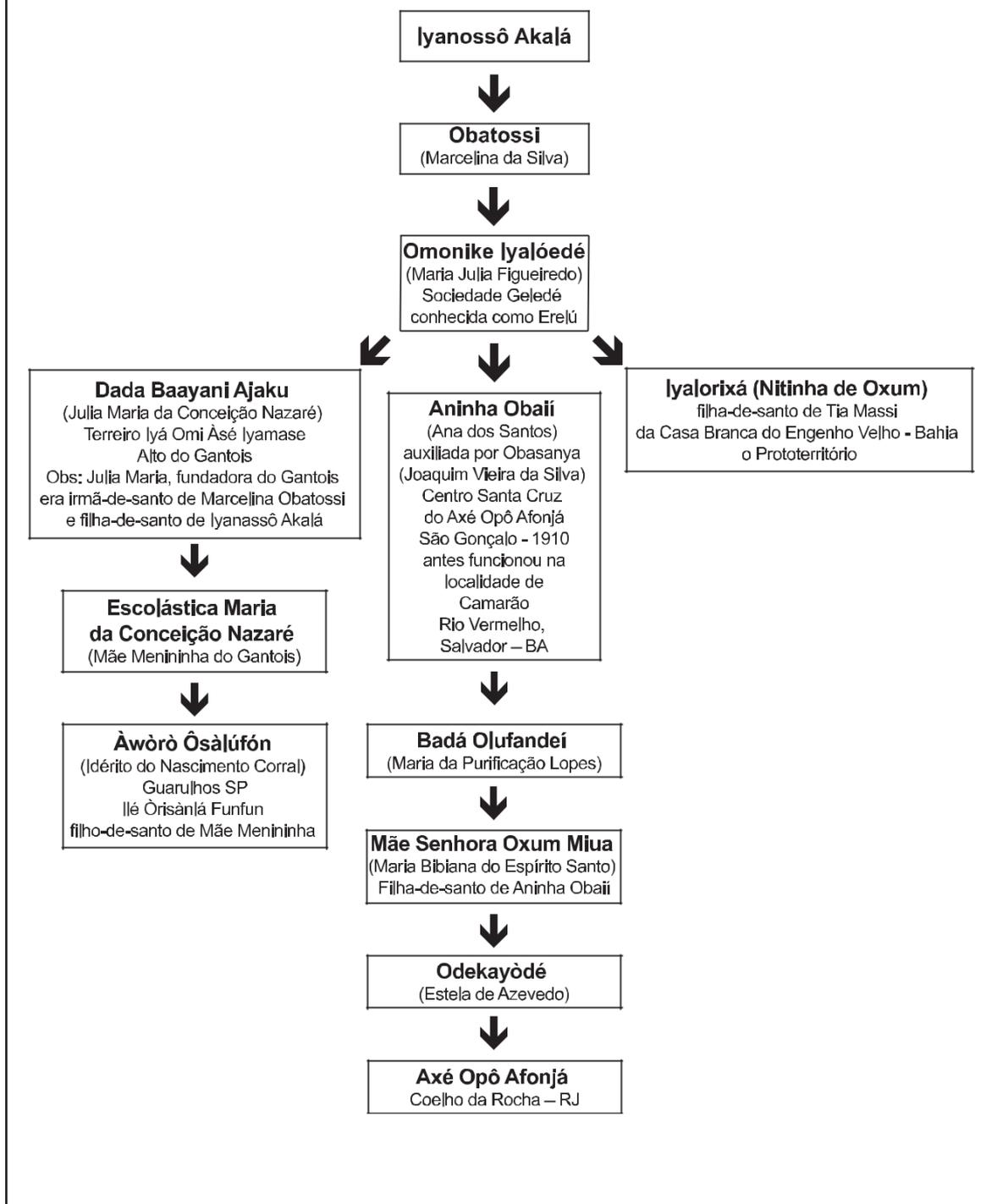


Figura 8
Organizado por: Aureanice de Mello Corrêa
Fonte: Verger 1997

fragmentação do prototerritório, dando origem a dois novos territórios-terreiros originários do primeiro.

Os terreiros que surgem são: – o *Iyá Omi Àsé Ìyámase*, no alto do Gantois, que foi fundado por Júlia Maria da Conceição Nazaré, Dada Báayàni Àjàkú, no final do século XIX (este terreiro destacou-se no cenário brasileiro, devido a sua quarta e última, mãe-de-santo da antiga geração, Escolástica Maria da Conceição Nazaré, a “Mãe Menininha do Gantois”, reverenciada por intelectuais, artistas e pelos meios de comunicação de massa tanto na escala nacional quanto na internacional); e, o *Axé do Opô Afonjá*, na localidade denominada de Camarão, no bairro do Rio Vermelho, fundado por Eugênia Ana Santos, Aninha *Obabii*, filha de Xangô, auxiliada por *Obasanya*, Joaquim Vieira da Silva, oriundo do Recife, que em 1910 transfere-se para São Gonçalo do Retiro, permanecendo nesta localidade até os dias atuais. Sua sucessão segue a ordem das seguintes mães-de-santo: Mãe Senhora, *Oxum Miura*; *Odekeyòdé*, Mãezinha; e, Mãe Stella, Maria Stella de Azevedo Santos (VERGER, 1997).

JOAQUIM (2001; p.34) em uma de suas entrevistas com Iyalorixás, objetivando resgatar *o papel da liderança religiosa feminina na reconstrução da identidade negra*, obtém o seguinte depoimento de Mãe Stella sobre o processo sucessório no *Opô Afonjá*, que em nosso texto é reapropriado, com o intuito de exemplificar de como este processo é operado e ressaltar a importância da *senioridade no santo*, que é desvinculada da idade cronológica, distinguida pela própria entrevistada no corpo discursivo.

A roça começou em 1910, com a Mãe Aninha (Eugenia Ana dos Santos), e chamou Ilê Opô Afonjá. Naquela época não tinha muitos candomblés, como agora. Tinha na rua Camarão, que era um racha do Engenho Velho (Casa Branca), Amaralina, Ladeira da Praça, onde foi iniciada. Depois ela veio para este espaço, que era uma fazenda de 1903 a 1910. Mãe Aninha comprou a fazenda, e em 1910 começou a funcionar o candomblé. A mãe Aninha faleceu em 1938. Em 1939, assumiu a Mãe Senhora que ficou no posto de Yalorixá durante 32 anos. Depois a Mãezinha (com 37 anos), que ficou no posto apenas sete anos e por último sou eu, Stella.

Da Casa Branca, do Gantois e do Opô Afonjá se desdobram mais territórios-terreiros, que relacionamos a seguir:

Do Axé Opô Afonjá na própria cidade de Salvador, no *Axé Opô Aganju*, fundado por *Obaraim*, Pai Balbino Daniel de Paula, que na África participa de várias festas para Xangô, recebendo por esta ocasião um novo nome africano, *Gbobagúmlè*; para a cidade do Rio de Janeiro, onde também é fundado e fixado o *Axé* por Mãe Aninha, o *Axé Opô Afonjá*, no bairro de Coelho da Rocha.

Do Iyá Omi Àsé Ìyámase para a cidade de Guarulhos, em São Paulo, o *Ilê Òrísànlá Funfun*, fundado por Idérito do Nascimento Corral, filho-de-santo de Menininha do

Gantois, e que em suas peregrinações pela África recebeu do rei de *Ifon*, o título de *Àwòró Osàlúfón*.

E, do *Ilê Iyanassô* para a cidade do Rio de Janeiro, temos o terreiro *Nossa Senhora das Candeias*, no bairro de Miguel Couto, fundado por Nitinha da Oxum, filha-de-santo de Tia Massi, da Casa Branca (VERGER, 1997; p.30/31).

Outros terreiros sejam de nação Keto, de nação Gêge ou Banto, foram surgindo ao longo do século XX (estendendo-se até o presente momento), a partir do exemplo, e da influência da matriz cultural Ioruba, formando essas nações, uma rede multilocacional, sendo que, na rede estabelecida pelos territórios-terreiros de nação keto, o nexos de maior territorialização – por ser o prototerritório – é o *Ilê Iyanasso*, seguido pelo *Iyá Omi Àsé Ìyámase* e, *Axé Opô Afonjá*, resguardando sob a ótica iorubana, a

hierarquia, figurando como nexos fundamentais na cartografia desta rede³³. Sendo assim, o

Candomblé, termo de origem Banto (Kam = um/uma; Blé = festa) e seus orixás, deuses cultuados como força da natureza, “batiam” tarde da noite, como meras reuniões festivas, mas que, para o africano, desterritorializado, como já sinalizamos, significava a reterritorialização de um mundo e do reencontro com seus deuses, que vinham da África visitá-los no exílio, manifestando-se nos corpos de seus filhos e orientando através de *Ifá* a organização política, social e religiosa significada e materializada no prototerritório.

Neste sentido, fundado sob a égide de mulheres enérgicas e voluntariosas, originárias de Kêto, antigas escravas libertas, pertencentes à Irmandade da Boa Morte da igreja da Barroquinha (VERGER, 1997; p.28), e, contrariando a prática religiosa na África, no Brasil, o Candomblé surge liderado por mulheres, mas, com o preceito de observar, nos momentos em que decisões importantes precisam ser realizadas – como exemplo, a sucessão de uma Iyalorixá – a presença de um sacerdote ou Babalowo no território-terreiro, pois, de acordo com a tradição Iorubana, a mulher pode ter o dom do jogo de Búzios (ritual divinatório), no entanto, são proibidas ao jogo de Opelé e do Ikim, que são exclusividade do homem, que deverá ser um sacerdote consagrado a *Ifá*.

Recriando em torno do conhecimento dos segredos ritualísticos uma hierarquia de poder espelhada na dos reinos da sociedade ioruba, e, resgatando algumas denominações e responsabilidades das funções exercidas no palácio real da cidade de Oyó, que por sua vez, foi reterritorializado – como sinalizamos anteriormente – pelo rei Atiba, assim como a organização sócio-espacial do Ilu, as cidades-reino iorubanas. Toda essa organização sócio-espacial, assim como, a hierarquia de poder

³³ No presente trabalho, recuperamos somente estes terreiros, pois os consideramos como exemplares, para o que desejamos apontar como significante na organização dos territórios-terreiros de Candomblé. Para estudo mais detalhado, consultar VERGER (1997; pp.27 a 34).

– as sacerdotisas, os eunucos titulados, o Oyo Mesi, e, os Ilaris, só que de forma resumida, no entanto, ainda complexa – passa a configurar a organização e a estrutura hierárquica do prototerritório. Esta estrutura, na qual o poder é legitimado através da senioridade e no conhecimento do santo organiza-se da seguinte forma:

- Iyalorixá/Babalorixá; seguidos pela Iyakékére – mãe pequena; Babaotum – pai da direita; Ekédes, que assessoram a Iyalorixá ou Babalorixá; Alabês – tocadores; Axogum – o que sacrifica os animais.

Numa posição inferior aos acima citados temos, a Iyatebexe – conselheira para os cânticos e rituais e logo a seguir, Iya Dagàn – responsável por Exú e padê; Iya Morô padê – a que entrega as oferendas aos ancestrais; Iya Éfun – que possui a responsabilidade na casa de Oxalá e de pintar os yaós; Assobá – sacerdote da casa de Obaluaê; Obode – assistente de Assobá; e, finalizando a escala hierárquica os Yaós – os iniciados nos mistérios ritualísticos. (Figura 9)

Neste sentido, podemos notar que nesta recriação da estrutura social do reino de Oyó, que papéis vinculados ao exercício do poder, antes desempenhados somente pelos homens, passam no prototerritório a ser desenvolvidos por mulheres, tendo em vista que, as orientações para esta reterritorialização estavam fundamentadas nas experiências femininas, de sacerdotisas, principalmente do culto ao orixá Xangô, assim como, no exemplo do rei Atiba que reterritorializa a nova Oyó pautando-se na reconstituição dos rituais e do arranjo espacial dos palácios e dos templos buscando a similitude com o antigo reino.

Para VERGER (1992; p.96), muitas hipóteses foram levantadas, por antropólogos, sociólogos e jornalistas sobre a liderança feminina no Candomblé, no entanto, nenhuma delas, considera que Iyanasso, a fundadora do prototerritório, era em Oyó, na África, uma sacerdotisa e, como sinalizamos anteriormente, esta denominação indicava a função exercida por esta Iyá. Em FORDE & KABERRY (1971), como observamos anteriormente, as mulheres sacerdotisas, as ayabás, também eram responsáveis pela orientação dos cultos aos orixás, não só no palácio do rei, mas também, fora do setor real assim como, nas cidades sob o domínio da cidade-reino de Oyó e, que estas assumiam posições de destaque como Iyás, as mães, junto aos homens.

(..) já indicada sacerdotisa encarregada do culto de Xangô dentro do palácio do rei dos iorubas e que, neste lugar, o culto dos vários orixás, dentro do palácio, são assegurados por mulheres e, fora dele, por homens. É possível que Iyanasso tivesse organizado o seu terreiro na Bahia de acordo com as normas conhecidas por ela no palácio do rei ioruba, dando às mulheres primazia da hierarquia do culto dos orixás.

Esquema da hierarquia de poder do território-terreiro

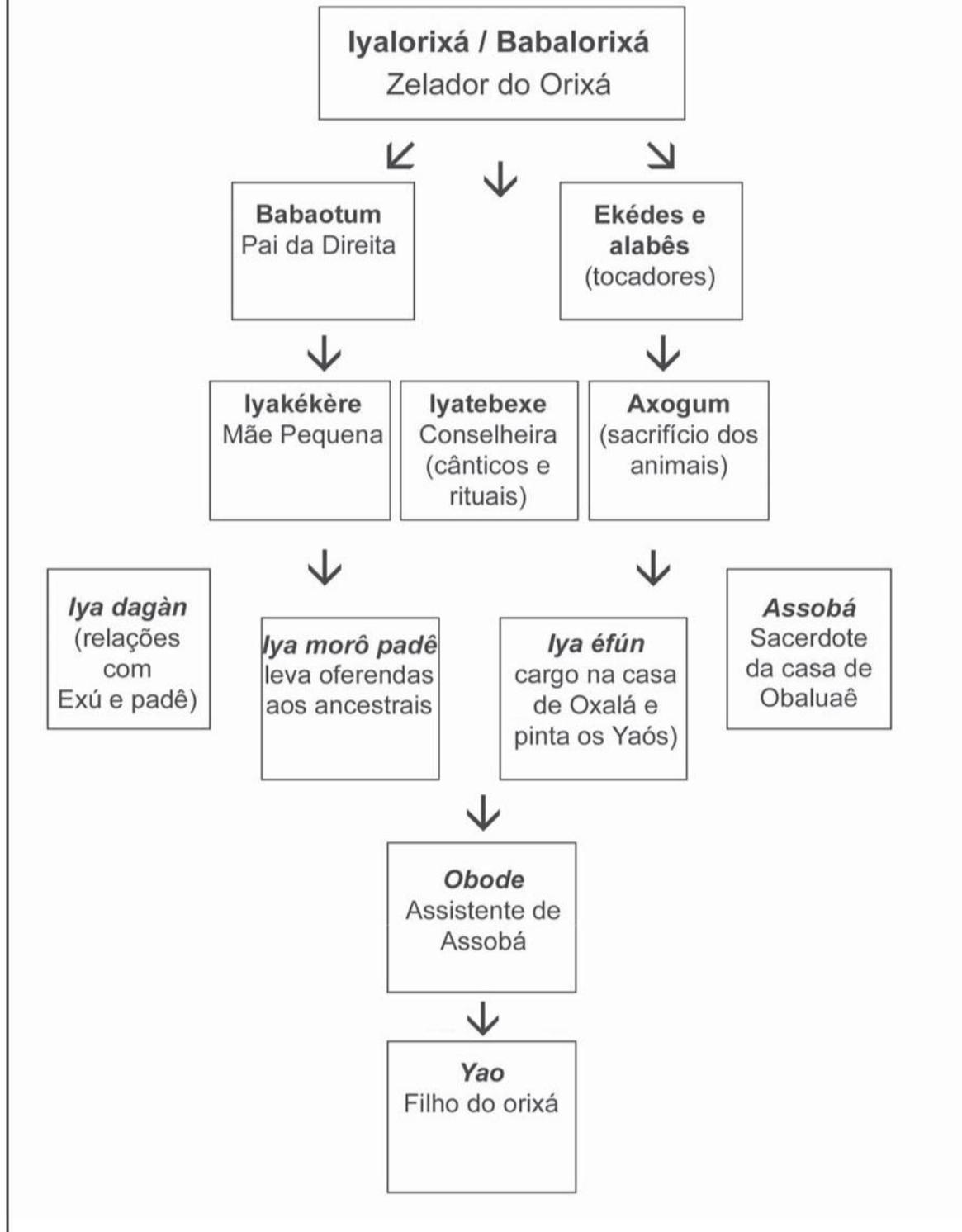


Figura 9
Copilado por: Aureanice de Mello Corrêa
Fonte: Bastide, 2001.

Nesta perspectiva de recomposição social, religiosa e política, os africanos no Brasil ao viverem os rituais sagrados, desde o que confere o status de *yaô* até ao de *Iyalorixá* ou de *Babalorixá*, promove no indivíduo a aquisição de uma nova identidade e um lugar de existência, recuperado através do sentimento de pertencimento, resgatado na identidade que legada por um novo nome vinculado ao orixá, estabelecem novos papéis, o social e político, que passarão a ser exercidos no seio do território-terreiro.

JOAQUIM (2001) fundamentada nos depoimentos das mães-de-santo, afirma que, *a comunhão do orixá com a pessoa de candomblé é diária*, gerando uma dependência, entre o iniciado e os deuses, que é observado a partir do momento de iniciação e se estendendo para a toda a vida. Segundo as entrevistadas:

... a iniciação é o processo de aprendizagem, o tipo de treinamento é necessário muitos anos de formação... durante toda a vida (JOAQUIM, 2001; p.101).

Uma iniciação que se significa primeiro com a conscientização do que é o Orixá, *quais as suas origens* e que é treinada no cotidiano do candomblé engendrando o sentido da vida do iniciado dentro e fora deste... *até a forma de se vestir, comer, andar, tudo isto para nós tem um significado muito grande...* (JOAQUIM, 2001; p.170).

Com este sentido, da vida articulada na dedicação ao orixá, sinalizamos para a questão de que, através da constituição de uma estrutura hierárquica, de uma visão de mundo, perpassada por relações de poder, pautados nos preceitos religiosos, da tradição Iorubana – viabilizando assim, a recomposição política, social e religiosa do negro africano no Brasil – o terreiro de Candomblé, Ilê Iyá Nasso, ao materializar-se no espaço da cidade de Salvador, observa que o tempo-espaço, quando vinculado às práticas culturais, aponta para a direção de que, na materialização do território móvel no prototerritório, através do sagrado, esta foi operada, através de um processo de dupla via: pela realidade histórica e pela realidade significada por sua fragmentação em outros territórios-terreiros. Ou seja, para que o território possa ser considerado como primórdio – um *território-santuário*, como na concepção de BONNEMAISON (2002)

– é necessário que na criação dessa qualidade de território, o prototerritório, a semelhança máxima a este seja respeitada, territorialidade que será observada nos demais territórios-terreiros, herdeiros dos princípios fundadores do Ilê Iya Nasso.

Portanto, esta estratégia vai viabilizar ao prototerritório (na sua autocriação), engendrar-se ao mesmo tempo, como um sistema – *que engloba a criação de hierarquias para responder as necessidades e funções assumidas pelo grupo que o constitui* – e, como um símbolo, *porque se forma em torno de pólos geográficos representantes dos valores políticos e religiosos que comandam sua visão de mundo* (BONNEMAISON, 2002; pp.106/107).

Nesta perspectiva, fundamentados no autor em tela, entre a construção social, a função simbólica e a organização territorial, existe uma simetria sinalizada

visualmente através da paisagem, que emerge com o atributo de *mediadora e espelho da sensibilidade cultural*. Uma mediação que marca o prototerritório na organização territorial e, ao mesmo tempo, atua de forma subjacente, simbólica, orientando o social neste, isto é, significando-o e identificando-o através da prática cultural.

2.5 – O PODER DO SIGNO E DO SIGNIFICADO NA PAISAGEM CONVIVENTE: A CONSTITUIÇÃO, O DOMÍNIO E A MANUTENÇÃO DO TERRITÓRIO-TERREIRO

Esta paisagem, na qualidade de mediadora, emerge como *paisagem convivente* – idéia desenvolvida por Sautter e apropriada por BONNEMAISON (2002; pp.106/107) – ou seja, uma paisagem que possui a visibilidade, mas, ao mesmo tempo, traz consigo invisibilidades vinculadas ao *mundo subjacente da afetividade, das atitudes mentais e das representações culturais*. Uma paisagem na qual é marcado o sentido histórico do território, qualificando-o, ao mesmo tempo como *raiz e cultura*, religando o homem a terra.

Dessa forma, os seguintes territórios-terreiros que passarão a existir em Salvador e em qualquer localidade brasileira, respeitando a nação a que pertencem, seguirão os mesmos processos ritualísticos fundadores, que significados como territorialidades se estendem à sua paisagem apresentando através de uma geossimbologia, um rigor paisagístico, que operados através da memória coletiva e cinestésicamente, significam o território transposto – reterritorializado no prototerritório – como afro-brasileiro.

Uma *paisagem convivente* que na sua visibilidade aparente, apresenta um arranjo arquitetônico composto por uma casa principal e de várias outras casas menores circundadas por canteiros de arbustos, flores e árvores, geralmente na proximidade de um tanque ou fonte de água. Com uma decoração do ambiente, onde peças de cerâmica, rochas e artefatos de ferro, dispostos nos cantos das casas, nos arbustos ou, próximos à raiz das árvores. No entanto, na semiografia dessa paisagem, o que está invisível, subjacente, e, que a significa historicamente como o prototerritório, para “vê-la” realmente, é preciso decodificá-la, ou seja, ter o domínio do significado das coisas.

Sendo assim, os “artefatos decorativos” são os *pejis*, representações sacralizadas dos orixás nas oferendas propiciatórias dos seus filhos e, a casa principal como

barracão, onde na sala e no centro desta, está *plantado* no solo, o *Axé*³⁴, a força mágica

34 Segundo ELBEIN (1975) são três as cores do Axé, o branco, o preto e o vermelho. Também são em número de três as naturezas do Axé, ele se encontra no reino animal, no vegetal e no mineral. Como exemplo, temos: o sangue dos animais sacrificados nas oferendas, significa o Axé, de cor vermelha do reino animal. A seiva vermelha de determinadas árvores, representa o Axé do reino vegetal, e as rochas ou pedras de coloração avermelhada, o Axé do reino mineral, mas estes elementos, por serem simbólicos, só adquirem a Força da Vida através do poder das palavras e no respeito aos preceitos ritualísticos, segundo a crença do Candomblé, herdada da tradição ioruba, estabelecendo assim, o *religare*, os laços místicos entre o homem, a natureza e o Criador.

do poder da vida – marcado por uma cerâmica, ou ladrilho – que possui, seguindo a mesma localização, no alto, próximo ao telhado, a *cumeeira*, onde está instalado um vasilhame denominado por *quartinha*, sinalizando os dois pontos de maior sacralidade do aposento e representando a crença herdada dos iorubas na interligação entre o *Ayiê* e o *Orum*. (Fotos 1, 2 e 3)



Foto 1
Pejú do orixá Tempo – Nação Angola

Foto 2
Pejú do orixá Tempo “vestido para festa” – Nação Angola.



2



Foto 3
Pejú do orixá Ogun – Nação Keto

Fotos: Gisela Cardoso Alves, 2001.
Território--terreiro Nação Angola.

3

Em BASTIDE (2001) de acordo com suas observações sobre o candomblé de nação Keto, na Bahia, o barracão é descrito de forma distinta por um aspecto, isto é, este possui no seu centro um poste, denominado *poste central* e é considerado pelo autor em tela, como o símbolo mais importante do terreiro, pois em torno deste é que os

orixás vêm dançar nos corpos dos seus filhos, representando com o movimento de sua dança a criação do mundo, conservando o sentido assinalado no parágrafo anterior.

Mas o símbolo mais importante continua sendo o poste central da sala de dança. (...) Quando nele dançam os orixás, por intermédio do corpo das filhas-de-santo possuídas, o aposento se torna a própria imagem de mundo. O solo é a terra, o teto é o céu (BASTIDE, 2001; p.88).

Assim, entre o céu e a terra, entre o *orum* e o *aiyé*, as nações africanas, através da dança ritualística no aposento principal do barracão, seja em torno do poste central ou, da marca destacada por uma cerâmica, indicando que ali está plantado o axé e que *as ‘manifestações’ de baixo não são mais que o reflexo das ‘manifestações’ do alto* (BASTIDE, 2001; p.88), sinalizam um mundo que não se destrói na sua materialidade e imaterialidade, pois que, lembrado através dos gestos dos orixás em suas danças, torna-se permanentemente atualizado na dramatização da manifestação dos elementos da natureza e das ações humanas na Terra. (Fotos 4, 5 e 6)



Foto 4

A Cumeeira e o ponto do Axé enfeitados para a festa.

Foto 5

Entre o Céu e a Terra, entre o Orun e o Aiyê. A religião significada pela Cumeeira e pelo ponto do Axé. Os dois pontos de maior sacralização do território-terreiro.



5

Foto 6

Local onde está “plantado” o Axé.



6

Fotos: Gisela Cardoso Alves, 2001.

Território-terreiro Nação Angola e Keto.

Neste sentido, a semiografia da *paisagem conivente* do território-terreiro é articulada em sua *invisibilidade*, na disposição de artefatos e no significado que estes possuem, como operada também, nos gestos sígnicos dos orixás, que orientam o iniciado no *socius* e no ambiente do sagrado do mesmo.

Assim, *vemos* no orixá Iansã e em seus gestos fortes e impetuosos, a representação da tempestade e os ventos que a antecedem; em Xangô, rei de Oyó sua realeza, na postura altiva do seu corpo e no zigue-zague de sua dança, o raio que prepara para o estrondo do trovão; em Iemanjá no balançar das suas mãos espalmadas, as ondas ora turbulentas, ora mansas do oceano; com Oxum, através do som suave que emite e de sua dança graciosa, o murmúrio das cachoeiras; em Ogum, o ferro, o seu elemento, trabalhado pelo ato humano que o transforma em ferramenta; no Oxossi, a caça aos animais necessários para a sobrevivência humana e dos orixás através das oferendas; no Obaluaiê, as epidemias e a cura destas e em Nanã, a mãe ancestral, que com sua dança lembra aos seus filhos o princípio feminino.

Um microcosmo mítico real³⁵ que sinaliza a importância deste aposento no *Ilê-orixá*, a sala do barracão, pois ali, a criação do mundo é revivida desde o momento do ritual de sacralização do ambiente, pelos sacerdotes, nos quatro cantos da sala, numa alusão aos quatro pontos cardeais, que rememoram em seu significado, os caminhos, os *odus*³⁶ designados por Olodumaré, e, os quatro elementos fundamentais na criação do *Aiyê*³⁷, a água, o fogo, o ar, e a terra; como também, dando início a este ritual, na oferenda para Exú, que em sua representação é identificado pelas cores azul, branca e vermelha, as cores da criação do mundo. Exú atua, com esta primazia, como o *regulador* do espaço consagrado, preparando-o para a dança dos orixás em torno do Axé, no sentido do amanhecer ao anoitecer.

35 Na criação do prototerritório, muitos orixás foram abandonados, no sentido de que não atendiam a realidade do africano escravizado, sendo recuperados apenas aqueles que significavam uma orientação concreta na realidade da vida em terra brasileira (FONSECA, 1995; VERGER, 1997; BASTIDE, 2001;).

36 Os quatro principais *odus* (destinos, caminhos a serem percorridos pelo ser humano na sua existência terrena) relacionados aos pontos cardeais são: Obgê-meji, a leste, onde mora Exú; ao norte, Odi-meji, onde se localiza Ogum; a oeste, Oyeku-meji, onde está Xangô e ao sul, Iwori-meji, onde habita Oxalá (OXALÁ, 1998; BASTIDE, 2001).

37 No *Itan* sobre a criação do Aiyê, recuperado por OXALÁ, A. (1998 p.44), os quatro elementos são ativados pela ação de quatro animais oriundos de póis mágicos, nas cores preto, branco, vermelho e azul contidos em cabaças nestas respectivas cores. Essas cabaças foram legadas por Olodumaré a Oduduwá para a criação do mundo.

Assim, a cabaça branca contendo o pó branco surge uma ave, o pombo, que com o bater das asas cria o elemento ar; da cabaça azul com o respectivo pó azul, surge o caramujo, o *igbim*, que ao jorrar água cria os oceanos, cujas águas são agitadas pelo vento; da cabaça preta, a galinha d'angola, que ao ciscar espalha o pó preto que em contato com a água, cria a lama, e, da cabaça vermelha emerge o camaleão lançando labaredas pela boca e propagando o fogo pela lama, que assim, evapora a água se transformando em nuvens carregadas de eletricidade.

Esta concepção de mundo perpassa por todas as práticas culturais dos iorubas herdadas pela afro-brasileira. Desde a semana de quatro dias, que adaptadas ao tempo semanal ocidental, nos quais são reverenciados os orixás até na dramatização gestual de seus filhos no momento do Xirê.

Ao reviverem no prototerritório através da *paisagem conivente*, a localização de Exú na entrada deste, *assentado* em seu *peji*, (Foto 6) e, da primazia desta divindade de iniciar os rituais, estão recuperando o sentido de destaque que este orixá possuía em todas as cidades africanas de raiz cultural ioruba, pois, independentemente do orixá que estas cultuavam, Exú era reverenciado, localizando-se também, na entrada destas cidades. Desta forma, uma *geografia religiosa*, como é denominado por BASTIDE (2001; p.89) é exercida através da ação de geossimbolizar na constituição do território-terreiro, cada objeto, as árvores, uma bica, uma fonte, os gestos, as vestes e adornos, a forma de comunicação, cada detalhe da vida deste terreiro lembra a África.



7

Foto 7
Pejí de Exú guardando a entrada do território-terreiro.
Foto: Gisela Cardoso Alves, 2001.
Território-terreiro Nação Angola.

Nesta direção, da importância do orixá Exú, na herança africana recriada no universo afro-brasileiro do terreiro de candomblé abrimos um parêntesis em nossa discussão, para exemplificá-la através de uma abordagem sob a forma poética, de AMADO (1992) – na literatura brasileira – na qual, o autor alude a essa “geografia religiosa”, sinalizada por BASTIDE (*ibid.*), estendendo para a cidade de Salvador a proteção deste orixá, ambientando nesta localidade, tal qual, nas cidades iorubanas, o poder de Exú, no domínio das ruas e dos caminhos. No texto que destacamos o autor constrói sua história sobre a vida e o povo da Bahia de Todos os Santos, na qual, Exú é identificado nos seus atributos e, considerado como guardião da cidade de Salvador e dos candomblés.

... *Quem guarda os caminhos da cidade do Salvador da Bahia é Exú, orixá do mais importante na liturgia do candomblé, orixá do movimento, por muitos confundido com o diabo no sincretismo com a religião católica, pois ele é malicioso e arrelento, não sabe estar quieto, gosta de confusão e de aperreio. Postado nas encruzilhadas de todos os caminhos, escondido na meia-luz da aurora ou do crepúsculo, na barra da manhã, ao cair da tarde, no escuro da noite, Exú guarda sua cidade bem-amada. Ai de quem aqui desembarcar com malévolas intenções,*

com o coração de ódio ou da inveja, ou para aqui se dirigir tangido pela violência ou pelo azedume: o povo dessa cidade é doce e cordial e Exú tranca seus caminhos ao falso e ao perverso (AMADO, 1992; p.1).

Na forma literária, o autor citado associa Exú com as paixões humanas, inserindo-o no cotidiano da cidade e dos seus habitantes, reforçando com esta associação a idéia de fluxo, das informações entre o Aiyê e o Orum, e entre os territórios-terreiros presentes no arranjo espacial da cidade de Salvador, expressando com sua poética, a concepção ioruba, de uma relação de simbiose entre os orixás e os seres humanos. Desta forma, ainda no mesmo texto de AMADO (1992), Exú é apresentado como personagem da vida comum do espaço citadino, e emerge numa paisagem que é conivente – sob a nossa ótica – das ruas da cidade baiana, no sentido de que as significa, quando associa o domínio destas, como dos malandros, boêmios e sedutores, homens que se encontram em botecos, nas esquinas e cruzamentos, os homens da noite, o homem/Exú.

Exú come tudo que a boca come, bebe cachaça, é um cavalheiro andante e um menino reinador. Gosta de balbúrdia, senhor dos caminhos, mensageiro dos deuses, correio dos orixás, um capeta. Por tudo isso sincretizaram-no com o diabo; em verdade ele é apenas o orixá em movimento, amigo de um bafafá, de uma confusão mas, no fundo, excelente pessoa. De certa maneira é o Não onde só existe o Sim; o contra em meio do a Favor; o intrépido e o invencível. Toda festa de terreiro começa com o padê de Exú, para ele não venha causar perturbação. Sua roupa é bela: azul, vermelha e branca e todas as segundas-feiras lhe pertence.

Sendo assim, nesta direção da efetivação de análises distintas em sua forma, entretanto que observam os princípios da prática cultural ioruba que orienta e significa a paisagem – que sinalizamos como conivente – pode ser apreciado em uma outra interpretação do terreiro de candomblé e do seu arranjo espacial, em ELBEIN (1975), que o analisa sob a perspectiva de que o barracão³⁸ e o seu arredor com as *casas dos orixás*³⁹, circundados por uma vegetação, são divididos segundo a autora em tela, como o *espaço urbano* e *espaço da mata*. Nesta divisão, segundo a autora o *espaço da mata* e *espaço urbano* constituídos pelas árvores, ervas, fontes, e o conjunto

38 De uma forma geral (variando apenas o tamanho), os terreiros, segundo a imaginação geográfica são constituídos por: casa principal – o barracão – que desenvolve três funções sagradas: a) realização dos cultos, onde encontramos o ponto fixo de maior sacralidade, o *Axé*; b) a preparação, ritualísticas dos iniciados, os “filhos e filhas de santo”; c) “quartos de santo” (quando não é possível pela exigüidade do terreno, construir “casas” para as divindades, que localizadas na proximidade do barracão) onde estão os “assentamentos”, os pejis dos orixás.

39 Quando a área do território-terreiro é exígua devido ao encarecimento dos terrenos pela especulação imobiliária nas cidades modernas, estas casas de orixá, são representadas por aposentos menores, próximos à sala principal e denominados como *quartos de santo*. Este tipo de arranjo espacial no interior do território-terreiro, foi conferido em pesquisa de campo, nos anos de 1996 a 1999, em terreiros na cidade do Rio de Janeiro – RJ, e nas cidades de Salvador e Cachoeira, na Bahia.

arquitetônico possuem valores sagrados, recriando através do que estamos considerando como geossimbolismo, um mundo que encontra numa realidade distinta uma similaridade, uma correspondência significada nos valores míticos e místicos, da organização territorial africana, sinalizando com este sentido que o prototerritório – embasados no viés analítico do conceito de território, proposto por BONNEMAISON (2002; p.111) – torna-se também um território-santuário, tendo em vista que, este ao agregar um conjunto de signos e valores, assume a condição de realizar a conservação cultural.

Na direção de nossa discussão do processo de recomposição social, política e religiosa de distintas etnias no território-terreiro de candomblé, através das territorialidades e, como estas foram articuladas sob uma dinâmica de uma circularidade cultural, esta questão da divisão espaço da mata/espaço urbano, também é abordada por GROMIKO (1987) como uma das dicotomias centrais, em cuja base se estrutura o espaço africano – mesmo que, dividido em territórios étnicos e, apresentando práticas culturais distintas – pois são categorias cosmológicas que perpassam pelas diversas concepções de mundo engendradas por estas etnias.

Como exemplo, o autor observa que entre os *Komos* (Uganda), o significado de *mata* é compreendido por duplo sentido: por um lado, associa-se, num aspecto positivo, com os ancestrais divinizados, mas por outro, com os *espíritos maus, o mundo dos mortos*, hostis em geral, segundo esta etnia, ao mundo dos vivos.

(...) *Aliás, a selva é uma zona “alheia”, fora dos limites da habitação humana. A linha simbólica, que demarca nitidamente a aldeia e a mata revela-se numa série de ritos* (GROMIKO, 1987; p.78).

Os Tongas, os Tswanas e os Zulus, povos da África Austral, além de estabelecerem esta divisão, mata/cidade, com significado análogo ao anterior, dos *Komos*, identificam uma zona intermediária, que inclui os terrenos destinados a agricultura. Ao introduzirem uma divisão a mais, estabelecem uma significação que será operada entre a cidade, esta zona intermediária e, a mata, na qual, o espaço da cidade é visto por estes povos, como o espaço das atividades sociais e da ordem pública, isto é, como o espaço da ordem, e o da mata, como o mundo do caos.

Estas significações são analisadas pelo autor em foco através dos rituais celebrados por ocasião da morte do chefe do clã. Segundo o autor – morto o patriarca – *os homens abandonam a aldeia e vão habitar novas regiões, pois, segundo as crenças, com o falecimento do patriarca, “morre” toda a povoação* (GROMIKO, 1987; p.78).

O espaço da mata diante desta contingência de Morte – sob nosso ponto de vista, concordando com a ótica durkheimiana de ruptura e reconstrução social – passa a abrigar os membros do grupo, numa situação de caos primitivo, onde não mais existe a ordem da cidade, e sim, a vida selvagem, onde o que era proibido,

passa a ser permitido⁴⁰, como um tempo-espaço probatório para o advento da nova vida, marcada pela reterritorialização da nova cidade, sob o poder de um novo chefe.

Neste sentido, neste arranjo espacial interno do terreiro de candomblé, a divisão entre *espaço urbano e espaço da mata*, proposto por ELBEIN (1975), e, o significado destes, de acordo com a análise de GROMIKO (1987) sinaliza para a estratégia de recomposição articulada pela recriação simbólica do seu espaço de origem, partindo da lógica de considerar numa primeira instância o que lhes era comum. Neste sentido, Exú na porta do terreiro, como na entrada das cidades, Exú, orixá reverenciado em todos os reinos e, espaço urbano e espaço da mata, uma divisão que expressa uma síntese, do arranjo espacial dos distintos reinos africanos, que de acordo com a nossa análise, ao possuir significados que se remetem ao contexto deste passado comum africano possibilita sua articulação no Brasil viabilizada pelo convívio da cidade colonial.

Sendo assim, é uma reterritorialização engendrada a partir da cidade colonial brasileira, pois que, em sua dinâmica sócio-espacial propiciava a reunião, o encontro do negro livre e do escravo cidadão de Salvador, para lembrar sua vida pregressa, contar histórias, descrever paisagens. Dessa forma, o ato de significar – como *urbano* uma casa comum aos olhos do não iniciado nos fundamentos do candomblé e, em especial, como *mata*, algumas árvores, arbustos e canteiros de ervas – reside na capacidade imaginativa de recriar do iorubano no ambiente da cidade colonial, a importância no passado, seja das cidades-reino e aldeias africanas – significadas como o espaço da ordem, da vida em sociedade – quanto o ambiente natural africano

– das matas, onde suas divindades se apresentavam e eram simbolizadas na natureza, vivendo nos rios, nas rochas, nas ervas, nas árvores – como também, o espaço do caos original, do interlúdio entre a ruptura e reconstrução, para a recomposição social, política e religiosa, o significado de sua reterritorialização. (Figura 10)

Neste sentido, afirmamos que esta capacidade imaginativa da cultura afro-brasileira de reterritorialização – operando através do sagrado, o seu mundo de origem – ao ser realizada no transporte simbólico do território móvel e significada por geossímbolos – mesmo na falta destes bens simbólicos próprios do espaço da mata, como uma vegetação exuberante – na área interna do prototerritório, passa a ser construído materialmente pela ação do homem. Por exemplo, um rio ou um lago com atributos sagrados na África, um geossímbolo da cultura Iorubana marcado na

40 GROMIKO (1987; p.79), apropriando-se da etnografia efetuada por JUNOT sobre este ritual, dos povos da África Austral em destaque, relata: *a aldeia foi destruída em pedaços e com o seu fim deixaram de existir normas e leis sociais. Os insultos que normalmente, eram interditos tornaram-se permitidos.*

Ao terminarem a reterritorialização da aldeia, segundo o autor, constroem uma cerca e o portão, onde sob este, os sacerdotes depositam ervas sacralizadas para impedir a entrada dos maus espíritos. Uma prática que será observada no prototerritório com o mesmo propósito, no assentamento do Axé no salão principal do barracão, na porteira do terreiro junto com Exú, e, na cumeeira, estabelecendo o vínculo entre o Ayê e o Orum.



Foto 8
 A casa dos orixás Ogun (orixá do elemento ferro; guerreiro; protetor da agricultura e estradas) e Oxóssi (orixá das matas e caçador).



Foto 9
 Limite entre o espaço urbano e o espaço da mata sagrada (Ibó), no território-terreiro. Território-terreiro Nação Keto.



Foto 10
 Árvores consagradas ao orixá Iroko, que fazem parte do Ibó, a mata sagrada, no território-terreiro. Território-terreiro Nação Keto.

Foto 8: Gisela Cardoso Alves. Fotos 9 e 10: Projeto O espaço e o tempo das Iyalorixás na cidade do Rio de Janeiro. Coordenação Aureanice de Mello Corrêa. Departamento de Geografia da UERJ. Acervo da Autora.

Com esta perspectiva, que as dependências desse *território-santuário*, os territórios-terreiros são vetadas à permanência de estranhos ao culto religioso e membros não participantes do mesmo. As práticas ritualísticas são secretas, e algumas delas, permitidas somente aos membros do terreiro que possuam mais tempo na dedicação aos orixás – o grau de senioridade ou, de *idade social* – identificadas em nossa análise de acordo com a dinâmica da territorialidade, ou seja, uma estratégia desenvolvida pelo grupo religioso como forma de proteção do “segredo” no território-terreiro.

Desta forma, sinalizamos que o prototerritório – sob a ótica que o considera como Sistema e Símbolo – se desenvolveu e se sedimentou, através da estratégia de defesa, pelo segredo e pelo sagrado, graças à criação de códigos específicos oriundos das distintas etnias que se recompõe e se reestruturam neste. Neste sentido, podemos apontar que o espaço que é territorializado através das delimitações de lugares e indicação de valores, são espaços que permitem a fixação e realizam a circulação, são fronteiras de trocas, materiais e simbólicas, pois se espelham sobre essa organização, significados, e hierarquias, pois, na criação do território dependendo da forma de apropriação, por indivíduo ou grupo, este é significado de forma afetiva e política, que precisa ser constantemente mantido através de estratégias de dominação e manutenção. Estas estratégias, que consideramos como territorialidades, passam assim, a estabelecer a variação de permissão ou interdição ao território, que será determinada em maior ou menor grau de acordo com a subjetividade da mãe ou pai-de-santo responsáveis pela condução da vida do dia-a-dia do território-terreiro.

RAFFESTIN (1995) afirma que a territorialidade é o reflexo de uma multidimensionalidade do “vivido” territorial pelos membros de uma coletividade. Sendo assim, podemos apontar que os rituais sagrados, o segredo do território-terreiro, o viver o santo no cotidiano da vida são reatualizadores da força e poder do mesmo e, são permanentemente os que revitalizam o território transposto, reterritorializado como afro-brasileiro.

Assim, o *egbé* simbólico, na sua representação territorial, como terreiro, através do processo de lembrar/significar/realizar, permite que o passado seja recriado sinalizando o limite entre a imaginação e a realidade dos registros e da convivência cotidiana de uma cultura. Nesta perspectiva, para CASTRO (1997; p.156) *o domínio do simbólico possui um inegável valor explicativo*, pois, considerar a força dos símbolos e das imagens como parte integrante do campo de saber geográfico, constitui a base das representações que orientam as direções das ações dos homens sobre o espaço, territorializando-o.

O simbólico, em nossa análise, emerge desta forma como um dos conceitos que permitem aprofundar a compreensão – sob a ótica geográfica – de como a reconstrução de identidade de um povo que no passado desprovido de possibilidade de existência,

devido à condição da escravidão no Brasil, renasce na força do Axé, territorializando-se no prototerritório e com esta ação, lega aos seus descendentes, armas, estratégias de proteção, para uma luta onde a condição desigual de cidadania se faz ainda presente.

Sendo assim, inspirando-nos em MAFFESOLI (1987), foram histórias vividas no cotidiano, situações imperceptíveis que costurando relações de convivência e apreensão de um território, que ao ser partilhado com outros, fundamenta o prototerritório e estrutura a memória coletiva do povo-de-santo, o povo do Candomblé.

Nessa busca incessante do mundo perdido, como analisamos, estratégias foram traçadas desde práticas rituais feitas às escondidas tanto em Portugal quanto no Brasil, nos terrenos baldios da cidade, nas senzalas, nas florestas e bosques, que contribuíram para a emergência do prototerritório. No entanto, uma outra tentativa de organização social foi vislumbrada pelos escravos, nas Irmandades de negros da Igreja Católica, que prepararam o primeiro cenário estratégico para a reunião dos africanos em “nações”, sinalizando desta forma, a inauguração de um processo de reterritorialização das etnias Banto, Gêge e Keto em terras brasileiras.



Figura 11
Orixá Iemanjá
Fonte: Barros, JF, 1999.



Figura 12
Orixá Oxalá
Fonte: Barros, JF, 1999.

H CAPÍTULO

DA ÁFRICA NEGRA DE IFÁ A DEVOTOS DE NOSSA SENHORA

De acordo com o historiador REIS (1991) as irmandades católicas de negros, quando analisadas em sua origem, ao serem engendradas pelo governo português são:

(...) Imaginadas como veículo de acomodação e domesticação do espírito africano, elas na verdade funcionaram como meios de afirmação cultural. ...Com o passar do tempo, as irmandades serviriam até como espaço de alianças interétnicas, ou pelo menos como canal de “administração” das diferenças étnicas na comunidade negra (REIS, 1991; p.55).

Diante desta perspectiva sinalizada pelo autor citado, observamos que, a finalidade para a qual foram criadas as irmandades de negros, foi transformada por estes, em prol de suas necessidades, desconstruindo desta forma, os propósitos da coroa portuguesa.

Com este sentido, passamos a estabelecer a nossa reflexão sobre as irmandades de negros, ressaltando a perspectiva sinalizada pelo geógrafo, BONNEMAISON (2002), sobre o fenômeno cultural, na qual, este afirma que este é uma face oculta da realidade, pois, ele é simultaneamente, uma herança e um projeto. Desta forma, observa-se que as duas situações são perpassadas pela confrontação com uma realidade histórica, que segundo as contingências, podem ser ocultados ou revelados, expressando um jogo de poder, no qual o processo de identidade social ocupa o cerne desta confrontação.

Nesta direção, para a compreensão da Irmandade da Boa Morte como nexos de duas territorialidades de distintas tradições, significadas nas práticas culturais do Candomblé e da Igreja Católica Apostólica Romana, torna-se necessário uma recuperação da história, como reconhecimento da forma como este jogo de poder foi operado, propiciando o surgimento das Irmandades na Europa, em especial Portugal, e, como nesse processo emerge a Irmandade de Negros, categoria na qual se insere a Boa Morte, que na realidade expressa o elo entre distintas práticas culturais, o catolicismo e o candomblé que formam ao mesmo tempo uma herança e um projeto da cultura afro-brasileira.

Para tanto, retornamos ao tempo do *início de tudo*, quando os primeiros contatos entre o português e o africano foram efetivados, no tempo-espaço onde as fronteiras porosas, de trocas culturais, ensejaram seu delineamento.

3.1 – A ESCRAVIDÃO DO AFRICANO E A MISSÃO EVANGELIZADORA PORTUGUESA: OS PRIMEIROS CONTATOS CULTURAIS E A ARTICULAÇÃO DAS TERRITORIALIDADES

Desde o fim da Idade Média, na Europa mediterrânea, capitaneados pelas cidades italianas como, Veneza e Gênova, o comércio de escravos já era fortemente praticado como resultado de guerras de cunho religioso entre aqueles que professavam a fé cristã e aqueles que professavam crenças distintas a esta, destacando-se neste período, os embates contra os que seguiam os ensinamentos de Maomé, os islâmicos. Os cativos, fruto deste antagonismo religioso recebem distintas denominações de acordo com as nacionalidades, surgindo nas crônicas da época como, *sarracenos, mouros, etíopes ou escravos* que segundo CALAINHO (2000; p.35), esta última designação atribuída aos *oriundos da Esclavonia, feitos prisioneiros do rei Otão, o Grande, rei da Germânia no século X*, que, por fim, consagra e difunde o termo *escravo*, por uma Europa, que desde os últimos anos do século XIII encontrava-se ávida em repor seu estoque de mão-de-obra livre dizimada pela Peste Negra, principalmente em suas cidades.

Associada a esta questão populacional, o continente europeu se defrontava com a necessidade de traçar novas geopolíticas para a rearticulação das rotas das especiarias orientais, ameaçadas pela queda do Império Mongol e pela ascensão em Constantinopla dos turcos otomanos.

Dessa forma, conforme essa necessidade, de mão-de-obra e de acesso aos produtos asiáticos, se acentuava no mundo europeu, Portugal, por ser um país de dimensão territorial e condições geofísicas precárias (com solos acidentados de qualidade e clima desfavorável ao desenvolvimento econômico), se viu obrigado a investir numa campanha expansionista de seus domínios territoriais e conseqüentemente de novas áreas para comércio, onde pudessem obter mercadorias que fomentavam, o mercado interno e externo, deste. (Figura 11)

De acordo com CALAINHO (2000), os motivos acima expostos foram alvo de extensos debates no campo do saber da historiografia portuguesa e, portanto, não são apontados como os únicos responsáveis pelo desejo de expansão do reino português.

No âmago desta discussão emerge a preocupação entre os historiadores, em desvendar o caráter do Infante D. Henrique e suas ações, interpretando-as de acordo com uma pluralidade de justificativas como: se estas eram inspiradas por sua fé

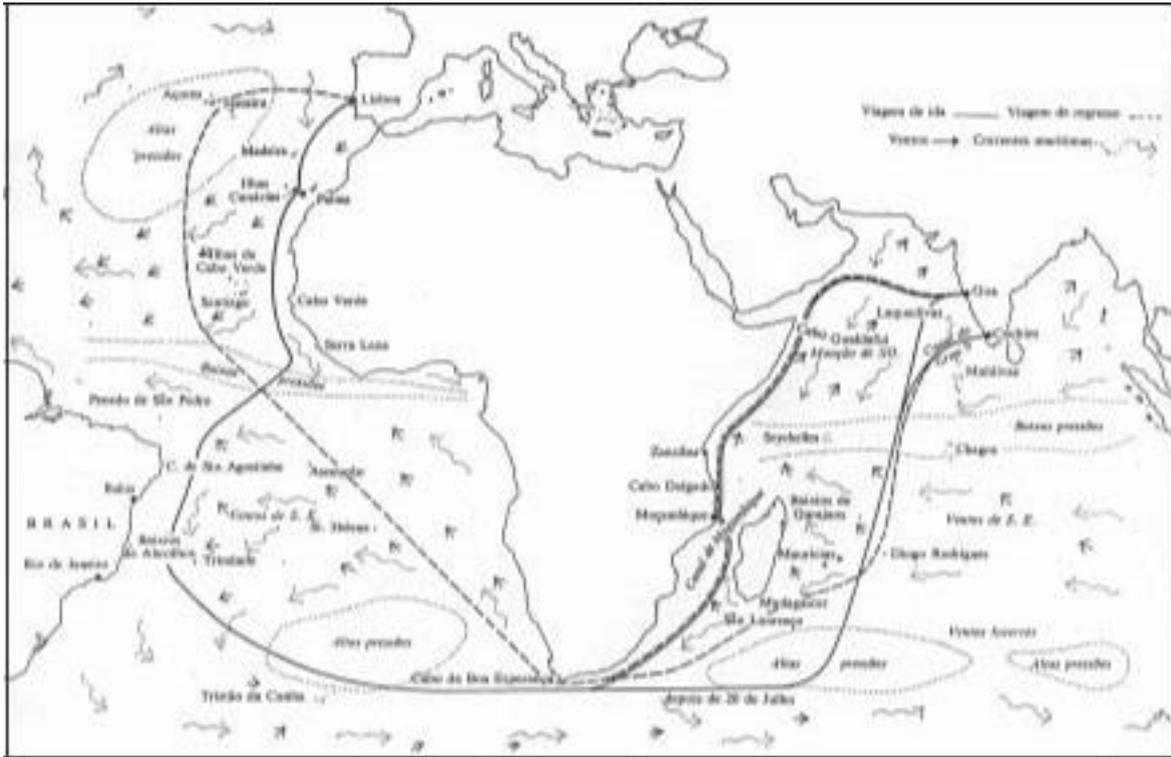


Figura 13

A carreira da Índia séc.XVI ao séc.XVIII.

Fonte: O império colonial português. Boxer, C.R. Ed. Martins Fontes, SP 1969.

cristã; ou por uma curiosidade científica; e enfim, se movidas por ambição de riquezas vislumbradas nos reinos africanos.

(...) curiosidade geográfica, busca do ouro, salvação da alma, combate ao infiel. Todas estas inspirações, juntas, compuseram, na verdade, as motivações não só do Infante, mas também dos monarcas subsequentes, mercadores e aventureiros (CALAINHO, 2000; p.32).

Em síntese, uma questão amplamente analisada no campo do saber da História, onde o desejo/necessidade expansionista da coroa portuguesa pelo continente africano no sentido norte-sul, se define pela marca de um contexto sócio-espaco-temporal que, ao mesmo tempo, que era identificado como medieval também era significado como moderno. Uma situação identificada como ambígua, diante da conjuntura renascentista europeia, que influencia e caracteriza nos séculos seguintes (XVI a XIX) as ações expansionistas do reino português, nas terras do Novo Mundo, onde a cultura e os costumes da metrópole eram espelhados de forma distorcida, refletindo na constituição da vida cotidiana do Brasil colônia, como já abordamos no capítulo anterior.

Portanto, foi com esse espírito renascentista que os primeiros contatos dos portugueses com os povos da África centro – oriental, no reino do Congo – (Figura 12) datado em 1483, na vigência do reinado de D. João II no período de 1481 a 1495 – que o navegador Diogo Cão subiu o rio Zaire estendendo sua incursão até o cabo de



Figura 14
Angola e o reino do Congo. Do século XVI ao século XVIII.

Fonte: *O império colonial português*. Boxer, C.R. Ed. Martins Fontes, SP 1969

do rei de Portugal versados em línguas africanas permanecem em solo congolês, para empreenderem o trabalho de difusão do Cristianismo, promovendo a “conversão” do rei do Congo e de seus súditos (THOMAZ, 1994; CALAINHO, 2000). (Figura 13)

Diante desta perspectiva, de reconhecimento territorial e ação missionária – a partir do contato entre portugueses e africanos do Congo – sinalizamos duas situações que marcam a direção no futuro, das relações com base, econômica e sócio-cultural, entre portugueses e as distintas etnias africanas, viabilizadas pela consolidação do primeiro reino cristão português na África negra. Por um lado, observa-se o fortalecimento do processo expansionista da coroa portuguesa e o embrião do comércio de escravos negros e de mercadorias empreendido por Portugal, redefinindo com esta ação, a rota comercial entre a Europa e a África, até então, exercida em grande parte pelas cidades italianas. (Figura 14) E, por outro (o que mais nos interessa) a sinalização para a forma – que irá caracterizar a dinâmica das práticas culturais – do negro africano em lidar com visões de mundo distintas, isto é, aceitando o novo, no entanto, sem abandonar completamente suas tradições, reinterpretando as culturas estrangeiras de acordo com o seu universo. Uma ação, que é fruto do intenso processo de contatos culturais propiciados pelas guerras étnicas e pelo comércio entre os reinos africanos.

Santa Maria, na atual Angola. Com o intuito de reconhecimento do novo território a ser conquistado e de acordo com a Coroa portuguesa, de difundir a fé cristã, Diogo Cão empreende sua jornada por reinos que além de ter suas crenças e ritos pautados no culto aos ancestrais, também possuíam uma forte influência da religião islâmica.

Diogo Cão, após esta expedição em terras congolêsas, regressa com alguns negros locais escravizados a Portugal, onde são recebidos pelo rei que os batiza e instrui na fé cristã, costume da época para demonstrar a piedade do rei e a sua submissão e conseqüentemente dos seus súditos, a influência da Igreja Católica. Entretanto, como marca do poder da coroa e da Igreja, emissários



Figura 15

As viagens de Diogo Cão (1482-88) adaptado sobre mapa de BOXER (1969) sobre Império português
 Fontes: *The Penguin Atlas of African History*, England 1980 e *O império colonial português*. Boxer, C.R. Ed. Martins Fontes, SP 1969.

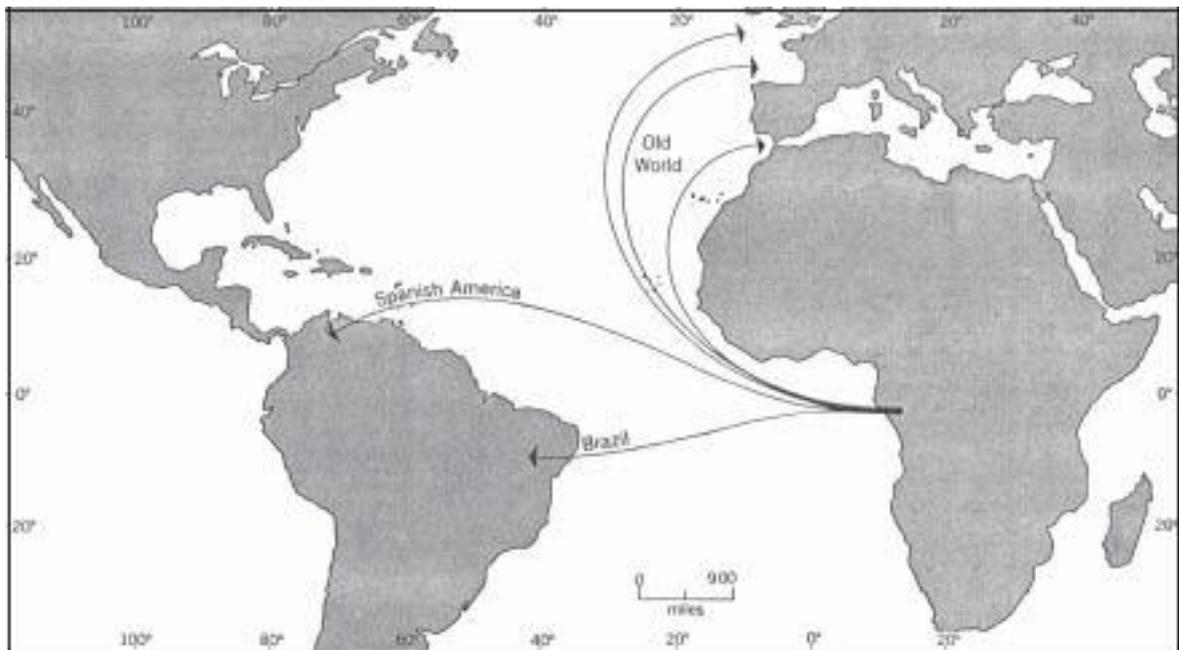


Figura 16

Destino e intensidade do comércio de escravos do Atlântico para a Europa e o Novo mundo (1451-1600). Fonte: Curtein, P D. *The Atlantic Slave Trade*. The University of Winsconsin Press. 1969

Desta forma, na prática da vida cotidiana congoleza, em relação à cultura ocidental representada pelos portugueses, são articuladas estratégias de relacionamento com o *outro* estabelecendo territorialidades onde fronteiras porosas iniciam o seu delineamento¹. Para tanto, observam-se fronteiras porosas que emergem semiografadas diante de um processo operado através do reconhecimento dos bens sagrados utilizados nos rituais cristãos, que são designados, por parte do congolês, à luz da sua compreensão de mundo, incorporando-os a suas práticas ritualísticas. Estabelecendo, portanto, com esta ação, a aproximação entre: as representações dos rituais e dos santos católicos, com as suas divindades e ações ritualísticas.

Como exemplo desta forma de aproximação, temos o termo no idioma banto, *Nkisis*², que identifica suas divindades ou encantados (significados como forças da natureza), designando de igual forma os santos católicos, atribuindo uma condição similar ou de resignificação da representação destes santos, de devoção cristãos, através da realidade cultural banto. Sob esta mesma ótica, o símbolo da cruz cristã, que representa para o católico o sacrifício do Messias para a salvação dos cristãos é nomeada pelo congolês de *kuluzu*. Confeccionada com talos de palmeira – vegetal importante para este povo, pois era utilizado em vários dos seus rituais, para as divindades africanas – esta cruz passa a agregar novo sentido e função atribuídos de acordo com as suas crenças tradicionais, como proteção contra espíritos errantes, e inveja (o “mau-olhado”).

Com esta perspectiva de relações “amigosas” sustentadas pela fé cristã associada à compreensão da vida ditada pelo domínio dos *Nkisis*, os empreendimentos comerciais se solidificam. Portugal passa a influenciar fortemente a economia congoleza, principalmente na exploração do cobre e do comércio de escravos que era monopólio, até então, da realeza local, aumentando

A O propósito da introdução na presente discussão da etnia Banto, tendo em vista que ao longo do primeiro capítulo nos detemos em analisar os iorubas, é para sinalizar a forma embrionária pela qual foi operado o processo de *convivência com o outro*, estabelecido pelo africano, que se nota posteriormente como um padrão, que se expressa na articulação das territorialidades, adotado de uma forma geral pelas distintas etnias africanas escravizadas, em especial, aquelas submetidas ao domínio português.

é *Nkisis*, *Voduns* e *Orixás* são termos utilizados nas etnias, Banto, Gêge e Keto (considerados em nossa análise como constituintes da sociedade ioruba), respectivamente, para designar as divindades africanas e que segundo CARNEIRO (1991), não são diferentes nos seus atributos sagrados vinculados em sua representação nas forças da natureza, variando somente o dialeto ou idioma das distintas etnias, porém de mesma raiz cultural.

Mesmo estabelecendo um discurso onde exprime juízos de valor, a obra do autor em foco é interessante no sentido que estabelece em sua análise etnográfica do Candomblé baiano paralelos entre essas etnias, detendo-se especialmente na etnia Banto. Ótica distinta de BASTIDE e VERGER, que em suas etnografias e análises sobre o Candomblé privilegiam os de Keto, representantes da cultura iorubana e fundadores do primeiro terreiro no Brasil, o Ilê Iya Nassô, na cidade de Salvador, Bahia. Perspectiva seguida em nossa análise no primeiro capítulo, tendo em vista, a estreita relação entre o prototerritório e a Irmandade da Boa Morte, objeto central do nosso trabalho.

a fortuna e expressando um sustentáculo importante do poder do rei, seja no lado português, seja no lado congolês.

Entre Portugal e os reinos africanos de distintas etnias – posteriormente a este primeiro contato com os de etnia Banto – o jogo de poder, que passa a ser estabelecido entre estes, emergiu diante de uma semiografia de fronteiras porosas, pautadas num contexto econômico e sócio-cultural norteado, concomitantemente, pela prática cultural de cada um dos atores deste jogo. Por parte do português, podemos observá-lo na ambigüidade de suas ações expansionistas inspiradas pelo contexto do ideal Renascentista e, por parte do africano, pelas estratégias desenvolvidas e articuladas ao longo dos tempos, cuja origem são encontradas nas lutas inter tribais por território e por escravos, assim como, nos deslocamentos espaciais internos, que fomentaram os contatos culturais entre os distintos povos da África.

Esta dinâmica que assinalamos como um jogo de poder, é observada em distintos autores, como ações, superficialmente orientada por uma “pacíficidade” na relação do homem branco, europeu, com o negro, africano. FREIRE (1980) discute esta questão sob a ótica de uma “passividade” por parte do africano e, CARNEIRO (1991) sob a perspectiva de um “descaso” por parte do português na sua ação “civilizatória” e evangelizadora dos novos reinos conquistados no continente africano. A condição de “pacíficidade” é justificada e criticada, pelos autores consultados, sob dois vetores: 1°) o da vocação natural para uma incorporação de normas culturais ocidentais, pelos africanos de distintas etnias; e 2°) de uma política expansionista colonial portuguesa respaldada por estratégias para povoamento de suas colônias, operadas através da miscigenação populacional e inscrita num catolicismo à moda portuguesa, com permissividades oriundas das práticas religiosas populares.

Esta ultima observação, de uma religiosidade cristã de caráter popular e, por conseguinte, vista com permissividade pelo clero português – contribuindo para o projeto expansionista português – principalmente no Brasil colônia, também é abordada por SOUZA (1994) em sua análise sobre as dificuldades da Coroa portuguesa, no novo mundo, de controle da vida religiosa do autóctone; do colono português e, do negro escravizado, porém, diferente dos autores acima relacionados, norteia sua análise pelo viés do conflito moral, da insegurança da vida colonial, das imbricações forjadas por práticas culturais distintas, onde o universo religioso oscilava entre o Paraíso celestial e o Inferno demoníaco sinalizando com estas concepções diametralmente opostas, a identidade da colônia brasileira que se efetua no cerne desta dinâmica como produto de um amálgama da tradição religiosa do índio, do português e do africano.

Sem aprofundarmos as críticas ou justificativas à análise da questão assinalada efetuada por autores de distintos campos do saber, postulamos agregar a esta, a

perspectiva geográfica, pela qual, tomando por base, o viés conceitual de territorialidade, compreendemos esta questão como um jogo de poder, onde o que se joga é a preservação das identidades e pertencimentos, estabelecido principalmente, entre o europeu e o africano.

Um Jogo de Poder sinalizado pelo lado do africano de distintas etnias, onde o que é visto sob a aparente aceitação da imposição das práticas culturais portuguesas, nos autores citados, sob a ótica da geografia cultural pode ser compreendido como uma estratégia de proteção e manutenção de suas práticas culturais, articulando, como consequência desta ação, a possibilidade de sobrevivência de uma identidade africana por mais esgarçada e desgastada que estivesse.

Neste mesmo sentido, observado na prática cultural dos africanos, podemos apontar pelo lado do português – no seu “descaso evangelizador” – como uma estratégia para a manutenção, proteção e conservação do território conquistado, onde a identidade deste forjada sob a égide do caráter de conquistador, do homem que ultrapassa as fronteiras do desconhecido e imerso no cerne de uma sociedade marcada pela ambivalência do renascimento, implicava na articulação de uma flexibilidade nas ações, onde uma permeabilidade se fez necessária para a satisfação dos seus desejos e necessidades ditadas por uma, espaço-temporalidade específica. Sinalizando desta forma, sob o nosso ponto de vista, com estas territorialidades, seja do conquistador português ou do africano escravizado, a materialização de posições antagônicas demarcadas por fronteiras de trocas, propiciando a emergência de um cenário, no qual, será inscrito o contexto embrionário da reorganização da vida social e religiosa do negro africano, via a inserção deste nas Irmandades da Igreja Católica, primeiramente na metrópole portuguesa e posteriormente, como herança desta, no Brasil colonial.

3.2 – CORPORAÇÕES DE OFÍCIO, IRMANDADES E AS TERRITORIALIDADES CONSTRUÍDAS NO COTIDIANO DAS CIDADES MEDIEVAIS: AS DUAS FACES DO MOVIMENTO CONFRATERNIAL

No contexto espaço-sócio-temporal, do período expansionista português, analisado no item anterior, as cidades medievais européias são segundo FERRARA a expressão de:

(...) um exercício de ousadia e inteligência de uma população rural que, capacitando-se profissionalmente, associava-se para encontrar um novo modo de ganhar a vida (1990; p.3).

A afirmação da autora – acima destacada – inicia, sua análise, sobre imagens urbanas, na qual sinaliza para a inauguração destas, nas cidades medievais, através

do advento das Corporações de Ofício. Entretanto, para além, da necessidade da associação vinculada a uma qualificação profissional, “para ganhar a vida”, as corporações de ofício estabeleceram uma nova relação social na cidade medieval, materializada na ajuda mútua. Sendo assim, as corporações de ofício significaram para os antigos servos, agora homens livres, a estratégia para a reformulação de uma identidade, que se construía e se fortalecia no dia-a-dia da vida cidadina operada sob uma única lei: a competência do ofício e a associação na solidariedade com os seus iguais. Uma identidade que passa a consolidar uma estratificação social que vinculada à qualificação profissional se exhibe no espaço público da cidade, nas comemorações dos santos protetores católicos, nas procissões que percorriam suas ruas, pois que, as corporações de ofício, conforme a atividade desempenhada, possuíam cada qual seu santo de devoção, o seu padroeiro.

De acordo com a autora em tela, essa estratificação social e a demonstração de pertencimento e identidade corporativa, eram sinalizados nos trajes que os membros destas corporações ostentavam nos eventos festivos e nas solenidades. Estas indumentárias possuíam marcas sígnicas que os destacavam como um grupo, dos demais que se exibiam nos logradouros públicos, no acontecimento das procissões solenes, onde o corpo do indivíduo atuava *como suporte sígnico*, manifestando no espaço da cidade através desta significação, *uma sólida consciência da linguagem como mediação, como representação da estrutura social* (FERRARA, 1990; p.4). Entretanto, uma estratificação social³, que ao ser marcada nos corpos e nas ações que os identificavam como grupo social, ensejaram o desenho da inauguração de um novo estilo de vida, empreendidas pelo antigo servo, agora homem livre e cidadão, contribuindo para sua recomposição social operadas através de ações estratégicas de sobrevivência, de proteção, de distinção identitária – territorialidades – que por sua vez, no rebatimento destas no espaço livre da cidade, passam a dividi-la através de territorializações, significadas na nova identidade corporativa.

Desta forma, os cidadãos pautados por uma distinção social significada na qualificação profissional estabeleceram um novo eixo de atuação do poder – antes operado sob a relação de servidão – cartografando no espaço da cidade, nexos territorializados operados através de territorialidades – significada na dramatização

é Optamos pelo termo *estratificação social* – distinto de FERRARA (1990), que utiliza *estrutura social* – embasados na análise estabelecida por BOUDON & BORRICAUD (1993; p.214) em relação a sociedades complexas na qual argumentam que nestas podem-se distinguir estratos ou classes compostas de indivíduos semelhantes respeitando-se certos critérios. Para os autores, a noção de estrato é mais geral que a de classe, nos redimindo de uma discussão mais profunda e esgotada pelo campo de saber sociológico. Assim não precisamos nos deter em observar especificamente, qual a qualificação hierárquica (se pelo prestígio; se pela renda; ou se pelo poder) estabelecia as distinções, entre os grupos sociais articulados pelas corporações de ofícios. Neste sentido, trabalhamos a questão de forma ampla considerando as possibilidades sinalizadas como possíveis na contribuição da constituição desta estratificação.

do ritual, propiciado pelo momento *extra-ordinário*⁴ – a relação de identidade e singularidade que emergia no cenário da cidade medieval, como desejo e necessidade deste novo homem europeu. Tal condição, das procissões católicas, e, a importância destas na representação e singularização dos grupos sociais é sinalizado por MUNFORD na descrição da solenidade comemorativa da Assunção de Nossa Senhora.

...No domingo depois da Assunção de Nossa querida Senhora, eu vi a grande procissão da Igreja de Nossa Senhora de Antuérpia, quando a cidade inteira, de todos os ofícios e de todas as condições, achava-se reunida, cada qual a usar as suas melhores roupas, conforme a sua posição.

E todas as ordens e corporações ostentavam as suas insígnias, pelas quais podiam ser reconhecidas.

(...) Vi a procissão passar ao longo da rua, o povo alinhado em fileiras muito próximas umas das outras. Estavam ali os Ourives, os Pintores, os Pedreiros, os Bordadores, os Escultores, os Marceneiros, os Carpinteiros, os Marinheiros, os Pescadores, os Alfaiates, os Sapateiros e enfim, trabalhadores de todas as espécies, e muitos artesãos e negociantes que trabalhavam para garantir a vida (1982; p.304).

Com esta perspectiva, de elaboração de identidade, articuladas as ações de solidariedade entre seus membros, as Irmandades, associações de caráter religioso composta por leigos, emergirem assemelhando-se as Corporações de Ofício tornando-se parte de um mesmo movimento confraternal que atinge seu ápice na Europa nos últimos séculos da Idade Média. Ambas as Instituições possuem no seu cerne, o objetivo de contemplar a resolução das necessidades inerentes à cidade medieval caracterizado por um lado pelo assombro de moléstias e, por outro, na articulação de sua imagem que se consolidava, como o *locus* da liberdade, distinguindo-se uma associação da outra somente pelo eixo de atuação, todavia, conservando os mesmos propósitos.

Sendo assim, as corporações de ofício atuavam na direção da organização do trabalho e do lazer, participando tanto das atividades religiosas quanto seculares, como, já apontamos, inaugurando via qualificação profissional o processo de organização de uma estratificação social que agenciava suas territorialidades, em

3 Para DAMATTA (1997) os eventos sociais são classificados de acordo com a sua ocorrência, isto é, em eventos que fazem parte do cotidiano e em eventos extra-ordinários, fora do dia-a-dia, identificados nas festas, solenidades, reuniões, encontros, que possuindo um caráter aglutinador e uma previsibilidade, dividem-se em dois pólos qualificativos: o informal – as festas com seu caráter de espontaneidade – e, o formal – as solenidades – com seu caráter centralizador com momentos bem marcados, por uma continência gestual, homologando as posições que seus participantes ocupam no cotidiano. Com este sentido, as procissões dos santos padroeiros das corporações de ofício, são dramatizações que viabilizaram a constituição e materialização do processo de identidade e singularidade dos grupos sociais que passam a compor o novo dia a dia da vida na cidade.

torno do nexo identidade/solidariedade. As confrarias⁵, por sua vez, mesmo que possuíssem como o eixo da sua prática, os fins devocionais e de ajuda mútua, os caracterizava mais fortemente, pelo viés da assistência espiritual dos seus membros, assim como, de uma assistência material nos momentos de dificuldade propiciado principalmente pela enfermidade. Tratando da Vida e da Morte de seus membros, as Irmandades cuidavam da saúde destes em seus hospitais e da assistência religiosa e, em caso de falecimento do seu associado, a providência do sacramento da extrema unção, assim como, do funeral.

Neste sentido, as Irmandades surgem particularmente vinculadas à fundação dos Hospitais, mesmo que, outras instituições figurem posteriormente como administradoras destes, preenchendo uma lacuna na atuação assistencial dos reinos europeus para com seus súditos (BORGES, 1988). Lacuna administrativa, inserida no cerne das questões que surgem a partir de situações calcadas por transformações políticas, sociais, e, espaciais, generalizadas por toda uma Europa, que caracterizou o período medieval, como: o êxodo populacional do campo para as cidades em busca de melhor condição de vida material; o aumento da taxa de mortalidade, diante da emergência das epidemias; a desagregação das famílias diante do contexto turbulento de guerras santas; os tribunais da Santa Inquisição que através das suas sentenças incentivaram a deportação; e o contato com novos mundos, permeado de insegurança e sofrimento (SOUZA, 1994; CALAINHO, 2000).

Sendo assim, as confrarias, devido ao caráter de sua atuação, são associadas à imagem de uma *família artificial* (BORGES, 1988; p.43). Uma imagem construída, sob diversas circunstâncias, onde foram invocados “sentimentos” de segurança e aconchego, gerados pela insegurança e pela necessidade de pertencimento. Uma “sensação” de família que contribuiu para enfrentamentos de situações de distinta ordem, generalizada por toda Europa. Neste contexto, em Portugal, as Irmandades são fortemente incentivadas no seu surgimento, por que além de possuir os atributos – segurança/aconchego familiar/pertencimento – especialmente, vem atender a ausência do Estado, caracterizado fortemente, por uma inoperância, em não assumir a responsabilidade assistencial do seu povo livre ou escravo, ditado por sua atenção primordial ao processo expansionista, da conquista de novas terras (BORGES, 1988).

Este caráter assistencialista e, articulador de laços de pertencimento familiar, atribuído às associações em pauta é discutido criticamente, no seu valor absoluto de

ã De acordo com BORGES (1988), os termos Irmandade e Confraria apesar de apresentarem diferenças do ponto de vista da legislação e dos princípios organizacionais, possuíam o mesmo caráter de associação entre leigos com o intuito de promover o culto ao santo de devoção e de ajuda mútua. Segundo a autora, as fontes do século XVIII *muitas vezes grafam como similares os termos 'irmandade' e 'confraria'* (p.56). Na presente análise, por percebermos, que é desnecessário um aprofundamento destes matizes e particularismos que as diferenciam, vamos adotar as duas expressões como sinônimas.

veracidade, pelo autor – destacado no parágrafo anterior – embasado nos argumentos defendidos pelo historiador Victor Ribeiro, na obra intitulada *História da Beneficência Pública em Portugal*, de 1907. Para BORGES (1988; p.43), além do movimento confraternal, que caracterizou a prática cultural da sociedade europeia no período medieval, as associações fraternais, sejam as Corporações de Ofício, sejam as Confrarias, emergiram *com fins utilitários*, isto é, com o intuito de “libertação e independência”, configurando uma resposta contra *as violências dos senhores feudais, uma resistência aos invasores* e só posteriormente, num segundo momento da maturação desses objetivos é que passam a possuir *valores de ordem religiosa ou de piedade*.

Mesmo que seja visto sob ângulos diferentes, pontuados acima pelos distintos autores consultados, o estabelecimento das Corporações de Ofício em conjunto com as Irmandades, são realizadas sob a égide de práticas culturais, significadas sob o nosso ponto de vista, como territorialidades. Territorialidades que se engendram para proteção e estratégias de sobrevivência dos seus membros no ambiente da cidade Medieval, sendo que, as confrarias, em especial, respaldadas pela orientação religiosa, passam a figurar como o nexos de uma territorialização que se estabelece através da articulação da resistência e independência, política e social do homem cidadão medieval, sustentada pela busca de identidade através do ideal cristão da caridade e da expiação dos “pecados da carne”.

Desta forma, Portugal sem fugir ao contexto espaço-temporal assinalado nos parágrafos anteriores, empreendeu seu processo evangelizador do africano, diante de uma situação de instabilidade social e política, justificando dessa forma, a articulação de estratégias onde a sobrevivência, poder, identidade e espírito cristão são operados em conjunto, que por sua vez, norteará a forma ambígua e sem rigor, pela qual esta evangelização será efetuada⁶. Uma evangelização que irá contribuir – no século XVIII e XIX, no Brasil – para que a materialidade do processo de territorialização estabelecido pelos africanos, negros, mulatos e brancos, seja articulado através da construção de identidades: que no século XVIII, será forjada através do reconhecimento de uma maturidade como colônia brasileira, constituindo assim, o sentido das relações sociais engendradas no cotidiano desta; e, no século XIX o alvorecer das idéias de independência operadas no regime imperial e, posteriormente aprofundadas pela República.

⁷ Como vimos no capítulo anterior, Portugal inserido no contexto do movimento de Renascimento europeu, período que, segundo SOUZA (1994), ocorreu sob uma forma enigmática e contraditória – onde a preocupação com o *humano, a natureza e o divino* se articulavam dialeticamente, de forma constante e em permanente contradição, oscilando entre concepções superficiais sobre o Bem e o Mal – não poderia furtar-se a essas idéias em sua prática evangelizadora dos povos conquistados na África.

**3.3 – IFÁ E NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO,
A APROXIMAÇÃO SIMBÓLICA ENTRE DOIS CULTOS DE DISTINTOS FUNDAMENTOS:
A ELABORAÇÃO DE TERRITORIALIDADES DIANTE DAS NOVAS NECESSIDADES
DA VIDA ESCRAVIZADA**

A evangelização dos africanos passa a ser efetuada pelos portugueses, através da aplicação dos sacramentos. Sendo considerada como uma “evangelização superficial” por diversos estudiosos, esta é vista sob o destaque da não ocorrência de um empenho profundo em catequizar, por parte de Portugal, isto é, em transformar, “realmente em cristão”, aqueles que viviam sob a condição da escravidão. Com esta ótica é apresentado, e justificado, como o batismo passa a ser o sacramento mais difundido pela catequese portuguesa, tornando-se obrigatório para a salvação das “almas selvagens”, tendo em vista que, outros sacramentos também foram vivenciados pelos africanos e seus descendentes, mas, numa escala de menor participação, como: a confirmação, a eucaristia, o matrimônio, e a extrema-unção (SOUZA, 1994; BORGES, 1988; CALAINHO, 2000; MACCORD, 2001).

Este último, a extrema-unção, devido ao significado atribuído pelo catolicismo – de finalizar a vida terrena e preparar o espírito do moribundo para a “vida eterna em companhia do Criador e dos Santos” – transforma-se, por sua vez, no sacramento mais valorizado pelo africano, constituindo assim, num primeiro momento, um dos motivos ou atrativos que impulsionaram a estes a desejar a sua inserção nas confrarias, pois, este sacramento “lembrava” suas crenças e práticas religiosas tradicionais pautadas por rituais de preparação para a vida no Orum e de encerramento da vida no Aiyê. Todavia, este sacramento, só poderia ser ministrado ao negro, a partir de sua incorporação às Irmandades Católicas, onde então, recebiam uma evangelização consistente que os preparavam para praticar plenamente a vida religiosa pautada no catolicismo, tornando-os “verdadeiros cristãos”.

Com perspectivas de sobrevivência física e espiritual articuladas diante desta exigência, de plena evangelização para sua inserção nas irmandades e, desta contingência, de uma semelhança de sentidos entre os rituais católicos e africanos, estes passam a pleitear a criação de suas próprias Irmandades. Em outras palavras, uma reivindicação que observamos por dois ângulos: por um lado, diante de uma prática cultural distinta da sua, mas, que sinalizava para a identificação de seus rituais fúnebres, passando a desejá-la, como uma possibilidade de manutenção do sentido das suas práticas ritualísticas, mesmo que estas não pudessem ser vividas em sua plenitude e com os bens simbólicos específicos de sua cultura; por outro, como consequência do impedimento de participação nas Corporações de Ofício, situação excludente que também já estava se estendendo para a inserção do negro

nas irmandades de brancos, marcando dessa forma, uma conjuntura de exclusão social ditada, tanto pela condição de escravo, que permanecia por gerações, mesmo que a liberdade fosse alcançada, assim como, pela necessidade humana de engendramento de uma nomidade⁷.

Desta forma, a reivindicação de incorporação, por parte dos negros⁸, nas Irmandades toma corpo embasado no fato de que são cristãos, condição auferida através do sacramento do Batismo, permitindo assim, aos africanos e seus descendentes (seja negro ou mulato, em especial, os que já viviam na condição de libertos), “abalar”, com esta reivindicação, as “barreiras” sociais, corporativistas, assinaladas acima. Isto é, ao tornarem-se “católicos” através deste sacramento, os negros descortinavam uma abertura para sua reorganização social e religiosa, inaugurando com este pleito a articulação da possibilidade de sua inserção formal nas normas sociais portuguesa. (Figura 15)

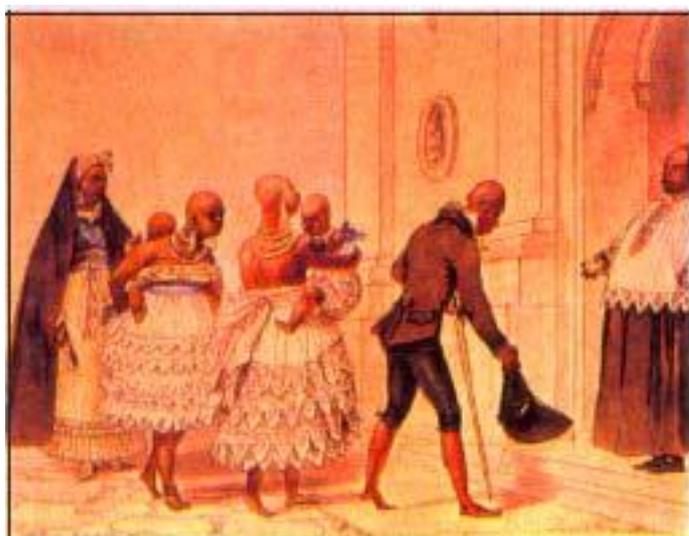


Figura 17
Jovens escravas conduzidas pelos padrinhos para serem batizadas na igreja. Debret.
Fonte: Barros, JF, 1990.

6 Nos referimos ao processo de articulação do *nomos*, observado em BERGER (1985) no primeiro capítulo e considerado como norteamto teórico das argumentações engendradas em nossa discussão. (...) *É através da exteriorização que a sociedade é um produto humano. É através da objetivação que a sociedade se torna uma realidade 'sui generis'. É através da interiorização que o homem é um produto da sociedade* (BERGER, 1985; p.16).

É Para esclarecimento propedêutico dos termos que estamos utilizando, pois ora usamos *africanos* ora usamos *negros*, apesar de trabalharmos na esteira dos autores consultados, como sinônimos até o presente momento do trabalho, percebemos a necessidade de pontuar algumas distinções em relação ao uso destes, tendo em vista a evolução das relações sociais estabelecidas em Portugal. Desta forma, podemos entender que quando nos referimos a africanos, estamos sinalizando para o negro escravizado, original e de etnia banto, keto ou gêge. Quando nos referimos a *negros* já se aponta para duas condições: para uma condição deste, ser original da metrópole ou da colônia, porém, com uma ascendência, marcadamente de raiz africana; e para a condição de ser de origem européia ou brasileira, no entanto qualificado como *mulato*, pois é fruto de relacionamentos inter-raciais, mas que ainda buscam sua identificação nas práticas culturais dos seus antepassados africanos, posto que são rejeitados na sociedade constituída pelo europeu, destacando-se por conta da espacialidade específica de nossa questão, a sociedade portuguesa. Mas nos autores consultados, apesar de reconhecerem esta distinção ao longo de suas análises, esta é apresentada inicialmente de uma forma ampliada, na qual as Irmandades constituídas por estes são qualificadas como de negros, isto é, num primeiro momento, englobando africanos, negros e mulatos.

Nesta perspectiva, as Irmandades de negros emergem no cenário português com uma importância crucial para estes. As Irmandades Católicas passam a significar, sobretudo, para o africano e seus descendentes, além de toda a carga de sentidos que já possuía para a sociedade europeia – identidade, solidariedade, resistência, assistência financeira e hospitalar – a possibilidade de amparo na morte, tendo em vista que, a morte ou o desejo de “ter uma boa morte”, para estes – alforriados e/ou escravos – residia na crença do retorno à convivência no *Orum* com suas divindades e seus ancestrais. Sendo assim, a confraria resignificada, isto é, agregando aos seus atributos, mais um valor simbólico ditado pela concepção, segundo os africanos, de Vida e Morte, apontava para a possibilidade de uma frente para a reconstrução de um processo de identidade – via formalização da incorporação destes na sociedade portuguesa – vivenciada em duas instâncias de atuação ditas tanto por sua materialidade quanto por sua imaterialidade.

Como primeira instância desta ação, sinalizamos o reavivar do território móvel, seja na solidificação do africano socialmente – através dos benefícios materiais que estas ofereciam – seja na possibilidade de um espaço de encontro com os seus iguais, para rememorarem suas origens étnicas, suas lendas e rituais. Numa segunda instância, como desdobramento da primeira, podemos considerá-la, como um caminho propiciador das condições para a libertação dos seus “irmãos”, que será operado por duas estratégias: a primeira se encontra na recomposição de laços de pertencimento, doado pela sensação “familiar”, atributo pertinente as Irmandades; e, como segunda estratégia, apontamos para, a possibilidade de rendimento financeiro percebidos através das suas festas do santo padroeiro.

Diante deste contexto, podemos observar na constituição das Irmandades de Negros – engendrada sob uma prática cultural, onde as suas territorialidades foram vividas através de resignificações – que estas iniciam sua atuação sob a eleição do culto a Nossa Senhora do Rosário, por conta da representação iconográfica desta apresentar signos familiares à cultura negra, estabelecendo sob um ato associativo, a aproximação entre suas crenças tradicionais com as novas necessidades da vida escravizada⁹. Agindo geossimbolicamente, os africanos passam a associar a representação de Nossa Senhora adornada de rosários,

⁷ Segundo TINHORÃO (1988), a explicação para esta preferência remonta a 1490. De acordo com esta versão, destacada pelo autor, a imagem da Virgem do Rosário passou a receber oferendas na igreja de São Domingos, em Lisboa, como agradecimento por ter livrado seus fiéis da peste que assolou a cidade neste ano. Da rica imagem de prata pendiam vários rosários que “atraíram” os negros para a devoção desta representação de Nossa Senhora.

com o orixá *Ifá*¹⁰, e, com esta associação, passam a apontar para a questão, que identificamos sob o aspecto de sua (re)orientação na demarcação do caminho a ser (re)articulado fora de seu território de origem. Pois, que é através deste orixá, que o código ético-filosófico ditado pelo sagrado engendra-se, marcando desta forma, a orientação do destino de africanos de distintas etnias no espaço e no tempo. Nesta direção, sinalizamos – diante desta ação de atribuir significados a objetos, itinerários e lugares articulados entre duas práticas culturais, sob o desejo de recomposição de sua identidade – que os africanos inicialmente de etnia Banto e, posteriormente, os que pertenciam à sociedade Iorubana, amadurecem a sua inserção no “mundo” português, solidificando com estas ações a recomposição de um “mundo” próprio, sem abandonarem suas tradições, ao contrário, recriando-as estrategicamente através das suas territorialidades, conforme suas novas necessidades e desejos de delimitação, proteção e manutenção de sua (re)territorialização, que será aprofundada posteriormente, na colônia brasileira.

Diante deste sentido – de uma possibilidade de recomposição social e religiosa – e, retomando as ações fundadoras deste processo, pautado num jogo de poder delineado por territorialidades, podemos observar, de acordo com dados historiográficos, que em 1505, por ordem de D. Manuel é dado o direito aos negros livres, ou já alforriados, de criarem suas próprias Irmandades. No entanto, esta permissão real surge com um propósito distinto dos africanos, pois o objetivo da coroa portuguesa era de que este ato funcionasse como “civilizador de ações pagãs e bárbaras”, ou seja como um controle sobre as ações de uma população que se tornou expressiva e que constituía boa parte da mão de obra em Portugal, contribuindo para que a disseminação das confrarias de negros, desde então, ocorresse de forma intensa por todo Portugal e em suas colônias. (Figura 16)

A princípio, as Irmandades de Negros partilhavam a mesma igreja com outras irmandades ocupando os altares laterais com o seu santo de devoção – até que angariassem fundos suficientes, com suas festas e através de doações, para construir

\endash Segundo FONSECA (1995) esta divindade é reconhecida nas nações Keto, Gêge e, Banto, – conservando o mesmo atributo sagrado – respectivamente, por: IFÁ; FÁ; KASSUBENKA. Em CARNEIRO (1991; p.41) estudioso da cultura Banto, encontramos uma observação, na qual, esta atribuição sagrada do orixá *Ifá* – de predição e orientação do destino – é renomeada pelo africano a partir da sua convivência com o português. Desta forma, temos a expressão *olhar com Ifá* como referência à prática cultural das distintas etnias como os Keto, Gêge e Banto de consulta ao oráculo. Seguindo a mesma dinâmica, estes africanos passam a nomear seus sacerdotes, os oluwo, como *os olhadores da sorte* e, o *Opelê – Ifá*, como *‘rosário de ifá’*. Este último recebe esta denominação, devido a sua aparência, tendo em vista que, confeccionado com caroços de palmeira – os frutos do dendê unidos em um cordão – remete a uma associação com o rosário cristão.

O destaque desta observação como exemplo, recai no nosso intuito de sinalizar – através desta forma de renomear, tanto o ato de predição, seu agente e o objeto – uma ação vinculada ao delineamento da fronteira porosa, semiografada entre distintos territórios e que se tornará a tônica, das relações entre portugueses e africanos.



Figura 18
Distribuição da população negra em Portugal entre 1441 e 1530.

Os números são as datas em que esta população foi citada pela primeira vez • população negra grande população negra

Fonte: AC de CM Saunders. *História social dos escravos e libertos negros em Portugal (1441-1555)*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1982. In Calainho, 2000.

sua própria igreja – atendendo com esta situação de “subserviência” e “subalternidade” sinalizada por sua localização no espaço interno da igreja, paulatinamente uma das normas, a fundamental, para que uma Irmandade obtivesse seu reconhecimento junto ao Vaticano. Entretanto, várias outras normas são estabelecidas para a organização interna das Irmandades sendo que para as de negros são agregadas normas específicas que definem claramente sua subalternidade, dentro das exigências da Igreja Católica Apostólica Romana. Os cargos são distribuídos seguindo a estrutura hierárquica adotada nas irmandades de brancos, como, um juiz, um escrivão, um procurador geral, um juiz conservador (nomeado pelo rei

para vigiar o cumprimento do regulamento) dois mordomos e por fim um prior, para casos de ortodoxia religiosa. Todavia, nas Confrarias de negros deveria ser respeitado que os cargos de juiz conservador, procurador geral e, logicamente o de prior, deveriam ser ocupados por homens brancos e os demais por pretos livres (REIS, 1991).

Sob este contexto de subalternidade do negro nas irmandades, podemos observar primeiramente, que estes ao serem incorporados, na confraria – com seu código de comportamento e hierarquia de poder ditada pela Igreja, mesmo que nesta ainda fosse marcada sua posição inferior na estratificação da sociedade portuguesa

– encontram a possibilidade de “acender” em sua memória, seus próprios códigos e hierarquias originais, contribuindo com esta ação de “lembrar” para as comparações e associações entre práticas culturais distintas que, por conseguinte, sinalizam o início de um processo singular de constituição de identidades, onde seu desejo de reconstituição do sentimento de pertencimento étnico inseria-se numa dinâmica mais ampla, pautada na estratificação da sociedade portuguesa e de mecanismos de territorialização desta no espaço urbano. Nesta perspectiva, tanto as irmandades de Brancos quanto à de Negros com suas normas e distinções contribuíram para o aprofundamento e direção do jogo de poder que passou a ser estabelecido entre os próprios portugueses, e, destes com os africanos.

Num primeiro momento, este jogo de “permissão” e “interdição” pôde ser apreciado a partir de uma divisão social de acordo com a qualificação profissional, onde a emergência das irmandades, constituídas por homens brancos e livres, figuravam como uma extensão das corporações de ofício, isto é, *associações corporativas, no interior das quais se teciam solidariedades fundadas nas hierarquias sociais*

(REIS, 1991; p.51) e, onde o negro livre ou escravo era alocado numa situação de falsa exclusão na organização da sociedade portuguesa, tendo em vista que constituíam a maioria da mão de obra na colônia e muitos já alforriados, desde Portugal, ascendiam economicamente. Num segundo momento, na emergência das irmandades dos negros – sob a condição de homens livres – no qual, podemos sinalizar que, além de marcar esta divisão social, aprofunda esta questão ao estabelecerem, posteriormente no interior das corporações de negros, suas próprias distinções e hierarquias sociais, agora, ditadas pela “cor da pele” entre: negros, os africanos; crioulos, os negros de origem portuguesa; e pardos, indivíduos que são fruto de casamentos inter-raciais.

Questões que serão a base da dinâmica, reproduzida no futuro pelas irmandades constituídas no Brasil colônia, tanto dos brancos quanto de negros – em especial em nossa reflexão, na cidade de Salvador – como uma herança de territorializações forjadas no cerne do movimento confraternal na metrópole, onde foram alicerçadas as ações portuguesas, de conquistas, de terras e de homens, pois,

as Irmandades além de possibilitarem a assistência material e religiosa dos seus componentes, garantiam o suporte psíquico e emocional necessário para o fomento de um sentido de sobrevivência, para o branco assim como, para o negro feito escravo ou livre, que forçado a uma adaptação a uma nova sociedade, aprofunda na sua existência demandas por liberdade e identidade.

Com este sentido, tanto para os brancos quanto para os negros – sendo que, estes últimos, livres, alforriados e ainda escravizados – já envolvidos pelo sentimento de pertencimento, de uma “família artificial”, atributo da Confraria, a partir do século XVI, ensejarão através dessas estratégias, no futuro, nos séculos XVIII e XIX, no Brasil colônia e Imperial, a continuação do processo de constituição de identidade, onde, especialmente, a luta pela recomposição de uma vida política, social e religiosa, do africano de distintas etnias, será materializada objetivamente entre situações de confronto e cooperação, que contribuirão para aprofundamento de territorialidades, concorrendo para a reterritorialização do território móvel, concretizado no prototerritório, o terreiro de Candomblé, o Ilê Iyá Nassô.

Nesta perspectiva, tomamos emprestados, de FONSECA (2002) os termos em destaque, *cooperação* e *confronto*, sinalizados em sua discussão – focalizando o exemplo do recôncavo baiano – sobre a formação sócio-espacial da colônia brasileira, tendo em vista que, esta foi operada, sob um regime de conflito e negociação. Tal regime é identificado ao longo de nossa discussão, especificamente – como explicação da elaboração do prototerritório, o terreiro de candomblé – sob a idéia de fronteiras porosas operadas pelas territorialidades que configuram territórios ditados pelas práticas culturais, reforçando a concepção de uma circularidade cultural encontrada em GINSBURG (1987).

No entanto, para uma melhor contextualização desta prática, de delimitação de fronteiras de trocas culturais, sinalizada em nossa reflexão, que embasa o processo de recomposição social do negro na colônia brasileira, optamos por referenciar a questão com os termos utilizados pela a autora – mesmo que esta empreenda sua análise, pontuada no contexto histórico, do período de 1791 a 1835, na cidade de Cachoeira, no recôncavo baiano – com o intuito de marcar, sob a ótica, do caráter opressivo, as relações econômicas e sociais do Brasil colônia e imperial. Para tanto, de acordo com FONSECA (2002), o conflito social na área destacada pela autora foi permanente, devido a estas condições acima assinaladas.

Desta forma, a autora em questão utiliza o termo *confronto*, para a identificação de situações onde, *os gestos de resistência mais explícitos*, são identificados como atos, nos quais, *a violência é o principal mecanismo de negociação, ou seja, os momentos de enfrentamento mútuo dos diversos agentes sociais*, e, adota o termo *cooperação* para analisar as formas de resistência onde se pode perceber a *presença de um acordo tácito – espécie*

de contrato – que garante a funcionalidade do sistema, partindo do princípio – com o qual concordamos, e, localizamos o cerne da nossa questão, de que: em um ambiente de conflito permanente, a negociação social é invariavelmente um dado do cotidiano (FONSECA, 2002; p 35).

Sendo assim, no aprofundamento do desenrolar do processo de recomposição social, político e religioso – sob a ótica de uma negociação social engendrada no dia-a-dia – propiciado primeiramente pelas confrarias e posteriormente consolidado pelo território-terreiro de Candomblé, em terra brasileira, torna-se necessário uma discussão sobre as estratégias engendradas não só da parte do africano, mas também por parte dos portugueses, para domínio, manutenção e sobrevivência das novas territorializações articuladas na cidade de Salvador, na província da Bahia.

3.4 – PARA ALÉM DO OCEANO ATLÂNTICO: AS IRMANDADES DE BRANCOS E CONFRARIAS DE NEGROS NA BAHIA

No Brasil colônia – como um reflexo distorcido da vida da metrópole – é aprofundado a prática cultural engendrada em Portugal, entre portugueses e africanos, acirrando a disputa por afirmação das identidades e por consequência operando no negro e no branco uma maior necessidade e desejo de territorialização. Para tanto, estratégias – fundamentadas por práticas culturais estabelecidas sob o viés da religião, para dominação, proteção e manutenção do território – são estabelecidas por ambos os lados. Do lado africano, na sua determinação em reterritorializar o seu território móvel, são intensificados os atos de significar as coisas, os objetos e lugares, os geossímbolos, através da sua visão ético-religiosa; e do lado do português, observa-se o empenho em estabelecer uma forma de dominar o novo território de acordo com a aliança estabelecida com a Igreja, sem no entanto precisar investir na assistência material e espiritual de seus súditos – o que já era complicado na própria metrópole – auferindo, ao mesmo tempo, para ambos lucro e poder.

Nesta conjuntura, concorrendo para a estratégia de poder da Coroa portuguesa, por determinação do papa Adriano, em 1552, dom João III, rei de Portugal, recebe o título de Grão-Mestre da Ordem de Cristo, titulação que passa a ser estendida a todos os reis que o sucedeu. Com esta determinação são estreitados os laços entre a Igreja Católica e a monarquia portuguesa, pois, a posição de grão-mestre da ordem de Cristo facultava aos reis portugueses receber e administrar os dízimos eclesiásticos, porém com a condição obrigatória de atender ao bem-estar espiritual de seus súditos, marcando incisivamente, com esta titulação, a condição de padroado, a administração do reino português sobre os novos territórios conquistados.

O padroado – que é o direito de ser protetor e de conferir benefícios eclesiásticos, adquiridos por aquele que fundava e dotava uma igreja – delegada pelo Vaticano aos reis de Portugal, passa a ser o fio condutor da colonização do Brasil, caracterizada desta forma, por uma associação estreita entre o Estado e a Igreja Católica Apostólica Romana e, que se consolida em terras brasileiras, na constituição do primeiro bispado, em 1515, na cidade de Salvador, Bahia, como podemos conferir na citação a seguir:

Eram os reis que nomeavam os dirigentes de uma diocese ou de uma paróquia e preenchiam as demais funções eclesiásticas. Em contrapartida, arcavam com uma série de obrigações, como de construir e manter os edifícios do culto, remunerar o clero e promover, por todos os meios, a expansão da fé católica. Exerciam poderes religiosos em todas as terras conquistadas e nas colônias. Assim, os privilégios seculares e espirituais do Padroado foram naturalmente introduzidos na América Latina com o primeiro bispado, o da Bahia, criado em 1515.

Na bula ‘Super specula militantis ecclesiae’, o papa Júlio III (1550-1555) instituiu e dotou o bispado de Salvador, colocando – o sob a proteção do soberano português ‘pro temporis existentis’ (MATTOSO, 1992; p.296).

Segundo a historiadora acima citada, foi por intermédio do Padroado que a Santa Sé se desvinculou de qualquer ação direta nas novas terras conquistadas, dotando o rei de Portugal do papel de *delegado do pontífice* (p.296), ou seja, o que nomeava, mantinha e dirigia o clero brasileiro e, desta forma, promovendo o isolamento deste, de qualquer contato com Roma até a década de 1820¹¹.

De acordo com as análises geográficas empreendidas por VASCONCELOS (1996) – sobre o papel preponderante da Igreja Católica na estruturação do espaço e organização da sociedade brasileira – a importância do sistema de padroado destaca-se pela influência deste no processo mais amplo de distribuição das terras (as sesmarias) na colônia propiciando através da aliança – entre a coroa portuguesa e a Igreja Católica – a ocupação, expansão e a manutenção do espaço conquistado, tendo em vista que, a coroa, permaneceu no controle das terras que foram doadas à Igreja, pois, a posse destas só poderia ser efetuada sob a condição de pagamento do dízimo referente à produção auferida nas mesmas.

12 Posteriormente com o novo Império brasileiro, em 1822, o Padroado real foi reafirmado, confirmando o Catolicismo como religião do Estado e as paróquias (circunscrições eclesiásticas) são mantidas como referência de unidade administrativa, no entanto uma mudança significativa no âmbito do exercício do poder ocorre no Brasil independente da metrópole portuguesa, pois agora a Igreja passa a ser submissa ao Estado, enfraquecendo sua intervenção e tornando-a cúmplice nas ações deste, na nova ordem social, econômica e política, que se instaurava em terras brasileiras.

Na presente discussão, não nos deteremos em estabelecer uma análise crítica profunda do papel da Igreja para a constituição da vida cotidiana brasileira, sinalizando apenas a sua atuação tendenciosa em prol da elite social/política/econômica do Brasil. Como referência de uma discussão crítica e aprofundada desta questão, sugerimos consultar MATTOSO (1992; pp.297 a 301).

Nesta direção, o autor em tela passa a tecer a sua discussão focalizando a cidade de Salvador na província da Bahia, pontuando a importância deste processo – de estruturação espacial e organização da sociedade via atuação da Igreja – através das ações: 1º) a implantação do Bispado em 1551, que marca e destaca esta cidade numa posição de poder em relação às demais vilas, cidades e províncias da colônia; e, 2º) da construção de um conjunto arquitetônico (a edificação da Catedral da Sé (1552-1654); do Palácio do Arcebispo – localizado ao lado desta, no século XVIII – e, do o primeiro *Grande Seminário* em 1815) que se consolidou – ao longo do processo em destaque – como a área central da cidade de Salvador, sinalizando através destes fixos as etapas do processo de estruturação sócio-espacial e do desenvolvimento urbano desta associado à influência da Igreja.

Sob a ótica de VASCONCELLOS (*ibid.*), a cidade de Salvador se expande espacialmente e engendra a sua vida em sociedade e do dia-a-dia conforme vão surgindo novas paróquias, igrejas e capelas (sendo que esta última, mesmo que fugindo ao sistema de padroado, pois, eram construídas pela iniciativa dos fiéis, ainda estava inserida dentro deste processo de expansão e estruturação do espaço e da sociedade via influência da Igreja Católica), porque, era nas igrejas e capelas, que a vida social da cidade se efetuava, promovendo reuniões, tanto para o lazer como para os negócios, tendo em vista que, na sacristia destas, os grandes proprietários de terras efetuavam seus encontros, peças teatrais eram encenadas e bailes eram promovidos. Ir a igreja era um acontecimento social, onde a riqueza da classe dominante encontrava a oportunidade de ser ostentada – na falta dos salões dos castelos do passado europeu – através das jóias e roupas de luxo que adornavam tanto as senhas como as suas escravas (MATTOSO, 1992; VASCONCELLOS, 1996; VERGER, 1999).

Nesta perspectiva, a importância das igrejas e das irmandades que aí se alojavam – como nexos da vida social baiana – residia no fato de que era nas festas religiosas das confrarias que a representação da estrutura social articulada sob uma acentuada separação entre os estratos que a compunham se efetuava, entretanto, com uma característica fortemente marcada pela vida colonial brasileira, tendo em vista que, era na sacristia das mesmas que estas relações eram observadas de uma forma não rígida das normas sociais vigentes. “Conviviam” nas sacristias e nos adros das igrejas, no período das comemorações religiosas, os negros africanos com os negros nativos, com os brancos, com os pardos e mulatos, configurando assim, a sacristia, como um espaço de “permissão de relações sociais igualitárias”, mesmo que estas fossem estabelecidas sob uma dinâmica cotidiana de confronto e cooperação, entre seus distintos atores identificados nos representantes do poder; nos homens e mulheres, livres e pobres; e, nos negros e negras, cativos ou alforriados.

Esta situação de multifuncionalidade espacial da sacristia e, de “permissividade social” operada nestas, podemos observar em trechos selecionados por nós – no relato encontrado em VERGER (1999) – de João da Silva Campos sobre a festa do Nosso Senhor dos Passos, da obra deste, *Procissões da Bahia*, de 1941, com o intuito de exemplificar a questão acima exposta de centralidade do cotidiano baiano, de convívio, de normas sociais e transgressão destas articuladas pelo povo baiano nas igrejas de Salvador. Por esta razão, optamos em transcrever, mesmo extensa a citação, de parte deste relato.

Na véspera do primeiro domingo da quaresma, o Senhor dos Passos é levado em procissão, desde a pequena Igreja de nossa Senhora da Ajuda até a catedral. As autoridades acompanham a solenidade, bem como uma multidão incontável de todas as classes sociais, vindas cumprir suas devoções. A Catedral permanece aberta toda à noite. Uma suculenta refeição à base de peixe é servida aos numerosos membros da confraria, na sacristia. Esta devoção muito mal compreendida – lamentará mais tarde João da Silva Campos – a mais gritante falta de respeito, uma inconcebível irreverência e um espantoso sacrilégio estão aí aliados. (...); mas crescido era o número de beatas de capona, de mulheres do povo, que se aboletavam cedo no templo, levando sua ceia em latas e pratos, envoltas em guardanapos e em papel, com o propósito de, ali, passarem a noite inteira. Algumas carregavam até os filhos pequeninos conduzindo também os vasos noturnos para a serventia dos mesmos e a própria. Pela manhã, a nave e, principalmente, as capelas laterais que eram elegidas de preferência para dormitórios e salas de refeições, encontravam-se alastradas de migalhas e de restos de comida, de fragmentos de papel sujo, além das secreções naturais evacuadas por uma aglomeração de pessoas deseducadas e entupidas de iguarias azeitadas e apimentadas. Abominável! (...) Havia sujeitos que saíam de casa, mesmo de pontos afastados, sobraçando esteiras para dormir no pátio da Sé. E era assim que o povolêu baiano fazia a vigília do Senhor dos Passos (CAMPOS, 1941, apud, VERGER, 1999; p.84 – 85).

A questão do atributo de centralidade das igrejas e das festas das irmandades na vida cotidiana e nos momentos extra-ordinários das comemorações religiosas, continuamos a observar – ainda em VERGER (*ibid.*) – através de relatos de viajantes europeus pesquisados pelo autor, pautados na descrição do calendário das festas religiosas que eram promovidas pelas confrarias brasileiras (que iniciava o seu ciclo no primeiro dia do mês de dezembro, estendendo-se a partir deste mês, por todo o ano).

Boa parte das festas da Igreja celebradas antigamente nesta capital, talvez mesmo sua maioria, era promovida pela gente humilde, negros e mulatos, livres

ou escravos, artífices, jornaleiros e o mais. A vida era simples e fácil (...) trabalhava o pobre o ano inteiro dormindo cedo, passando horas de ócio em casa, enfiado no seu chambre de chitão ramalhado, ou em inócuas palestras em postos habituais, e amealhando os vinténs economizados para as festas de sua irmandade, confraria ou devoção. No dia da solenidade era aquilo que se via. Um luxo de espantar. Uma prodigalidade de gastos, na festa interna como na externa, com orquestra numerosa, pregadores de fama, custosa decoração e iluminação do templo, do adro, foguetes, balões, música no palanque e fogos de artifício (VERGER, 1999; p.94/95).

Selecionamos, estes relatos, como exemplo da questão em destaque, pela rica referência que fazem à dinâmica – da vida do dia-a-dia – na preparação da festa do padroeiro de uma confraria na cidade de Salvador, e, da ostentação de riqueza nesta. Uma riqueza financeira, mesmo que amealhada através de uma vida de privações, de um povo humilde e que existia sob a condição colonial, mas, no momento da festa, transgredia esta situação cotidiana, tal qual, é abordada pela concepção Durkheimiana que sinaliza a importância da festa como transgressão para reforço da ordem social.

Todavia em REIS (1991; p.52), mesmo que em seus estudos admita o atributo das igrejas e suas irmandades como nexos articuladores e de integração da vida social do cotidiano baiano, o autor percorre, um caminho analítico desta questão, aprofundando-a estabelecendo um elo com os fatores econômico e étnico-racial, onde passamos a observar, a importância dada por este, no Brasil colonial, ao papel seletivo das Irmandades no exercício da função de representar socialmente e politicamente os diversos grupos que compunham a sociedade da Bahia. Segundo o autor em tela, devido à ausência de associações de classe, estas promoviam (...) *as solidariedades fundamentadas na estrutura econômica*. Tal afirmação é baseada no fato do cumprimento de normas de acesso às confrarias mediante o poder aquisitivo do postulante, isto é, a exigência de que constasse nos compromissos das confrarias – além da devoção religiosa – que seus membros possuísem bens materiais. No entanto, o autor ressalta em sua discussão que, não só os critérios econômico ou ocupacional regulavam a entrada de membros nas confrarias. O que se observou com frequência, constituindo o critério mais exigido na colônia foi o étnico-racial e a condição de homem livre, todavia, propiciando como consequência da maturação deste critério, um processo de reconstituição de identidade étnica, no qual se fortalecem a ação destes de ocupação de cargos de direção nas irmandades de negros, contrariando as normas estabelecidas anteriormente na metrópole portuguesa. Como ilustração selecionamos alguns trechos da obra do autor sobre a discussão em tela:

(...) Havia irmandades de brancos, de pretos e de pardos. As confrarias de brancos podiam se dividir entre aquelas cujos membros eram predominantemente portugueses, como a Irmandade de Nossa Senhora das Angústias e, em especial

a Ordem Terceira de São Domingos, e aquelas, mais numerosas, nas quais predominavam brasileiros natos.

(...) Todas as irmandades exigiam que o cargo máximo de juiz ou presidente – ou prior, no caso das ordens terceiras – fosse ocupado por alguém “da raça”. Irmandades de brancos eram presididas por brancos, de mulatos por mulatos, de pretos por pretos.

(...) Entretanto, os escravos, mesmo que tivessem o dom da oratória, só podiam exercer o cargo de juízes se fossem “dotados de capacidade, posses e liberais”, entendendo-se por “liberais” os que gostassem de gastar com a irmandade. Raros os escravos capazes de preencher esses requisitos. Nas irmandades negras geralmente se proibiu o acesso dos escravos à direção (REIS, 1991; p.53 - 55).

Neste contexto, de um processo de (re) articulação de identidades étnicas, a cidade de Salvador – principalmente a partir das últimas décadas do século XVIII – sofreu o incremento do comércio de escravos da África negra (que envolvida em disputas tribais intestinas, assim como das novas demandas econômicas nas colônias), tornando-se comum encontrar num mesmo carregamento de cativos, *peças* provenientes de várias tribos e/ou reinos das mais distintas regiões do continente africano. Se em Portugal observou-se, uma maioria de negros de etnia Banto¹², constituindo desta forma, as primeiras irmandades de negros africanos, no Brasil, objetivamente, na cidade de Salvador, ao ocorrer um incremento no comércio de escravos de indivíduos da etnia Ioruba¹³, as confrarias que se constituirão nesta cidade serão subdivididas com maior profundidade que na metrópole e, por conseguinte, como desdobramento deste processo, critérios de admissão e de distinção, dentre eles marcadamente os étnico-raciais, passam a serem traçados, internamente, sem a interferência do governo, o que levou no século XIX por despacho Imperial – 1831 – a normatização desta situação perpassada por ações de exclusão e ao mesmo tempo de fortalecimento de laços de pertencimento, perigoso para o Império, que buscava sua própria identidade legada pela independência de Portugal. De acordo com REIS (1991) versava neste documento que poderiam ser admitidos como irmãos e nomeados para cargos, todos que se encontrassem na condição de cidadãos, abolindo com este despacho a distinção de cor. Entretanto, podemos observar que a expressão

16 Os Bantos, como já discurremos, provenientes da África ocidental, foram aqueles que tinham sua origem nos reinos de Angola, Congo, Benguela, Cabinda, Messamedes, como também, os da Contra-Costa do continente africano: Moçambique, Quelimane e Zanzibar.

17 As nações Keto e Gêge são consideradas, no capítulo anterior, de uma forma abrangente, como constituintes da sociedade Iorubana. Tomamos esta posição no sentido de que julgamos não ser necessário, diante do nosso objetivo de contextualização do território móvel, o detalhamento da diversidade étnica expressas nos distintos reinos que compunham a área considerada como Ioruba pelos autores consultados e citados.

“ser cidadão” apesar de atenuar as diferenças marcadamente de recorte racial da sociedade baiana, reafirmava a condição econômica e a distinção entre homem livre e escravo, diretrizes prioritárias para a constituição da confraria.

Neste sentido, numa cidade, como Salvador, do século XIX, onde fortunas emergiam e se desfaziam, em curtos espaços de tempo, onde *ninguém estava livre do infortúnio* (MATTOSO, 1992; p.297), integrar uma irmandade, principalmente para os brancos e pardos, significava a garantia de permanecer no mesmo grupo social, no caso de falência econômica. Entretanto, para o negro, diante de tanta seletividade ditada pela condição econômica e pelo recrudescimento da diversidade étnica que se apresentava na cidade, a inserção numa irmandade na capital baiana (além de assistir aos seus membros, espiritualmente e materialmente, na vida e na morte) significava, sobretudo, para estes, o resgate da Família, atributo conferido a confraria desde Portugal, onde foi possível o alvorecer do processo de rearticulação de laços de parentesco efetuados pela ação simbólica.

Desta forma, com o objetivo de pontuar a gravidade do acirramento da diversidade étnica – sinalizando para a importância de compor uma irmandade, para o negro do século XIX, que a vê como a possibilidade de rearticulação de laços fraternos e de uma identidade étnica esmaecida pela migração forçada e voluntária

– podemos observá-las, de acordo com os estudos sistematizados desenvolvidos por RODRIGUES (1988), RAMOS (1979) e CARNEIRO (1991) – no qual, os autores associam etnia, cultura e religião – onde estes destacam a divisão de distintos grupos étnicos, que para o Brasil vieram, (Tabela 1) especialmente para a província da Bahia, no século destacado acima, como pertencentes a dois grandes povos, os Sudaneses e os Bantos, diferindo da nossa análise do território móvel, a África negra, na ótica em relação à denominação e a escala de observação dada aos grupos. Sendo assim, na forma mais detalhada em suas subdivisões étnicas, temos os Sudaneses da África Ocidental, habitando a área do Níger, denominada de “Costa dos escravos” e, segundo, a subdivisão adotada nestes grupos, por estes autores, os sudaneses se distinguem em Iorubanos e Gêges.

Tabela 1

Exportação de escravos da África: o comércio atlântico		
Período	N° de escravos computados	Porcentagem
1450-1600	409.000	3,6%
1601-1700	1.348.000	11,9%
1701-1801	6.090.000	30,6%
1801-1900	11.313.000	53,8%

Fonte: LOVEJOY, P. (2002; p.51)

Em CARNEIRO (1991; pp.30/31) aprofundando esta divisão e, orientando-se pela localização espacial, e, relacionando-a com as etnias, sinaliza que, dos três grandes ramos dos negros sudaneses (ocidentais, centrais e orientais), vieram para o Brasil, principalmente os *sudaneses ocidentais* – as etnias Nagôs, Gêges, Minas, Mandingas, provenientes dos reinos do Daomé, Mandinga e Benin, – e os *sudaneses centrais* – as etnias Haussás, Bornus e Kanuris – sendo que, os Haussás e os Mandingas, estes últimos os mandês, ou malês, como ficaram conhecidos, de uma forma genérica, estas etnias, na Bahia, são fortemente influenciados pelo Islamismo. As demais etnias acima relacionadas são vinculadas ao culto dos ancestrais, os Orixás e Voduns. (Figura 17)

Entretanto, mesmo concordando com a acuidade de observação na divisão das etnias sinalizada pelos autores acima destacados, consideramos para efeito de nossa discussão, numa visão ampla, os Keto e Gêges como nações de etnias distintas que constituem como um todo, a Sociedade Ioruba, partindo da premissa da associação de prática culturais que possuem como fio condutor o mesmo ancestral divinizado Oduduwá. Sendo assim, consideramos – sob o nosso ponto de vista – de nação Ketu os indivíduos oriundos do Benin, atual Nigéria e, de nação Gêge, da tradição Fon, os provenientes do Daomé. A adoção desta perspectiva, de trabalhar com a divisão entre Keto e Gêge compondo a Sociedade Ioruba, e não de Sudaneses subdivididos entre Iorubanos e Gêges, tal qual é efetuada pelos autores acima destacados, é norteadas pelas concepções de BASTIDE (2001) e VERGER (2002).

Neste sentido, diante desta complexa diversidade étnica, observada nos parágrafos anteriores, a reconstrução dos laços de parentesco simbólico no Brasil, seja ainda como colônia e, posteriormente como Império, adquirem maior importância, tendo em vista, o amadurecimento deste processo no século XIX que articulado, desde o Brasil colonial do fim do século XVIII, através do fomento das diferenças tribais, acabou concorrendo, desta forma, para uma ação objetiva de resgate de uma identidade étnica, e que será denominado aqui como, “parente de nação”, consagrando-se – até os dias de hoje – no território-terreiro, na auto-identificação dos seus membros.

A dificuldade que tinham os africanos escravos, e mesmo os libertos, de formar famílias, podem explicar por que na Bahia eles redefiniram a abrangência semântica da palavra ‘parente’ para incluir todos da mesma etnia: o nagô se dizia parente de outro nagô, jejê de jejê etc. O africano inventou aqui o parente de nação (REIS, 1991; p.55).

Sobre esta questão da importância da família e da inserção como membro de uma irmandade, seja para o negro ou para o português, extremamente valorizada

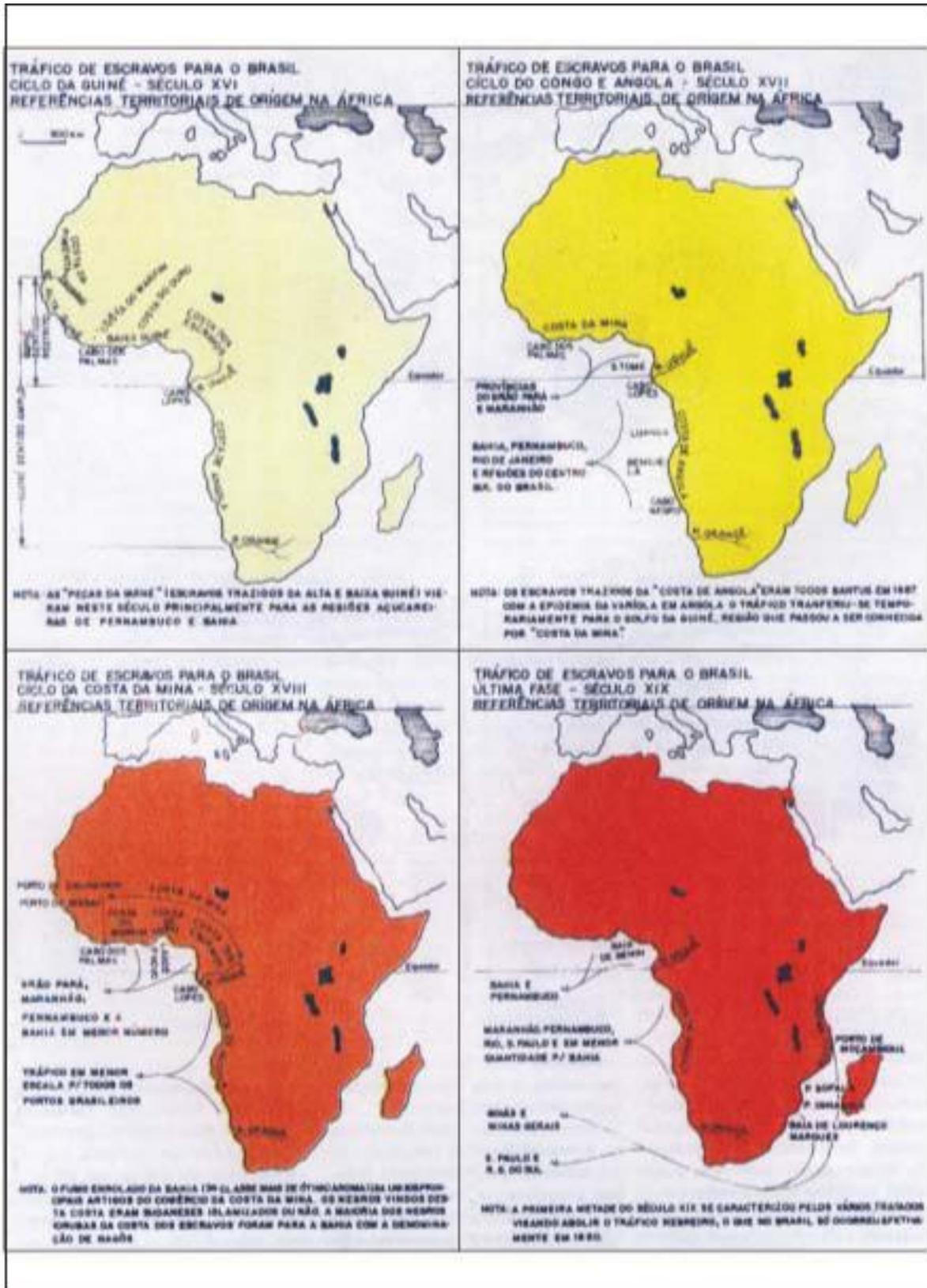


Figura 19
O tráfico de escravos para o Brasil
Fonte: Rev. Humanidades, nº 22, UNB, 1989.

no Brasil, em MATTOSO (1992) é sinalizada através da sua análise sobre os testamentos de negros libertos efetuados na capital baiana do século XIX, onde demonstra que entre 1790 e 1830 somente 21,6% dos homens negros livres e 18,5% das mulheres negras que partilhavam desta condição, não declararam em seus testamentos, o pertencimento a uma irmandade. Em sua pesquisa, a autora encontrou na maioria dos testamentos analisados referências de pertencimento a alguma irmandade, sendo comum para o negro ser membro de mais de uma confraria, sinalizando com estes dados aferidos, a importância destas na organização da sociedade baiana, pois conferiam uma posição relevante na estratificação social engendrada na colônia.

Nesta direção e, somando-se a análise de VASCONCELLOS (1996) sobre a atuação preponderante da Igreja na articulação sócio-espacial da cidade de Salvador, MATTOSO (1992) destaca que a Família, as Irmandades, em conjunto com o Estado e suas instituições desempenharam importante papel na criação e preservação dos elos que uniam os baianos socialmente, atuando tanto as confrarias e as Ordens Terceiras, como algumas instituições do Estado, como núcleos em torno dos quais eram tecidas as relações sociais. No entanto, segundo a autora em tela, para o Estado com sua estratégia de manutenção do poder, via controle social – através da confraria

– era conveniente observar e manter as rivalidades étnicas entre os africanos, como prevenção de alianças consideradas perigosas, pois poderiam ser a fonte de ações de rebeldia. Porém, a incorporação desse novo registro cultural, de um parentesco de nação, efetuado pelo africano, no seu “jogo do real/faz de conta” de sobrevivência do seu território móvel, engendrou uma ordem inversa, ou seja, uma “linha de fuga”, do que desejava a coroa portuguesa e o governo imperial – de um controle social mais rígido – permitindo que laços sociais esfacelados pela escravidão, paulatinamente e persistentemente fossem rearticulados.

Com esta perspectiva, dos elos sociais, sob a territorialidade, *parente de nação*, estes foram engendrados, a princípio, segundo VERGER (1992), por parte dos africanos através das notícias dos acontecimentos na África que chegavam constantemente na cidade de Salvador, na Bahia, trazidas pelo desembarque dos novos escravos da baía do Benin e pelos escravos galés. Assim, os novos escravos iam se juntando aos que já estavam na colônia há muitos anos, formando “pedaços de nações”, guardando seus costumes, praticando seus cultos e falando línguas particulares discretamente, na tentativa de conservar sua identidade. Neste estágio, inicial de rearticulação africana no novo mundo, ainda conservavam suas paixões, suas simpatias e ódios recíprocos, dificultando uma ação mais objetiva de recomposição social, política e religiosa. Porém, através da convivência, nas irmandades, sob a condição de homens livres, ódios e paixões, do passado, vão

adormecendo, apontando para a necessidade de união destes, mesmo que ainda possuindo como suporte as diferenças étnicas que fundamentavam suas identidades.

Cabia à família de irmãos oferecer a seus membros, além de um espaço de comunhão e identidade, socorro nas horas de necessidade, apoio para conquista da alforria, meios de protesto contra os abusos senhoriais e, sobretudo rituais fúnebres dignos.

Em Salvador, os jejes tinham desde 1752 sua própria irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção, que funcionava na igreja do Corpo Santo, na Cidade Baixa. Os nagôs da nação queto reuniam-se na igreja da Barroquinha, em torno da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, designação que evoca a relevância do ritual fúnebre para seus fundadores. Os angolas se acomodavam em muitas irmandades, tendo sido provavelmente os primeiros a criar confrarias, pois foram os primeiros africanos a serem trazidos em grande número para a Bahia (REIS, 1991; p.56).

Entretanto, na Bahia, onde esta forte distinção foi mais vívida, devido ao grande número de escravos provenientes de distintas localidades da África Negra, e de já crescente número de libertos, rivalidades do passado passam a atuar em outra direção, ou seja, para um outro jogo de poder, onde a afirmação de uma identidade étnica significava o resgate da dignidade humana perdida sob a condição da escravidão e, de afirmação social do negro, diante da estrutura da sociedade na qual passa a ser inserido no novo mundo.

Sendo assim, neste processo, de reconhecimento de si mesmo e do outro rearticulado no novo mundo pelos africanos, reside o cerne do que sinalizamos como processo de territorialização, isto é, a territorialização, a desterritorialização, a reterritorialização, pois é através deste processo que objetivamente o território se consolida e delinea suas fronteiras através das territorialidades. Nas palavras de SILVA, A (1994), esta questão é abordada sobre a ótica de um *território da consciência* e a *consciência do território* destacando a sutileza deste movimento em sua ação, que nos apropriamos, para realçar a nossa ótica sobre a constituição do território – no jogo do real/faz de conta das territorialidades engendradas pelos africanos de distintas etnias para a consolidação do seu processo de territorialização em terra brasileira – sob a citação a seguir:

(...) dominar o território é, em primeiro lugar, dominar a si mesmo, pois o impulso inicial tem sempre raízes na natureza, agora natureza humana, mas ainda não natureza social. Então, a consciência do deslocamento, impulsionada pela necessidade e pela liberdade, desvenda o mistério, o desconhecido, o inconsciente do ser no espaço, como mito, magia, religiosidade e misticismo.

Definem-se o sagrado e o profano.(...) O território é o domínio de um evento natural ou humano. Pode ser o território de um rio, de uma montanha, de um deserto, de uma espécie animal. Pode ser o resultado do povoamento ou das migrações.

(...) O território possui, assim, um aspecto físico. Por isso, conhecer o território é, inicialmente, conhecer a si mesmo, nas partes e no todo. Em segundo lugar, conhecer o território é conhecer o outro (SILVA, A. 1994; pp.257 e 259).

Nesta perspectiva, as Irmandades de Negros ao atuarem como o espaço de encontros, com nexos da vida social baiana, não somente propiciaram a organização do trabalho do escravo urbano – articulados nas sacristias das igrejas – como também garantiram o solo para o enterro decente do africano, amealharam fundos para compra das cartas de alforria, assim como, contribuíram para o desenvolvimento de uma religiosidade, como já vimos, mescladas de signos cristãos com crenças que remontavam a origem africana.

Entretanto, foi também, nas Irmandades de Negros, através da possibilidade de iniciar a reorganização das distintas etnias no “sentimento de família” – constituindo desta forma, uma das estratégias estabelecidas para a recuperação da linhagem de origem perdida diante do comércio de escravos – que se constituirá o princípio norteador, de uma territorialidade, mais sofisticada, e que será desenvolvida posteriormente, na reterritorialização do território móvel, o terreiro de Candomblé. Sob esta territorialidade que a recomposição simbólica da estrutura social original, amalgamando práticas culturais de distintas etnias, através do “chamado do orixá”, reaproxima e agrega em terra estrangeira seus filhos roubados da África, agora reunidos sob os cuidados das Iyalorixás, as mães designadas pelo sagrado. De acordo com nosso ponto de vista, o significado da reunião dos “irmãos de nação” nas confrarias passava para além da inserção destes na sociedade dos brancos. O seu significado mais profundo apontava para outra coisa, sinalizava para as alianças fraternais que se estenderiam para as inter-étnicas, recompondo o seu poder de vida, o Axé, reterritorializado no prototerritório, o terreiro de Candomblé Ilê Iyá Nassô.

Nesta direção, resgatamos na nossa reflexão sobre o processo de recomposição das distintas etnias africanas no Brasil, o texto de PRANDI (2001), apesar de longo, no entanto, necessária sua observação na íntegra, pois se decupado ou sintetizado por nós, poderíamos correr o risco de perder a beleza poética e apaixonada de sua interpretação de lendas, os itans iorubanos, objetivando com esta citação – apresentados desta forma – uma ótica não tão rígida, como a exigida pela academia deste processo de lutas e enfrentamentos.

E foi inventado o Candomblé...

(...) Oxum, que antes gostava de vir a Terra brincar com as mulheres, dividindo com elas sua formosura e vaidade, ensinando-lhes feitiços de adorável sedução e irresistível encanto, recebeu de Olorum um novo encargo: preparar os mortais para receberem em seus corpos os orixás.

Oxum fez oferendas a Exú para propiciar sua delicada missão. De seu sucesso dependia a alegria dos seus irmãos e amigos dos orixás. Veio ao Aiê e juntou as mulheres à sua volta, banhou seus corpos com ervas preciosas, cortou seus cabelos, raspou cabeças, pintou seus corpos. Pintou suas cabeças com pintinhas brancas, como penas da galinha – d'angola. Vestiu-as com belíssimos panos e fartos laços, enfeitou-as com jóias e coroas. O 'ori', a cabeça, ela adornou ainda com a pena 'ecodidé', pluma vermelha, rara e misteriosa do papagaio da costa. Nas mãos as fez levar 'abebés', espadas, cetros, e nos pulsos, dúzias de dourados 'indés'. O colo cobriu com voltas e voltas de coloridas contas e múltiplas fieiras de búzios, cerâmicas e corais. Na cabeça pôs um cone feito de manteiga de ori, finas ervas e 'obi' mascado, com todo condimento de que gostam os orixás. Esse 'oxo' atrairia o orixá ao 'ori' da iniciada e o orixá não tinha como se enganar em seu retorno ao Aiê.

Finalmente as pequenas esposas estavam feitas, estavam prontas, e estavam 'odara'. As 'iaôs' eram as noivas mais bonitas que a vaidade de Oxum conseguiu imaginar. Estavam prontas para os deuses. Os orixás agora tinham seus cavalos, podiam retornar com segurança ao 'Aiê', podiam cavalgar o corpo das devotas. Os humanos faziam oferendas aos orixás convidando-os à Terra, aos corpos das 'iaôs'. Então os orixás vinham e tomavam seus cavalos. E, enquanto os homens tocavam seus tambores, vibrando os batás e agogôs, soando os xequerês e adjás, enquanto os homens cantavam e davam vivas e aplaudiam, convidando todos os humanos iniciados para a roda do Xirê, os orixás dançavam e dançavam e dançavam. Os orixás podiam de novo conviver com os mortais. Os orixás estavam felizes. Na roda das feitas, no corpo das 'iaôs', eles dançavam e dançavam e dançavam.

Estava inventado o candomblé.... (PRANDI, Reginaldo, 2001; pp.527 – 528).

Mediante a licença desta perspectiva poética da citação acima, sobre a constituição do Candomblé, no Brasil, podemos afirmar que, os africanos se inseriram, na metrópole, traçando suas estratégias através de geossímbolos, para a sobrevivência, criação, manutenção e proteção de um processo de territorialização, que iniciado nas primeiras confrarias de negros em Portugal, no Brasil sob o aprofundamento de fronteiras porosas de práticas culturais distintas, consolidam – em conjunto com o prototerritório, o terreiro de Candomblé, como faces de uma mesma moeda – o processo de identidade e pertencimento do africano, no Novo Mundo.



Figura 20
As oferendas.
Fonte: Barros, JF, 1999.

Uma herança cultural que possui suas raízes num tempo pretérito, mas, que se lança, no tempo e no espaço, através de múltiplos agenciamentos. Dinâmica na qual, a Irmandade da Boa Morte se destaca, como o objeto do nosso estudo no presente. Um nexos territorial articulado por duas territorialidades de distintas tradições, atualizando permanentemente, na cidade de Cachoeira, no recôncavo baiano, através dos rituais católicos e do candomblé presentes na sua festa, o fruto dessa estratégia, a cultura afro-brasileira: nas procissões; na devoção a Nossa Senhora; no culto aos Orixás; na ceia branca; na baiana de Oxalá; na farda da irmandade; nas suas jóias, o “correntão cachoeirano”; nas guias das Iyás de contas multicoloridas; na valsa; no samba de roda; no caruru...

CAPÍTULO IV

IRMANDADE DA BOA MORTE: NEXO DE DUAS TERRITORIALIDADES DE DISTINTAS PRÁTICAS CULTURAIS

A Irmandade da Boa Morte radicada na cidade de Cachoeira, no estado da Bahia possui significativa expressão religiosa e social perante a sociedade local. Tal distinção remonta ao século XIX, no qual – sinalizamos nos capítulos anteriores – comportou profundas transformações nas relações sociais da sociedade brasileira, destacando-se devido ao nosso objetivo de investigação, a sociedade baiana, exemplificada nas práticas culturais das irmandades católicas e de negros na cidade de Salvador. Transformações que possuíam como sentido a liberdade, desejada pela sociedade brasileira como um todo, construída através do processo de independência do Brasil da metrópole portuguesa, e, do negro africano e de seus descendentes, que se engendrava através do processo de recomposição de uma identidade promovida pelo movimento confraternal, as irmandades católicas, assim como, pelo terreiro de candomblé – a materialização desse processo – no qual, se reterritorializam sob as perspectivas, social, política e religiosa.

Diante deste sentido de liberdade fomentado por esta conjuntura política e social brasileira, especialmente a baiana e negra, que movimentos de rebelião de escravos passam a ser efetuado, nos quais, a irmandade da Boa Morte composta somente por mulheres negras e livres destaca-se por constituir um nexo demarcado por territorialidades desenvolvidas por duas práticas culturais vinculadas por um lado, ao catolicismo e por outro, ao candomblé.

Neste sentido, no intuito de compreender esta dinâmica buscamos na nossa investigação resgatar a origem da prática cristã do culto a Nossa Senhora da Boa Morte, orientado pela crença da Assunção (no ocidente) ou Dormição (no oriente) da Virgem Maria, discurso veiculado pela Igreja e analisado pelo padre e professor doutor em Antropologia da Religião, Sebastião Heber Vieira da Costa, através de publicação de um pequeno livro, cujo lançamento e divulgação ocorreu no momento da festa da referida irmandade em 2002, ano de nosso ultimo trabalho de campo. Até o referido ano não existia um texto que estabelecesse uma análise da irmandade em destaque buscando vê-la pela ótica Católica Apostólica Romana, o que

encontrávamos como referência bibliográfica eram textos que sinalizavam, por vezes de forma superficial para a prática do culto aos ancestrais, o candomblé, o caso de VERGER (1999) e MOURA (1995), outros mais claramente, como LODY (1981), por fim, mais incisivamente, NASCIMENTO (1988), historiador, morador de Cachoeira que baseado em sua convivência com as irmãs e com o povo de santo, estabelece uma análise sinalizando para a atuação da irmandade junto ao Candomblé. Sendo assim, consideramos importante voltarmos nossa atenção, para a origem do culto a Nossa Senhora da Boa Morte, segundo a Igreja Católica, buscando estabelecer uma reflexão entre o discurso católico sobre mito da dormição de Maria e a interpretação operada segundo a visão Ioruba, deste, através dos atributos do orixá Nanã, uma dinâmica que constitui a prática cultural da irmandade da Boa Morte expressa por suas territorialidades.

4.1 – DO DISTANTE ORIENTE:

A ORIGEM DO CULTO À MORTE E ASSUNÇÃO DA VIRGEM MARIA

O significado do termo Boa Morte, para o cristianismo, está vinculado à morte e elevação de Maria, por seu filho, Jesus Cristo, para compartilharem junto ao Criador, da vida eterna. Segundo COSTA (2002, p.12) entre os cristãos, em especial, os ortodoxos, a crença de que Maria ao falecer, teve seu corpo preservado da decomposição da matéria – condição natural, a todos os seres humanos – foi amplamente aceita desde o fim do século II no Oriente, estendendo-se nos séculos seguintes para o Ocidente. O culto, a Nossa Senhora da Boa Morte – assim reconhecida, pois, segundo esta crença, a Mãe de Cristo mereceu uma morte gloriosa, sem sofrimento, *ela fechou seus olhos na terra para abri-los no céu, de forma definitiva, com seu filho Jesus Cristo* – era celebrado em Antióquia no século IV e na Palestina no século V, passando pelo Império Bizantino no século VII. De acordo com o autor em tela, textos apócrifos (secretos), portanto, considerados não oficiais pela Igreja Católica Apostólica Romana, relatam que a morte de Maria ocorreu em Jerusalém – nas circunstanciais especiais destacadas acima – em torno dos anos três (03) e cinquenta (50), após a morte de Jesus Cristo e, do seu sepultamento em Getsêmani, onde ainda hoje, cristãos ortodoxos mantêm uma capela conservando este culto. Entretanto, somente a partir do século VI, no seio da Igreja de Roma, que a teorização sobre esta fé popular foi empreendida, por S. Gregório de Tours, e, posteriormente elaborada teologicamente, no século XIII, por S. Alberto Magno, S. Tomás Aquino e S. Boaventura.

A data da festa comemorativa do culto da *Virgem que subiu ao céu* foi estipulada, no oriente, no dia 15 de agosto, pelo Imperador Maurício (que reinou no período de 580-603 DC). E, de acordo com COSTA (2002; p.13) sobre a importância deste culto

no ocidente, o dia 15 de agosto foi, durante longo tempo, o dia da festa nacional da França; foi o rei Luis XIII (1601-1643) quem consagrou aquele país a nossa Senhora, residindo nesta devoção a Maria, o significado da principal catedral da cidade de Paris, ser denominada de *Notre Dame*.

I desta forma que o autor em foco apresenta a versão católica do culto a Nossa Senhora da Boa Morte, para em seguida, com o objetivo de marcar a origem oriental do culto, efetua sua interpretação da representação iconográfica da *Dormição da Virgem Maria*, produzida pelos cristãos ortodoxos. COSTA (2002) apoiado em dois pontos que considera, como complementares – a imagem de Nossa Senhora nos braços de seu Filho, no ícone ortodoxo, e, na representação da imagem desta no ocidente, na qual, é observada a Virgem Mãe segurando Jesus em seus braços – passa a estabelecer sua interpretação sgnica destas duas representações, a partir da observação da inversão de posição, entre Mãe e Filho. (Figura 19)

De um lado está Maria no sarcófago aberto, deitada, mas em contraste com essa posição, há o dinamismo do Cristo, que, em pé, está na vertical e ao centro. Aquele, que é a Vida, agora traz nos braços a alma daquela que está sem vida no sarcófago, à espera de uma mão poderosa que a erga da morte. A inversão é clara, pois, nos ícones em que Maria é representada como Mãe do Filho de Deus, ela é que O tem nos braços – mas agora é justamente o contrário: é Cristo quem a tem nos braços, como uma recém-nascida, símbolo da vida nova na qual ela entra agora de forma definitiva (COSTA, 2002; p.14).

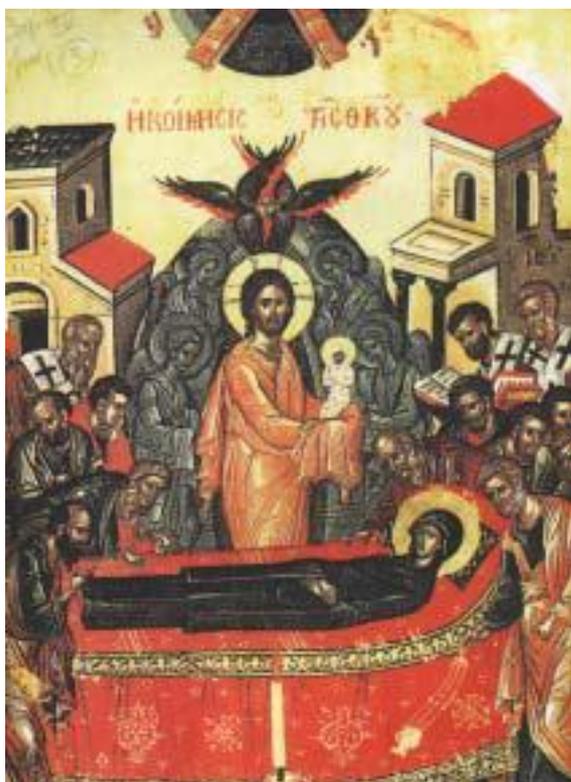


Figura 21
A dormição de Maria. Ícone pintado por Teofane O Cretense. Grécia, 1546.
Fonte: Costa, S H, 2002.

Nesta iconografia do cristianismo ortodoxo – que segundo o autor numa interpretação perpassada pela visão do catolicismo ocidental, orientação religiosa deste – está relatada a história da morte e assunção de Maria, conduzindo-o ao traçado de um paralelo com a representação imagética da Virgem engendrada pela Igreja Católica – que a apresenta deitada, como num sarcófago e, não apresentando a riqueza de detalhes significantes do ícone cristão ortodoxo – no entanto, através desta comparação, encontra a possibilidade de concluir que, o culto de Nossa Senhora da Boa Morte, tal como é efetivado nos dias atuais pela Irmandade de devoção desta Virgem, possui as raízes de seu fundamento de influência oriental, assim como, sinaliza através desta observação de que o sentido cristão dos primeiros séculos, como ainda presente nos rituais da irmandade, na atualidade. Sendo assim, através da comparação entre as imagens de Nossa Senhora morta, no oriente e no ocidente, o autor passa a resgatar a importância do catolicismo na festa da Boa Morte em Cachoeira, como primazia de sua prática religiosa. No entanto, sem poder negar – pelas evidências sígnicas dos rituais e das irmãs, sinaliza de forma reduzida no seu discurso, a presença das crenças africanas, baseando-se em NASCIMENTO (1988), sem aprofundar a questão, da marcante fronteira de trocas culturais que permeou as relações entre africanos e portugueses, seja na metrópole ou no Brasil colônia e imperial. Desta forma, na sua referência a esta presença africana nos rituais da Irmandade da Boa Morte, a observa como *elementos de um catolicismo amorenado* (COSTA, 2002; p.16), apoiando-se em autor consagrado e discutido, pelo pioneirismo de sua abordagem sobre a formação sócio-cultural da sociedade brasileira, o antropólogo Gilberto Freire.

Entretanto, sob a ótica proposta por nossa análise, esta questão – do fundamento puramente cristão do culto da irmandade da Boa Morte, na Bahia – pode ser vista de forma diferenciada, tendo em vista que, na cartografia das fronteiras culturais – sinalizadas no parágrafo anterior – esteve em jogo muito mais que uma *assimilação* do sentido do cristianismo. O que estava em jogo sob esta perspectiva, era a constituição de estratégias, territorialidades que possuíam como objetivo sustentar uma identidade e pertencimento a um grupo sócio-religioso: as de irmãs, e, da Boa Morte.

Neste sentido, passamos a observar esta identificação de Nossa Senhora da Boa Morte – junto ao cristianismo com raízes no oriente e com o candomblé afro-brasileiro – diante do jogo do real/faz de conta que caracterizou a relação entre a prática cultural das distintas etnias africanas que aportaram no Brasil, na qual, os bens simbólicos cristãos eram resignificados de acordo com o domínio do universo cultural iorubano, o que nos lega uma leitura distinta de COSTA (2000) – sobre a primazia do culto cristão, destacado pelo autor nos parágrafos anteriores – e nos encaminha a partilhar da proposta analítica de NASCIMENTO (1988), do vínculo

da Boa Morte com o Candomblé, corroboradas pelas informações e observação desta Irmandade, junto aos interlocutores, as irmãs e personalidades da sociedade local, efetuadas através de trabalho de campo – na cidade de Cachoeira – durante o período que compreende desde o ritual da Esmola Geral, passando pelo traslado da Santinha da residência da provedora da festa para a irmandade, até a festa propriamente dita, com suas procissões, banquetes, samba de roda, fogos de artifício, enfim, a expressiva e envolvente comemoração pelo sucesso dos rituais efetuados pelo grupo religioso.

4.2 – NOSSA SENHORA, MÃE ANCESTRAL OU AIYABÁ:

O ELO ENTRE DUAS PRÁTICAS CULTURAIS SOB O SENTIDO DE VIDA E MORTE, NA BAHIA

Nesta perspectiva, do jogo de resignificações estabelecido pelas etnias constituintes da sociedade iorubana, Nossa Senhora da Boa Morte é cultuada em terras baianas, por esta irmandade, em conjunto com as Aiyabás (as mães idosas e veneradas) em especial com o orixá Nanã, segundo informação adquirida com a juíza perpétua da Irmandade da Boa Morte, Dona Estelita, na qual, esta estabelece um paralelo entre a “festa da Boa Morte” – como é denominada popularmente – com o orixá Obaluaiê e sua mãe Nanã, o que nos permitiu pensar, diante desta locução, na questão de práticas culturais distintas, no entanto, complementares, operadas através da estratégia, onde encontra, na associação de significados, o eixo de sua orientação. (Figuras 21 e 22; Foto 12)



Figura 22
Obaluaiê. Fonte: Barros, JF. 1999.



Foto 11
Boneca da Boa Morte. Pesquisa de campo. Acervo da autora.



Figura 23
Naná. Fonte: Barros, JF. 1999.

[Estamos na sala superior do prédio da irmandade, próximas à cozinha, no sábado, 16 de agosto, sete dias antes da festa¹, depois da Esmola Geral, ritual do peditório, momento, que percorrem o comércio local, especialmente o Mercado Central, solicitando ajuda financeira para a festa. Neste ritual saem vestidas com a *baiana de ração* – que mais adiante iremos analisar através do seu significado – portando uma bolsa vermelha ou branca, com o emblema da irmandade bordado, na qual, é depositada a doação em dinheiro. Dona Estelita, mais acostumada com a nossa presença, pois já tinha observado nosso comportamento no ano anterior, e, também feliz com o resultado positivo do ritual de coleta de donativos, apresenta-se acolhedora e nos fala de sua vida, sua idade – 91 anos – e, de ter conhecido Salacó, respeitado Olowô de Cachoeira, do Terreiro do Ventura, de nação Gêge. Começa a cantar em ioruba, o que nos permite ensejar o início de uma interlocução, na qual cuidadosamente, relata o fundamento da prática religiosa da Irmandade da Boa Morte].



Foto 12

Saída das irmãs para o ritual da Esmola Geral, trajando a “Baiana de Ração”.

Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

À Após o rompimento da irmandade da Boa Morte com a Igreja Católica, no final da década de 80 e, concomitantemente com o avanço da repercussão da festa, que de uma escala local e regional passa a atingir a escala internacional, esta que respeitava o calendário fixo de ocorrência – nos dias 13, 14, 15 de agosto, tradicionalmente reservado aos festejos da Nossa Senhora da Boa Morte – passa a possuir uma data móvel, preservando o mês da agosto, ocorrendo nos dias, que melhor atendam ao calendário turístico baiano organizado pela Bahiatursa, órgão vinculado ao governo do Estado da Bahia. Sendo assim, no ano de 1997, por conta do dia 13, situar-se numa quarta-feira, meio de semana, agregando ao fato, do V Congresso Afro-Brasileiro começar no dia 18 de agosto, na semana seguinte, e, tendo em vista que este congresso abrigou grande número de estudiosos, nacionais e internacionais da cultura afro-brasileira, marcaram o acontecimento da festa para os dias 22, sexta-feira; 23, sábado e, 24, domingo, ápice da festa, no qual celebraram a Assunção de Maria.

Pesquisador: Mas, dona Estelita... aquelas palavras, que a senhora disse, era o quê? Traduz pra gente, o que a senhora cantou aqui.

Dona Estelita: Eu tava saudando Nanã, né? Estava de joelhos para agradecer a ela, para saudar a ela.

Pesquisador: Foi pela Esmola Geral, que a senhora está feliz?

Dona Estelita: é sim.

[depois de continuar falando de si, do número de filhos – 12, perdeu 3 – dos bisnetos, tataranetos, do seu casamento, com um homem, *bonito, preto na cor, mas é branco, é rico, é educado no proceder*, passa a falar do ritual, das exigências para inserção como irmã na irmandade da Boa Morte – que pontuaremos com profundidade, através desta entrevista, mais adiante – e, a explicar o porque das cores: branca, como a cor do ritual da sentinela; o preto a cor do luto pela morte de Nossa Senhora, pois *o enterro é sentimental, no tempo antigo é todo mundo de preto, no ritual dela também tem*, para em seguida, fazer uma ligeira referência a São Roque e, ao orixá Obaluaê, que passamos a destacar neste momento].

Dona Estelita: A Boa Morte é Nanã, pertence ao morto. Obaluaê é assim. Não pode deixar ela [Nanã] sozinha. Então o ritual vai junto aí. [Como que, para confirmar sua observação, passa a explicar a presença de Obaluaê também através do significado das cores – branco, vermelho e preto – de uma das indumentárias usadas pelas irmãs durante os rituais que compõem a festa de Nossa Senhora, mas, que de toda forma, são as cores, presente em todas elas, às vezes, só o branco, outra, o branco e o preto e, por fim as três cores, o branco, o preto e o vermelho, que são as cores do orixá Obaluaê e significam o Axé, o poder da vida].

Dona Estelita: o preto é luto e vermelho é luta, é força, e o branco é paz.

[continuamos conversando sobre as características do orixá, já com um tom de intimidade, trocando observações sobre pessoas que possuem este orixá como protetor, quando nossa interlocutora declara]:

Dona Estelita: (...) Obaluaê é todo coração. Obaluaê é tudo certo, é tudo calmo. ... [dá a entender com uma expressão facial de preocupação e gesto com as mãos, de alerta, que este orixá, quando se aborrece] tem veneta, naquela hora...

Sendo assim, embasados nas informações colhidas na entrevista com a juíza perpétua da irmandade da Boa Morte, dona Estelita, uma Iyá protegida do orixá Nanã, e, com o intuito de compreender esta estratégia – das duas territorialidades de distintas práticas culturais, mas que se complementam – buscamos no panteão dos orixás, recomposto no território-terreiro de candomblé, como Nanã é cultuada neste e de que forma é compreendida a sua relação com Obaluaê.

Neste sentido, o orixá Nanã responde pelo princípio feminino das águas primordiais, dos pântanos, da lama, conservando consigo o segredo da criação do homem e da própria essência da vida. Significada também por sua idade avançada, como a Mãe Ancestral (ayiabá) e como *Iyá Mi* (nossa mãe), esta última, nas lendas é lembrada com temor, pois, segundo NASCIMENTO (1988; p.30) na sociedade iorubana a Ajé, outra denominação para Ayiabá e Iyá Mi, possuíam poderes extraordinários, representando *a imagem coletiva da maternidade, fertilidade, fecundidade*, ao mesmo tempo, que – de acordo com a interpretação do autor em questão significavam – *a imagem persecutória, dominadora e agressiva desse poder feminino*.

Um poder feminino apresentado, sob esta ótica, em sua essência positiva e negativa que possuía como contraponto, na África, o culto dos Egúngún (culto aos ancestrais que atua como um canal de comunicação entre os vivos e os mortos) liderado por homens. Num dos rituais deste culto, denominado de *caça a ajé*, objetivava, a punição das mulheres velhas por utilizar seu poder de forma destrutiva, atuando na sociedade iorubana, de características eminentemente matriarcais, como um “regulador” destes poderes femininos. Sendo assim, para o equilíbrio entre os poderes mágicos, extraordinários, exercidos pelos ancestrais, tanto em sua natureza masculina, quanto, em sua natureza feminina, materializa-se no território Ioruba a constituição de sociedades, secretas, denominadas por Egúngún, compostas como já sinalizamos, por homens, e, Gèlèdè composta por mulheres, que cultuam as Iyás Mi, a Mãe Ancestral. Sobre este tema de um equilíbrio das relações sociais entre homens e mulheres, de acordo com GROODY, J. (1976) em seu estudo, sobre a divisão do trabalho, a importância social e, política, na África, sinaliza que estas questões efetuavam-se de forma igualitária entre Homem-Mulher, diferente do que passa a ocorrer na Europa e Ásia, que são sociedades consideradas como a base de Culturas que passam a privilegiar a dominação masculina.

Nesta direção, do culto aos ancestrais e com a influência das práticas culturais da sociedade iorubana, que passa a ser embasada a razão do fundamento dos rituais e estrutura da irmandade da Boa Morte, diante da interpretação efetuada pelos autores como LODY (1982) e, NASCIMENTO (1988), com o qual concordamos, quando estabelecem uma associação entre a Irmandade da Boa Morte à sociedade Gèlèdè, por personificar em sua organização os princípios norteadores da sociedade em foco. (Figura 22) Tal análise é norteada, por um lado, na identificação desta como, uma associação de mulheres, idosas, negras e vinculadas ao candomblé, ocupando cargos de poder nestes e, por outro, através do orixá Nanã, tendo em vista que, este orixá ao ser considerada a mais antiga Ayabá, – diante das crenças iorubanas, herdadas pela cultura afro-brasileira – detém o poder dos Eguns, a alma

das pessoas falecidas (NASCIMENTO, 1988; FONSECA, 1995; COSTA, 1996). Como podemos constatar na citação selecionada, a seguir:

Ela [Nanã] recebe em seu seio, os mortos que tornaram possíveis os renascimentos. Esse significado aparece manifestamente em um dos seus oriki: Ìjùkú Àgbè gbà – inabitado país da morte, vivemos (e nele) iremos ser recebidos (COSTA, Carlos José, 1996; p.125).

Esta relação com o mundo dos encantados – como também é denominado o *inabitado país da morte*, pelos os iorubas – é estabelecida de acordo com o registro de *mundividências encantadas*, segundo HOFFLE (1997; p.190), na qual, a relação homem/divindades ou *entes espirituais* era efetuada através de uma comunicação de interferência mútua, isto é, os homens faziam parte do mundo dos deuses e os deuses faziam parte do mundo dos homens, sem existir uma fronteira entre esses mundos. O processo de *desencantamento*, que passa a ocorrer na Europa a partir do século XII – segundo o autor em foco – é que irá propiciar o rompimento desta comunicação, provocando uma mudança de concepção e relacionamento com um mundo, que no traçado dos limites, através da racionalidade humana, passa a ser concebido como um mundo dos vivos e, um mundo dos mortos, promovendo desta forma, o rompimento do Homem da Natureza e o aprofundamento do



Figura 24
Desenho de Cristina Solimandro representando a irmandade da Boa Morte e vinculando-a à sociedade Gèlèdè das Ayabás, ou Agés, as feiticeiras. Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

distanciamento da compreensão humana de sua própria natureza. Neste contexto, do processo de desencantamento que perpassa pela Europa, que será observado, na história da sociedade ocidental, o estabelecimento da qualificação dos indivíduos que se comunicavam com o mundo dos mortos, como bruxos e feiticeiros, promovendo a condenação destes à fogueira, engendrando julgamentos e condenações pautados numa relação maniqueísta – entre o Bem e o Mal – pela qual, o cristianismo escreve sua história no fundamento da sociedade cristã e moderna, no antigo e, no novo mundo descoberto através das navegações.

Nesta direção da discussão em tela, vale ressaltar que a concepção de *Ajé* – que significa feiticeira em português – dos iorubas é diametralmente oposta à concepção cristã, o que nos parece ser a contradição que se apresenta no texto de NASCIMENTO (1988), acima citado, sobre a ação da *Ajé*, avaliando-a sob uma perspectiva maniqueísta com atributos do Bem, a “maternidade” e, atributos do mal, “dominadora”, “persecutória”. Para os iorubas – como abordamos no segundo capítulo – o mundo dos orixás é o mundo dos homens e vice-versa, possuindo os orixás – encantados – as mesmos atributos humanos e os humanos os mesmos atributos dos orixás, isentando na concepção destes a qualificação entre o Bem e o Mal, como é preconizado no registro das práticas do cristianismo e como avalia o autor referenciado. As *Ajés*, as *Yiami* ou *Aiyabás*, as Grandes Senhoras, o amadurecimento do conhecimento feminino, são concebidas – sob nosso ponto de vista, remetendo-nos aos propósitos da sociedade iorubana, de igualdade de atuação na divisão do trabalho, social e política entre homens e mulheres – diante de uma relação de embate de forças, objetivando promover o equilíbrio entre as forças masculina e feminina constituintes de um só mundo, dos encantados e dos seres humanos e, por esta questão são temidas, no sentido de respeito pelo seu poder, pelo ioruba e pelo povo-de-santo no Brasil.

Com esta perspectiva, do mundo dos encantados que são articulados, através do estabelecimento das associações livres, uma cadeia de significações, passa a ser traçada pelos pares: Mulheres Idosas/*Ayiabás*; Morte/*Eguns*; *Ajés*/*Iyalorixás*, que colaboram para construção de uma identidade, de irmandade e, em especial, da Boa Morte, por parte das irmãs, (Foto 13) como também no desenvolvimento da análise – sob nossa ótica – que compreende a construção desta identidade, como grupo sócio-religioso, através do vínculo com o Candomblé e ao mesmo tempo, com a Igreja Católica, dessa forma destacando-a das demais irmandades de negros na Bahia.

Ainda nesta direção, do mundo dos encantados e da associação livre que engendra significações, passamos a pontuar na exposição dos trechos da entrevista de nossa interlocutora – transcrita anteriormente – que Nanã é cultuada em conjunto com o orixá *Obaluaê*. Este – uma divindade iorubana vinculada à

putrefação – é invocado para evitar ou curar os males do corpo. Reconhecido como o *senhor da vida e da morte* (BARROS, 1999; p.90), é reverenciado na rede multilocacional constituída pelos territórios-terreiros, especialmente, no mês de agosto, com o ritual do Olubajé, o banquete do Rei. Data que confirmamos através da citação a seguir, que destaca a temporalidade e os procedimentos de anunciação desta festa. (Foto 14)

As pipocas – doburus – constituem a mais importante de suas oferendas. É comum, em Salvador e no Rio de Janeiro, assim que o mês de agosto se aproxima, encontrar grupos de iniciados, principalmente mulheres, trajando ‘roupas de santo’, percorrendo as ruas ou sentados diante de igrejas com cestos que, além de cheios de pipocas, trazem, em seu interior, uma imagem de São Lázaro ou de São Roque. Oferecem um punhado de pipocas aos passantes (...) aquele que oferece, além de agradecer, anuncia também onde acontecerá a ‘festa de Obaluaê’ (BARROS, 1999; pp. 91-92).

Diante deste contexto, onde as associações sígnicas tecem os elos entre as duas práticas culturais da irmandade da Boa Morte, observamos, diante da multiplicidade de significações de Nanã – atribuídas sob o processo de recomposição sócio-político-religiosa que se materializa no terreiro de candomblé – que este orixá ao ser



Foto 14
Irmã da Boa Morte, na entrada da casa da Irmandade, oferecendo pipocas – doburus – aos passantes. Confirmando a prática cultural afro-brasileira de anunciação do período regido pelo orixá Obaluaê. Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

Foto 13
Irmã da Boa Morte com o traje da procissão de Nossa Senhora morta (Egun). Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

considerado na constituição do mito, como a mãe de Obaluaê, encontra primeiramente na função maternal, o embasamento para a sua associação com Nossa Senhora da Boa Morte. Uma matriz associativa que ao ser interligada a outros atributos sígnicos, aprofunda o vínculo entre a perspectiva do candomblé e a perspectiva católica.

A partir desta matriz, o poder de ambos, os Filhos, isto é, sobre a vida e o momento da morte dos seres humanos, passa a ser interligado com o poder que ambas, as Mães exercem, relacionando-o com a questão da não putrefação após a morte do corpo físico. Esta relação propicia o fortalecimento deste elo entre estas duas práticas culturais distintas, pois, o fato de que Nossa Senhora ser ‘levada para o céu em corpo e alma’ por obra do Seu Filho sem sofrer o processo de putrefação natural, induz para uma correspondência com o poder de Obaluaê – filho de Nanã – sobre a decomposição da matéria, e do poder de Nanã na condução dos mortos para o Orum.

Um jogo de espelhos elaborado sob uma geossimbologia, na qual, os mitos, cores, atributos, calendário de ocorrência, passam a ser a representação da concepção que as irmãs produzem do mundo e dos seus destinos, onde cultos distintos foram articulados através do contato e compreensão dos rituais católicos norteados por uma visão de mundo iorubano, no qual, a irmandade da Boa Morte engendra a sua prática cultural de, ao mesmo tempo e, distintamente, reverenciar o orixá Nanã e Nossa Senhora.

Seguindo esta direção – de acordo com nossa análise, na qual permanecemos respeitando este jogo de espelhos engendrados pelo africano, onde os poderes se refletem gerando, múltiplas significações associativas – observam-se, que Nanã possui como o orixá responsável pela condução do espírito dos mortos para o Orum, um poder, que nos induz a apontar para uma possível alusão à forma especial, que Nossa Senhora morta – que é um egun – foi levada ao Céu, corroborando assim, a associação anterior dos poderes de Obaluaê com os poderes de Jesus Cristo. Como desdobramento desta, temos o próprio domínio sobre a morte que Ambas passam a exercer, tendo em vista o eixo em torno do qual este poder é estabelecido: Mãe/ Morte e Assunção; Mãe Ancestral/eguns. E, continuando com esta perspectiva, de uma teia de signos e significantes estabelecida pelo africano, já afro-brasileiro, este último, encontra, de acordo com nossa ótica, outra marca, geossimbólica, que o fortalece em suas livres associações, o próprio calendário das festas, do culto a Nossa Senhora da Boa Morte, que ocorre em conjunto com o orixá Obaluaê, o Olubajé – no qual, Nanã sobressai por sua maternidade do orixá reverenciado, pois, a comemoração, do Orixá e da Virgem, ocorrem no mês de agosto.

Portanto, sob esta associação de atributos legados aos orixás, no candomblé e, aos santos pelo catolicismo – que a Irmandade da Boa Morte passa a construir suas territorialidades, engendrando-as para a constituição, preservação e manutenção do seu território-santuário – que desenvolvemos a nossa compreensão da questão,

de como, Nanã e Nossa Senhora da Boa Morte, nos seus registros culturais distintos, passam a significar aos olhos do negro escravizado ou forro, do século XIX, a vida e a morte, remetendo – o diante destas significações, ao desejo de uma vida gloriosa e de uma morte em paz. Da mesma forma, passamos a desenvolver uma análise – na qual, o grupo religioso de mulheres negras e libertas constrói e estrutura, a irmandade e sua devoção, alicerçando a nossa compreensão da questão, sob duas perspectivas, isto é, tanto da sociedade Gèlèdè (composta somente por mulheres) pautada no culto às ancestrais, as Iyabás e no poder de Nanã, assim como, da dormição da Virgem, baseado no ortodoxismo cristão, permitindo desta forma, sinalizar para o reconhecimento do seu culto como singular, que a princípio, possui raízes culturais antagônicas, mas que, perante o ato de fé e as necessidades e desejos engendrados no cotidiano, da cidade colonial e imperial brasileira, atuam de forma não sincrética e, sim, complementar, pois que, existe o culto a Nossa Senhora da Boa Morte e o culto aos orixás, destacando-se neste último, Nanã e Obaluaê, compondo desta forma, as duas faces de uma mesma moeda, a Irmandade da Boa Morte. (Figura 23)

Neste sentido, foi através desta prática cultural, operada através das suas duas territorialidades que a Boa Morte traçou, estabelecendo uma cartografia pautada na ação simbólica, o seu território que, como aponta BONNEMAISON (2002), engendra,



Figura 25

Desenho de Cristina Solimandro representando a dormição de Maria sob a perspectiva de comparação entre a irmandade da Boa Morte e a sociedade Gèlèdè. Uma prática cultural que identifica a Irmandade da Boa Morte. Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

em si, e ao mesmo tempo, como um sistema, e como símbolo. Como um sistema, observamos a irmandade em tela, ao traçar sua organização e sua hierarquia, elaborando através destas ações, sua resposta às necessidades e função social assumidas pelo grupo; e como símbolo, que representa seus valores religiosos, orientando assim sua visão de mundo. Antecipando, dessa forma, com a prática balizada por territorialidades, a dinâmica – sinalizada e analisada no segundo capítulo – que propiciará a recomposição social, política e religiosa, definitiva do território móvel, do africano de distintas etnias, forjando com estas estratégias, sua reterritorialização na materialidade do prototerritório, onde, por fim, a primazia do culto aos ancestrais será exercida.

Sendo assim, é sob esta orientação, que sinalizamos em nossa análise da Irmandade da Boa Morte – tanto no seu passado quanto, em sua contemporaneidade – a compreensão desta, como um ponto central, por apresentar, com esta posição no seio da sociedade brasileira, a expressão de conexão entre duas práticas sócio-culturais, que perpassaram pelo processo de recomposição política, social e religiosa do africano e seus descendentes no Brasil, isto é, por um lado composta pelos terreiros de candomblé e, por outro, pela Igreja Católica. Assumindo, desta forma, o atributo de nexo territorial, no qual, a irmandade da Boa Morte articulou e ainda articula sua identidade e o seu sentido de pertencimento, sob a égide destas distintas práticas culturais, destacando-se por este contexto, como um estilhaço de centralidade operado na cidade de Cachoeira desde sua fundação no século XIX, recrudescida nas últimas décadas do século XX, sobretudo, assumindo nesta cidade a função de espaço geossimbólico, pois este é carregado de afetividade e significações, que segundo BONNEMAISON (2002; p.111), *em sua expressão mais forte, torna-se território-santuário*, isto é, um espaço de comunhão, com um conjunto de signos e de valores, da identidade cultural afro-brasileira. Condição que se afirma e atualiza permanentemente através de seus rituais, especialmente no período de sua festa, tendo em vista que, sob esta perspectiva, a idéia de território fica dessa forma, associada à idéia de conservação cultural.

Neste sentido, para a compreensão desta centralidade, deste território-santuário, Irmandade da Boa Morte, se faz necessário resgatar seu passado, na cidade de Salvador e posteriormente em Cachoeira do século XIX, período, no qual, se destacava das demais irmandades de negros por ser composta somente por mulheres, que ricamente adornadas recriavam sua identidade étnica, exercendo a função social de arremeter condições financeiras para a compra das cartas de alforria e suporte as rebeliões de escravos. Compreendê-la sob esta ótica, nos permite no presente, visualizar nos rituais da sua festa, da Boa Morte, estes registros históricos, em sua contemporaneidade.

4.3 – AS NEGRAS DO PARTIDO ALTO. AS IRMÃS DA BOA MORTE DA CIDADE DE SÃO SALVADOR

Na observação dos autores consultados e, que se dedicam ao estudo da cultura afro-brasileira (REIS, 1991; VERGER, 1999; MOURA, 1995; BRAGA, 1987), estes, ao abordarem a emergência dos terreiros de candomblé na cidade de Salvador, não deixam de fazer uma referência à existência de uma Irmandade de mulheres negras, de nação Keto, as Nagôs libertas, da igreja da Barroquinha, localizada no seio da área central da cidade, nos últimos anos do século XVIII, a Irmandade da Boa Morte. Em suas obras destacam que esta confraria abrigava somente mulheres – organizadas pelos elos fraternos fomentados no cerne da lógica do movimento confraternal – e que estas são responsáveis pela fundação do primeiro terreiro de Candomblé, considerado sob o nosso ponto de vista, o prototerritório. Sendo assim, na historiografia da irmandade da Boa Morte, esta é apresentada de uma forma geral, como a responsável, na cidade de Salvador, do século XIX, pela continuidade da celebração da festa da Morte e Assunção de Nossa Senhora, nos dias 13, 14, com sua culminância ocorrendo no dia 15 de agosto, entretanto, para autores que aprofundaram seus estudos sobre irmandades de negros, antes da organização da irmandade constituída e dirigida somente por mulheres², a procissão que ocorria anualmente, na data já tradicionalmente consagrada desde a metrópole portuguesa, era efetivada pela irmandade do Senhor dos Martírios, cujos membros eram de etnia Gêge, e localizava-se na Baixa do Sapateiro (REIS, 1991; VERGER, 1999) e, segundo LODY (1981), o culto a Nossa Senhora da Boa Morte, em Salvador, era praticado em outras igrejas como: a da Saúde; São Domingos; São Francisco; Sant’Ana; Nossa Senhora do Carmo e, Santíssima Trindade.

Nesta perspectiva, de um “olhar no passado” da irmandade em foco, encontramos na obra *Noticias da Bahia – 1850*, de autoria de VERGER (1999; p.93) a possibilidade de uma descrição da prática ritualística católica da irmandade em foco, que já por esta época, emergia com uma distinção que a diferenciava das demais irmandades de negros. Desta forma, observamos no relato do autor, que a procissão da Boa Morte era a mais concorrida, *de mais extenso percurso e a mais aparatosa*, congregando um grande número de devotos. Era atraída para a procissão, para o culto à imagem do corpo de Nossa Senhora morta, em seu esquife, uma multidão,

3 As confrarias sejam as constituídas por brancos ou por negros, aceitavam a presença de mulheres, porém estas eram discriminadas politicamente, não exercitando o ato de Mesa, ou seja, atos de decisão sobre a condução da irmandade, atuando somente em funções reconhecidas como femininas, as vinculadas ao trabalho doméstico. Segundo REIS (1991; p.58) as mulheres eram desejadas nas irmandades africanas, talvez para aumentar o estreito mercado afetivo dos homens. As mulheres eram pouco numerosas na comunidade africana, principalmente entre os escravos.

promovendo um ambiente de festa – que em nada lembrava a contrição necessária ao momento religioso – com muita comida e bebida, que acabavam por contribuir para ações observadas como impróprias para o momento de devoção e para a época. Uma impropriedade de conduta social, no espaço interno, da igreja da Barroquinha, constatada por VERGER, na obra em destaque, através do documento, datado de 1865, no qual, encontra-se o relato da reclamação dirigida ao presidente da irmandade do Senhor dos Martírios, pelo vigário da paróquia de São Pedro, admoestando – o sobre o comportamento impróprio dos irmãos e irmãs.

Continuando com o autor em foco, na descrição desta procissão, são pontuados momentos marcantes, esboçando neste relato, a cartografia do percurso pelas ruas de Salvador do ato solene e, da ostentação de riqueza das negras libertas, representada no corpo destas, através das ricas indumentárias. Relato que recuperamos em nossa análise com o propósito, de destacar nas procissões da irmandade sua dinâmica, preparando o cenário para a compreensão destas na atualidade – mediante a observação efetuada no trabalho de campo – entendendo-a como um acontecimento *extra (ordinário)* e ao mesmo tempo *previsto*, tendo em vista que a consideramos como um fenômeno engendrado pela e para a sociedade (DAMATTA, 1997; p.49). Neste sentido, passamos a observá-la através de duas instâncias, sócio-espaço-temporal, de atuação da referida irmandade. Numa primeira instância, perante a sociedade da cidade de Salvador e de Cachoeira do século XIX, e, numa segunda, em sua contemporaneidade, nesta última cidade no século XX.

Nesta perspectiva, no ato solene, do conagração popular da irmandade da Boa Morte, no século XIX a descrição de VERGER (1999; p.94) sobre suas componentes e a organização da procissão, exemplifica a questão de que, ao mesmo tempo, que atuava como um acontecimento extraordinário, na cidade de Salvador – demonstrado por sua indumentária e adereços – possuía um sentido de acontecimento previsto, tendo em vista que, esta previsibilidade sinaliza para o princípio de segmentação, operado através de uma dramatização. Neste sentido – da previsibilidade do extraordinário – observamos ações que afirmam, os valores e hierarquias dos atores principais, assim como, a representação da sociedade em tela, que o próprio acontecimento extraordinário e previsto incorpora, demonstrando desta forma, a distinção das irmãs, dos demais participantes da procissão.

Saindo a procissão, as crioulas da 'devoção' carregavam o esquife da Senhora até o alto da ladeira. Eram aquelas criaturas, negras do partido alto, endinheiradas, pimponas, as mais moças cheias de dengues e momices. Entonteava a indumentária custosa que então exibiam, a ourama profusa que ostentavam. Traziam a tiracolo uma faixa larga de cetim branco, bordada a ouro.

Continuando com a descrição, no entanto, chamando atenção para o roteiro do ato solene e a estrutura social de uma Bahia imperial que se encontrava representada na organização formal deste, temos:

Da entrada do largo do teatro em diante substituíam-nas os irmãos do Senhor dos Martírios. Encabeçavam o cortejo estes, e outras irmandades de homens de cor, seguindo-se em dupla fila as citadas crioulas, e mais antigamente africanas também, umas cinqüenta ou sessenta de tochas acesas. Ia o esquife sobre o pátio, acompanhado do capelão, de sobrepeliz, e da mesa da irmandade (VERGER, 1999; p.94).

Neste texto de VERGER (1999) sobre as Confrarias de negros do século XIX, podemos também decodificá-lo por outro prisma, isto é, sob o ponto de vista do congraçamento popular, objetivando com esta orientação tecer uma base que nos servirá para análise e compreensão da festa da irmandade da Boa Morte em sua contemporaneidade, mais adiante. Para tanto, passamos a observar nesta descrição do passado, do ato festivo da Boa Morte, uma diferença de ações pautadas na natureza deste, como congraçamento popular, efetuada por DAMATTA (1997) que o subdivide nas categorias *Ato solene* e *Comemoração*.

O Ato Solene, diante desta perspectiva, é visto em sua natureza, como, formal, centralizador, claramente, uma representação da dinâmica social, política e econômica da sociedade e, a Comemoração – que devido à sua essência de caráter informal – apresenta-se espontânea, sob o espírito da liberdade, na qual as interdições sociais se esvaem, demonstrando – no sentido concedido a esta pelo autor – a influência sobre este da concepção durkheimiana sobre a festa.

Sob esta direção podemos assim, estabelecer a compreensão do congraçamento popular, no ato de festejar a Nossa Senhora D'Agosto, da Irmandade da Boa Morte, na conjuntura social e política do século XIX, considerando-o, sob a concepção de uma inversão das normas sociais, isto é, como uma festa e, como ato solene. Ou seja, uma dramatização da estrutura da sociedade baiana e o rompimento desta estrutura, tendo em vista que, na observação da descrição de VERGER (*ibid.*), estes dois sentidos estão presentes na constituição do acontecimento extraordinário da referida irmandade na cidade de Salvador.

Diante desta perspectiva – de duplo sentido do ato de festejar da Irmandade da Boa Morte – percebemos que este se apresenta, no relato do autor em foco, com dois momentos marcados por distintos espaços de atuação: o da procissão, que percorre as ruas da cidade, solenemente, contrita no ato de fé, marcando este acontecimento extraordinário através de sua previsibilidade, atuando como uma dramatização da estrutura social, exposta no espaço público, assim como, uma Comemoração, isto é, a festa, que ao ocorrer no interior da igreja da Barroquinha –

no espaço privado – na qual, a alegria e o comportamento desregrado, era profusamente vivido pelos devotos de Nossa Senhora da Boa Morte, sinaliza – com esta liberdade de ação – para a concepção do ato de festejar como uma inversão das normas sociais, que por sua vez, contribuem para a construção da ordem (DAMATTA, 1997), ou como CLAVAL (1999) a considera o ato de festejar: uma marca que fornece o ritmo espaço-temporal da vida religiosa na sociedade.

Sob estas perspectivas, podemos sinalizar, como exemplo, da festa em sua manifestação brasileira, especialmente da sociedade baiana e escravocrata, que o ato de festejar da Boa Morte apresenta-se nesta descrição como um expurgo das tensões vividas por esta sociedade no seu dia-a-dia, assim como, também nos orienta para uma cartografia do sagrado da cidade de Salvador do século XIX, tendo em vista que suas ruas e ladeiras ao serem marcadas pelo ato solene da irmandade da Boa Morte, não estão mais compreendidas, neste acontecimento, como as ruas e ladeiras comuns do cotidiano.

Não havia música, indo as negras a cantar benditos. Depois do percurso por diversas ruas, quando descia a ladeira de São Bento encontrava-se habitualmente com a procissão de N.S. das Angústias, que subia. Logo no alto da ladeira da Barroquinha as crioulas retomavam o esquife, que conduziam até a capela.

Recolhida a procissão, iniciava-se antigamente o rega-bofe na sala do consistório, ao nível do coro-alto, em derredor da mesa pantagruelicamente posta que ali se encontrava. Daí a pouco, estômagos saciados e cabeças esquentadas, manifestava-se a licença. Descia, extravasada pelos corredores laterais. Invadia as sacristias e irrompia enfim pela nave adentro, sem respeito à bela e venerada imagem da Senhora, jacente no seu lindo féretro, rodeada de círios e flores, a qual testemunhava assim as insólitas e reprováveis mostras de júbilo religioso (VERGER, 1999; p.94).

Apesar da descrição da festa da Boa Morte na Salvador do século XIX contribuir significativamente para os nossos objetivos de estabelecer uma análise da irmandade da Boa Morte, como um nexos de duas territorialidades de distintas práticas culturais, um território-santuário, na cidade de Cachoeira do século XX, a constituição deste geossímbolo foi observada até o momento, pelas associações livres, que as irmãs estabeleceram, entre orixás e Nossa Senhora; por sua singularidade perante as demais irmandades de negros, como uma irmandade constituída somente por mulheres; pelo ato solene e a comemoração, compondo um quadro onde foi possível observar estas ações, como uma representação da sociedade baiana e escravocrata. Entretanto, outros aspectos que sinalizam para esta questão, precisam ser focalizados, para a compreensão da tessitura de suas territorialidades que, por conseguinte, semiografam esta qualidade de território. Dentre eles, o aspecto da elegância e riqueza das negras

da Boa Morte, que passamos a destacar a partir de uma perspectiva na qual, a forma dos objetos e a significação dada a estes, marcavam sua alteridade, social e étnica, através de signos configurados, nas suas jóias e indumentárias.

4.4 – A NEGRA DE BECA, A NEGRA DA BOA MORTE

Sob esta perspectiva – pontuada no tópico anterior – o relato encontrado em NASCIMENTO (1988), transcrito da obra *Bahia de outrora: Damas do 1º e 2º Reinado*³, nos possibilita empreender a introdução nesta discussão, na qual, é destacada a apresentação das irmãs da Boa Morte no acontecimento extraordinário com os seguintes adereços:

...Torço de seda branco enfeitado de finíssimo bico condizente, argolas e anéis de grossas contas, balangandãs, bentinhos e correntão, tudo em ouro; camisa, lenço e anáguas de esguião bordados; sapatinhos de pelica branca, com enfeites de seda; beca e saia pretas de ouro fino enfeitada com pelúcia de chapéu; argolas de nata em meia-lua, onde penduravam moedas de ouro e prata de valores diversos; figas e outras tetéias...

Nesta direção, da exibição da riqueza das nagôs da Boa Morte e, estabelecendo uma abordagem, na qual, consideramos o corpo, como um suporte sógnico operando como uma marca das relações sociais engendradas, no cotidiano e, no acontecimento extraordinário, da sociedade baiana, observamos em LODY (2001), na sua interessante pesquisa sobre a joalheria afro-brasileira – as jóias de Axé – uma análise, na qual o ato de adornar, é trabalhado pelo autor em foco, sob a ótica da distinção de significados, diante da orientação que este irá receber através do caráter da ação humana. Como exemplo, desta condição ressalta a diferença de sentido do ato exercido pelo português em adornar-se e adornar suas escravas – como ostentação de riqueza – do significado, que será completamente o oposto deste, quando efetuado pela mulher negra e livre. Trabalhando com essa perspectiva, LODY (*ibid.*), passa a sinalizar o fundamento das ações destas mulheres, através da observação das pulseiras, colares, brincos, anéis, em conjunto com as bolsas de mandinga ou patuá, de influência islâmica e, da penca de balangandã – confeccionada totalmente em prata, com formato de peixinhos, frutas, jarros, ou, encastoando com este material, os dentes de animais, as figas de madeira, as contas de louça, demonstrando que estes adereços, que aparentemente podem ser admirados, por um olhar não tão cuidadoso, como simples adornos, mas que, na realidade, para a mulher negra livre ou escrava do século XIX, passam a configurar como, signos que relatam em sua

3 Publicado pela Secretaria Municipal de Educação e Cultura – SMEC, da Prefeitura de Salvador, 1972.

significação, as ações vinculadas ao cotidiano destas mulheres e, sobretudo, passam a representar para esta mulher, a possibilidade de retomada de suas raízes étnicas, de recomposição de uma identidade fragmentada e muitas vezes “perdida” no ambiente da escravidão.

Observando este sentido identificado por LODY (*ibid.*), nas jóias e adornos das mulheres negras, passamos a pensar, de acordo com nossa ótica, que estes objetos resultantes do jogo do real/faz de conta são estratégias, territorialidades engendradas no cerne de uma recomposição religiosa embasada em distintas influências culturais.⁴

As jóias transbordavam nos colos e pescoços, punhos e braços; nas cinturas, postas por correntões e naves, estavam as penças, tendo em média de 20 a 50 objetos. A beca era freqüente nas suntuosas e monumentais procissões de ‘Corpus Christi’ ou nas festas de oragos das irmandades próprias de negros e mulatos na Bahia, como a do Bom Jesus dos Martírios, Nossa Senhora da Boa Morte, Bom Jesus da Paciência, entre outras (LODY, 2001; p.45/50).

Desta forma, podemos afirmar que, na observação destas descrições da africana, ou das “crioulas”, nas quais, no uso destes adornos são destacados, a compreensão de uma vida do dia a dia baiano perpassado por relações sociais tensas, onde o medo, a doença, a luta pela sobrevivência, a instabilidade dos afetos, os crimes, as distinções étnicas e sociais eram fomentadas e marcadas por ações embasadas na condição da escravidão. Sendo assim, o patuá, uma bolsinha de couro presa por um cordão, pendurado no pescoço, contendo elementos simbólicos das crenças, islâmica, indígena, iorubana e européia e, a ostentação da penca de balangandã, usada na cintura, às vezes chegando ao baixo ventre, são portadores de significados que remetem – dentro deste contexto de recomposição étnica – ao desejo de proteção do corpo, do trabalho, do amor, da saúde e do sexo, sendo que o patuá era usado também pelos homens e, a penca de balangandã, por possuir um significado mais específico em seu poder mágico-religioso, era usado somente pelo sexo feminino, tendo em vista que, segundo a interpretação de LODY (2001) – focalizando a penca de balangandã

– esta era usada pela mulher negra como proteção à fertilidade. (Figura 24) Balangandãs

que em seu fetichismo, de acordo com nossa interpretação – sob o ponto de vista da recomposição social, política e religiosa – vinham atender ao desejo de reabilitação dos laços familiares, desarticulados pela escravidão assim como, das doenças sexualmente transmissíveis adquiridas a “força” por esta mulher – pois este mal não era

à Questão referenciada nos capítulos anteriores, como fronteiras porosas, cartografadas pelo intercâmbio de práticas culturais, pois que, são operadas tanto no sentido vertical quanto horizontal (GINSBURG, 1987), quanto nas escalas de hierarquias simples ou complexas (CLAVAL, 1999), entre distintos grupos sociais e étnicos, configurando a característica que perpassou a dinâmica da constituição da sociedade colonial brasileira, e que marcou na vida do dia-a-dia, a consolidação da identidade do Brasil como colônia (SOUZA, 1994 e CALAINHO, 2000).



Figura 26
Aquarela de Carlos Julião. Século XVIII.
Negras de ganho portando a bolsa de mandinga e a
penca de balangandãs.
Fonte: Lody, R. 2001.

conhecido pelo o africano, no seu mundo de origem – pois de acordo com FREIRE (1980), estas doenças alastraram-se por toda a Europa e foram “herdadas” pelo Brasil colonial através do europeu colonizador, que as propagou para o indígena e para o negro escravizado.

Ainda, nesta perspectiva, da importância do corpo como suporte sógnico, nos é possível apontar para a questão, das diferenças sociais e étnicas, como um eixo, sobre o qual, a sociedade baiana se estruturava buscando uma identidade, e encontrava sua mediação através desses adornos e jóias, portadores de significados e ao mesmo tempo significantes, sobretudo, se levarmos em conta, o fato de que, desde o seu feitio

até sua confecção, estes eram especificamente elaborados – por artesãos africanos e portugueses – para as mulheres negras, pois, nesta estrutura social, era negado a estas mulheres livres ou escravas o direito de usar vestimentas e jóias usadas pelas mulheres brancas.

Sendo assim, diante desta observação – das identidades fomentadas nas ações de significar objetos e coisas – portadas nos corpos através, das vestes e, dos adornos utilizados nas procissões das Irmandades de negros, e em especial pelas negras da Boa Morte que passamos a destacar, dentro deste contexto, a Beca – como vestimenta – e, o Correntão Cachoeirano – como jóia – que passam a identificar a portadora destes, como irmã da irmandade em questão, consagrando-os até os dias atuais como marcas desta confraria de mulheres, configurando com estes signos, uma das estratégias do seu processo de identidade, que pautado na constituição das territorialidades, passam a semiografar seu território cultural. (Fotos 14 e 15) Uma semiografia que possui sua origem no século XIX, balizado pela estrutura social baiana, onde a distinção étnica sobressai, neste espaço-temporalidade, como um dos seus norteamientos. Todavia, neste contexto, do corpo como suporte sógnico – sobressaindo nos atos solenes da festa, perante a sociedade baiana – visando um aprofundamento desta abordagem, recorreremos à perspectiva de DAMATTA (1997), para a compreensão da força sógnica da vestimenta principal da Irmandade da Boa Morte, a Beca, com o intuito de fortalecer a orientação proposta sob a ótica da

territorialidade e, de sua importância para o processo de constituição da identidade do grupo de mulheres negras, as Nagôs da Boa Morte.

Para DAMATTA (1997; p.60) *as vestimentas são coerentes com os gestos e o comportamento em geral*. O autor efetua tal afirmação com o propósito de estabelecer uma distinção entre as vestes denominadas de Uniforme, Farda ou Beca, da Fantasia. A vestimenta Fantasia, para o autor, possui duplo sentido, o de ilusão e de idealização, devido à denominação própria de cada traje. Este, em sua duplicidade, distingue e, ao mesmo tempo, revela a diferença do dia-a-dia, do acontecimento extraordinário e informal. Estabelecendo, dessa forma, concomitantemente e contraditoriamente, um elo entre estes, pois opera naquele



Foto 15
Detalhe do correntão cachoeirano.
Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.



Foto 16
Irmã de Beca com correntão cachoeirano. Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

que se fantasia o desejo de distinção dos papéis que representa no cotidiano e do qual quer se libertar, ao mesmo tempo, que revela o papel que gostaria de desempenhar no mesmo. No entanto, o uniforme, nesta perspectiva, possui a qualidade de igualar, corporificar e, se estabelece uma diferença, esta é dada pelo grau hierárquico engendrado no interior do grupo entre os seus componentes. Este tipo de vestimenta “esconde” o seu portador, pois, protege o papel desempenhado, da pessoa que o desempenha e, mais ainda, separa o papel que define sua posição no ritual, dos papéis que desempenha na vida cotidiana, entretanto, sem a contradição apresentada pelo traje de fantasia, de distinguir o seu portador do papel social que exerce no cotidiano, e, ao mesmo tempo, sinalizar o que o indivíduo desejaria ser na vida do dia-a-dia, operando desta forma, como uma metáfora, isto é, uma apresentação do desejo de atuação social do indivíduo, em virtude de uma semelhança subentendida deste desejo.

Nesta direção analítica, podemos apontar a Beca, usada pelas irmãs da Boa Morte, além de ser uma vestimenta coerente com o caráter solene, das procissões da morte de Nossa Senhora e de Sua assunção, marca a exclusividade deste grupo religioso de mulheres negras, na determinação de uma posição de destaque que estas passam a ocupar frente à sociedade baiana. Portanto, para melhor explicitar o valor simbólico da principal vestimenta da Boa Morte – concordando com o ponto de vista do antropólogo em foco – a Beca é uma metonímia, isto é, o símbolo pela coisa simbolizada, que segundo nossa observação, passa a operar como uma marca que designa uma identidade para um grupo de mulheres negras, como, da Boa Morte, estabelecendo com esta ação, uma relação imediata entre estas mulheres e o seu pertencimento a esta irmandade e o papel social desempenhado por estas, no ato solene e no cotidiano. Esta qualidade de vestimenta, na perspectiva do autor:

(...) apresenta e resolve o problema da coerência entre conteúdo (a pessoa fardada e sua posição no mundo do cotidiano) e o continente (a farda como sinal exterior de sua posição no momento do ritual) (DAMATTA, 1997; p.61).

Como continuidade, da perspectiva exposta no parágrafo anterior, podemos sinalizar que a Beca configura para a Boa Morte como um símbolo de poder, pois, esta remete a posição central na estrutura da sociedade que estas mulheres passam a exercer, simbolizando com esta ação, uma identidade social concreta que passa a operar em todos os níveis da vida engendrada nesta. Ou seja, uma irmã vestida com sua Beca, não deixa de ser irmã da Boa Morte, quando não está com esta, o que pode ocorrer é a perda “momentânea” da consciência de sua posição, pois, para o outro e para si mesma, a identificação que vigora é de irmã, sobretudo, da Irmandade da Boa Morte, uma irmandade composta por mulheres negras e, vinculadas ao Candomblé, se autodestacando das demais irmandades católicas, para além da

questão colocada pela dinâmica social baiana do século XIX, pautada na distinção étnica. Embasando, desta forma, sua identidade através de uma singularização, na qual, concomitantemente, passam a marcar sua força e poder, de irmãs e de iyalorixás, perpetuando-se através do tempo.

Como exemplo da importância simbólica de poder, distinção e dignidade da Beca da Boa Morte lega à sua portadora consolidando sua identidade e pertencimento ao grupo, podemos observar através da notícia do jornal baiano, *A Tarde* – do dia 08 de agosto de 2001, caderno Cultura – sobre o funeral do ilustre escritor brasileiro, internacionalmente reconhecido, Jorge Amado. Nesta reportagem a Irmandade da Boa Morte é destacada no mesmo grau de importância das autoridades presentes ao ato fúnebre, como políticos – o governador do Estado da Bahia – e, intelectuais, como exemplo destes, a presença do secretário-geral da Academia Brasileira de Letras.

São apresentadas no início da matéria jornalística como representantes institucionais da Igreja Católica – *Jorge Amado recebeu reverências religiosas de vários credos, a exemplo da Irmandade da Boa Morte, de Cachoeira, instituição católica* – para em seguida ser efetuada a primeira observação que as identifica e distingue das demais irmandades, ser composta exclusivamente, por mulheres negras – *formada por mulheres negras, para a qual, nos últimos tempos, ele vinha colaborando* – e, como última frase do parágrafo, estabelecendo uma descrição sucinta, do ritual efetuado por esta irmandade “católica”, em relação ao ato fúnebre, relata que: *No ritual, o caixão foi suspenso e sacudido algumas vezes.*

Destacamos o termo católica entre aspas pois, na continuação da reportagem, observamos a sinalização da identidade singular desta irmandade, de ser ao mesmo tempo e de forma diferenciada, vinculada ao catolicismo e ao candomblé, singularidade apresentada e atualizada permanentemente, em sua prática cultural (...) *Após os cânticos religiosos das 17 senhoras integrantes da Irmandade da Boa Morte, que se deslocaram de Cachoeira para homenagear Jorge Amado, repetindo o ritual ligado ao candomblé para o envio do espírito do morto.* O ato de suspender e abaixar o caixão três vezes, sacudindo-o para, à frente e, para trás, é um gestual que faz parte do ritual fúnebre no Candomblé, significando com este gesto, o encaminhamento do corpo do morto para a cerimônia do enterro, libertando seu espírito da matéria e encerrando o último momento da presença material deste com a família – *e da despedida dos familiares, a urna foi lacrada e teve início o cortejo até o cemitério Jardim da Saudade.*

Segue uma longa descrição sobre o cortejo fúnebre e sua passagem por distintos logradouros da cidade de Salvador para então, proceder ao relato da cerimônia final, (...) *Passava das 17 horas quando o cortejo chegou ao cemitério Jardim da Saudade. Nesse*

momento, uma multidão aguardava a chegada do corpo de Jorge Amado, que também foi recebido com palmas. Para ressaltar a presença – como fundamental – da Irmandade da Boa Morte, neste momento solene, de distinção social, política e religiosa, tendo em vista que são elas que são as responsáveis de encaminhar ritualisticamente, os restos mortais do escritor. Marcando com este ato para os presentes, autoridades, família e o povo, o poder dos orixás que fundamentam seus rituais no Candomblé – Nanã e Obaluaê – assim como, o da Virgem de sua devoção, a Boa Morte, pois na descrição da posição gestual das irmãs, identificamos que esta é, tal qual, a efetuada na procissão do enterro de Nossa Senhora (...) *As integrantes da Irmandade da Boa Morte se dividiram em filas paralelas para acompanhar o corpo até o crematório.* Finalizando a matéria jornalística, é destacado o traje de gala, a Beca, identificando-a como da Irmandade da Boa Morte, que por ser um ritual para egun apresenta as cores preta e branca e no significado de suas cabeças cobertas com o Bioco, a expressão do seu sentimento de pesar (...) *Trajadas a rigor, em preto-e-branco e com as cabeças cobertas (expressando o sentimento)...* A Irmandade da Boa Morte – na observação da reportagem – através das territorialidades semiografam o seu território, a sua identidade, como afro-brasileira, marcando e atualizando sob estas territorialidades sua posição de força e poder frente à sociedade baiana.

Portanto, a relevância de nossa abordagem de sinalizar, a importância desta confraria de mulheres negras na sociedade, de Salvador, no século XIX, legada por uma ostentação, de riqueza e poder – significada através do seu corpo com as suas jóias e vestimentas – foi para ressaltar a forma que passam a atuar através das territorialidades tecendo paulatinamente o seu território. Estas observações se inscrevem no nosso objetivo de contextualizar, a compreensão da emergência de um processo que frutificará e legará a justificativa histórica e social da fundação desta irmandade na cidade de Cachoeira, no recôncavo baiano, preparando, desta forma, a direção sobre a compreensão de novos processos e incorporação de novos sentidos a irmandade da Boa Morte, após seu deslocamento de Salvador para a cidade de Cachoeira, que permanecem vívidos na atualidade do século XXI, como foi possível observar na participação da irmandade em questão, em ato público e solene no funeral de importante personagem do cenário social baiano, brasileiro e internacional.

Uma transferência de cidade, fundamental – no final do século XIX, limiar de um século XX – pois, contribuiu para a consolidação de sua identidade, tendo em vista que, esta será fortalecida na sua territorialização, na casa Estrela, um geossímbolo que passa a marcar no espaço da cidade, a existência e a identificação daquelas que a freqüentam como: das irmãs, da Irmandade da Boa Morte e, de Cachoeira, mulheres negras, devotas de Nossa Senhora d'Agosto e Iyalorixás fundadoras dos terreiros de Candomblé, símbolos de luta e resistência, respeito e mistério.

4.5 – A CASA ESTRELA E A INAUGURAÇÃO DA TESSITURA DO NEXO TERRITORIAL BOA MORTE, NA CIDADE DE CACHOEIRA, NO SÉCULO XIX

Sendo assim, com a perspectiva, de resgatar o processo espaço-temporal da Irmandade da Boa Morte, notamos que ao longo deste – no qual os africanos escravizados e alforriados e seus descendentes estabeleciam a sua dinâmica de recomposição de identidade, diante de um processo no qual estava em jogo, a constituição da identidade afro-brasileira operada através das duas estratégias, por nós reconhecidas como territorialidades e, que são estabelecidas por dupla via as Irmandades de negros e o Território-terreiro – tomam corpo outros movimentos paralelos, identificados como de insubmissão à escravidão. Muitas vezes fomentados no seio destas territorializações, estes movimentos de revolta eram sustentados nas ações de agrupamentos dos rebeldes em sodalícios, que passam a se materializar na periferia da cidade de Salvador e na área do recôncavo, onde, a cidade de Cachoeira sobressai por abrigar lideranças destes movimentos⁵ e, também, devido à riqueza auferida durante a vigência dos ciclos econômicos brasileiros, especialmente, do açúcar e do fumo, constituindo um pólo de atração de populações oriundas da capital da província assim como de africanos libertos, envolvidos pelo intercâmbio de mercadorias estabelecido entre a Bahia com os reinos da África iorubana.

Desses sodalícios, também denominados por casas – comunidades emerge a nova elite africana, de Cachoeira, compondo uma classe social intermediária – entre o escravo e o proprietário dos mesmos – com poder político e econômico. A Irmandade em tela, constituída pelas “negras de partido alto” ou as “Nagôs da Boa Morte” fortalecem nesta cidade, seu objetivo de libertar africanos escravizados, e, resgatar, principalmente aqueles que exerciam função sacerdotal importante na África, e, estavam inseridas nesta classe social, tendo em vista que, eram mulheres livres do cativo e que possuíam condições financeiras. Condições que segundo estudiosos da temática em foco, foram efetivadas, ou porque receberam alguma ajuda do ex-proprietário, ou porque conquistaram a liberdade, comprando-a através

5 De acordo com Costa (2002b), apesar de Salvador abrigar o Alufá Luiz Firmino d’Araújo, o grande mentor da organização da ação malê, o recôncavo baiano encontrava-se sob a orientação e influência de dois Limanos, chefes religiosos maometanos, José Luiz da Costa Carvalho, radicado em Santo Amaro da Purificação e Francisco Honorato da Costa na cidade de Cachoeira. A influência destes Limanos estendia-se para além dos adeptos do islamismo, notadamente de etnia Haussá, nestas cidades para outras localidades e etnias, através dos Tios – denominação auferida aos membros que ocupavam cargos na direção das mesquitas em distintos locais do recôncavo, pelo conselho Assumânico da Mesquita Central, localizada no bairro Barris, em Salvador – que atraíam adeptos para a causa Malê, sob um sentido de comunidade, seja, em torno destas mesquitas, casas de oração, ou através das irmandades. Sobre a veracidade do aspecto, da associação das irmandades católicas com os malês, segundo o autor em tela, a reunião do conselho Assumânico, o Conselho Maior era efetuada nas dependências da Irmandade do Rosário dos Pretos no Pelourinho, na área central da cidade de Salvador, (...) *lá tinha lugar especial o juramento de fidelidade ao Balogum, o chefe principal* (COSTA, 2002 b; p.181 *apud* MONTEIRO, 1987).

de uma poupança advinda da atividade de escravo de ganho. Estas mulheres destacavam-se na sociedade local e amalhavam suas pequenas fortunas, com o ofício de “banqueteiras”, exímias cozinheiras, que forneciam quitutes refinados para os festejos da classe dominante urbana (NASCIMENTO, 1988).

Nesta perspectiva, de poder econômico e político oriundo de uma “classe média”, na qual estavam inseridas as irmãs da Irmandade da Boa Morte, esta confraria através de suas ações, passa a configurar como importante centro de articulação entre os escravos, proprietários e negros libertos, atuando nas negociações das alforrias, nas ações de cobertura de fugas e, sobretudo, alicerçando a constituição de novos territórios-terreiros, oriundos do prototerritório da cidade de Salvador, no qual, observava-se a materialização do processo de recomposição social, política e religiosa do negro africano de distintas etnias e dos seus descendentes, em solo brasileiro.

Foi neste contexto de envolvimento com as rebeliões de escravos, que o deslocamento da Irmandade da Boa Morte para Cachoeira se efetua, no ano de 1820 (NASCIMENTO, 1988), como consequência das mudanças econômicas e políticas na cidade de Salvador e no recôncavo baiano, provocadas pela instabilidade do



Foto 17 As irmãs entrando na Casa Estrela. Local de fundação da Irmandade da Boa Morte, no século XIX. Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

período, pois que esta área se encontrava no cerne de revoltas articuladas pelos escravos, especialmente pelos de etnia Haussá, escravos islamizados – que possuindo a prática da palavra escrita e, por este atributo se destacavam dos demais grupos étnicos – arregimentavam escravos tanto das etnias gêge, keto, angolas entre outras, em torno das suas reivindicações. Consequência destas transformações, que a vida do dia-a-dia, em Cachoeira, desde os primeiros anos do século XIX, vinha sofrendo o impacto provocado pelo incremento da indústria do açúcar na Bahia, na qual, as relações sociais, antes caracterizadas por um estilo de vida temperado pela pobreza relativa dos proprietários de terras, que propiciava relações sociais abrandadas – entre escravos, trabalhadores e proprietários, sem uma rigidez

segregacionista – agora, cedem lugar a um cotidiano, onde o acréscimo do nível de riqueza dos proprietários implicava no significativo decréscimo da qualidade de vida dos trabalhadores e escravos, constituindo nesta transformação o *substrato primordial do crescimento da resistência* (FONSECA, 2002; p. 26), sinalizando para um contexto de luta e resistência, no qual se insere a irmandade em questão.

Um sentido de luta pela sobrevivência e liberdade que se desenvolve especialmente na cidade em questão, tendo em vista, que esta já vinha atuando na área do recôncavo como pólo voltado para atividade agrícola e manufatureira, da cana de açúcar e do fumo – principalmente este último que interessava ao capital alemão e que estabelece importante manufatura de charutos e cigarrilhas, na vizinha cidade de São Félix – atraindo expressivo contingente populacional seja livre ou escravizado, por necessitar de mão-de-obra abundante para atender a esta demanda de crescimento interno, que por sua vez, estava incluso, no início do século XIX, numa conjuntura econômica externa, positiva, liderada, sobretudo, pelo avanço do desenvolvimento do capitalismo inglês.

Sendo assim, diante deste contexto espaço-temporal, o Brasil, por conta da atuação de Portugal no mercado europeu e nas suas articulações que abrangiam o mercado mundial, inseriu-se nesta dinâmica de *prosperidade global e adotando o mesmo espírito empresarial* (FONSECA, *ibid.*; p.27) e, a Bahia, neste período, importante produtora da cana-de-açúcar – mesmo que disputando este mercado e os investimentos de capital, especialmente do inglês, com Pernambuco – observa no recôncavo, e em especial na área de Cachoeira a necessidade do incremento da mão de obra escrava, para a organização da produção de açúcar, de caráter empresarial, que acabou por deslocar esta mão-de-obra de outras atividades rurais e urbanas, constituídas pela: pecuária, o cultivo de fumo, a produção de mandioca e os escravos de aluguel.

A inclusão na produção açucareira dos escravos oriundos de outras atividades econômicas e causadoras de uma substantiva alteração na qualidade material de suas vidas cotidianas. Esta pôde ser sentida diretamente sobre a saúde física dos mesmos, através do aumento das jornadas de trabalho, uma maior incidência de acidentes, diminuição da produção de alimentos na região, implicando uma desnutrição mais presente, separação de casais com conseqüências sobre a capacidade de reprodução da população escrava e punições disciplinadoras mais violentas, causando mutilações (FONSECA, 2002; p.33).

Este incremento de expressivo contingente de trabalhadores africanos, livres ou escravos, possuiu como fomentador desta dinâmica, o estabelecimento de uma intensa conexão com Daomé, chegando ao número de cem negros no

recôncavo para cada seis brancos e mestiços, e esse intercâmbio, Cachoeira/Salvador/Daomé, contribuiu de forma significativa, para a emergência e solidificação em Cachoeira, dos territórios-terreiros, que encontram uma expressiva contribuição – no referido processo de recomposição social, política e religiosa – nos africanos livres, oriundos do Daomé, atraídos pela prosperidade econômica da área (NASCIMENTO, 1988; CORRÊA, 2000; FONSECA, 2002).

No cerne destas articulações econômicas e de relações sociais embasadas no desejo de prosperidade financeira e de decréscimos da qualidade de vida do escravo, que é denominado por FONSECA (2002, p.34) por *perdas de economias morais* que a irmandade da Boa Morte em Cachoeira passa a balizar sua atuação entre o vínculo com rebeliões de escravos e o Candomblé, posicionamento que passa a ser destacado através da história oral do povo cachoeirano, e, posteriormente passa a ser resgatada, através das pesquisas empreendidas, pelo historiador Luis Cláudio do Nascimento⁶ que ao efetuar suas observações, corrobora as histórias não oficiais que ouvimos contar no trabalho de campo. São relatos que por suas múltiplas informações, muitas vezes claramente de ordem subjetiva, peculiar à história oral, acabam por fortalecer a aura de mistério e poder que impregna a existência das irmãs da Boa Morte, onde o orgulho de mulher guerreira, poderosa e mandingueira, é atualizado através desta prática, na memória do “povo de santo”, seja das nações de Keto, Gêge ou Gêge-Mahin e, do habitante não vinculado ao culto aos Orixás e Voduns da cidade de Cachoeira.

Desta forma, na análise, do autor acima mencionado, este objetivou, segundo nosso ponto de vista – pois, não fica claro, neste texto, o objetivo do autor – provar a veracidade do vínculo da irmandade em questão, com os movimentos de revolta contra a escravidão e com o Candomblé – construindo sua argumentação em torno de três perspectivas de atuação da mulher negra, na sociedade baiana: da mulher guerreira; da mulher de classe média e com relativo poder econômico e político; da mulher que possui vínculo com o candomblé. Sendo assim, NASCIMENTO (1997) destaca três mulheres negras e irmãs da Boa

⁶ Nascimento é de Cachoeira, autor do livro lançado em 1988 sobre a irmandade da Boa Morte e do texto apresentado, como comunicação, no V Congresso Afro-Brasileiro, Salvador, 1997, datilografado e que foi gentilmente ofertado a nós pelo próprio, no qual pautamos as nossas observações no presente trabalho.

Morte⁷: a primeira delas é reconhecida no personagem histórico baiano, de Luísa Mahin; a segunda, no personagem da história local, Maria Julia Guimarães Vianna; e, a terceira, Maria Motta, também um personagem da cidade de Cachoeira, cognominada, na memória legada pela oralidade, por Tatá de Brechó⁸.

A perspectiva, apresentada por NASCIMENTO (1997) da atuação destas três mulheres – principalmente o destaque dado a Luisa Mahin, como rainha do Malês e irmã da Boa Morte – não chega a ser contestado frontalmente por COSTA (2002b), em seu texto – no qual aborda a questão da presença islâmica entre os escravos da Bahia, -registrando neste, apenas, que esta incorporação da rainha do Malês, na irmandade da Boa Morte é muito mais um desejo de NASCIMENTO (*ibid.*) do que uma comprovação historiográfica. No entanto, consideramos interessante – para a nossa discussão – este destaque do personagem de Luísa Mahin e do seu vínculo com a Boa Morte, trabalhado por NASCIMENTO (*ibid.*), pois, nos permite sinalizar para a forma pela qual, a construção de uma aura de mistério, poder, magia e conspiração, passa a operar na sociedade local, vigorando nas referências, acadêmicas ou não, sobre a referida Irmandade. Atributos que na sua fundação em Cachoeira, sob nossa perspectiva, foram aprofundados, realçando a importância e destaque que esta confraria já exercia na cidade de Salvador.

É 1º) Luísa Mahin, africana de etnia gêge que esteve envolvida, em dois conflitos gerados no movimento de rebeldia engendrado por escravos na Bahia, personificando a mulher guerreira destaca-se neste enredo por sua participação na rebelião de escravos de 1826 de ampla repercussão na área do recôncavo baiano e, na de 1835, denominada de revolta do Malês, liderada por negros seguidores dos postulados de Maomé, que REIS (1986) identifica estabelecendo uma alusão a esta condição, como *Levante dos Malês*. Luisa Mahin, na rebelião de 1826 no recôncavo baiano, na qual, se cogitava a possibilidade de constituição de um reinado africano, seria entronizada como rainha e, na revolta dos Malês, de 1835, na cidade de Salvador, era na casa desta africana que estava escondido o cofre (bogum), no qual estava guardado o dinheiro e jóias para o financiamento do levante. Chamada por *Beí*, título dos governantes mulçumanos, era uma mulher esguia, de rara beleza, usava como adorno de cabeça, um turbante ao estilo mulçumano e, muitas jóias. Ia à missa em cadeirinha de arruar, como as damas da Corte e exercia a profissão de quituteira, o que era um disfarce para a sua real atuação, a de estabelecer a comunicação entre os mentores da Revolta dos Malês, através de bilhetes escritos em árabe enviados através dos seus empregados para o Conselho Assumânico (MONTEIRO, 1987; NASCIMENTO, 1997; COSTA, 2002 b).

2º) Maria Julia, nascida em 1822 e falecida em 1902, considerada mulher de muitas posses e esposa do africano Antonio Domingos Martins – marceneiro, um dos fundadores da Sociedade Montepio dos Artistas Cachoeiranos, em 1874, e, da igreja dos Nagôs – como representante da classe média constituída pelos negros livres detentores de poder econômico e político.

3º) Tatá de Brechó, africana gêge, casada com um pequeno proprietário, que merece destaque por ser mãe biológica de duas autoridades religiosas do culto aos orixás e voduns, em Cachoeira, o Zé do Brechó, olowô, nascido em 1837, que ocupou o cargo de Dadá Runhó do Zoôgodô Bogum Malê Cejaundê (a Roça do Ventura), e, de Salacó, nascido em 1835, Azoane Adô, cargo respeitoso dentro do mesmo candomblé de seu irmão, biológico e de Axé, como a confirmação do vínculo da Boa Morte com o candomblé por ser mãe dos proeminentes personagens da memória do povo de santo e também, de Maria de Belchior, sua filha caçula, nascida em 1840, que se torna, a sucessora desta, na Irmandade da Boa Morte, que possuía como orientação para admissão à confraria, a transmissão familiar.

7 Apesar de estar em ruínas, a roça do Ventura figura como um dos geossímbolos que marcam a passagem dos ancestrais gêges por terras baianas.

Neste sentido, passa a ocorrer uma significação de mistério, magia e poder que se torna mais densa e materializada, quando, a Boa Morte, se aloca na Casa Estrela – a sede da referida confraria em sua fundação em Cachoeira – emergindo no cenário desta cidade no século XIX, com uma importância e significado, de centro de decisão sócio-político, do grupo social constituído por africanos livres, acentuando suas ações no trabalho de resgatar seu povo da escravidão, assim como, no processo de recuperação de identidade via recomposição étnico-religiosa, tal como, vinha sendo vivenciada em sua origem na cidade de Salvador.

Era comum – como já sinalizamos – que as Irmandades de negros alocarem-se nas dependências das igrejas, até conseguirem possuir a sua própria. Porém, a irmandade da Boa Morte, em Cachoeira, contrariando esta dinâmica, se instala numa casa residencial, onde ficavam as imagens e as alfaias de Nossa Senhora da Glória e da Boa Morte, de sua propriedade. Esta casa encontrava-se situada na periferia imediata da Rua Principal, atualmente denominada rua Ana Nery, local onde ocorria uma concentração expressiva de africanos. De acordo com NASCIMENTO (1988), é neste imóvel denominado de Casa Estrela, que a vida social dos negros livres e escravos era estabelecida, configurando desta forma, o local de encontro destes, para a articulação das ações de proteção, atendimento das necessidades materiais para a compra de carta de alforria destes últimos, exercendo a função de sodalício ou de casa-comunidade. Uma função, de casa-comunidade, que nos encaminha para a compreensão, de alguns relatos não oficiais, que fazem parte, da história oral que fomenta os mistérios e segredos sobre a Boa Morte, que por sua vez, se confundem com análises acadêmicas, onde a influência muçulmana na irmandade, passa a merecer destaque.

Estas análises sobre a influência muçulmana na irmandade da Boa Morte são pautadas por um lado, em referências de personagens históricos da sociedade cachoeirana e, por outro, em decodificações do corpo como suporte sógnico. Sendo assim, podemos observar que na primeira abordagem, a construção analítica é operada através do reconhecimento de uma semelhança funcional da casa Estrela, com as casas de oração islâmicas, comuns no recôncavo e, especialmente em Cachoeira que abrigava importante líder religioso, resgatando com este enfoque os personagens do Limano Francisco Honorato da Costa, assim como, de Luísa Mahin, a Beí do Malês e irmã da Boa Morte. No segundo enfoque, e, retomando a questão do corpo como suporte sógnico, é efetuado na análise de LODY (1981), sobre a irmandade em tela, na qual, o autor reconhece na indumentária e adornos desta, o tradicional traje da baiana, o sentido muçulmano, configurado na sua morfologia.

Essa Irmandade, exclusivamente feminina, fundamenta suas indumentárias na morfologia tradicional do traje de baiana de grande força e sentido muçulmano,

não só pelo uso do turbante, mas também pelas pequenas chinelas, que anteriormente possuíam a ponta virada, recebendo ainda alguns bordados (LODY, 1981; p.17).

Sendo assim, neste contexto, onde o adensamento dos mistérios, fomentado pelas “histórias de ouvir dizer”, assim como, pelas análises históricas, antropológicas e etnológicas, um amplo espectro de significações é construído, sobre a irmandade de mulheres nagôs, sob a influência de distintas práticas culturais, constituintes do cotidiano da sociedade baiana do século XIX.

Nesta direção, não podíamos deixar de nos fixar, na observação da denominação desta casa-comunidade, sede da Irmandade da Boa Morte, na sua fundação em Cachoeira, pois, de acordo com nossa perspectiva de análise, sob os postulados de uma geografia cultural, esta sede possui significados para além de sua função político-social, do passado, para tanto, sobressai na paisagem da cidade de Cachoeira, até os dias de hoje, como a “Casa Estrela”.

Neste sentido, passamos a pensar esta questão, sob a ótica, na qual, consideramos, que esta denominação estaria vinculada à prática cultural dos africanos, de distintas etnias, de consagração de espaços e lugares aos orixás, através da ação de geossimbolizar, criando com esta dinâmica, uma paisagem conivente.

Esta perspectiva foi construída, pautada nos livros de LODY (1981) e de NASCIMENTO (1988)⁹, assim como, na observação dos relatos colhidos em entrevistas livres efetuadas no nosso primeiro contato, no trabalho de campo no período da festa do ano de 1996. Informações que destacavam o motivo que forjou a identificação deste imóvel por *Casa-Estrela*, ou seja, esta nomeação deve-se a um *Exú* “assentado”¹⁰ na sua entrada, marcado em destaque na calçada, por uma estrela de granito. (Foto 17)

Mesmo que, alguns dos entrevistados discordassem, como o Ogã Tata Marcelino de Jesus, que em sua entrevista no ano de 1997, pois, credita esta história à “*invenção*” do povo de Cachoeira, esta questão, do *Exú* assentado, nos conduz a uma interpretação

8 Quando fomos para Cachoeira no ano de 1996, iniciando a nossa pesquisa de campo, a referência bibliográfica especificamente sobre a Boa Morte pertencia a estes dois autores. Uma outra, referência, encontramos numa reportagem de uma revista feminina, *Marie Claire*, ed. Abril, de 1995. Somente no ano de 2002, que outro livro é lançado, no período da festa da Boa Morte de autoria de Sebastião Heber Vieira da Costa. Todas as outras informações sobre a irmandade e sua festa, foram adquiridas através das entrevistas livres com distintos atores sociais da cidade de Cachoeira, como o prefeito, professores, Iyalorixás, Ogãs, as irmãs da Boa Morte e, questionários aplicados aos moradores da cidade, visitantes nacionais e internacionais, no período da festa, assim como nos comerciantes formais e informais especificamente no ano de 2002, no mesmo período.

\endash *Exú*, como já foi analisado no segundo capítulo, é reconhecido no Candomblé, como o orixá, que “guarda” a porta de entrada do terreiro, “o senhor dos caminhos”, o mensageiro que transmite aos orixás ou “encantados” – no modo de falar do povo de santo – os desejos e expectativas dos habitantes do Ayê (mundo material). Este orixá, *Exú* – como já observamos anteriormente – por representar a força da transformação, do movimento, na sociedade iorubana, é interpretado pelo europeu vinculado à Igreja Católica, como um poder do mal, associando-o ao demônio.

do que passamos a considerar como “lenda do Exú assentado”, pautados no campo do saber de uma geografia cultural. Verdadeira ou não, como toda lenda, esta nos chamou a atenção, pois, a crença no orixá consagrado sob a estrela de granito, em destaque no passeio fronteiro à casa, a distingue dos demais imóveis na paisagem da cidade.

Neste sentido, estabelecendo, uma associação entre a função de sodalício da Casa-Estrela, por volta de sua fundação, com os poderes e atributos de *Exú* e, com a forma pela qual, o arranjo espacial dos terreiros de Candomblé foi estabelecido, criando através do geossímbolo, uma paisagem conivente, podemos pensar que, através desta marca – a estrela de granito – as fundadoras da Irmandade buscavam semiografar um limite, entre a vida comum, do dia-a-dia citadino e a função da casa-comunidade, operado sob registros de uma sociedade articulada sobre dois eixos complementares, de confronto e cooperação. Sendo assim, um limite traçado com os mesmos propósitos, tal qual, este foi e ainda é efetuado no Candomblé, através da “casa” reservada para *Exú*, na entrada do território-terreiro, de proteção e de sacralização. Constituindo, dessa forma, de acordo com nosso ponto de vista, uma territorialidade baseada nos mesmos propósitos do processo de reterritorialização, das distintas etnias africanas, no qual, a luta por uma recomposição social, política e



Foto 18

Entrada da Casa Estrela. Em destaque o signo – a estrela – que a identifica, e que segundo a lenda possui um Exú assentado.

Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

religiosa, possuía como um dos seus sinais, este ato, de reproduzir a posição de destaque, que o orixá *Exú* ocupava no arranjo espacial de todas as cidades da sociedade iorubana, significando a sua união e poder.

Nesta perspectiva, podemos interpretar a ação, das primeiras irmãs da Boa Morte, de marcar uma calçada com uma estrela em granito, como a mesma estratégia de constituição do território-terreiro, para criação do seu próprio território, ou seja, ao marcar o espaço através do signo, atribuindo-lhe sentido e valor, engendra e, consolida, a sua territorialização, na Casa Estrela da cidade de Cachoeira.

Nesta direção, da criação do seu território, irmandade da Boa Morte, em Cachoeira, vinculando seus preceitos aos do prototerritório, da cidade de Salvador, podemos interpretar, que ao forjarem sua territorialização, as irmãs materializavam na Casa-Estrela, a irmandade, enquanto processo de constituição de sua identidade, como da Boa Morte. Processo este, que vinha sendo articulada por territorialidades, operadas através de gêneros discursivos diversificados, como, suas indumentárias e adornos, que por sua vez, passa a ser aprofundado através da função social, política e religiosa, que estas assumem, na cidade de Cachoeira, do século XIX.

Relatos como este, sobre o *Exú* consagrado na porta do imóvel em questão, são baseados em crenças, do povo-de-santo cachoeirano, que também identificam, em outros pontos da cidade, geossímbolos com significados oriundos do candomblé, tais como: o Pilar da Oxum – a pilastra do centro da ponte que interliga Cachoeira a cidade de São Felix, lugar onde o referido orixá recebe suas oferendas; a Pedra da Baleia, morada de Iemanjá, no rio Paraguaçu, que por sua vez, é um rio sacralizado aos encantados; o cemitério dos Nagôs, pois ali estão enterrados os antepassados, que em determinados cultos, como do Egúngún são respeitados como ancestrais divinizados; a fonte do Ventura, do terreiro Cejaunde; e, os terreiros de Candomblé, onde os orixás vem para a festa, através dos corpos de seus filhos, marcando no espaço através dos seus signos o território afro-brasileiro.

Todavia, como são referências, que pertencem ao registro da história oral do povo-de-santo, estes pontos sacralizados aos orixás, nos suscitaram questões que procuramos, nos trabalhos de campo nos anos de 1997 e 1999, averiguar através de uma das perguntas – nesta questão nomeamos estes geossímbolos e solicitamos que o entrevistado indicasse os que reconheciam – que compunham o questionário aplicado aos moradores da área central e da periferia, da cidade em tela, assim como aos visitantes nacionais, nos anos de 1997 e 1999, objetivando identificar com esta indagação, até que ponto estes geossímbolos que compõem a paisagem conivente para o povo-de-santo, são decodificados – a partir do significado legado pela prática cultural do terreiro de Candomblé – atingindo a condição de domínio, deste sentido sagrado, pela população da cidade, assim como, daqueles que a visitam, no período

da festa. Composto desta forma, no caso da cidade, a história local, e, no caso dos que frequentam a cidade – no período da festa – se estes são cientes destes gêneros discursivos espaciais, que relatam na paisagem da cidade, a história desta, assim como, um dos fundamentos da irmandade e de sua festa, da qual são participantes.

Os resultados, desta averiguação são interessantes – em nossa avaliação – pois, sustentávamos a hipótese de que estes geossímbolos eram do domínio do habitante de Cachoeira, tendo em vista que, a cidade “respira” e “exala” a cultura afro-brasileira, suscitando nas pessoas que partilham do seu cotidiano, sensações oriundas de uma “cinestesia espacial” – estabelecendo uma licença poética – tal qual, podemos observar em HARVEY (1980) quando explicita esta questão dos sentidos e o espaço, ao abordar em sua discussão sobre o espaço perceptivo. O espaço perceptivo – segundo o autor em questão – envolve a síntese neurológica de todas as espécies de experiência sensível, a ótica, a tátil, acústica e olfativa, provocando através desta síntese uma experiência espacial, na qual, a ocorrência, destas sensibilidades, contribui para a constituição de uma memória coletiva. Para HARVEY (*ibid.*), o espaço perceptivo, é o encontro do homem com suas sensações e, concomitantemente com o meio em que vive sendo que, essas sensações, impressões, quando passadas de geração a geração, forjam a memória que é, propriamente dito, a cultura.

Neste sentido, Cachoeira, com seu odor a dendê, dos acarajés fritos nas esquinas; com as iaôs dos terreiros locais, andando pelas ruas da cidade, de branco e com as cabeças abaixadas; das irmãs da Boa Morte, saindo às ruas em seu traje de rapariga assim como, seus casarios, rugosidades do espaço, que sinalizam o passado de opulência dos ciclos econômicos do açúcar e do fumo, nos despertaram sensações que nos remeteram a uma leitura da vida da cidade, balizados pela influência da cultura afro-brasileira.

Durante as nossas visitas à cidade – por quatro anos consecutivos, permanecendo na cidade por quinze dias e, visitando informalmente nas férias anuais – nas quais, aprofundamos o contato com cotidiano de Cachoeira, foi possível estabelecer uma compreensão deste dia-a-dia, por um lado, através de entrevistas formais, e, conversas informais, nas quais, eram citadas recorrentemente, as referências espaciais pesquisadas, como sagradas, e, por outro, participando dos projetos culturais, nas escolas, na Associação de Artistas de Cachoeira, projetos que valorizavam a cultura afro-brasileira.

Esta experiência com o dia-a-dia da cidade e do seu povo, propiciou uma atuação de pesquisador participante, e, como conseqüência desta participação, ficamos envolvidos por este universo cultural, ao que tudo indicava afro-brasileiro. Dessa forma, quando pensamos o questionário para o ano de 1997, estávamos embasados em nossa experiência de 1996 e nos anos em que estes foram aplicados,

continuávamos acreditando em nossa percepção. Sendo assim, sustentávamos a hipótese de que estes geossímbolos incorporavam a memória do habitante de Cachoeira, identificando o cachoeirano, com a prática cultural afro-brasileira.

Ledo engano, pois através dos resultados obtidos pela pesquisa, foi possível constatar que essas histórias não constituem parte significativa do universo cultural do habitante da cidade em questão, nem tampouco do domínio do participante da festa, restringindo-se à prática cultural do povo-de-santo, sobretudo, constituindo uma territorialidade dos frequentadores dos terreiros de Candomblé de Cachoeira – neste caso, confirmando nosso embasamento teórico de estratégias, territorialidades para a constituição, controle e manutenção do território-terreiro – sobressaindo para estes, dentre os geossímbolos listados pela pesquisa, a Pedra da Baleia e o Cemitério dos Nagôs, como podemos observar na análise dos percentuais das tabelas correspondentes,

13 categoria Morador e, posteriormente na categoria Participante da Festa Nacional. No ano de 1997 foram aplicados 195 questionários na área central da cidade de Cachoeira e foi possível averiguar que 59,0% dos entrevistados desconheciam fixos assinalados como referência sagrada vinculada à cultura afro-brasileira. Somando todas as respostas, nas quais, foram identificados uns desses geossímbolos, temos um total de 41,1%, sendo que se destaca nesta identificação a Pedra da Baleia, seguida dos Terreiros de Candomblé. A Casa Estrela é identificada, porém, de forma discreta, assim como as demais referências. (Anexo 1: Mapa com a divisão da cidade de Cachoeira em áreas para aplicação dos questionários em 1997, 1998 e 1999).

No ano de 1999, nos dirigimos para a periferia da cidade de Cachoeira – seguindo um eixo longitudinal para oeste, a partir do centro da cidade, considerando como referência de maior centralidade deste núcleo, a Câmara Municipal – aplicando questionário nos logradouros denominados de Caquende e Alto da Levada. Os resultados não foram muito diferentes – levando-se em conta que o número de questionários aplicados, 122, pois, nesta área encontramos resistência de alguns moradores destas localidades em atender a nossa solicitação de responder a esta questão – sendo que após estas recusas é que fomos nos dar conta que estávamos na proximidade de alguns templos evangélicos – entretanto, mesmo as que se declaravam evangélicas que responderam ao questionário, 18% (68,1% declararam-se católicas; 4,0% candomblencistas; 2,5% kardecistas; 7,4% não declararam) de acordo com sua opção religiosa, não era conveniente tomar conhecimento do que estava sendo perguntado nesta questão – entretanto, foi possível averiguar que, 55% continuou – como no ano de 1997 – a não identificar estes geossímbolos, e, somente 45% – somando-se todas as respostas positivas – reconhecem estes fixos como uma referência sagrada da cultura afro-brasileira, sendo que, permanece como principal referência a Pedra da Baleia, seguida em ordem de importância legada pelo

percentual obtido, o Cemitério dos Nagôs, diferenciando-se do ano de 1997, por esta observação, sinalizando para – em nossa interpretação qualitativa do dado quantificado – um conhecimento mais articulado com o sentido sagrado legado pelas convicções religiosas do povo-de-santo a este logradouro – por ser o cemitério de antepassados – pois, segundo os fundamentos do Candomblé, quando um dos seus membros falece, estes se tornam ancestrais venerados e alguns divinizados. (Tabela 2)

Tabela 2

Referência sagrada afro-brasileira em Cachoeira – Morador				
Os geossímbolos	1997		1999	
	Nº	%	Nº	%
Pedra da Baleia	37	19,0%	28	23,0%
Pilar da Oxum	03	1,5%	05	4,0%
Terreiros	17	8,7%	05	4,0%
Fonte do Ventura	04	2,1%	02	1,6%
Casa da Estrela	06	3,1%	03	2,5%
Cemitério Nagôs	09	4,5%	09	7,4%
Todos os signos	04	2,1%	03	2,5%
Sem Resposta	155	59,0%	67	55,0%
Total de entrevistados	195	100%	122	100%

Em relação, à identificação majoritária, nos dois anos analisados – dentre as respostas positivas – da Pedra da Baleia, como geossímbolo, para justificativa dessa preferência, nos apropriamos da resposta efetuada através do depoimento informal de um morador de Cachoeira, quando questionado sobre o resultado obtido pela pesquisa: *a Pedra da Baleia é a morada de Iemanjá, como em Salvador, que Iemanjá mora no Rio Vermelho*. A localidade do Rio Vermelho em Salvador é o local onde todo 02 de fevereiro, o dia de Iemanjá, seus devotos vão levar presente para a *Mãe d'Água*. Neste dia, é comum para os que pertencem ao Candomblé, na cidade de Salvador, se dirigirem a esta praia para reverenciar o orixá.

Sobre os questionários aplicados aos Participantes Nacionais, no ano de 1997, foi possível averiguar, no total de 46 questionários aplicados, que 71,0% não sabia ou não reconhecia qualquer um dos geossímbolos apontados pela questão, e, 29,0% – somando todas as respostas positivas – identificavam alguns destes como marca na cidade de Cachoeira da cultura afro-brasileira, ressaltando significativamente em sua escolha os terreiros de Candomblé, com 23,0%, em detrimento da Casa Estrela, do Pilar da Oxum e da Pedra da Baleia, com 2,0%, cada um respectivamente. O Cemitério dos Nagôs não foi apontado assim como, a Fonte do Ventura.

No ano de 1999, com um numero maior de questionários aplicados, no total de 125, o resultado não é alterado, apontando que a grande maioria dos Participantes Nacionais, da Festa da irmandade da Boa Morte – 68,0% – desconhecem os geossímbolos listados pela pesquisa. Apresentando – somando-se todas as respostas em que foi apontado algum dos geossímbolos relacionados – 32% de respostas, afirmativas, sendo que, sinalizando como resultado, diferente ao ano anteriormente analisado, uma indicação mais significativa da Pedra da Baleia, em detrimento dos Terreiros de Candomblé, o que pode apontar para a inauguração do domínio deste geossímbolo, afro-brasileiro e referência sagrada da cidade de Cachoeira. (Tabela 3)

Tabela 3

Referência sagrada afro-brasileira em Cachoeira –		Participante da Festa Nacional		
Os geossímbolos	1997		1999	
	Nº	%	Nº	%
Pedra da Baleia	01	2,0%	08	20,0%
Pilar da Oxum	01	2,0%	02	5,0%
Terreiros	11	23,0%	17	42,5%
Fonte do Ventura	0	0,0%	02	5,0%
Casa da Estrela	1	2,0%	02	5,0%
Cemitério Nagôs	0	0,0%	06	15,0%
Todos os signos	0	0,0%	03	7,5%
Sem Resposta	32	71,0%	85	68,0%
Total de entrevistados	46	100%	125	100%

Porém, como ilustração de como esses geossímbolos (Fotos 17, 18, 19 e Figura 24) estão presentes no discurso do povo-de-santo, e, entrelaçando-o ao universo das irmãs da Boa Morte, passamos a transcrever, a seqüência na entrevista de Dona Filhinha, gravada em 1996 – portanto, o nosso primeiro contato, com a interlocutora, sendo assim, uma entrevista entrecortada de silêncios, pois as irmãs não revelam seus segredos facilmente – na qual, a entrevistada, neste trecho, se apresenta, e, logo em seguida, faz a declaração da mudança de local onde está Iemanjá, o orixá de sua devoção “mora”, isto é, recebe suas oferendas, sinalizando com esta informação para este universo perpassado por subjetividades, onde a realidade se entremeia com as lendas e convicções religiosas:

Me botaram o nome de Filhinha, porque eu era muito miúda, mas meu nome é Narcisa Cândida da Conceição. Faço aniversário em 25 de outubro, de nascimento e de santo. Fui raspada e pintada (...) Iemanjá tá morando no primeiro pilar de Tororó [um dique], não é mais na Pedra da Baleia [no rio Paraguaçu] (entrevista, agosto de 1996).



19



20



21



22

Cemitério dos Nagôs. Irmandade de Nossa Senhora dos Martírios. Cachoeira:
Foto 19: Portão de entrada. Foto 20: Vista das tumbas. Fotos 21 e 22: Detalhe das tumbas.
Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.



Figura 27
Manchete de jornal com referência às oferendas a Iemanjá na pedra da Baleia). Fonte: Correio da Bahia, 2º Caderno / Interior. Pg 7. 11/05/1988

Entretanto, apesar da Casa Estrela não ter obtido significativo reconhecimento por parte dos entrevistados, como um geossímbolo, da cidade de Cachoeira, a importância deste imóvel sobre as demais residências da cidade, é inegável, tendo em vista que, as irmãs da Boa Morte, a reverenciam em todas as procissões, parando e movendo o andor de Nossa Senhora de modo que a imagem fique voltada para a porta dianteira do referido imóvel, promovendo com este gestual, a reverência e um dos momentos marcantes do ato solene. E, em relação à Esmola Geral – o ritual do peditório – as irmãs, primeiramente se dirigem para a Casa Estrela, solicitam à família que aí agora reside, para entrar, reunindo-se então, todas elas, na sala principal da casa. Neste momento, a juíza perpétua da irmandade D. Estelita rememora a história da irmandade e de sua primeira sede, lembrando das irmãs que já estão no Orum. Lembra de D. Tutuzinha, lembra de D. Santinha, Estefânia, Eduvirgem.....

Após, este singelo, porém emocionante ritual, seguem felizes pelas ruas de Cachoeira, a pedir uma contribuição para a festa de Nossa Senhora d'Agosto.

O povo-de-santo cachoeirano ainda hoje reverencia esta casa e tem na como sendo o local onde se estabelecia intercâmbio cultural com a África; onde se preparava o povo-de-santo, aqueles que fundariam os primeiros “terreiros locais”. Aliás, hoje as irmãs da Boa Morte revelam sem cerimônia a participação das mais antigas na manutenção de quilombos urbanos, na facilitação de fugas e libertação de escravos do cativo e na organização terreiros de Candomblés (NASCIMENTO, 1998; p.6)

Neste sentido, a importância da Casa Estrela, devido à centralidade exercida por esta, no passado, para o povo-de-santo, se apresenta, no presente, para as componentes da irmandade da Boa Morte, como um marco, um geossímbolo, no espaço da cidade de Cachoeira, pois que, neste fixo, está significado a sua história, como elas mesmas dizem, “sua tradição”. De acordo, com o interlocutor Marcelino de Jesus, Dona Tutuzinha e Dona Santinha, as herdeiras dos fundadores da Casa Estrela e expoentes representantes do Candomblé Cejaunde, a Roça do Ventura, ajudadas por Dona Estefânia e Dona Eduvirgens, mães de santo, extremamente respeitadas, em Cachoeira – sendo que esta última, a Juíza Perpétua anterior a atual, Dona Estelita – foram *o sustentáculo da irmandade da Boa Morte*. Era na Casa Estrela, que as reuniões, nas quais, os preparativos para a festa tomavam corpo e, muitas das iguarias que eram servidas durante a festa, saíam desta casa.

Nesta direção, da Casa Estrela como materialização do território Irmandade da Boa Morte, passamos a sinalizar para uma outra discussão, mas que está atrelada a questão de sua territorialização, que reside na condição de autonomia que esta confraria de mulheres possuía em relação à Igreja Católica. Prezavam esta sua independência, na organização de sua festa, e, a demonstravam, recorrendo a Igreja,



23



26



24



27



25

Foto 23: Irmãs entrando na Casa Estrela. Foto 24: D. Estelita relembando a história da irmandade e de suas fundadoras. Fotos 25, 26 e 27: O ritual da Esmola Geral, quando as irmãs saem pelas ruas da cidade pedindo donativos para a festa da irmandade.

Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

somente nos momentos necessários para efetuar o ritual católico, ou seja, para rezar as missas, pois, como pode ser observado no depoimento de D. Filhinha, sobre a prática ritualística das irmãs, no interior do seu território, no momento de entrega do nicho de Nossa Senhora nas mãos da nova provedora – ou seja, a responsável pela festa do ano seguinte – o fazem, segundo os preceitos ritualísticos do Candomblé.

A irmandade tem forte ligação com o candomblé. Quem falar ao contrário tá escondendo. No último dia de samba a gente bate um forte candomblé para a entrega do nicho de Nossa Senhora Glória que fica em mãos da provedora (Mãe Filhinha, irmã da Boa Morte, Correio da Bahia, Caderno Interior, p.6,1980).

Como ilustração, de como as irmãs procediam para realizar sua festa, respeitando a devoção a N. S. da Boa Morte e da Glória, legitimando sua territorialidade católica, ao mesmo tempo, que preservavam sua territorialidade do Candomblé, transcrevemos a seguir, um trecho da entrevista efetuada com Marcelino de Jesus, na qual, o interlocutor ao relembrar a história da irmandade, no século XX, nos aponta a questão da autonomia da Boa Morte em relação à Igreja Católica.

Primeiro destruíram a Irmandade da Boa Morte de Salvador, conseguiram que ela deixasse de existir... A Irmandade da Boa Morte de Cachoeira é independente, entrava na igreja do Rosário que era de negros, pagava para celebrar os seus atos e saía sem dever nada. Quando destruíram a igreja, celebravam seus atos em algumas igrejas, até na capela da Ajuda. Mas, a irmandade não teve ligação nenhuma com a Igreja, como templo, nem religião, em parte (entrevista gravada em 17/08/98, Cachoeira, Bahia).

Continuando com suas lembranças, o Ogã Tata Marcelino de Jesus, nos relata como era o procedimento das irmãs em relação às missas e a propriedade das imagens de Nossa Senhora, da Boa Morte e da Glória, de acordo com a autonomia que a irmandade exercia por possuir sua própria sede desvinculando-se, desta forma, da autoridade da Igreja Católica, pois não necessitavam utilizar as dependências de qualquer igreja de Cachoeira. Neste depoimento, o interlocutor nos aponta – de acordo com sua avaliação – o “porque” de não “conseguirem” extinguir a irmandade da Boa Morte, tal qual ocorreu com as outras irmandades de negros, que por possuírem um altar em uma igreja, ou por ter a sua própria, por conseguinte, tornaram-se dependentes das normas que regem a Igreja Católica Apostólica Romana, e por esta condição de dependência foram paulatinamente desativadas.

Por isso, não conseguiram destruir, não incomodava a Igreja em Cachoeira, porque, entravam no dia 13 com a sua imagem, pagava a missa de corpo presente, de festa, das irmãs falecidas, botava as imagens na cabeça e iam para casa novamente. As imagens começaram a ficar na igreja da Matriz, em mais ou menos,

1975, porque as pessoas da família com que ficavam as imagens com mais de 100 anos, faleceram, aí Dona Eduvirgens, que era a Juíza Perpétua se recusou a ficar com as imagens, porque já tinha cem anos. Dona Santinha e Dona Tutuzinha também disseram isto. Eu fiquei sem saber o que, se reuniram para conversar com o padre Fernando, fizeram um inventário em cima do que existia em 1914.

E abordando a questão da disputa da Irmandade com a Igreja Católica, que acabou por renovar o espírito de luta da Boa Morte pelo direito de ser livre, nos fala:

(...) Em 1970, quando começou a briga com a Igreja, querendo se apossar dos bens da Boa Morte, eu revi estes documentos que foram, a base da vitória da irmandade na justiça. Essa foi, a felicidade, da irmandade, pois se elas tivessem num templo, teriam o mesmo fim da de Salvador (entrevista gravada em 17/08/98, Cachoeira, Bahia).

Fica claro com este depoimento que o relacionamento da irmandade com a Igreja Católica não era efetuado de forma muito “intensa”, ou seja, este foi efetuado de acordo com a prática da Igreja Católica, desde o Brasil colônia – uma catequese sem a rigidez dos princípios ditados pelo Vaticano – buscando com essa estratégia, uma coexistência “pacífica”, para melhor exercer o seu domínio. Estratégia que por sua vez – vale recordar – foi aproveitada pelos africanos como uma linha de fuga – em relação às barreiras impostas pelos portugueses para a formalização da sua inserção social – que, serviu para o amadurecimento da materialização do seu processo de identidade política, social e religiosa, sendo que, esta última, estabelecida sob a direção do seu jogo de poder, onde o real se resignificava, através das associações livres, entre os atributos dos orixás e dos santos.

Todavia, como não poderia deixar de ser, a fronteira, entre essas duas práticas culturais, mesmo sendo cartografadas de forma permeável, possuíam momentos de tensões, de estranhamento, que, no caso exemplar da Boa Morte, teve sua origem, na forma pela qual esta irmandade se conduziu, desde sua fundação, no empenho de preservar sua identidade forjada por suas territorialidades de distintas práticas culturais, ou seja, com sua territorialidade aparente engendrada pelo culto a Nossa Senhora e, outra subjacente vinculada ao Candomblé. Que por sua vez, era nesta territorialidade subjacente que encontravam o sentido de irmandade e de pertencimento ao grupo: de mulheres negras e livres, de Iyás da Boa Morte. Por serem livres não se subjugavam ao poder de Roma, até porque, cada uma delas possuía seu próprio poder, exercido em seus territórios-terreiros.

4.5.1 – TEMPO DE EXISTÊNCIA DA IRMANDADE, SEGUNDO A HISTÓRIA ORAL

Ao estabelecermos a análise da dinâmica cultural da Boa Morte, discutindo-a baseada na ótica, de territorialidades de distintas práticas culturais, através da observação das ações de significar, coisas, objetos e espaço, engendrando assim sua territorialização, nos deparamos com uma dificuldade em relação à data da fundação da Irmandade da Boa Morte em Cachoeira, pois, tal registro é trabalhado de forma “confusa”, sem precisão, pelos estudiosos do tema, e, também quando questionadas sobre este tema, as irmãs não conseguem responder, estabelecendo subjetivamente, o tempo que lhe é conveniente para afirmar sua senioridade, até porque, este critério é um dos mais importantes para o Candomblé, expressando sabedoria e poder. Sendo assim, a falta de precisão sobre o tempo da irmandade aliado ao significado que este possui para o território-terreiro vem fortalecer, desta forma, sua aura de “mistério e magia”, que será fomentada pelos meios de comunicação, através do seu objetivo em divulgar a imagem da irmandade, pautado na questão de patrimônio cultural.

Nesta direção, abordar este tema sobre as informações contraditórias acerca do espaço-temporalidade da irmandade em foco, torna-se pertinente, pois, servirá como um norteamento para a compreensão das justificativas dos direitos da Boa Morte na “guerra santa” que empreende com a Igreja Católica, litígio que será discutido com acuidade no próximo capítulo.

Neste sentido, tal dificuldade reside no fato da inexistência de um documento da própria irmandade, no qual, estivessem registrados as atividades desta, desde a sua fundação, pois as antigas atas foram ateadas ao fogo, por uma irmã – segundo o informante Marcelino de Jesus – surgindo assim, por conta desta ausência documental, distintas versões sobre o registro da existência temporal da irmandade.

No entanto, ao pesquisarmos os documentos referentes ao litígio judicial da Irmandade com a Igreja Católica encontramos uma orientação para decifrar mais este “mistério” e, assim estabelecer uma data inaugural “oficial” – para orientação da análise – da existência da Irmandade em questão. Esta “chave” pôde ser observada, no ofício n°002/89, datado em 04 de agosto de 1989, endereçado pela Irmandade da Boa Morte ao Arcebispo da Arquidiocese de São Salvador, D. Lucas Moreira Neves, (Figura 25) apresentam-se num dos trechos do documento como:

(...) criada a mais de 150 (cento e cinquenta) anos na cidade heróica de

Cachoeira, considerada e reconhecida hoje como a única no estilo no mundo ocidental...

Este documento está assinado pela juíza perpétua, a irmã Estelita Souza Santana e pelas demais irmãs que compunham a irmandade neste período, perfazendo um total de 11 (onze) membros. Sendo assim, de acordo com a data do documento e a declaração que consta no mesmo e, considerando-a como “oficial”, podemos apontar

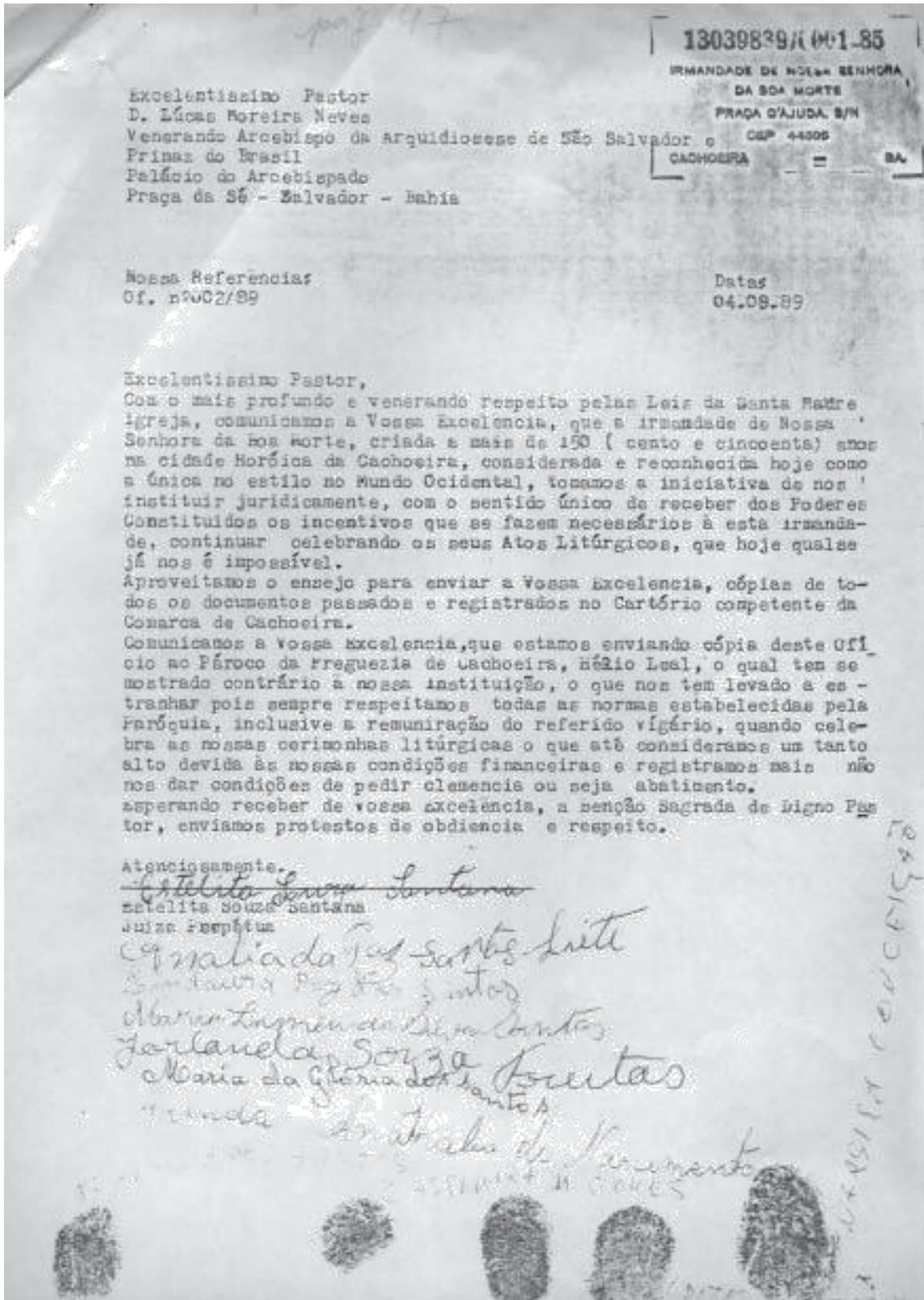


Figura 28
Ofício n°002/89, datado em 04 de agosto de 1989, endereçado pela Irmandade da Boa Morte ao Arcebispo da Arquidiocese de São Salvador, D. Lucas Moreira Neves. Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

para a solução da questão do tempo de existência da Irmandade em Cachoeira, marcando que a referida confraria de mulheres negras foi fundada no ano de 1839, possuindo assim no presente ano de 2004, cento e sessenta e cinco anos.

Esta data torna-se relevante, pois assumindo 1839 como fundação da irmandade, esta nos permite observar como o discurso sobre esta confraria de mulheres foi formulado pelos estudiosos do tema, gerando por sua dificuldade de comprovação, distintas versões, histórias e lendas.

Como exemplo, da dificuldade apontada, são observadas declarações, onde é cogitado que as comemorações de origem Católica Apostólica Romana pela irmandade da Boa Morte, em Cachoeira, só passam a ocorrer, em 1920, 32 anos após 1888, ano da abolição da escravidão, sendo que, nos anos que intermediaram estas datas, segundo esta perspectiva, as nagôs realizavam somente os rituais africanos, não existindo a parte católica sinalizando com esta perspectiva que a fundação da irmandade da Boa Morte em Cachoeira – com a estrutura e dinâmica que reconhecemos até os dias de hoje, isto é, com as duas territorialidades de distintas práticas culturais, o Candomblé e a Católica – ocorreu em 1888, quarenta e nove anos posteriores a data apontada no documento considerado por nós como oficial (SANTOS & REGINALDO, 1996).

Observando 1839 como fundação da Irmandade, em Cachoeira, podemos ver que esta data é dezenove anos, após seu deslocamento, no ano de 1820, da igreja da Barroquinha em Salvador, para esta cidade, como afirma NASCIMENTO (1988), neste sentido, nos permitindo pensar à possibilidade de ter ocorrido o que SANTOS
12REGINALDO (1996) sinalizam em seu texto, produzindo a nossa versão, de que as irmãs ao se deslocarem de Salvador passaram dezenove anos efetuando os rituais do Candomblé para então, reintroduzir o ritual católico. Podemos também, constatar, que assumindo o ano de 1839 como marco da existência da Boa Morte em Cachoeira, esta data é, vinte e seis anos antecedentes ao documento de 1865 – que verificava a conduta dos fiéis, no momento da festa, no interior da igreja da Barroquinha – citado por VERGER (1999), sinalizando, desta forma, para a aproximação com a observação de LODY (1980), que aponta em sua discussão que, a irmandade da Boa Morte existiu, ao mesmo tempo, nas duas cidades, desaparecendo posteriormente em Salvador, por volta dos anos 30, do século XX.

Diante desta questão, de distintas referências temporais, observamos que, afirmar positivamente uma data “oficial” ou oficiosa, para determinar a fundação, da irmandade em Cachoeira é no mínimo, arriscado, tendo em vista que, as declarações difundidas são fruto de estórias estabelecidas através da oralidade. Todavia, esta irregularidade, quanto à idade da irmandade da Boa Morte, seja em sua fundação em Salvador ou em Cachoeira, fomenta a consolidação do mistério e

fascínio que a envolve, atribuindo a condição de veracidade as versões apresentadas, sejam acadêmicas ou informais, possibilitando desta forma, que distintas abordagens sejam efetuadas sobre a sua prática religiosa, função social e do sentido da sua festa.

Diante desta perspectiva, optamos por considerar as diferentes interpretações sobre a fundação, função social e prática religiosa, da Irmandade da Boa Morte em Cachoeira, associando-as à nossa pesquisa documental e observações empíricas, para desta forma, engendrarmos a nossa ótica sobre a irmandade em foco, em sua contemporaneidade legitimada pelo seu tempo de existência, a sua senioridade.

Com esta direção, objetivamos uma análise que se sustenta através de um exercício, onde o presente remete-nos constantemente ao passado, como parâmetro comparativo da sua prática cultural, tendo em vista que, suas territorialidades possuem suas raízes no jogo do real/faz de conta (a ação de significar) e, no jogo de espelhos (as múltiplas significações associativas) do pretérito. Estratégias – como sinalizamos – são atualizadas no presente, na observação dos seus adorno e vestes, dos rituais que compõem a festa desta irmandade singular e, de sua estrutura hierárquica, viabilizando desta forma, a manutenção e preservação do sentido de sua identidade e pertencimento, consagrando-as no século XX, como as Iyás da Boa Morte, identidade engendrada, no cerne da constituição do território cultural afro-brasileiro, no século XIX.

4.6 – A BOA MORTE, TERRITÓRIO-SANTUÁRIO, HIERARQUIA, RITUAIS, PRINCÍPIOS:

AS TERRITORIALIDADES ATUALIZADAS SOB AS DEMANDAS DO SÉCULO XX

Sendo assim, focalizando a irmandade na sua contemporaneidade – de acordo com nosso ponto de vista, diante de uma geografia cultural – sinalizamos como “primeira” estratégia, aquela que passamos a denominar como uma territorialidade aparente, operada na prática religiosa do catolicismo, no sentido de que esta, por ser mais facilmente “reconhecida” – pelas pessoas que desconhecem os signos do Candomblé – é efetuada pelo ritual referente a esta religião cristã, tendo em vista, que esta irmandade está inserida no processo histórico, de constituição das confrarias católicas, e de Negros, apresentando-se no Brasil, a partir da devoção a Nossa Senhora da Boa Morte, no entanto apontamos para outra territorialidade, que concomitantemente a “primeira” passa a ser estabelecida, pois, é engendrada sob uma estratégia que possui sua orientação no mesmo movimento confraternal que sustentou o desejo de organização do africano e seus descendentes nas irmandades. Esta territorialidade, que consideramos como subjacente, por não ser tão visível, na

interpretação dos seus signos – para o observador comum – possui seu embasamento, nos rituais, lendas e visão de mundo, frutos da recomposição étnica, política, religiosa e social do negro no Brasil, fomentada no Candomblé, que por fim, alimenta o elo entre as irmãs e constitui o sentido de pertencimento do grupo religioso.

Nesta perspectiva, podemos observar que pontos de contato entre essas práticas culturais de fundamentos distintos são estabelecidos através da constituição da hierarquia de poder na Irmandade da Boa Morte, no seio da Igreja Católica, pois, apesar de seguir a estrutura hierárquica apresentada pelas demais irmandades, esta se assemelha em alguns aspectos, residindo nesta questão, sua singularidade, à hierarquia adotada no Candomblé, onde o critério de senioridade é requisito essencial para a sua constituição. É, segundo este princípio, a irmã mais idosa a que ocupa o cargo de Juíza Perpétua, ao possuir por esta razão mais tempo no grupo, e que na convivência do cotidiano, detêm o conhecimento dos fundamentos dos seus rituais, legando-os para as mais novas sob a observação da dedicação à irmandade e a Nossa Senhora, do respeito e da confiança. Ação que é efetuada, tal qual no Candomblé, na relação do filho-de-santo com o orixá, na prática de *viver o santo*. Estas irmãs tornam-se gradativamente as guardiãs ou detentoras do saber, isto é, dos segredos ritualísticos da entidade. É um processo longo, que requer paciência, humildade e sabedoria para aprender, guardar e proteger estes “segredos”, que possuem como base de significação, a força da vida, que denominam como *Axé*, transmitindo-os a quem, por suas ações, o merece, atualizando permanentemente, no processo acima descrito, o poder do saber viver. Para tanto, observavam na eleição de sua comissão de festa, ações peculiares ao seu universo cultural.

4.6.1 – Preto nelas! A dinâmica eleitoral da Irmandade da Boa Morte

Desta forma, para a constituição da comissão responsável pela festa, e, por assim dizer, configurar o grupo que ascende ao poder na irmandade, exercitando-o durante um ano, uma interessante prática eleitoral era efetuada a portas fechadas com a presença de um membro da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios que exercia a função de presidente da eleição. Com a extinção desta irmandade, a presidência passou a ser exercida pela Irmandade do Senhor Bom Jesus da Paciência. Como voto, em vez de uma cédula, utilizavam caroço de feijão preto, simbolizando a aceitação das irmãs que concorriam aos cargos da mesa, consagrando a expressão, *Preto nelas*. Como sinal de rejeição, apresentavam o feijão mulatinho e, como abstenção, um caroço de milho. Atualmente, a Comissão da festa é eleita por “consenso”, desmobilizando o tradicional processo eleitoral agregando, desta forma, o novo, que possui como orientação a indicação

das eleitas aos cargos da irmandade, efetuado por pessoas vinculadas à irmandade, entretanto, que não são irmãs¹¹, ou seja, não compõe o corpo religioso. Uma mudança proporcionada pela diretriz que a irmandade se viu impelida a tomar durante o processo judicial contra a Igreja Católica, no qual, a advogada Celina Salas atuou defendendo a Boa Morte obtendo pleno sucesso. Neste sentido, as irmãs agradecidas à advogada, consideram-na como “protetora” subordinando-se as ordens desta e aceitando com docilidade as indicações determinadas pela advogada.

Todavia, para o nosso interlocutor, Marcelino de Jesus – avaliando o tema por outro prisma – a eleição da comissão de festa, na atualidade, não possui mais o brilho, a importância das eleições do passado, nas quais, a disputa pelos cargos era acirrada, devido ao grande número de irmãs que apresentavam as condições necessárias para serem candidatas na composição da comissão de festa.

No entanto, eleitas pelo voto ou indicadas de acordo com a influência de terceiros, a hierarquia da Irmandade da Boa Morte é estruturada da seguinte forma:

18 Juíza Perpétua, o mais alto posto na irmandade, que é vitalício e, de sete em sete anos, quando Nossa Senhora é a provedora da festa, a juíza perpétua, diante do poder do seu cargo, tem o privilégio de representar a Virgem Maria. Seu poder também é exercido em caso de empate, entre aquelas escolhidas para comporem a comissão ou mesa responsável pela festa, possui o direito do desempate com o voto de Minerva.

Em seguida ao posto máximo na hierarquia da Boa Morte, a juíza perpétua, temos a composição da Mesa, que detém o poder de decisão na organização da festa, composta pelos seguintes cargos:

& Escrivã – cargo inferior na escala hierárquica da irmandade. A primeira responsabilidade, confirmando sua incorporação à irmandade. É um cargo que a irmã pode exercer, após ter passado pela condição de postulante, como irmã-de-bolsa, na incorporação na irmandade.

& Tesoureira – segundo cargo, que só pode ser ocupado após passar pela experiência de escrivã.

& Provedora – para ser candidata ao cargo de Provedora é imperativo que já tenha passado pelos cargos secundários de escrivã e tesoureira, que integre a

13 Como exemplo desta forma de interferência externa a irmandade, observamos ao longo dos trabalhos de campo, o poder de decisão que a advogada Celina Salas exerce junto às irmãs, ditando o que pode ser feito e o que não pode, de forma autoritária e por vezes, agressiva com as irmãs e com o público. A advogada representa a irmandade possuindo o poder de reivindicar ajuda financeira para a irmandade, dos governos, local e estadual, este personificado pela Bahiaturisa, ou seja, ser “porta-voz” dos desejos e necessidades das irmãs. A advogada também interfere em qual solenidade estas poderão se apresentar como irmã da Boa Morte, julgando de acordo com sua subjetividade o que é conveniente para a imagem da irmandade ou não. Em suma, sem a permissão da advogada nada pode ser feito, e tal subjugação só pode ser entendida, mediante a lógica do agradecimento por parte das irmãs pela ajuda de Celina Salas, no processo contra a Igreja, tornando-se desde então, mentor da irmandade.

irmandade há muitos anos, apresentando nestes anos dedicação e trabalho em prol do grupo e, sobretudo, conhecimento dos fundamentos da confraria.

\endash Procuradora Geral – Apesar de não ser responsável pela festa – pois esta atribuição é da provedora – merece destaque na hierarquia, por possuir elevado grau de conhecimento religioso, adquirido pela experiência por ter passado pelos estágios anteriores.

Para reconhecermos os cargos de Provedora, Procuradora Geral e Juíza Perpétua, signos e ações precisam ser observados ao longo dos rituais. Neste sentido, a Procuradora é a responsável por carregar a imagem pequena de Nossa Senhora da Boa Morte, protegida por um nicho, que é a principal imagem de veneração das irmãs e, que durante o ano fica na casa da provedora, que no entanto, não possui o privilégio de carregar a Santinha. (Foto 26)

A Provedora destaca-se no grupo, por ocupar a posição na frente do cortejo nos atos solenes, portando em suas mãos um cetro ornamentado com flores brancas (Foto 27) e, a Juíza Perpétua por estender um véu, cobrindo Nossa Senhora da Boa Morte após a Missa de corpo presente, na sexta-feira, antes da procissão do enterro iniciando a sentinela. No passado, permaneciam a noite toda guardando e orando



Foto 28

D. Estelita, a Procuradora Geral, carregando o nicho da Nossa Senhora da Boa Morte. Ao seu lado, carregando o cetro, a provedora da festa de 1996, a Iyalorixá Filhinha.

Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.



Foto 29

Provedora da festa de 1997, a Iyalorixá Mariá, à frente da procissão.

Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

em volta da imagem de Nossa Senhora Morta, como num velório. Atualmente, as irmãs já não efetuam esta ação de velar o “corpo” da Virgem, simplesmente fecham as portas da capela que agora possuem e, se retiram para o interior do casarão de sua propriedade.

4.6.2 – Os preparativos para a festa.

A construção do sentimento de pertencimento a irmandade da Boa Morte

Durante a festa – retomando a questão das vestimentas – cada traje – comum a todo o grupo, corporificando-o – exibido seja no período de trabalho, como um uniforme, para a organização da festa ou nas procissões, a Farda ou Beca possui uma cor ou um conjunto de cores, feitios e adornos, que representam o fundamento da sua prática cultural e o “estado de alma” que vivenciam em cada momento da festa.

Na indumentária, que se convencionou chamar de *traje de rapariga* – usado na Esmola Geral e durante os momentos de trabalho em prol do acontecimento festivo – através de um artifício – que pode passar despercebido para a maioria dos frequentadores da festa – pode-se identificar aquela que possui maior ou menor grau de conhecimento, de responsabilidade, e, o exercício dos cargos que compõe a hierarquia dentro da Irmandade na organização da festa. Este sinal indicativo de tantos significados, e, portanto sutil, por exemplo, também passou

totalmente despercebido para nós, quando do primeiro contato com o grupo em foco. Somente, no ano de 1997 – após termos adquiridos a confiança, estabelecida através da convivência no ano anterior – é que nos mostraram o sinal, revelador desta hierarquia, porém, de maneira jocosa, brincalhona, como que demonstrando para nós, “que muito ainda tínhamos que aprender e saber sobre elas”, atuando desta forma lúdica, no jogo do real/faz de conta, na constituição de suas territorialidades, um jogo característico da cultura afro-brasileira, que elas são mestras e rainhas em jogar.

Sendo assim, a sinalização da posição que ocupam dentro da hierarquia – que marca o número de vezes, nas quais, foram eleitas para os cargos que compõem a comissão de festa – é constituído de fitinhas de cetim, pregadas na parte inferior da saia do traje de rapariga. Quanto mais fitinhas, mais vezes ocuparam cargos na Mesa e, por conseguinte, mais conhecimento do fundamento religioso, dos “segredos” da irmandade, as irmãs que as possuem em sua saia detém. (Fotos 28 e 29)

Nesta direção, no processo de aprofundamento do sentido de pertencimento e reafirmando a questão da indumentária, como territorialidade da Irmandade da Boa Morte, estabelecida entre limites de significações que ora encontram seu eixo no candomblé, ora na Igreja Católica, compreendemos que estas e seus adornos são signos que remetem o seu portador, a uma identificação de seu vínculo com o candomblé, por vezes imediata, pois são marcas desta prática religiosa. Tal identificação imediata ocorre especialmente, com o traje de rapariga, usado – como sinalizamos anteriormente – durante os momentos que antecedem ao ato solene, isto é, no cotidiano da preparação da festa, e principalmente durante o ritual da Esmola Geral.

Na descrição deste traje de rapariga, podemos observar que este é similar no feitio, ao *traje de ração*, vestimenta do território-terreiro, e ambos possuem o



Foto 30
Barra da saia com as fitas. Os sinais da participação das irmãs nos cargos de organização da festa. Significando também a constituição de uma hierarquia.

Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.



Foto 31
Grupo de irmãs da Boa Morte com traje de rapariga na frente da sede da Irmandade.
Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

mesmo sentido na sua utilização, é uma roupa para o trabalho, só que se diferenciam, por alguns detalhes, legados de acordo, com o espaço de atuação. Desta forma, o traje de ração é para o trabalho interno, ao ambiente do terreiro, do dia-a-dia, e, no caso do traje de rapariga, esta já é uma roupa para sair à rua, para ser usada no espaço público, possuindo assim, um esmero no vestir. O traje de rapariga, e, o de ração, se caracteriza, de uma forma geral, por saias longas e rodadas, com blusas largas e de mangas curtas. Este tipo de roupa é denominado popularmente como, “baiana”.

Sendo assim, a indumentária de baiana, como traje de “ração”, se apresenta com saia colorida, menos rodada, estampada, com a blusa branca, tipo bata e, o traje de rapariga é composto de vistosa saia, também estampada, porém sobre anáguas bem rodadas, a bata de manga curta mais ampla, e, como é uma vestimenta para, “ir

16 rua”, é complementada por torço branco na cabeça e pela sandália chagrín, usada pelas irmãs da Boa Morte, como calçado, também, quando estão com a Beca.

Nos dias de festa no terreiro de Candomblé, esses princípios vinculados à cor e a reverência aos orixás continuam a ser respeitados, entretanto, a saia da baiana é de tecido nobre, sobre anágua engomada, apresentando brilho, bordados e rendas. A bata confeccionada em renda *Richelieu*, o que faz necessário, o uso de uma blusa, por baixo desta, como uma proteção à exposição dos seios.

Neste sentido, o traje de baiana, seja de ração, seja de rapariga, no universo do território-terreiro, traz como marca de sua usuária – com o objetivo de distinção entre seus pares – uma cor predominante no estampado do tecido da saia – que para o filho de santo – possui o significado de uma reverência ao seu orixá. Entretanto, no caso da irmandade da Boa Morte, apesar do traje de rapariga ser igual, no estampado da saia, para todas, só se diferenciando pelo número de fitinhas – como já explicamos anteriormente – observamos que a cor predominante da estampa muda a cada ano, obedecendo a lógica do terreiro, porém, não mais reverenciando especificamente o orixá da cabeça de sua usuária e, sim prestando uma homenagem ao orixá que está regendo o ano de ocorrência da festa.

Como exemplo desta prática, selecionamos alguns orixás considerados como os mais conhecidos e citados pelo povo de santo de uma forma geral: se for uma filha ou o ano for de Iansã, a cor que predomina no estampado é o vermelho ou o rosa; se for de Ogum, é o azul escuro; de Oxossi o verde; de Iemanjá o azul claro ou verde claro; de Oxum, o amarelo; de Xangô o vermelho e branco e de Oxalá, o branco. (Quadros 1 e 2)

Quanto às “guias” ou colares de conta seguem o mesmo fundamento, para identificação, a qual orixá o seu portador pertence ou é “protegido”, sendo usadas no dia-a-dia do terreiro, assim como, no cotidiano da vida fora do terreiro. Essas “guias”

Quadro 1

Correspondência entre os Orixás, elementos da natureza, dia da semana e ordem hierárquica no Xirê

Orixás	Elementos da natureza	Dia da semana	Cor
Exu	Terra, Fogo	Segunda-feira	Todas as Cores
Ogum	Terra	Terça-feira	Azul escuro
Oxóssi	Terra	Quinta-feira	Azul turquesa
Ossaim	Terra	Terça-feira	Verde
Obaluaê	Terra	Segunda-feira	Preto, Vermelho e Branco
Oxumaré	Ar, Água	Terça-feira	Amarelo e Azul claro
Xangô	Fogo	Quarta-feira	Vermelho e Branco
Iansã	Fogo, Terra	Quarta-feira	Vermelho
Oxum	Água	Sábado	Amarelo e Azul claro
Iemanjá	Água	Sábado	Azul claro e Verde água
Nanã	Água, Terra	Segunda-feira	Lilás
Erê	Terra	Quarta-feira	Todas as Cores
Oxalá	Ar, Água	Sexta-feira	Branco

Observação: Geralmente Erê vai acompanhar a cor do Orixá de cabeça. Estas são as cores associadas geralmente a estes Orixás. Entretanto, uma variação cromática poderá ocorrer de acordo com a "qualidade", atributo que mais se sobressaia do Orixá.

Organização: Aureanice de Mello Corrêa e Gisela Cardoso Alves.

Quadro 2

Significado das cores e os atributos dos orixás

Cor	Orixá	Patronato
Branco	Oxalá	Criação/Fertilidade
Vermelho	Xangô Iansã	Fogo/Trovoadas/Relâmpagos Ventanias/Relâmpagos
Marrom	Xangô Iansã	
Verde	Ossãe Oxóssi Oxumaré Iemanjá	Folhas litúrgicas e medicinais Matas e caças Arco-íris/Água/Fertilidade Mar/Fertilidade
Azul-celeste	Oxóssi Logun-Edé Oxumaré	Caça, pesca e fertilidade
Amarelo	Oxum Oxumaré	Água doce/Ouro/Riqueza Arco-íris
Azul-marinho	Ogum	Ferro, guerra, agricultura e estradas
Preto	Exú Omolu	Rua, dinâmica dos elementos da natureza Transformação da natureza/Terra/Saúde
Dourado	Oxum	Águas doces, riqueza

Fonte: Lody, R. 2001. Organização da autora.

são sacralizadas através de rituais e sinaliza a opção e, pertencimento religioso, do portador distinguindo-o, tanto no grupo cultural, quanto na sociedade a qual pertence. (Fotos 30 e 31)

Nesta direção, de pertencimento ao grupo religioso em foco e, das estratégias engendradas para a sua consolidação – sob uma rígida observação de suas normas – para fazer parte da irmandade é necessário ser convidada, por ser parente de uma das irmãs – uma filha ou afilhada, por exemplo – ou, pode ser indicada, porém, tanto o convite quanto a indicação, são estabelecidos sob a orientação de uma série de exigências. Uma dessas exigências, é que a postulante a irmã da Boa Morte, esteja vinculada a algum território-terreiro de Candomblé. As irmãs tanto podem ocupar o mais alto cargo de Ialorixás (mães-de-santo) até ao mais simples de Iaô, comumente denominado de filhas-de-santo, no entanto, mesmo que estejam por muito tempo na vida dedicada ao orixá, ao entrar na irmandade o que vai vigorar é o tempo dedicado a esta. O princípio norteador da hierarquia, a senioridade, é o mesmo, tanto no candomblé quanto na irmandade, porém, o tempo e função, exercido no território-terreiro, não é o mesmo, que o tempo e função exercida na irmandade.

Uma outra condição é imposta, para a incorporação a Boa Morte, ter mais de 40 anos de idade, ou seja, estar numa idade biológica, na qual, o climatério se aproxima e as “tentações do mundo” já não são tão atraentes, configurado no período na vida da mulher, caso tenha tido filhos, que estes já estejam criados, podendo assim dedicar-se profundamente de “corpo e alma” a devoção de Nossa Senhora. Por fim, a exigência que em conjunto com a primeira – o vínculo com o candomblé

– define a irmandade da Boa Morte, ser uma mulher negra. Preenchendo todos estes requisitos, a postulante ou neófito, deve estar disposta a passar por um estágio probatório, onde a humildade e respeito à tradição, assim como, o amor dedicado a Nossa Senhora e aos orixás, são testados, durante quatro anos como irmã de bolsa, posição de menor importância na estrutura hierárquica da Irmandade.



Fotos 32 e 33: Irmãs usando as guias dos orixás. Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

Em sua entrevista, no momento em que aborda o processo de incorporação na irmandade da Boa Morte e, lembrando o passado, quando o contingente de irmãs era expressivo, nos foi relatado pelo Ogã Tatá Marcelino, que, (...) *as irmãs de bolsa eram convidadas pelas antigas para esmolar durante anos – às vezes 20, 30, anos, morriam sem deixar de ser* (entrevista gravada no dia 17/08/97, Cachoeira, Bahia).

Já houve um tempo – nas primeiras cinco décadas do século XX – que a irmandade – apesar das condições acima relacionadas, para fazer parte dela – possuía um contingente de integrantes, significativo, chegando a mais de mil o número das irmãs (este tipo de declaração observamos nos interlocutores, mencionados anteriormente, e, faz parte da estória oral sobre a irmandade, em Cachoeira), no entanto, no presente, a Boa Morte tem encontrado dificuldade em incorporar novos membros¹². Nesta direção, um argumento sobre esta dificuldade – segundo a ótica de uma das irmãs mais antigas da Boa Morte – foi possível ser observada na resposta a questão que formulamos, sobre o futuro da irmandade, colhida após longa e paciente conversa com mãe Filhinha, no ano de 1997.

Pesquisador: Eu queria saber sua opinião... O que a senhora acha que vai acontecer, com a irmandade da Boa Morte no futuro?

Mãe Filhinha: o segredo para o futuro da irmandade da Boa Morte é botar mais gente porque a irmandade da Boa Morte tá muito fraca. Tem muito pouca gente. O pessoal da irmandade da Boa Morte já está muito velho de idade. Não tá mais resistindo. A irmandade da Boa Morte tá se achando com 20 irmãs. Agora que botou mais gente, agora, ano passado, botou quatro. Tem vinte e quatro irmãs da Boa Morte agora. A irmandade tá muito curta é preciso que vá catando mais outras pessoas, mais duas, mais fortes, é pra ir botando que é pra não acabar. Porque se não bota gente acaba. O ano passado mesmo morreu... Faltou cinco irmãs da Boa Morte. Foi um atrás do outro (entrevista gravada em 22/08/97, Cachoeira, Bahia).

Na continuação da entrevista, perpassada por uma informalidade que possibilitou tecer um diálogo pautado pela confiança – mãe Filhinha, apesar de reconhecer a necessidade de incorporar mais irmãs na Boa Morte, passa a lembrar das exigências do passado, principalmente da cor, para ser convidada para participar da irmandade. No depoimento da Iyalorixá Filhinha é interessante notar uma sinalização da condição de subalternidade, quando esta associa a cor diferente da negra, como a que identificava a pessoa que possuía registro social “melhor

\endash A incorporação de novas irmãs à irmandade no presente, mesmo com toda a projeção nos meios de comunicação – o que se torna um atrativo, para auferir prestígio social – se deve ao rigor das indicações e no crivo da advogada que é rígida em sua avaliação, sinalizando desta forma – sob o nosso ponto de vista – para uma estratégia de manutenção do seu poder, pois é necessário que a postulante ao cargo de irmã da Boa Morte se submeta sem questionamentos as suas ordens. Neste sentido, o novo pode ser uma ameaça, quando se objetiva consolidar cada vez mais o poder.

qualificado”, apontando – de acordo com nossa interpretação – para uma ação preconceituosa, herança de práticas culturais da sociedade baiana e brasileira orientada pela distinção social e étnica. Todavia, logo em seguida, passa a afirmar enfaticamente, com orgulho – como a identidade da Boa Morte – a questão de que esta irmandade é de negros, mesmo que no momento em que afirma esta identidade, passe a expressar seu lamento, diante da dificuldade de encontrar nos dias atuais, “um negro legítimo”, justificando por esta razão, a presença de irmãs mais claras na cor.

Este lamento e sua justificativa – expressos por D. Filhinha – podem ser interpretados, com a mesma perspectiva histórica da sociedade baiana apontada acima, isto é, como uma reminiscência do século XIX, no qual a divisão das irmandades era efetuada pela cor da pele, ou seja, entre, de negros (africanos), pardos e brancos. Entretanto, mesmo justificando a incorporação de pardas, adverte: que branco não entra de forma nenhuma na Boa Morte, mesmo que seja vinculado ao candomblé ou que contemple as outras exigências para sua incorporação à irmandade.

Pesquisador: Mas, por que está difícil ter pessoas para entrar na Boa Morte?

Mãe Filhinha: Hoje em dia eu tô vendo gente entrar na Boa Morte de qualquer sorte. Mas, de primeiro só entrava gente na Irmandade da Boa Morte de cor escura, da minha cor, mais claro do que eu besteira... mas, gente de qualidade, gente que era de qualidade não entrava na Boa Morte. Agora de uns anos pra cá que eu tô vendo até gente de qualidade tá entrando na Boa Morte. Mas, de primeiro só tinha gente de cor, só tinha preto. A irmandade da Boa Morte é dos negros. É de gente preta! Agora como o pessoal escuro já tá acabando quase tudo, aqueles pessoal de idade mais escuro tá acabando, tem que botar. Agora.... se quiser só botar preto a irmandade acaba. Agora é gente moreno, gente que tiver a cor mais aberta um pouco pode botar. Agora, branco, branco, do cabelo liso é que não pode botar, não na irmandade!!

Para o interlocutor, o Ogã Tatá Marcelino – estabelecendo uma avaliação do tema sob outro ângulo – o motivo que acarreta o impedimento de incorporação na irmandade é de outra ordem, apesar deste admitir que só podia ser convidado para integrar a irmandade quem era vinculado ao candomblé, observando nesta exigência uma forte barreira seletiva na admissão de novas irmãs. Porém, sem mencionar a questão da cor da pele, como foi efetuado por Dona Filhinha, o que vinha impedindo a incorporação de novas irmãs, para o Ogã, era a crise financeira. Uma crise – segundo sua avaliação – pela qual o país em geral e principalmente as cidades do interior e nordestinas, como Cachoeira, vem enfrentando nos último cinquenta anos.

De acordo com este interlocutor – ao rememorar o passado recente – devido à referida crise, as postulantes a irmã da Boa Morte, não podiam arcar com a

responsabilidade financeira para comprar as jóias confeccionadas em ouro ou prata, adornos, como já destacamos, que desde o século XIX eram usados como signos de uma identidade social e étnica, e, que marcavam o pertencimento de sua portadora

- irmandade em foco. Tendo em vista, que o imperativo de possuí-las, residia na questão, não só da ostentação de riqueza como um sinal de poder financeiro, mas sim, pela importância do significado destas, para a Boa Morte, que atribuía o sentido de sagradas aos anéis, ao correntão cachoeirano, as pulseiras ou a penca de balangandã que usavam, complementando sua indumentária.

Este ponto de vista, sobre a dificuldade financeira como barreira para a incorporação na irmandade da Boa Morte, apesar de embasado na experiência de vida do interlocutor, junto às irmãs – o que lhe confere legitimidade para expressar as suas avaliações – no entanto, sob nossa ótica, esta questão pode ser vista por outra perspectiva, na qual, a observação da fase de ostracismo pela qual a irmandade passou no passado recente – gerando assim um desinteresse por parte das mulheres do povo-de-santo em participar desta confraria – pode ser considerada como uma justificativa para a dificuldade de novas incorporações. Todavia, no presente, observamos que está ocorrendo uma mudança nesta tendência, propiciada pela emergência da irmandade no cenário nacional e internacional, como exemplo da dignidade e poder da mulher negra, guardiãs dos postulados da prática cultural afro-brasileira, atributos amplamente divulgados pelos meios de comunicação. Neste sentido, fazer parte da Boa Morte significa, nesta nova fase da irmandade, ter prestígio, social e religioso.

Porém, mesmo com óticas distintas, entretanto, não divergentes sobre a questão em foco, transcrevemos a entrevista do Sr. Marcelino que por sua riqueza de detalhes, nos lega o conhecimento oriundo da convivência do dia-a-dia de ser uma irmã da Boa Morte, suas apreensões e costumes, sendo assim...

Na verdade só eram convidadas para a irmandade as pessoas de candomblé, quem não era não tinha sentido, iam se sentir peixes fora d'água. Agora sabe qual era o medo de ser irmã da Boa Morte? Não poder comprar as jóias, porque as jóias eram sagradas. As irmãs tinham um cesto, ou mala ou um pano de linho especialmente mandado bordar, passava por um ritual sagrado, onde eram guardadas as jóias que elas usavam. E quem colocava as jóias nas irmãs da irmandade eram as quatro meninas de 8 a 10 anos, as jóias eram objetos sagrados. O medo de não poder comprar ouro.... Nos últimos cinquenta anos tudo ficou mais difícil. Dona Eduvirges tinha jóias que lhe enchiam o dedo de anéis, pulseiras de ouro, possuía um rosário de ouro maior que o de Nossa Senhora do Rosário da Matriz (entrevista gravada em agosto de 1997).

Estes adornos ao serem colocadas, para o ato solene, passavam por procedimentos ritualísticos que demonstravam o valor simbólico destes, pois eram manuseados pela irmã de maior grau na hierarquia da irmandade e por meninas, numa alusão à pureza, à inocência e ao poder, atributos que são condições essenciais do sagrado. No final da cerimônia, reforçando o apreço legado pelo valor simbólico aos seus adornos, estes eram guardados envolvidos em um pano de linho branco, confeccionado de forma especial, para tal utilização.

(...) Todas as irmãs saíam de suas casa e iam até a Casa Estrela, onde dona Tutuzinha amarrava um lenço, aquele que elas usam, é um modelo cigano, tem ritual, tem oração. Na missa de 10 horas, do dia 15, aquele que se prende atrás com alfinete, quem punha era dona Tutuzinha (entrevista gravada no dia 17/08/98, Cachoeira, Bahia).

Dentre esses cuidados com as jóias, os “paninhos” que as envolviam, os lenços e a forma de usá-los, como é o caso relatado acima, destaca-se o uso do *Biôco*, que é um lenço branco que envolve completamente a cabeça das irmãs, deixando a descoberto somente o rosto e que é usado durante a procissão do enterro de Nossa Senhora. No trabalho de campo de 1999, na entrevista que fizemos com o interlocutor acima citado, novas informações sobre este véu nos foram legadas, pois estas – respeitando a forma de agir do povo-de-santo – não são fornecidas de uma vez só, são transmitidas de acordo com a confiança que passam a depositar naquele que pergunta. Sendo assim, os detalhes sobre o momento adequado para a utilização deste adorno são:

O Bioco é um véu baseado num modelo de origem oriental, ligado ao islamismo, e o seu significado possui, em sua religiosidade, o sentimento profundo de luto, fúnebre, relacionado com a morte. Elas só usam em momentos como no dia do enterro de Nossa Senhora; na sexta-feira da paixão, na procissão do Senhor Morto; nos enterros das irmãs da Boa Morte; e, em enterros de autoridades de paixão delas, ligados a elas (entrevista gravada no dia 12/08/, Cachoeira, Bahia)¹³.

E, como continuidade aos fragmentos de informações, de códigos que identificam e consolidam os laços de pertencimento a esta irmandade, constituindo assim, suas territorialidades, de acordo com o interlocutor em foco, já no período da festa de 16 a 18 de agosto, no ano de 2002, este nos relata, que o nome do torso que

- preso com alfinete – o que é citado na entrevista de 1998 – chama-se *Toalhinha*, e que podiam ser bordados com fio de ouro, de acordo com a condição financeira abastada da irmã. Para nosso interlocutor, este tipo de adorno de cabeça – tanto a

Toalhinha quanto o *Biôco* – só passou a ser usado pelas irmãs da Boa Morte quando

É Esta informação foi possível constatá-la, no ano de 2001, no enterro de Jorge Amado, no qual usaram este véu, como demonstração de seu profundo sentimento de pesar com a perda do grande amigo e defensor de sua causa, no enfrentamento com a Igreja Católica.

estas se radicaram em Cachoeira, as antigas componentes da irmandade de Salvador e, tampouco as outras irmandades de negros, não usavam estes véus, ou torso – como são popularmente conhecidos – complementando seu relato com a afirmação de que estes adornos, apesar de sacralizados através de ações ritualísticas, não possuem significados estritamente vinculados ao Candomblé. (Fotos 32 e 33)

Ao observarmos o depoimento acima, efetuado por nosso interlocutor – no qual passamos a concentrar nossa atenção, no fato de que o uso destes adornos foi efetuado, somente pela Irmandade da Boa Morte da cidade de Cachoeira – nos remete para a interpretação desta ação, como constituinte de uma marca, que passa a identificar e localizar espacialmente esta confraria – tendo em vista que, já se observava o destaque desta das demais irmandades de negros, brasileiras, por ser constituída por mulheres nagôs – aprofundando, sob a nossa ótica, um processo de singularização, pois passa a agregar mais um atributo, o de pertencer à localidade de Cachoeira.

Nesta direção, de constituição de uma identidade engendrada através da significação de objetos e espaços, na qual, entendemos estas ações, como aquelas que passam a semiografar o território, sinalizamos que, estes adornos, com seu significado legado por princípios religiosos – seja do candomblé, do catolicismo ou em menor escala de influência, do islamismo – atuam como marcas que ao encontrar no corpo das irmãs o seu suporte, viabilizam o pertencimento destas, como da Boa Morte, diante do espaço-sócio-temporalidade baiana, seja no século XIX ou XXI. Sendo assim, estes signos – que compreendemos, através de sua multiplicidade de significados – atuam como mediadores de uma dinâmica social, o que nos remete, desta forma, a entendê-los, como territorialidades, engendradas diante da dinâmica pautada na circularidade cultural, horizontal e vertical.



Foto 34
Adorno de irmã com o biôco.
Fonte: Pesquisa de campo.
Acervo da autora



Foto 35
Adorno de irmã com a toalhinha.
Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

Desta forma, mesmo que perdendo paulatinamente a riqueza material, configurada nos objetos de ouro, através da venda destes para colecionadores, museus e particulares, como forma de garantir a sobrevivência, e, substituídos, pelo uso das guias dos seus orixás, esta ação – que é lamentado ou denunciado pelos autores que se dedicaram a estudar a Boa Morte – conserva em seu cerne, sob o nosso ponto de vista de analisá-las como códigos de pertencimento, estratégia de proteção, controle e manutenção do seu território cultural, o mesmo sentido, do uso das jóias sagradas, que no passado contribuiu para o resgate de uma identidade étnica esmaecida pela escravidão. (Foto 34)

Significados e significantes de força e poder que permanecem fortalecidos no presente, através, destas contas coloridas, que reverenciam aos seus orixás, atuando como uma linha invisível que costura e sustenta o tecido de sua singularidade em relação às outras irmandades católicas e, seu pertencimento ao Candomblé, consagrando desta forma, sua identidade. As irmãs no tempo da festa exibem suas guias, ou colares de conta na cor referente a seu Orixá “de cabeça”, em substituição aos tradicionais adereços de ouro. No entanto, conservando o significado destes, de demarcar, lembrar e distinguir estabelecendo-se como um nexos territorial articulado as práticas culturais do Candomblé e as práticas culturais do Catolicismo, materializado no espaço da cidade de Cachoeira.

Elas são as Iyás, as nagôs, as pretas, as Irmãs da Boa Morte, do Candomblé e de Nossa Senhora e, sobretudo, de Cachoeira, na Bahia de Todos os Santos e Orixás.



Foto 36
Irmã com a Beca, adornada com suas jóias sagradas. Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

4.6.3 – A organização da festa: no tempo de D. Santinha e D. Tutuzinha

A descrição, da festa da Boa Morte, que será abordada, do período da década de 50 até a década de 70 do século XX, do passado recente da irmandade em foco, são embasadas nas declarações do interlocutor Marcelino de Jesus¹⁴.

Segundo este interlocutor, a irmandade da Boa Morte desde sua fundação, em 1839, em Cachoeira, por africanos de etnia Gêge-Mahin, possuía quatro pontos de referência, no arranjo espacial da cidade, que propiciavam uma dinâmica no desenvolvimento da festa, distinta da forma pela qual, esta é conduzida no período das últimas décadas do século XX até os dias atuais.

Sendo assim, para a organização da festa, a Casa Estrela, atuava como o ponto central, exercendo sua função denexo social, cultural e espiritual da irmandade associada ao imóvel de nº 14, na Praça da Aclamação, onde ficavam guardados os bens simbólicos católicos, da irmandade, as imagens da procissão e, as alaias de Nossa Senhora. Era desta casa, na Praça da Aclamação – da família de D. Julia Amílcar, juíza perpétua da irmandade na década de 60, do século XX – que a imagem de Nossa Senhora da Boa Morte e de Nossa Senhora da Glória, saíam arrumadas e enfeitadas, no andor coberto de flores, para os atos solenes, e as missas que eram encomendadas na igreja da Matriz, pelas almas das irmãs falecidas e para o domingo de Glória da Assunção de Maria.

Outro local fundamental para a organização da festa, entretanto utilizado apenas uma vez por ano, é a Capela de N. S. dos Remédios. Nesta capela, que as irmãs realizavam a assembléia para efetuar o pleito eleitoral da Boa Morte elegendo da Comissão da Festa. Esta reunião, assim como a condução da votação, era orientada pelo presidente da irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios, que ao ser extinta, transfere o exercício desta responsabilidade para a Irmandade do Senhor Bom Jesus da Paciência.

A Casa Estrela durante todo o ano, como já sinalizamos, era o centro dos encontros da Irmandade, entretanto, no período da festa, as irmãs responsáveis por sua organização alugavam uma casa na cidade, na qual, ficavam todas hospedadas, envolvidas com os preparativos da festa, principalmente na elaboração das iguarias que serão servidas. Mesmo assim, permaneciam recorrendo a Casa Estrela, para

¹⁴ O senhor Marcelino de Jesus, Ogã Tata da Nação Gêge, filho de santo de Gaiacu Luísa, eminente Iyalorixá da cidade de Cachoeira, durante os anos de 1997, 1998 e 1999, nos concedeu entrevistas, gravadas em VHS e em fitas cromo, nas quais, relatava o procedimento no passado recente, da época de Dna. Santinha e Dna. Tutuzinha, assim como de Dna. Estefânia e Dna. Eduvirgens, que conheceu em vida, partilhando da convivência na Casa Estrela com essas renomadas sacerdotisas. Esta descrição, de como eram os preparativos e de como a festa ocorria são fruto destas entrevistas, que passamos a escrever com as nossas palavras, resumindo as múltiplas e valiosas informações que o interlocutor generosamente nos legou.

receber as orientações de D. Santinha e D. Tutuzinha, que pela senioridade na Irmandade, possuíam maior conhecimento dos fundamentos religiosos, em especial, para a colocação do Biôco, que era efetuado por esta última sacerdotisa, nas palavras do interlocutor Marcelino de Jesus, *verdadeiras princesas, rainhas da Boa Morte*.

No preparo do cardápio da festa, alguns preceitos e significados religiosos precisavam ser observados, especialmente na Ceia Branca, para a qual o peixe era preparado sem dendê – óleo de palma que deixa uma cor de amarelo forte, comum na culinária baiana – esta observação de não usar dendê no preparo desta ceia, é embasada no mito do Orixá Oxalá. (Foto 35)

Segundo este mito, por causa do sofrimento e constrangimentos que Oxalá sofre por estar com sua veste suja deste óleo, o azeite de dendê torna-se um tempero proibido no preparo das oferendas para esse orixá, assim como, aos seus filhos, e, como a sexta-feira é um dia consagrado a este Orixá, também reconhecido como o Orixá do Branco, pois, esta é a cor que o identifica, nesta ceia, o preparo do alimento, segue os preceitos determinados pelo Candomblé. Em relação, ao pão e vinho, que também são servidos na Ceia Branca, estes são alimentos que possuem significado vinculado ao catolicismo, tendo em vista, que foi através do ato simbólico de consagração do pão e do vinho que Jesus doou a humanidade seu corpo e sangue.



Foto 37
Prato de peixe, preparado sem dendê, em respeito ao orixá Oxalá.
Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

De acordo com o nosso ponto de vista, a interpretação do significado legado pelo simbolismo dos alimentos desta ceia, é o de sofrimento, tanto de Oxalá, quanto de Jesus, sinalizando que as irmãs procuram contemplar os preceitos das duas territorialidades do Candomblé e do catolicismo e, através deste procedimento, marcar a importância deste estágio da festa, pois, além de inaugurá-la, este é também o momento, no qual, o caráter religioso desta é anunciado, requerendo uma postura contrita e de respeito, por parte das irmãs e dos seus convidados.

Nos dias seguintes, especialmente no domingo – o clímax da festa – é servido a feijoada, uma criação gastronômica dos escravos na senzala, e, na segunda-feira, como continuidade da parte profana da festa iniciada com a feijoada e já finalizando os festejos, o cozido, um prato típico da culinária portuguesa, porém, no Candomblé,

20 um alimento associado a Egun, os ancestrais, permitindo uma interpretação de que o religioso ainda impera, entretanto, no recolhimento da irmandade, que encerra sua festa no rigor do candomblé.

4.6.3.1 – O desenvolvimento da festa da Boa Morte, até a década de 70 do séc. XX

No sábado anterior aos três dias dedicados à festa, com o espocar de fogos de artifício é anunciado para a cidade de Cachoeira, que as irmãs da Boa Morte, estão nas ruas, para o ritual do peditório, a Esmola Geral, saem vestidas com o traje de rapariga, de torço branco, de sandália chagrin, carregando uma bolsa de veludo vermelho com o emblema da Irmandade – são duas mãos entrelaçadas, simbolizando a união entre as irmãs – cunhado numa placa de prata, ou mesmo bordada. Percorrem as ruas, vão ao mercado e só à tardinha retornam para casa, quando novo foguetório acontece simbolizando, a alegria pelo sucesso desta etapa.

No meio da semana, geralmente, numa quinta-feira, iam para a igreja da Matriz, todas vestidas com as baianas brancas para a confissão, ato vinculado ao catolicismo. Ao retornar, a irmã – recém absolvida dos seus pecados – do confessionário, encontra-se com a irmã que em seguida irá se confessar. Neste momento do encontro, as irmãs se abraçam e se desejam “Paz e uma Boa Morte”, significando com este gestual e estas palavras, o orgulho por sua condição de liberta e a alegria de não falecer em cativo.

Na sexta-feira, retornavam à igreja Matriz, assistiam à missa pelas irmãs falecidas, sendo que junto ao altar ficava em destaque a imagem de Nossa Senhora da Glória. Quando terminava a missa, seguiam em cortejo, à noite, todas de branco, segurando archotes com as velas acesas, carregando o andor com a imagem de Nossa Senhora da Boa Morte pelas ruas próximas a igreja, para onde retornavam para

deixar a imagem. Seguiam para a casa alugada pela irmandade onde era servida a Ceia Branca.

No sábado, vestidas com a Beca, seu traje de gala, saia preta plissada e, blusa branca ostentando seu xale preto em sinal de luto – este xale é bicolor, de um lado da cor preta e, do outro, vermelha – retornam a igreja. Não ostentam as suas jóias, entretanto, deixam à mostra seus colares de contas, as guias com as cores do seu orixá protetor. Na cabeça usavam o biôco, que a envolvia completamente apenas, deixando os rostos descobertos, que era colocado na cabeça das irmãs, por D. Tutuzinha, com orações e palavras que sacralizavam este momento. Sentavam nas laterais do altar e assistiam a missa de Corpo Presente – a imagem da Virgem morta

– e nesta missa comungavam. Quando terminava a celebração, duas das irmãs filhas do orixá Ogum ou do orixá Iansã, colocam-se à porta principal do templo, numa postura de guardião, significando a proteção destes orixás às pessoas presentes, pois, esta missa foi em intenção ao morto, um egun. Assessorada pela Procuradora Geral, a Juíza Perpétua cobria com um véu de tule a Nossa Senhora da Boa Morte e



Foto 38
O abraço, momento em que as irmãs se desejam paz e boa morte.
Foto: Gustavo Stephan. Acervo da autora.

tinha início o ato solene do Enterro que percorria as ruas principais da cidade, passando em frente, a Casa Estrela, reverenciando e, retornavam à igreja.

No domingo, é a alegria, o luto findou, usavam a sua beca, mas, agora seu xale 24 vermelho, suas jóias e adereços são de ouro, o correntão cachoeirano sobressai. A saia da beca é preta, a blusa é branca e o pano que cobre seu ombro, o xale, é vermelho. Uma combinação de cores que de acordo com ELBEIN (1975) simbolizam o Axé, a força da vida. A toalhinha cobre a cabeça, e era amarrada na nuca de forma que parecesse um coque. Na cintura, usavam um lenço branco triangular, com a ponta sobre os quadris e ainda um outro lenço menor, às vezes, bordado com fio de ouro, pendurado e também preso à cintura. Saíam perfiladas, em duas fileiras, as irmãs de bolsa na frente, e, entre as filas, a Juíza Perpétua, a Provedora com o seu cetro e a Procuradora Geral com a minúscula imagem de Nossa Senhora da Boa Morte acomodada num nicho. Acompanhadas pela filarmônica seguiam até a igreja da Matriz, onde eram recebidas no adro pelos membros da Irmandade do Nosso Senhor Bom Jesus da Paciência, que conduzem o cortejo das irmãs até o Altar Mor, onde depositam a pequena imagem. É celebrada a missa. Após esta celebração, ainda no interior da igreja era efetuada a passagem dos cargos da Comissão de Festa responsável por esta para o ano seguinte. Respeitando a mesma formação, perfiladas em duas filas, com as irmãs que ocupam os cargos de poder na hierarquia da Irmandade da Boa Morte, no centro, sai a procissão, a da Assunção, pelas principais ruas de Cachoeira carregando o andor de Nossa Senhora da Glória. Neste ato solene tocavam os hinos sacros, a Filarmônica Minerva Cachoeirana e, a Lira Cecilianiana. Após o percurso pelas principais ruas da cidade, retornavam à igreja, na qual, deixavam a imagem.

Todos se dirigiam para a casa da irmandade, observando a formação do ato solene, sendo que a provedora se adiantava ao grupo de pessoas – para no interior do imóvel poder preparar a recepção ao cortejo – recebendo-os com pétalas de flores brancas, Buru Buru¹⁵, arroz cru e incenso. Após, este ritual, a filarmônica e a Lira Cecilianiana tocavam dobrados seqüenciados com valsas, esta última melodia era dançada pelas irmãs que formavam entre si os pares, encerrando a solenidade.

Sem o traje de gala e já vestidas com seu traje de rapariga, as irmãs retornavam a sala da casa, quando, davam início a distribuição da feijoada e sarapatel, ao som do samba de roda. No dia seguinte, na segunda-feira, era o cozido, caruru e moqueca, com mais samba de roda que se estendia até a madrugada de terça-feira. Por fim, quando o samba termina, as irmãs despediam-se dos convidados e, à “portas

\endash Buru Buru, é a pipoca, ou seja, milho frito, sem sal e com um pouco de areia para estourar melhor. Esta é a oferenda para o orixá Obaluaê, filho do orixá Nanã, fundamento sagrado da irmandade da Boa Morte.

fechadas”, davam início ao seu ritual, que era secreto e que só terminava ao raiar da quarta-feira, quando então, encerrava-se definitivamente a festa.

Estes procedimentos perduraram, segundo o interlocutor, até o final da década de 60 e, início dos anos 70 do século passado, quando as mentoras, D. Santinha – primeiramente – e, D. Tutuzinha – posteriormente – faleceram com idade avançada, por volta dos 100 anos. A partir, desta perda, as irmãs, além de ficarem sem as suas orientadoras, ficam também sem a sua sede social, cultural e religiosa a Casa Estrela, promovendo, a partir deste acontecimento, os seus encontros para a organização, e, como ponto principal no desenvolvimento da sua festa, o anexo da Capela d’Ajuda. Entretanto, respeitando os procedimentos relatados nos parágrafos anteriores, apenas modificando na sua prática, o abandono do aluguel da casa, onde ficavam hospedadas, e, o samba de roda, que ocorria no interior da casa, agora acontece no Largo D’Ajuda em frente à capela do mesmo nome. Este anexo da Capela D’Ajuda permanece como centro das atividades, até a década de 80 do século XX, momento este, que a irmandade assiste a diminuição significativa do número de irmãs, chegando quase à sua extinção, todavia, tal qual Fênix, renasce das cinzas, com mais força, alçando vôos mais altos.

Vôo que as lança em direção a outras escalas de atuação. De um fenômeno local, são alçadas às páginas dos jornais de Salvador de repercussão regional, passando a compor uma estória, na qual, a Irmandade da Boa Morte se vê envolvida, no cerne de uma “guerra santa”, onde a sua imagem de “mistério”; de “guardiãs do patrimônio cultural afro-brasileiro”; de “mulheres guerreiras representantes do movimento de resistência à condição de subalternidade do negro que a sociedade brasileira insiste em perpetuar” é fomentada pelos meios de comunicação, atraindo para Cachoeira no período da festa da Irmandade da Boa Morte, visitantes de outras localidades, da Bahia, de outros estados brasileiros e, de países estrangeiros, curiosos e encantados, pelos atributos anunciados sobre a Boa Morte e a sua festa. Tal notoriedade traz consigo disputas, desavenças, que mudam o destino da Boa Morte, inaugurando uma nova fase, e, novos sentidos para a sua festa.



Foto 39

D. Estelita soltando rojão, anunciando o início dos preparativos da festa da Boa Morte.

Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

CAPÍTULO V

A FESTA COMO TENSÃO: A DISPUTA PELO SENTIDO DO ATO DE FESTEJAR DA BOA MORTE

A Irmandade da Boa Morte caracteriza-se pelo respeito a princípios, nos quais suas indumentárias, adornos, gestos, atos ilocutórios, ações materiais e imateriais da cultura, configuram-se como signos que possuem significados de vital importância para o processo de identidade para o grupo e de sua alteridade em relação aos outros.

Como postulamos nos capítulos anteriores, estes são sinais, no seu registro cultural afro-brasileiro – marcam o pertencimento do indivíduo ao grupo, e, também, demarcam as fronteiras desta Irmandade em relação à sociedade – e, como os signos possuem sempre dois sentidos, e são algo que “estão por outra coisa”, as territorialidades, engendradas pelo grupo religioso irmãs da Boa Morte, configuram-na como uma referência da cultura afro-brasileira, na cidade de Cachoeira, tendo em vista que trazem consigo o atributo de serem signos, que nos rituais da sua festa, pelas ruas da cidade, evocam, do passado, a sociedade iorubana, na qual, encontraram os seus fundamentos, as lendas, crenças, itinerários, acidentes geográficos sacralizados que compõem a sua vida do dia-a-dia.

São significados, que através da riqueza de seu significante, tornam-se portadores de uma história, a história do seu povo, o de “santo”, transformando desta forma, a Boa Morte, num território-santuário, um nexo territorial constituído por territorialidades de distintas práticas culturais, no qual, a idéia de conservação cultural, afro-brasileira, passa a ser operada e atualizada permanentemente, no cotidiano desta Irmandade e, especialmente, no período da sua festa. Nesta perspectiva, as territorialidades não são ditas, mas vividas no cotidiano, seja para a construção do território, semiografando seu limite, ou na manutenção deste, imprimindo no conceito de Território a idéia de fronteira.

Entretanto, esta fronteira ao ser engendrada – a partir de ações materiais e imateriais da cultura – pode propiciar situações de coexistência pacífica entre os territórios; de instabilidade e competição entre estes ou, um movimento de intolerância, no qual, como clímax desta situação de conflito, pode ocorrer a repulsão/ exclusão de uma das partes.

As três situações reconhecidas sob nosso ponto de vista – como conseqüências possíveis da semiografia da fronteira territorial – é sinalizado por SOPHER (1967) na sua análise sobre o comportamento das religiões, sob a concepção de modelos de interação entre sistemas religiosos, nos quais, as estratégias adotadas pelas minorias religiosas em relação ao domínio religioso majoritário e, vice-versa, assim como, a diversidade de práticas religiosas em áreas de transição, ocorre sob a orientação de um dos eixos relacionados.

Neste sentido – inspirando-nos na perspectiva do autor em foco – podemos sinalizar que na constituição do nexu territorial, Irmandade da Boa Morte, ao longo do século XIX e boa parte do século XX, esta balizou a sua configuração, no ponto de interseção entre os dois sistemas religiosos que a compõe, tendo em vista que as práticas culturais do Candomblé e Igreja Católica contribuíram através de seus rituais para o fomento das territorialidades que compõem a identidade do nexu territorial Irmandade da Boa Morte, induzindo, desta forma, para uma leitura do comportamento destes sistemas, como de coexistência pacífica. Entretanto, ao levarmos em conta o contexto histórico das relações sociais brasileira e, no caso, baiana, estabelecidas entre as situações de confronto e cooperação, especialmente, no século XIX, podemos afirmar que a relação Candomblé/Igreja Católica ocorria sob a condição de instabilidade, onde o jogo da tolerância/intolerância era empreendido pelos dois territórios, objetivando, por um lado, o domínio hegemônico católico, e, por outro, para o candomblé, como minoria, sua permanência, como território-santuário, portador da memória ioruba. Nesta direção, a Irmandade da Boa Morte, como fruto da interseção destes dois sistemas religiosos, ao ser observada como o nexu articulador dos mesmos, por fim, apresentava e apresenta a mesma dinâmica de instabilidade e, a partir da década de 1980 do século passado, esta situação de “tolerância” entre os territórios religiosos em questão, passa a ser abalada, aprofundando na Irmandade o terceiro eixo, o da intolerância. Por conseqüência do acirramento das relações instáveis, a exclusão da Irmandade da Boa Morte do seio da Igreja Católica, induzindo-a a um esmaecimento das práticas religiosas vinculadas ao catolicismo, que compunha a sua territorialidade aparente nos rituais da sua festa, fortalecendo por sua vez, a sua prática embasada no candomblé – a territorialidade subjacente – que se solidifica na sua função de sustentar a identidade do grupo religioso, como as Iyás da Boa Morte.

A situação em questão será resolvida no ultimo ano da década de 1990, com o retorno da Igreja Católica na participação dos rituais que compõem a festa da Irmandade restabelecendo a ação de coexistência pacífica entre os territórios, que permanece perpassada pela instabilidade do jogo de poder que se estabelece pelo sentido religioso do ato de festejar da Boa Morte. Segundo ROSENDAHL (2003), ao

discutir a questão do sagrado e o profano – na abordagem da dimensão política do sagrado no espaço – sinaliza para a constituição de um território marcado pelo religioso, este se transforma ou busca a adequação de suas práticas de acordo com as necessidades de alianças ou dissensões para a afirmação da sua força e poder. Nas palavras da autora:

O território religioso se modifica para melhor corresponder à afirmação do poder. Ele responde a duas funções principais, uma de ordem religiosa e outra de ordem política (2003; p.195).

Neste sentido, é sob esta perspectiva acima sinalizada, de uma afirmação de poder, de adequação por vezes das questões religiosas e por outras de questões da ordem da política, que observamos em nossa discussão a questão sobre a disputa pelo sentido da festa da Boa Morte entronizada nos anos 80 do século XX, no qual indagações perpassadas pelo religioso e pelo político são apresentadas: É uma festa com sua matriz cultural calcada na prática do candomblé, privilegiando com este discurso, toda uma questão de “afirmação de uma identidade forjada sob fundamentos culturais africanos”, “de resistência cultural”, “de baluarte da cultura negra da Bahia” como é postulado e amplamente divulgado pelos meios de comunicação, como atrativo para a festa da Boa Morte? Ou, é uma festa de cunho eminentemente católico vinculado ao culto da “dormição de Nossa Senhora”, como quer a Igreja Católica? Ou é uma festa na qual está dramatizado nos seus rituais as territorialidades do nexos territorial Irmandade da Boa Morte, marcando sua autonomia nesta disputa, isto é, pertencendo ao mesmo tempo e de forma diferenciada, ao Candomblé e ao catolicismo e com esta estratégia engendrando sua própria concepção de viver o religioso?

De acordo com o nosso ponto de vista, são todas estas situações articuladas entre si que configuram a disputa pelo sentido da festa da Boa Morte, pois no engendramento da rede de atores que se estabelece neste conflito – como propõe MURDOCH (1998) para a observação da relação espaço/poder – ora estes se articulam nas suas alianças, ora estabelecem suas dissensões, criando um “jogo de contas” de cristais multicoloridos e multifacetados, no qual está forjada a lógica territorial da Festa da Boa Morte, na cidade de Cachoeira.

Uma lógica territorial que segundo MÉO (2001), é articulada no acontecimento do ato de festejar reunindo por um curto momento de tempo, todo o sentido da história do grupo que se confunde com a própria história do lugar, gerando assim o sentimento de pertencimento e identidade do grupo, assim como dos demais participantes da festa que passam a vivenciá-la a partir deste contexto. Um sentimento de pertencimento sinalizado através de ações materiais

e imateriais que denotarão formas singulares de afirmação de poder e domínio sobre o próprio espaço da festa pelos participantes.

São sentidos dramatizados pelos atores da festa: no percurso das procissões; nos banquetes; no samba de roda; no bumba-meu-boi; na capoeira, apresentados nas praças e ruas da área central de Cachoeira, próximas a sede da Irmandade e, no interior do casarão da Boa Morte. (Fotos 40 e 41) São espaços qualificados, ou melhor, eleitos para esta ação de festejar, configurando assim, a Irmandade da Boa Morte, como instituição; sua sede, que atua como o fixo que marca a presença da cultura afro-brasileira – tornando-se desta forma um geossímbolo – na cidade de Cachoeira; e, as ruas e praças do centro da cidade e localizadas no entorno do ponto de maior centralidade, a sede da Boa Morte – no período festivo – um único território, o território da festa. O território encarnador da cultura afro e, ao mesmo tempo, brasileira.



Foto 40
Bumba-meu-boi
Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.



Foto 41
Samba de roda
Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

5.1 – O PROCESSO DAS ALIANÇAS E DISSENSÕES ENTRE DISTINTOS ATORES EM TORNO DA BOA MORTE E SUA FESTA: A INAUGURAÇÃO DOS CONFLITOS

No ano de 1996, período do primeiro trabalho de campo – quando chegamos em Cachoeira – as irmãs da Boa Morte demonstravam receio para dar entrevistas especialmente para pesquisadores “estrangeiros”, ou seja, não baianos e, não gostavam de falar positivamente sobre a participação destas no Candomblé, porque, encontravam-se preocupadas com a exploração da sua imagem e, no cerne desta preocupação residia uma expectativa por parte de algumas das irmãs, de auferir ganho financeiro sobre sua imagem, tendo em vista que, estas pensavam que qualquer entrevista, para pesquisa, estudo ou reportagem jornalística era para que, os autores das mesmas, também lucrassem financeiramente. Após algumas situações de animosidade e estranhamento – e, depois, ao longo dos anos de trabalho de campo,

nos demos conta que esta era embasada em situações de conflito que a Boa Morte se viu envolvida – conseguimos estabelecer contato e conquistar a confiança, o que nos permitiu entender o “porque” de tanto mistério e, em não estarem dispostas a falar sobre si e a Boa Morte. Este “mistério da Boa Morte” – assim o denominamos – foi engendrado, a partir de um dramático enredo, onde filmagens, meios de comunicação, justiça, incentivo ao turismo, dinheiro – dólares – e “guerra santa” estavam envolvidos.

Nesta direção, tudo começou no ano de 1987, com o projeto educativo da TV PBS dos Estados Unidos e a BET, TV de transmissão por sistema a cabo, destinado ao público afro-descendente estadunidense. A equipe de filmagem capitaneada pela diretora Juanita Anderson, de Detroit, nos Estados Unidos, veio para Cachoeira para fazer um documentário sobre a Irmandade da Boa Morte, com uma proposta de abordagem educacional, na qual, seriam discutidos aspectos da religião e estudos sobre mulheres e negritude, contemplando – segundo o objetivo do projeto – várias áreas do conhecimento como a História, a Sociologia e Antropologia. Este documentário seria exibido para *milhões de pessoas em todo mundo*, e, segundo a reportagem do jornal *A Tarde*, de Salvador:

... só nos EUA e Canadá nos três primeiros anos, 'Boa Morte' seria exibido em mais de 300 escolas e universidades (A Tarde, Caderno 2, 19/08/87).

A presença dos americanos estadunidenses na cidade de Cachoeira interferiu no cotidiano desta e também suscitou “interesse” por parte da Associação dos Artistas e Animadores Culturais de Cachoeira, que em conjunto com a advogada Celina Salas movem uma ação, na qual, está exposta a condição para permissão de filmar a festa da Boa Morte, mediante pagamento de uma quantia em dinheiro à irmandade. No tribunal não chegou a um acordo sobre a quantia a ser paga – de US\$ 3.000 passa para US\$ 70.000 – e a juíza da Comarca de Cachoeira arbitra pela proibição da filmagem do documentário pelos norte-americanos. Enfim, no ano de 1987, câmeras de vídeo foram apreendidas pelas autoridades policiais, no período da festa – inclusive as de simples turistas que estavam fazendo seu habitual registro das experiências de sua viagem – e a irmandade se viu envolvida numa disputa política na qual, estava presente em posições antagônicas, o poder local e o poder do Estado da Bahia representado pelo seu órgão de turismo, a Bahiatursa. (Anexo 2)

Com a não-realização do documentário, perde Cachoeira, perde a Bahia e perde o Brasil. A exibição de Boa Morte para milhões de espectadores em todo o mundo atrairia mais turistas, mais pesquisadores, para a adormecida Cachoeira (jornal A Tarde, Caderno 2, 19/08/87).

Os contatos entre Cachoeira e os Estados Unidos, estabelecidos via um grupo de acadêmicos e religiosos afro-descendentes – curadores de museus, professores

universitários, Ministra, Pastores e membros de igrejas vinculadas ao protestantismo – vinham sendo articulados pela Bahiatursa e as agências de turismo de Salvador, na esteira de uma tendência de comportamento social – da sociedade capitalista – que vinha se destacando desde o início dos anos 70 do séc. XX.

Segundo HARVEY (1993; p.85) este comportamento – configurado numa preocupação com a identidade, com raízes pessoais, com o conhecimento da cultura de origem – estava embasado na *disseminada insegurança em mercados de trabalho, em mixes tecnológicos, sistemas de crédito etc.*, que começavam a envolver o ser humano no seu cotidiano, promovendo desta forma, uma busca por singularizações que permitissem uma subversão – mesmo que momentânea – de uma burocratização e padronização progressiva da vida do dia-a-dia. Uma necessidade que os empreendimentos turísticos passam a observar na produção de seus atrativos, levando em conta em suas agendas os aspectos que fomentassem a sensação de “heroísmo”, que vai ser difundida no turismo de aventura; de “defensor da natureza”, trabalhado no ecoturismo e, de “identidade cultural”, explorada em eventos, nos quais, a idéia de “resistência cultural”, “tradição” e “fundamentos ritualísticos” é abordada através de signos fortes em sua dramatização.

Nesta perspectiva, para FEATHERSTONE (1997) a essência da atividade turística manifesta-se na permissão do sujeito vivenciar uma exceção ao cotidiano. Sendo assim, o turismo desse fim de século, não poderia se furtar a estes desejos de identidade que passam a eclodir como necessidade no seio de uma sociedade movida pelo capitalismo globalizado. Especialmente entre os afro-descendentes estadunidenses, que envolvidos em ações afirmativas – fomentadas por políticas públicas de valorização do negro e de sua inserção social através da promoção da cidadania – buscavam cada vez mais, o conhecimento da “diáspora africana” no continente americano, com o objetivo de resgate de práticas culturais de raiz afro, principalmente nas manifestações que inspirassem a idéia de resistência cultural.

Neste sentido, o Brasil, especialmente a cidade de Salvador, por sua organização sócio-espacial, no estado da Bahia – discutida nos capítulos anteriores – possuía o requisito primordial para o incentivo desta qualidade de turismo, reconhecido por “cultural”¹ por apresentar na formação sócio-espacial da capital baiana – marcada na paisagem da cidade pela presença dos territórios-terreiros de candomblé com suas Iyalorixás famosas – a contribuição significativa das distintas etnias africanas que aqui aportaram sob uma migração forçada ou não, principalmente a partir do século XVIII.

Â A categorização do turismo como cultural, na literatura sobre a questão, envolve o reconhecimento nesta atividade de consumo do espaço, lugares ou eventos que estejam relacionados com a questão histórica destes.

Aproveitando esta direção – de fomento de atrativos turísticos através dos atributos culturais – Cachoeira, com seus casarios do período áureo dos ciclos econômicos da cana-de-açúcar e do fumo; com seus candomblés, considerados os mais tradicionais da Bahia; por sua localização geográfica propiciando a sua proximidade da cidade de Salvador e, pelo histórico vínculo com esta, encontra-se incluída neste roteiro.

Sendo assim, neste contexto, a Irmandade da Boa Morte e a sua festa, da cidade de Cachoeira, passa a chamar a atenção, especialmente dos afro-descendentes estadunidenses, que já vinham descobrindo Salvador e o Candomblé sob a perspectiva do turismo cultural. Estes encontram na Boa Morte a síntese de todas as expectativas geradas pelo discurso turístico fomentado no desejo de singularização e de reconstituição de identidade étnica, que passa a vigorar como uma tendência no fim de século XX. (Anexo 3)

é uma Irmandade Católica, é do Candomblé, é de mulheres, sobretudo, negras e, nos rituais da sua festa no envolvimento dos signos e dos significantes, o significado da festa toma corpo, em especial, para o participante afro-descendente: de identidade e raiz cultural.

Como exemplo da questão sinalizada, podemos notá-la através da declaração da turista estadunidense e afro-descendente, no ano de 1999, após a nossa observação, sobre a participação desta na festa da Boa Morte desde o ano 1996:

...amo muito... é Cachoeira, depois vem Salvador. Aqui sinto o sentimento de amor e cada parte de minha vida parece estar com meu povo: a ancestralidade, as sensações, a comida, tudo na cidade. É por isso que eu volto de novo e de novo. A beleza dela [a Irmandade da Boa Morte, sua festa e a cidade de Cachoeira] me envolve, então, trago os meus amigos.

Continuando a explicar seu envolvimento com a festa da irmandade, e, como demonstração do aprofundamento deste envolvimento, a interlocutora passa a relatar o seu domínio sobre o significado de alguns signos – o uso das cores nas vestimentas e o significado da cor branca – destacando, a partir do aprendizado ou da detenção deste “saber” a responsabilidade que passa a adquirir – para além da simples ação clássica de ser turista, isto é, de viajar por viajar, de conhecer lugares e pessoas – conferindo um tom “missionário” às suas declarações, na qual, a função de “divulgadora da cultura afro” junto aos “irmãos” que ainda não tiveram este tipo de “experiência” é evocado.

(...) Nós estamos aprendendo a história de porque Boa Morte começou e o que está fazendo por nossa gente e continuamos a aprender e a mostrar aos nossos irmãos afro-americanos que não puderam estar, ainda neste país. Axé!! Nós procuramos agir a cada dia, segundo as irmãs da Boa Morte... então, começamos

*com o branco, amanhã branco e preto e depois vermelho, branco e preto.
Hoje é Oxalá e nós oramos em seu nome.*

Através desta declaração podemos apontar nas palavras da interlocutora, as questões sinalizadas por HARVEY (1980; 1993) sobre a apreensão do espaço através dos sentidos e, do comportamento da sociedade capitalista de uma “necessidade” de conhecimento da história de sua origem, de identidade, assim como, da questão abordada por MÉO (2001), quando sinaliza para a lógica territorial da festa, isto é, a história do grupo acaba por se confundir com a própria “história” do lugar territorializado para o acontecimento da festa. No caso da Boa Morte, o centro da cidade de Cachoeira, no qual, neste período festivo, a sede da Irmandade torna-se o ponto de maior centralidade, a história da Boa Morte é a própria história de Cachoeira, que é a história do povo negro escravizado e da luta das mulheres negras que resistem e subsistem apesar da opressão social. Esta é a leitura que nossa interlocutora engendra, para a construção do seu sentimento de pertencimento, de sua identidade, ao território da festa.

Outro exemplo pode ser observado, numa outra entrevista, no ano de 1998, na qual, as características assinaladas na discussão acima, também podem ser detectadas.

Meu nome é Susie. Estou aqui por dois dias. É um belo lugar e eu amo cada minuto. O povo, a cultura, as construções, a ponte, o rio. Adoro sentar à margem do rio e ver pessoas felizes aqui. Mal posso esperar para ver a festa e ver a herança e sua tradição que foi mantida em Cachoeira e o quanto é importante para brasileiros e afro-americanos, e estou feliz em vê-los celebrando acontecimentos da época da escravidão. Então, estou muito feliz por estar aqui em Cachoeira. Sou de São Francisco/Califórnia. Trabalho com marketing de negócios em empresas de software. Planejei vir ao Brasil. Ouvi sobre a festa e procurei em quais datas a festa ocorreria. Pensei que a perderia, mas então, quando vim para o Brasil, percebi que era neste fim-de-semana, então, busquei um website sobre a festa que me ajudou a obter a informação.

A partir do fomento da atividade turística em Cachoeira, a festa da Boa Morte, passa a possuir calendário móvel, isto é, permanece no mês de agosto respeitando os seus fundamentos, especialmente os do Candomblé, entretanto, os dias agora são móveis, podendo ocorrer fora dos consagrados pela Igreja Católica à comemoração de Nossa Senhora da Boa Morte – dia 13 de agosto, e Nossa Senhora da Glória – dia 15 de agosto, buscando – quando estes dias ocorrem no meio da semana – que a festa aconteça no fim de semana seguinte, ou – como foi o caso, do V Congresso Afro-Brasileiro no ano de 1997, na cidade de Salvador – próximo a algum evento que possa ser articulado com a festa da Boa Morte.



Foto 42

Bárbara King e o grupo da pesquisa Foto 43

Bárbara King e a autora

Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

Os laços com o grupo de estadunidenses afro-descendentes se fortalecem, principalmente, quando o senhor Jimmy Lee e o senhor Augusto Régis Neto – vinculados aos interesses turísticos – no ano de 1988, promovem a viagem de quatro irmãs da Boa Morte para a cidade de Atlanta, nos Estados Unidos, para participarem de um Encontro sobre Direitos Civis. Neste encontro, as irmãs estabelecem contato com a Ministra da religião protestante, Bárbara King, que já conhecia a irmandade desde 1980 quando esteve na cidade de Salvador, Bahia. Esta senhora, através do aprofundamento deste contato, incorpora um papel importante no desenrolar do jogo de poder que envolve a Boa Morte e o sentido da sua festa. (Fotos 42 e 43)

Sendo assim, para ilustrar as primeiras ações – nas quais políticas públicas para o implemento da atividade turística em Cachoeira; o sentido da festa,

se cultural ou religioso; e a autonomia da Irmandade e seu destino, são discutidos e disputados por distintos atores, como as autoridades do governo local e estadual; o clero da Igreja Católica na Bahia; os empresários do turismo e, intelectuais (englobando nesta categoria, acadêmicos, escritores, artistas, jornalistas) acabam por propiciar a forma pela qual, a irmandade passa a se localizar no cerne deste jogo de poder – transcrevemos as palavras da ministra da religião Protestante, estadunidense e afro-descendente, o relato deste encontro, efetuado na entrevista no ano de 1998, 10 anos após o primeiro contato desta com as irmãs, em Atlanta.

... Bem, em 1988 eles visitaram Atlanta/Geórgia, de onde eu sou, e vieram porque ocorria um encontro de direitos civis em Atlanta. Era um encontro para todas as mulheres que estivessem envolvidas em qualquer movimento pelos direitos civis.

Um jovem rapaz de nome Jimmy – eu nunca esqueci o nome dele – Jimmy Lee trouxe as irmãs, trouxe quatro delas, pois ele sentiu que os direitos civis estavam sendo válidos para a causa das irmãs [as irmãs estavam pleiteando

sua própria sede pois tinham perdido, com o falecimento das antigas mentoras, a Casa Estrela]. *Então ele as trouxe para Atlanta, para o encontro e porque não possuíam muito dinheiro, eles organizaram uma pequena Caravana Católica. Então ele se aproximou de mim. Eu sou ministra religiosa. Eu tenho cinco mil membros... Então, nossa igreja os paga para que permaneçam em hotéis, mesmo que não tenham dinheiro. Então, nós patrocinamos o hotel.*

O Encontro terminou em um sábado, mas elas não puderam sair até segunda. Então nós as trouxemos para nossa igreja no domingo. Nossa igreja está muito aberta às pessoas com este tipo de experiência e nós demos a elas US\$ 1000,00. E o mais significativo foi que elas também ofereceram suas pulseiras e anéis e os colocaram no ofertório [gesto habitual das irmãs em agradecimento – ofertar um dos seus adornos, que como já vimos são sagrados, possuem Axé – a quem as beneficiam de alguma forma]. Nós demos a elas um cheque.... Elas vieram para cá [Brasil] e não puderam descontar o cheque. Então, em 1989, vim com um grupo – que trouxe da igreja – e, trouxe os US\$1000 em dinheiro, deram o cheque de volta e ficaram com o dinheiro. E ficamos todos muito felizes.

A doação deste cheque para a reforma da sede da irmandade, mais a doação de três prédios na rua 13 de Maio para abrigar esta mesma sede (Anexo 4) – nestas doações estavam envolvidas a advogada Celina Salas, o Lion's Clube, grupo de professores e estudantes de Belas Artes da Universidade de Massachussets e, o prefeito na época o Sr. Salustiano de Araújo² – propiciou a inauguração de um conflito que passa a definir e a aprofundar a imagem da Irmandade da Boa Morte, personificada em suas componentes, como de mistério, poder, magia, luta, resistência cultural, baluartes da cultura afro-brasileira, e, mais qualquer adjetivação que possua em seu sentido algum dos significados já apontados e, a disputa pelo sentido da festa.

3 Sobre estas doações, outras versões são propaladas oralmente, especialmente, sobre o grupo de estadunidenses, que falam em uma ONG americana, outras num grupo liderado pelo Sr. Jimmy Lee. Entretanto consideramos esta informação sobre o grupo da universidade de Massachussets, como a mais fidedigna, pois, esta possui como registro formal, a na reportagem do Jornal *A Tarde* - Caderno Municípios, pág. 06, de 07/08/90.

**5.2 – A GUERRA SANTA: A CONSOLIDAÇÃO – ATRAVÉS DA PROJEÇÃO NOS MEIOS DE COMUNICAÇÃO –
DE UMA IMAGEM DE MISTÉRIO, PODER E TRADIÇÃO,
ADVINDOS DA CONDIÇÃO DE SENIORIDADE**

O conflito em questão, Boa Morte *versus* Igreja Católica foi denominado de “Guerra Santa” pelos meios de comunicação de área de abrangência local e estadual, como o rádio, TV, e, principalmente, a fonte, com a qual estamos trabalhando, os jornais da época.

A ‘guerra’ está declarada entre a Igreja Católica e a secular Irmandade da Boa Morte, da cidade de Cachoeira. E o responsável não é outro, senão o vigário local, padre Hélio Leal Vilasboas, que, segundo as irmãs vem praticando atos completamente adversos ao comportamento sério e normal de um religioso, prejudicando as relações de respeito e harmonia que sempre caracterizaram as duas instituições. Recentemente, o fato que marcou a total dissidência foi a retenção das imagens de Nossa Senhora da Glória e de Nossa Senhora da Boa Morte pelo padre, que as ‘trancou na igreja’, não permitindo seu retorno à sede da irmandade, após a festa em louvor à padroeira da cidade. Para as ‘irmãs’, o padre ‘seqüestrou as santas’ (jornal A Tarde, Caderno Geral, fls. 02, 10/11/89).

A “Guerra Santa” teve seu início no ano de 1989, quando após a festa da padroeira da cidade na qual, a irmandade da Boa Morte era convidada a participar, o padre da paróquia de Cachoeira resolveu deter nas dependências da igreja da Matriz, as imagens de Nossa Senhora da Boa Morte e, de Nossa Senhora da Glória, que – como observamos, no capítulo anterior – eram da irmandade e ficavam guardadas no imóvel de propriedade de uma das irmãs, na Praça da Aclamação, de onde saíam ornamentadas para o ato solene inaugural da festividade, permanecendo na igreja da Matriz somente até o término desta. (Anexos 5 a 13)

Segundo os interlocutores consultados durante a pesquisa de campo, esta ação, a posse e guarda das imagens de sua devoção, assim como a sede da irmandade ser desvinculada das dependências da igreja, sinalizava para a condição de independência da Irmandade da Boa Morte em relação à Igreja Católica na condução da irmandade e também da sua festa. Entretanto, outras questões embasavam a atitude do padre Hélio, como podemos constatar nas declarações das irmãs na mesma reportagem:

Duas integrantes da irmandade, Estelita Souza e Ernestina Santos Souza, explicaram que os problemas com o padre já vêm desde quando ele chegou àquela diocese para substituir o vigário anterior, monsenhor Fernando Almeida Carneiro, ‘que nunca perseguiu ninguém’. Mas o conflito maior surgiu a partir do dia em que o Lions Clube da região doou um imóvel para ser a nova sede da instituição.

O padre alegou que o imóvel deveria se doado à diocese, uma vez que a irmandade não possuía representação jurídica (jornal A Tarde, Caderno Geral, fls. 02, 09/11/89).

O estatuto foi providenciado para suprir a falta da representação jurídica – argumento do padre para deter a posse das imagens e, por conseguinte, pleitear a posse dos demais bens que a irmandade porventura viesse a possuir – entretanto, o teor do texto não agradou a Igreja, pois segundo esta, destacava-se no documento os atributos artístico e cultural da irmandade em detrimento do caráter religioso, católico, evidentemente, da mesma. Esta posição de desagrado da Igreja, em relação ao estatuto da Irmandade, pode ser conferido, na matéria seguinte, do dia 10 de novembro:

Prosseguindo o relato sobre a eficiência ou não do documento, o cardeal acrescentou, ainda, na carta, que não poderia aprovar o estatuto, porque ele subverte a natureza da citada entidade. Aplicando o nome desta a uma entidade que já não a Irmandade original, corta da comunhão com a Igreja uma instituição que nasceu, cresceu e sempre vicejou dentro da mesma Igreja. Dom Lucas entendeu, de acordo com s argumentos do padre Hélio e do advogado Gabino, que o novo estatuto viria, finalmente, transformar a instituição numa mera agremiação de caráter cultural, social e artístico, regida por uma normativa profana e sem a mínima vinculação jurídica com a Igreja Católica Apostólica Romana (jornal A Tarde, Caderno Geral, fls. 02, 10/11/89).

Este estatuto (em anexo) está dividido em 08 capítulos subdivididos em 29 artigos, sendo que o artigo 01, apresenta a irmandade da Boa Morte como uma instituição de caráter religioso e cultural e, os artigos 16, 17, 18 do capítulo IV estabelecem um conselho fiscal que será responsabilizado pela contabilidade das doações, no mais, o estatuto da irmandade é comum aos antigos compromissos destas, desde a fundação no século XVI das irmandades de negros, brancos ou pardos em Portugal e, posteriormente no Brasil, apresentando uma diferença – fazendo jus a sua contemporaneidade, sendo assim, respeitando a conjuntura social e política do ano de 1988 do séc. XX – dos antigos compromissos³, por não exigir pagamento de uma quantia para o ingresso na irmandade, assim como, a procedência étnica da postulante. No processo de admissão, na irmandade da Boa Morte a candidata – respeitando as normas desde a sua fundação – continua sendo indicada e posteriormente avaliada pelos membros da Irmandade, durante os três anos na função de “irmã de bolsa”. (Anexo 14)

à Sobre esta questão, dos compromissos das irmandades de negros, podemos observar no estudo desenvolvido por MACCORD (2001) sobre a Irmandade do Rosário dos homens pretos de Santo Antônio, no Recife, no século XIX, que esta não impedia a admissão de brancos como membros, apenas cobravam o dobro da quantia estipulada para a admissão de negros e que seu compromisso sofria alterações conforme a conjuntura política vigente.

Desta forma, este estatuto não se distancia das disposições administrativas e dos objetivos que justificam a sua criação, como afirma MATTOSO em relação aos estatutos das irmandades em geral (1992; p.397):

O primeiro objetivo de uma irmandade era congregar certo número de fiéis em torno da devoção a um santo escolhido como padroeiro. Frequentemente seus membros viviam na vizinhança da mesma paróquia, mas havia irmandades que associavam pessoas por devoção, ofício, corda pele ou estatuto social. A base de tudo era o ‘compromisso’, conjunto de regras [...] que determinavam os objetivos da associação, as modalidades de admissão de seus membros, seus deveres e obrigações.

Entretanto, a Igreja Católica representada na pessoa de Dom Lucas Neves avaliou de forma diferente o estatuto da Boa Morte, concluindo que este não atendia aos interesses da Igreja. Tal situação pode ser constatada na declaração de uma das irmãs, no texto da reportagem a seguir:

Em reunião promovida para tratar do estatuto da irmandade – apesar do cardeal Lucas Neves não ter esclarecido o motivo principal do encontro – ele procedeu de maneira estranha à conduta de um religioso. Disse que nós éramos bastardas e negras metidas preocupadas com a cultura. Também disse que era para nos desfazermos do estatuto, porque contrariava os interesses da Igreja e ainda ameaçou: ‘vocês tem dois olhos e dois ouvidos, mas boca só tem uma. Portanto, fiquem de boca calada’, conta a irmã sexagenária (A Tarde, Caderno Geral fls. 02, 09/11/89).

Da discussão sobre a validade do estatuto, passando por um mandato de busca e apreensão das imagens e das jóias de Nossa Senhora – com apoio policial – gerando constrangimento público ao padre, perpassado por uma tentativa de invalidação deste estatuto – objetivo sem sucesso – por parte do vigário de Cruz das Almas – que se autointitulou como representante da Diocese e do cardeal Dom Lucas Moreira Neves, durante uma reunião a portas fechadas com os membros da irmandade – as ofensas proferidas contra as irmãs da Boa Morte – por parte dos padres Hélio e Neiva – que as chamaram de *negras, artistas da cultura, raparigas bastardas, sem brio e sem compostura* (A Tarde, Caderno Geral fls. 02, 09/11/89) – fazendo uma alusão ao “traje de rapariga”, usado na Esmola Geral, de forma pejorativa, associando-o à questão da prostituição, pois o termo rapariga no nordeste brasileiro, é utilizado como sinônimo de prostituta – começaram a ser divulgada pela imprensa, gerando uma revolta popular e alçando a “briga doméstica” para um conflito de ordem política, no qual as questões de discriminação racial, de gênero e de patrimônio cultural passam a ser evocados e discutidos por artistas, políticos, acadêmicos e pelo Movimento Negro Unificado.

Sendo assim, as opiniões são proferidas buscando por vezes esclarecer e por outra insuflar cada vez mais a disputa Irmandade *versus* Igreja Católica. No caso de José Carlos Capinam – secretário da Cultura do Estado da Bahia, em 1989 – na sua declaração cujo tom era conciliatório, explica que Cultura e Religião se identificam e se misturam e, prossegue na sua entrevista avaliando o caso Boa Morte contra a Igreja, ou vice-versa: *as festas e todas as manifestações que envolvem fé e o pensamento são aspectos fortemente culturais, alguns deles conseguindo escapar da ortodoxia religiosa para significar a representação de um povo* (jornal *A Tarde*, Caderno Geral, fls. 03, 13/11/89).

Todavia, o Movimento Negro Unificado – na reunião no dia 17 de novembro de 1989 em Salvador, nas dependências da Bahiatursa – através de um manifesto (Anexo 15) lançado com o aval de políticos, representantes do clero e do governo do estado da Bahia, reivindica o desligamento do padre Hélio acusando-o de racismo e convoca a defesa da Irmandade, contra as ameaças proferidas pela Igreja, representada pelo cardeal dom Lucas Neves, que na carta que envia as irmãs – em resposta ao pedido destas de que um outro padre fosse efetuar o ritual da missa, durante o festejo da Boa Morte – reitera seu apoio ao padre Hélio e defende a posse dos bens da irmandade para a Igreja, assim como exige que as irmãs se submetam a um estatuto redigido pela Arquidiocese, sob ameaça de extinção da irmandade em foco. A resposta da Irmandade a esta carta foi proferida através deste manifesto do MNU, no qual, se destaca o seguinte trecho:

A irmandade da Boa Morte juntamente com o Movimento Negro da Bahia, comunica ao Clero da Bahia que não mande representantes lobos vestidos de ovelhas, pois de agora em diante toda e qualquer reunião com a irmandade da “Boa Morte” serão públicas, para que possamos defendê-la como patrimônio sagrado já reconhecido pelo mundo, menos pelo Clero da Bahia.

Nós queremos continuar pertencendo a Igreja, só que não queremos ser mais massacradas e humilhadas perante a comunidade (Jornal da Bahia, Caderno Cidade, 18/11/89).

Nesta reportagem sobre o manifesto, também os padres são acusados de racismo pela irmã Estelita – que volta a declarar que ambos os padres, Hélio e Neiva, as insultavam chamando-as de “bastardas”, “negras” e “raparigas”, como já observamos na reportagem de um outro periódico baiano, cuja data de publicação é anterior à reportagem em tela – concluindo com a seguinte denúncia: *A cada celebração ele nos humilhava na pregação, na frente de todo mundo, pois para ele, nós não temos valor nenhum* (Jornal da Bahia, Caderno Cidade, 18/11/89).

Enfim, como nos foi possível observar na documentação levantada pela pesquisa, as opiniões ficam cada vez mais divididas, dividindo também a cidade de Cachoeira, ao mesmo tempo, que era fomentada pela mídia, a imagem da irmandade

da Boa Morte como guardiã dos fundamentos da cultura afro-brasileira. Aqueles mais simpáticos ao padre Hélio saem em sua defesa distribuindo panfletos – Anexo 16 – com o intuito de esclarecer a população sobre a conduta ilibada do sacerdote e dos préstimos que este prestava à comunidade católica de Cachoeira, outros, já partidários da Irmandade, também distribuem seus comunicados, sendo que o mais significativo foi o intitulado “Eu vi e ouvi a Boa Morte chorar” de 20 de Julho de 1990 – Anexo 17 – que marca o desligamento da Irmandade da Boa Morte da Igreja Católica, pois estas se recusam a retirar a ação judicial contra esta instituição

– que acabam vencendo – e, a partir deste ano esmaece a participação dos rituais católicos em sua festa, permanecendo as igrejas católicas de Cachoeira – por ordem da Arquidiocese – de portas fechadas durante o período da festa da Boa Morte.

Na esteira do conflito com a Igreja, a Irmandade empreende uma outra batalha, sendo que esta junto ao próprio governo da Bahia, para a reforma dos seus casarões, na urgência que tinham de uma sede própria, para guardar seus bens, que neste contexto de disputa judicial, ficaram sob a guarda da advogada Celina Salas.

Novamente uma ampla campanha assume nos noticiários baianos, reforçando a idéia de senioridade, de tradição e de patrimônio da cultura afro-brasileira, emergindo neste momento, como maior defensor, o renomado escritor Jorge Amado, que através do artigo *A cuia de esmoler*, no jornal *A Folha de São Paulo*, buscava apoio financeiro junto aos empresários paulistas para a restauração dos imóveis doados à Irmandade da Boa Morte, tendo em vista, a morosidade das autoridades governamentais baianas em tal empreendimento. Este artigo de Jorge Amado se tornou emblemático para a “batalha da restauração”, sendo recuperado por outros autores em seus textos referentes à questão. Sendo assim, de acordo com o artigo do jornalista Heraldo Cachoeira, no jornal *O Guarany*, de 1995, o governo do Estado estava fazendo apenas pequenos reparos nos imóveis da Irmandade da Boa Morte e, desta forma questiona: – *por que o Dr. ACM [Antônio Carlos Magalhães], em quatro anos não mandou restaurar as ruínas da Boa Morte, se restaurou todo o Pelourinho?* – Para em seguida, ele mesmo responder:

Como Cachoeira é a terra dos Orixás, um anjo caiu do céu por descuido de São Pedro e sentou-se ao lado de Jorge Amado, que estava reunido com as irmãs, e, dissera baixinho no seu ouvido: “menino Jorge, as meninas de noventa anos do Oriente Eterno, pedem que você diga a elas, que vai correr a cuia, porque os Orixás, garantem o sucesso!!” (Anexo 18)

Sendo assim, contando o tempo a partir de 1989 até 1995, durante seis anos a irmandade da Boa Morte que estava quase “desaparecendo”, ressurgiu com força e prestígio legado pela bem sucedida campanha contra a Igreja – pois consegue afirmar

a posse dos seus bens e com esta ação sua autonomia⁴ – assim como, a restauração de sua nova sede, que por fim, foi efetuada pelo governo do Estado, marcando a sua importância, como patrimônio cultural baiano, título que será aproveitado pela imprensa e pelos promotores da atividade turística, como o significado a ser trabalhado para fortalecer a imagem da irmandade da Boa Morte como atrativo turístico, eixo sobre o qual o sentido da festa será balizado no processo de promoção deste entre os atores pesquisados, onde as *negas véias* da Boa Morte, as Iyás devotas de Nossa Senhora e o ato de festejar são vistos, ora como uma festa turística, ora como uma festa cultural, e, por fim, ainda, no tradicional registro de festa religiosa.

5.3 – CONHECENDO O TERRITÓRIO DA BOA MORTE:

A CONFIRMAÇÃO DAS DUAS TERRITORIALIDADES

Segundo BONNEMAISON (2002; p. 93) para um geógrafo cultural, a etnia – e o autor a concebe de uma forma ampla compreendendo sua existência *primeiramente pela consciência que tem de si mesma e pela cultura que produz* – constitui o primeiro encontro daquele que pesquisa sob esta ótica. O primeiro “choque”, ou estranhamento deste, com a análise da questão das práticas culturais, consiste na emergência da consciência da ação concreta destas práticas e, das diferenças destas em relação às de quem está empreendendo a pesquisa.

Entrelaçando esta observação de Bonnemaïson, do encontro e do estranhamento que é provocado naquele que se propõe a observar as marcas da cultura no espaço geográfico, com o pensamento de SILVA que em seu texto *O território da consciência e a consciência do território* (1994; p.259) – no qual, se encontra o trecho *Falando fácil*, onde o autor trabalha o conceito acadêmico de território através de uma abordagem poética, sinalizando que *conhecer o território é inicialmente, conhecer a si mesmo, nas partes e no todo. Em segundo lugar, conhecer o território é conhecer o outro* – podemos afirmar que a nossa experiência de campo – que nos permitiu tomar contato com o universo cultural que perpassa o cotidiano das irmãs da Boa Morte – foi um encontro e um “choque”, tal qual a perspectiva de BONNEMAISON (*ibid.*) e, a permissão para um movimento de autoconhecimento, que se efetuava ao mesmo tempo, que a ação de análise para a compreensão do outro, como afirma SILVA (*ibid.*).

Desta forma, foi através da “apresentação” efetuada por um Babalorixá de nação Gêge, o Sr. Valdir de Becém, radicado na cidade do Rio de Janeiro, mas que pertence ao Terreiro de Cejaundê, a Roça do Ventura – território-terreiro vinculado aos fundadores

7 A comemoração pela posse das imagens de Nossa Senhora da Boa Morte e de Nossa Senhora da Glória foi ostensiva e, pela primeira vez as duas imagens saíram juntas em ato solene pelas ruas de Cachoeira, rompendo com a tradição, todavia, demonstrando a força política e espiritual da irmandade em questão.

da Irmandade da Boa Morte no séc. XIX – que foi possível adentrar no território do povo-de-santo de Cachoeira e, por conseguinte, no território da Irmandade, razão de nossa pesquisa.

Neste movimento de reconhecimento fomos tecendo paulatinamente nossa aceitação nestes territórios. Primeiro, fomos apresentadas ao Sr. Arnol da Conceição, “irmão de Barco” do Sr. Valdir, isto é, fizeram sua iniciação no Candomblé passando todas as vicissitudes do rito de passagem⁵ juntos, assim como a Iyalorixá Vanjú, de São Félix – cidade separada de Cachoeira pela Ponte D. Pedro II – que como o Sr. Arnol, participou em conjunto com o Sr. Valdir dos rituais de “feitura do Ori”, a “cabeça para o orixá”, como também é denominado a incorporação do indivíduo no território-terreiro.

Acompanhadas pelo Sr. Arnol, chegamos na Irmandade para acompanhar o ritual da Esmola Geral. Neste primeiro contato tentamos estabelecer uma conversa informal sobre a irmandade e o seu vínculo com o Candomblé e a Igreja Católica e, pedir a permissão para filmar e fotografar. Não foi negado frontalmente, mas, também não foi uma recepção calorosa em relação às informações solicitadas por nós, e, algumas das irmãs assim como, a advogada Celina Salas demonstravam claramente sentirem-se incomodadas com a nossa presença e o propósito que nos levou até Cachoeira, pesquisar a festa da Boa Morte.

Este mesmo comportamento reservado das irmãs, também era observado nas pessoas proeminentes da sociedade local, que tentávamos entrevistar, mesmo naqueles que nos receberam com generosidade, como exemplo, o historiador Luis Cláudio do Nascimento, o professor Raimundo Cerqueira, o jornalista Heraldo Cachoeira, os depoimentos destes eram evasivos quanto à questão da participação, da Irmandade no Candomblé. Todavia, conforme os dias foram passando, esse “mistério” foi sendo desfeito, não pela declaração efetiva por parte dos entrevistados, mas sim, pela oportunidade que nos foi concedida por D. Filhinha, provedora da festa (1996), que nos recebeu em sua residência, na qual, o ritual⁶ do “translado da

5 Estamos utilizando o conceito de *rito de passagem* sob a mesma perspectiva proposta pelo antropólogo VAN GENNEP (1978), no qual, observa-se a alternância entre o sagrado e o profano, sendo que os ritos são vistos como técnicas de agir que permitem a união entre estes dois eixos em questão, através do sacrifício, propiciando a *passagem* de uma condição de ser para outra. No caso do Candomblé é a seqüência de rituais do “chamado do orixá”, nos quais este poder técnico viabiliza a incorporação do indivíduo ao terreiro, o Axé, inserindo-o na nova vida - a vida-no-santo - e, na nova família - a família de Axé - sob a qual estará subordinado a uma hierarquia interna ao território-terreiro e aos novos laços fraternais.

6 Estamos considerando o “translado da santinha” como um dos rituais que compõem a festa da irmandade da Boa Morte sob a perspectiva de DAMATTA (1997; p.36), que define ritual não somente pela repetição das ações ou gestos, nem por uma fórmula rígida, pois existem rituais para que exatamente aconteça o rompimento das regras, assim como, por uma marca especial que o transforma em algo individualizado, mas, sobretudo, pela condição inerente às coisas e acontecimentos humanos de fazer parte do mundo e por isso capaz de ser personificado, posto em destaque. Sob esta perspectiva *tudo pode ser ritualizado*.

Santinha” – assim vamos denominá-lo – seria efetuado. O vínculo com o Candomblé começou a ser confirmado, a partir da observação do arranjo espacial do local de moradia de D. Filhinha, pois, ao lado desta, como continuação da mesma, está localizado o seu terreiro de Candomblé, no qual, reina soberana como Iyalorixá. Neste sentido, esta permissão para a participação, como espectador no ritual do traslado da Santinha, foi interessante, pois, neste foi possível observar a dinâmica das duas territorialidades – a vinculada à prática cultural, católica e, a que é oriunda do candomblé – que semiogra o território Irmandade da Boa Morte.

Territorialidades que na sua prática foram passíveis de serem observadas, através das ações que envolvem a permanência do nicho com Nossa Senhora da Boa Morte, na casa da provedora, durante todo o ano e o seu traslado para a sede da irmandade. Nos anos que foi permitido participar deste ritual, no caso, 1996 e 1997 – a residência da provedora se confundia com as dependências do terreiro de candomblé, apontando concretamente para o vínculo desta com o território-terreiro, apresentando em ambas as ocasiões, a mesma seqüência das etapas do ritual. Além desta constatação efetuada através da observação do arranjo espacial – que ao ser portador de signos que marcam no espaço qualificando-o como território-terreiro sinalizando a primazia da prática religiosa do candomblé – foi interessante notar, como confirmação da ação das duas territorialidades, a similitude de função legada pela responsabilidade da provedora da Irmandade no período da festa com a função de Iyalorixá, reconhecida também no universo candomblencista, como “zeladora de santo”. (Fotos 44 e 45) Tendo em vista que na ação e no significado desta, de “zelar a santinha” – trazendo sempre uma vela acesa – está efetuando o mesmo ato e legando igual significado – de ter a vela acesa – nos “assentamentos” dos Orixás, pois deve “cuidar” para que os orixás protetores dos seus filhos-de-santo estejam sempre fortalecidos em seus oris, demonstrando através desta estratégia, o jogo de

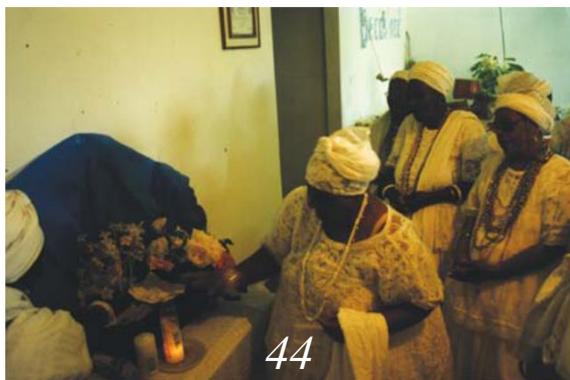


Foto 44 e 45

Altar na casa da Provedora da festa da Irmandade da Boa Morte, no qual está a “Santinha” que permanece durante todo o ano com a vela acesa. A manutenção da vela acesa é uma responsabilidade da Provedora
Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

espelhos, das associações livres – que foram referenciados nos capítulos anteriores – prática comum nos fundamentos da cultura afro-brasileira.

Continuando com a descrição deste ritual, que nos permitiu vivenciar a prática das duas territorialidades, as irmãs, trajando a veste de baiana, na cor branca, e portando colares de conta na cor do seu orixá protetor, orientadas pela provedora se reúnem na sala principal e, se preparam para sair com o nicho de Nossa Senhora da Boa Morte, pelas ruas de Cachoeira até a sede da irmandade. Este nicho será carregado pela Juíza Perpétua, dona Estelita, ladeada pela Procuradora Geral da festa e as demais componentes da comissão organizadora desta. (Fotos 46 a 48)

O espocar dos fogos de artifício anunciam para os arredores do terreiro, o início do ritual, e, dentro da casa as irmãs principiam os cânticos em ioruba, cantando para Iemanjá, e, a juíza perpétua com Nossa Senhora da Boa Morte em suas mãos, apresenta-a as irmãs que dispostas em círculo, cantam e batem palmas,

e a provedora aspergindo “água de cheiro” de alfazema – o perfume de Iemanjá – como se estivesse benzendo as participantes do ritual proferindo palavras – em ioruba e no idioma português – de louvor a Iemanjá e a Nossa Senhora da Boa Morte, rogando à divindade e à Santa, pelo sucesso da festa, para que “tudo corra em paz”.

Toda essa parte do ritual é fortemente marcada pela influência das práticas ritualísticas do candomblé.



Foto 46, 47 e 48

As irmãs da Boa Morte se preparando para sair com o nicho de Nossa Senhora pelas ruas de Cachoeira, até a sede da Irmandade.

Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

Entretanto, quando chegam na porta de saída do território-terreiro e, dirigem-se à rua – o espaço público – seguem cantando, porém, os cânticos, agora, são em português e para Nossa Senhora, não mais para Iemanjá. Marcando com esta ação a emergência – nesta fase do ritual – da territorialidade católica. As irmãs seguem pelas ruas da cidade em direção à sede da irmandade, na sua formação consagrada historicamente, isto é, organizadas em duas filas, sendo que no centro e na dianteira do cortejo vem a comissão da festa. Finalizando este cortejo, respeitando a hierarquia da irmandade, estão as irmãs de bolsa, as que pleiteiam a admissão na irmandade. (Fotos 49 a 52)

Quando chegam na sede da Irmandade alocam o nicho de Nossa Senhora, “no salão de visitas”, local que permanecem a maior parte do tempo, no período da festa, recebendo seus convidados, turistas e a imprensa e, que nestes dias em que celebram sua devoção à Nossa Senhora da Boa Morte e Nossa Senhora da Glória são servidos a Ceia Branca e os almoços.

Diante do “altar” improvisado sobre uma pequena mesa, ajoelham-se, prosternam-se, acendem as velas, rezam, cantam os cânticos tradicionais da Igreja Católica de louvor à Maria, cumprimentam-se beijando as mãos, em sinal de respeito e unidade. Cercada de flores, Nossa Senhora permanecerá neste local, até o fim do ato de festejar, quando, então será levado para a residência da provedora eleita para a organização da festa do ano seguinte. Neste momento final do ritual do “translado da santinha”, nota-se nos gestos das mãos, no beija-mão e, do abaixar da cabeça das irmãs, a influência do gestual cerimonioso do Candomblé. Como afirma VERGER (1997; p.30) sobre o *pequeno mundo cheio de tradição* que são os terreiros de candomblé, onde estes são considerados pelo autor, *os últimos lugares onde as regras de bom-tom reinam ainda soberanamente*, as irmãs procedem no encerramento desta etapa, que compõe a sua festa, conforme os preceitos da territorialidade que as singulariza como da Irmandade da Boa Morte. (Fotos 53 e 54)

Nesta experiência, junto às irmãs neste ritual, a vivência das territorialidades foi possível ser observada, especialmente, na questão sinalizada sob o nosso ponto de vista, das duas práticas culturais distintas, que, entretanto, atuam ao mesmo tempo, como uma estratégia singular para, a proteção, manutenção e controle do território Boa Morte. Esta estratégia consiste na forma diferenciada, porém, com uma correspondência de significados legados pelas associações livres, das ações que as irmãs efetuam durante o desenvolvimento do ritual, isto é, dos atos vinculados ao catolicismo – praticado através da ação aparente, para o público – legitimando desta forma, a irmandade da Boa Morte, perante a sociedade baiana – que em sua maioria, se reconhece católica – e os atos relativos ao candomblé, subjacentes, mas que sustentam o grupo em sua identidade e, que somente são decodificados quando



Fotos 49, 50, 51 e 52
O ritual do traslado da "Santinha".
As irmãs saem em cortejo pelas
ruas de Cachoeira. Nesta parte
pública do ritual, a influência
religiosa é do catolicismo.
Fonte: Pesquisa de campo.
Acervo da autora.



Foto 53 e 54

Chegada do nicho de Nossa Senhora à sede da Irmandade da Boa Morte.

Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

o observador domina, ou é orientado para esta compreensão dos signos da prática cultural afro-brasileira.

Neste sentido, a dinâmica da Boa Morte foi aos poucos compreendida e, se torna para nós consistente uma consciência, de que o ato de festejar se articula, sob uma rede de atores estabelecida entre as ações materiais e imateriais, das irmãs; do poder público local e estadual; dos moradores de Cachoeira; do turista nacional e internacional; dos comerciantes formais e informais; dos meios de comunicação, engendrando uma tensão que é identificada – sob nosso ponto de vista conceitual – como uma disputa pelo domínio do sentido do ato de festejar.

Nesta direção – continuando as nossas observações sobre a irmandade da Boa Morte e sua festa – nos anos de trabalho de campo de 1996 a 1999 – percebemos que esta disputa pelo domínio do sentido da festa era balizada por dois eixos. O primeiro pautado no sentido religioso desta – nesta questão estava em jogo a influência que a dissensão entre a irmandade e a Igreja Católica ocorrida no passado recente, no período que compreendeu o fim da década de 80 e os primeiros anos da década de 90, que propiciou divergências de opiniões no seio da sociedade baiana, destacando-se a de Cachoeira – e, o segundo eixo orientando-se pela questão do reconhecimento da irmandade da Boa Morte como patrimônio cultural afro-brasileiro, fomentado pelos meios de comunicação e articulado no cerne da disputa judicial da Irmandade com a igreja, alicerçado no discurso para o incentivo da atividade turística na cidade de Cachoeira, no qual, um dos seus atrativos passa a ser a “festa da Boa Morte”. No eixo em questão, a disputa pelo sentido da festa vai ocorrer em torno da discussão se a festa é cultural – incluída neste tema a questão da identidade negra, resistência cultural, raiz africana; se a festa é turística – nesta observação está envolvida a “festa para o outro”, não mais para o morador, descaracterizando os rituais, “perdendo a tradição”; se a festa é religiosa, sentido que historicamente foi atribuído à festa da Boa Morte.

5.4 – A FESTA DA BOA MORTE E SEU SIGNIFICADO, SEGUNDO A AVALIAÇÃO DO MORADOR DE CACHOEIRA

No ano de 1996 foi possível observar a questão, de uma disputa pelo sentido do ato de festejar da Irmandade da Boa Morte através das entrevistas livres com os interlocutores anteriormente mencionados, destacando-se nestas, as informações do historiador Luis Cláudio, que através da publicação do seu livro sobre a irmandade no ano de 1988 – no cerne da disputa judicial da irmandade com a Igreja – possuía uma posição de destaque no desenrolar do enredo desta festa.

Neste ano, a discussão entre estes interlocutores era a atuação dos meios de comunicação na festa da Boa Morte gerando posições antagônicas, positivas e negativas quanto a esta ação. O motivo que “desencadeia” este tema foi, a presença da TV Globo, que estava na cidade para produzir um programa de repercussão nacional⁷ e que, para o efeito estético de suas imagens pudesse ser o melhor possível, tinha providenciado a iluminação das ruas de Cachoeira, eximindo assim a prefeitura desta responsabilidade.

O problema que se cria é que, as ruas eleitas pela televisão, para serem iluminadas, não condiziam com as ruas eleitas tradicionalmente pela irmandade – que mediante solicitação das irmãs à prefeitura, para o período da festa recebiam uma iluminação especial – para os percursos dos atos solenes que fazem parte dos festejos da Boa Morte e da festa profana que toma conta das ruas de Cachoeira, delimitando este espaço como da festa.

A polêmica se instaura – alicerçada na discussão do desrespeito às tradições – porque, a produção do programa estava encontrando dificuldade de saber qual o traçado do roteiro, pois, as informações eram fornecidas de forma “reservada”, sem objetividade, tanto pela prefeitura, quanto pelas irmãs, assim como o cachoeirense. Situação que para a produção da Rede de TV Globo soava como desorganização, mas, para o morador da cidade, aparecia como normal, diante da “aura de mistério” que envolve a Boa Morte, condição que fazem questão de corroborar também com suas respostas evasivas.

Entretanto, em nossa avaliação – de acordo com nossa abordagem analítica – esta dificuldade estava relacionada a reterritorialização recente, que a irmandade engendrou devido à conjuntura, na qual se viu envolvida da disputa com a Igreja e as doações dos imóveis para a sua sede, sendo que a Casa da Boa Morte – assim denominada a sede da irmandade – foi inaugurada no ano anterior, instaurando desta forma uma nova centralidade, através deste fixo, na delimitação do território

⁷ Este programa era *Brasil Legal* apresentado por Regina Casé, atriz com expressiva projeção no cenário artístico brasileiro transmitido pela Rede Globo de televisão de abrangência nacional.

da festa, necessitando desta forma, ainda a consolidação do roteiro das procissões, que passam a ter seu início a partir desta sede – anteriormente saíam da Igreja Matriz e por conta do litígio com a Igreja, ficam proibidas de utilizar as dependências desta – engendrando diante das novas demandas, uma nova semiografia dos limites do território do ato de festejar da Boa Morte. Foi possível comprovar esta observação nos anos seguintes, pois o traçado dos percursos dos atos solenes permaneceu o mesmo, materializando assim o território da festa.

Diante deste contexto, a querela de “qual rua faz parte ou não do roteiro das procissões” gera uma polêmica, que passa a ser conduzida sobre o tema da fidelidade dos rituais da Boa Morte à sua Tradição, e conseqüentemente, inserida no eixo da questão do “patrimônio cultural”.

Neste sentido, esta discussão era efetuada entre aqueles que estabeleciam uma participação, mais “íntima”⁸, com a festa – isto é, os artistas plásticos de Cachoeira, que promovem a exposição de suas obras durante o evento; pessoas vinculadas à administração pública local; e, os nossos informantes, como o historiador em destaque, pois, este era – por sua condição de autor de um livro, que se torna uma referência bibliográfica sobre a Boa Morte, e por este motivo, respeitada sua opinião sobre os acontecimentos em curso – o mais preocupado com a questão de preservação da tradição, observando todos os detalhes, inclusive ressaltando o ato, incomum dentre os rituais da Boa Morte, efetuado pela juíza perpétua – no ano em questão – que consistiu na ação de levar o esquife de Nossa Senhora morta, sobre sua cabeça, para efeito da filmagem da TV Globo, constituindo uma bela imagem, de consistente dramaticidade, para quem, inclusive, estava presente naquele momento, e, desconhecia a conduta tradicional da irmandade. (Fotos 55 e 56)



Fotos 55 e 56

A Juíza Perpétua da Irmandade, D. Estelita, carregando o Esquife de Nossa Senhora da Boa Morte, para efeito de imagem para a TV Globo.

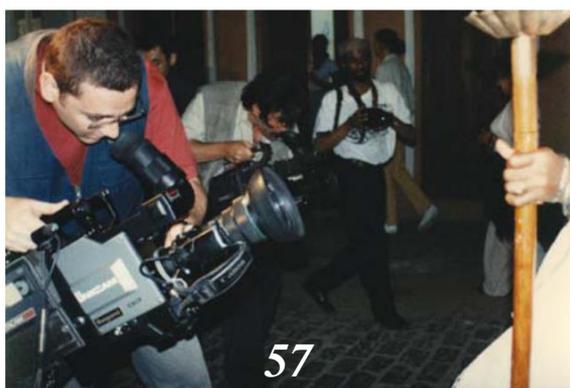
Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

⁸ Escolhemos o termo íntimo propositalmente, por esta razão colocando-o entre aspas, buscando dar um sentido de familiaridade, de domínio sobre os códigos de conduta das irmãs. Uma familiaridade construída pela vivência do cotidiano do lugar - sob a perspectiva geográfica humanística - o que possibilita a estes interlocutores a sensação de pertencimento e responsabilidade sobre o destino da Boa Morte

Em toda esta polêmica, é interessante notar, que ao ser instituída sobre o eixo do reconhecimento da irmandade da Boa Morte como patrimônio cultural afro-brasileiro, embasada na defesa da Tradição, este mesmo reconhecimento e o seu argumento propicia a emergência de avaliações antagônicas sobre a presença dos meios de comunicação na festa da Boa Morte.

Desta forma, podemos observar uma situação, na qual, a “imagem” de “baluarte da tradição” que é fomentada pela mídia passa a ser “ameaçada” pela intromissão – avaliada como desrespeitosa pelos participantes da festa – dos jornalistas, cinegrafistas, fotógrafos dos jornais e da televisão nos rituais, gerando assim, a indignação do Cachoeirense e dos participantes de fora, tanto os brasileiros quanto dos estrangeiros. Uma indignação que passa a avaliar a atuação dos meios de comunicação como negativa, contradizendo, desta forma, as ações dos meios de comunicação na divulgação da irmandade e sua festa, principalmente no fomento do papel desta no resgate da Tradição afro-brasileira, destacado de forma positiva no discurso, do morador de Cachoeira, quando este é solicitado a falar sobre a Boa Morte, assim como, dos demais participantes assinalados.

Como ilustração da opinião contraditória dos participantes da festa, sobre a presença dos meios de comunicação nesta, selecionamos uma notícia intitulada *Olha o limite...*, publicada na coluna *Doces e Azedas*, do jornal *A Tarde*. Nesta matéria está destacada a questão da “intromissão” da TV Globo na festa da Boa Morte no ano de 1996, na qual, a mídia é chamada a “atenção” por ameaçar a “tradição”, advogando também neste texto, o direito do turista, de presenciar o evento tradicionalmente consagrado com fidedignidade. (Fotos 55 e 56 e Figura 29)



Fotos 57 e 58
A invasão dos jornalistas, desrespeitando o ato solene da Irmandade da Boa Morte.

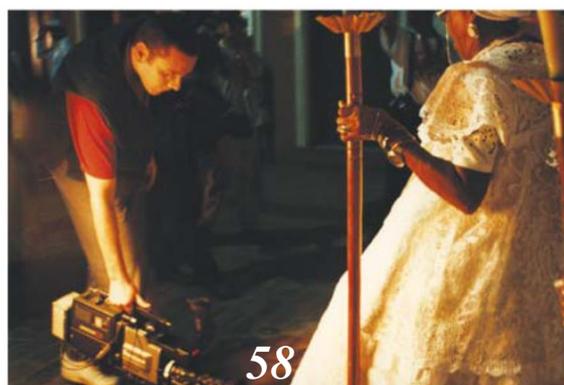
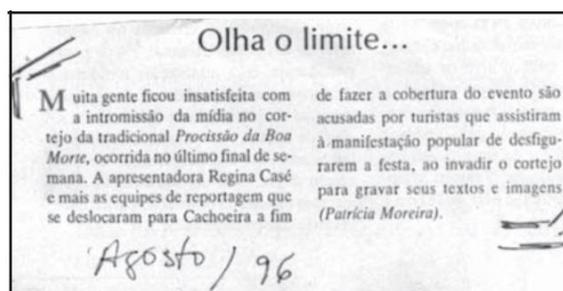


Figura 29
Recorte de jornal “A Tarde” de 1996. Relatando os fatos mencionados.

Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

Muita gente ficou insatisfeita com a intromissão da mídia no cortejo da tradicional 'Procissão da Boa Morte', ocorrida no último final de semana. A apresentadora Regina Casé e mais as equipes de reportagem que se deslocaram para Cachoeira a fim de fazer a cobertura do evento são acusadas por turistas que assistiram à manifestação popular de desfigurarem a festa, ao invadir o cortejo para gravar seus textos e imagens (A Tarde, Caderno 2, pág. 8; 20/08/96).

Entretanto, mesmo sob indignação – na opinião positiva dos interlocutores entrevistados informalmente – foram os meios de comunicação que propiciaram o ressurgimento da irmandade no cenário local e estadual, alçando-a para a escala internacional e com esta projeção – que consideram um benefício – a atração dos turistas estrangeiros, que por sua vez, contribuem para que a festa da Boa Morte se torne um dos atrativos turísticos principais da cidade de Cachoeira.

Na sinalização da questão acima explicitada, objetivamos destacar que, no cerne desta contradição, o morador de Cachoeira se encontra “perdido” em seus argumentos, sem saber que caminho escolher como diretriz em sua discussão: – se o argumento de patrimônio cultural – entendendo este patrimônio como, preservação da prática cultural afro-brasileira e/ou de resgate de uma identidade de raiz africana

– e, diante desta perspectiva, qualificando a festa da Boa Morte como “cultural”; ou, se argumenta baseando-se na aceitação da adaptação do evento às novas demandas que este passa a incorporar ao ser considerado como atrativo turístico, conscientes de que este se torna fundamental para a economia local, pois atrai pessoas de fora, destacando o turista estrangeiro – que consome em dólar – as obras dos artistas locais; as comidas típicas oferecidas nos bares e restaurantes; que se hospeda nas pousadas etc., assumindo, neste sentido, a qualificação da festa da irmandade em questão como “turística” construída através da “imagem” de patrimônio cultural, veiculada pela mídia e vendida como atributo do atrativo turístico pelos promotores desta atividade econômica.

Neste sentido, buscando objetivar estas observações auferidas através das entrevistas livres, no ano de 1996, efetuamos a aplicação de questionários, nos anos seguintes, 1997, 1998 e 1999 (seguindo o eixo longitudinal vide Anexo 1 e Anexos 19 a 21) ampliando, desta forma, a escala de análise – isto é, saindo do grupo restrito de interlocutores e atingindo um número maior de entrevistados

– nos quais, foram formuladas perguntas que sinalizavam para a questão em foco, no intuito de averiguar através das respostas:

1º) Qual o significado religioso da festa? É do candomblé? É católica? Ou, são as duas práticas religiosas em questão, que consideramos como territorialidades, que legam a identidade da irmandade e, por conseguinte, a singularidade da sua ação de festejar? ;

2º) Qual o significado da festa? É cultural? É turística? Ou, são os dois significados apontados, que atuando como par dialético sustenta, desta forma, o sentido da festa, diante das demandas contemporâneas da sociedade local; nacional e internacional?;

3º) Quais são os benefícios que a festa da Boa Morte promove na cidade de Cachoeira, sob a avaliação dos moradores, comerciantes, formais e informais?

5.5 – O SIGNIFICADO DA FESTA; O SIGNIFICADO RELIGIOSO DA FESTA E BENEFÍCIOS QUE ESTA AUFERE PARA A CIDADE DE CACHOEIRA, SEGUNDO A AVALIAÇÃO DO MORADOR

Sendo assim, o morador de Cachoeira, quando questionado⁹ sobre qual o significado da Festa da Boa Morte, no ano de 1997, num total de 195 questionários aplicados, na área central de Cachoeira, constatamos que 20% dos entrevistados a identificavam como festa turística e 15,4% a qualificavam como cultural, demonstrando uma tendência – não muito significativa – para a qualificação do sentido da festa da irmandade da Boa Morte vinculado à presença dos turistas, sendo que, uma minoria de 3,6% a considera como uma festa religiosa e a grande parte dos entrevistados 46,1%, demonstrando a indefinição de seu posicionamento quanto a uma avaliação da festa da Boa Morte – de acordo com contexto, de litígio com a Igreja; invasão da mídia, e, a presença dos turistas, como se esta presença “impedisse” a participação na festa do cachoeirense – que esta estava envolvida, qualificando a festa através de juízos de valor¹⁰, que em sua totalidade se apresentam como positivos, efetuando respostas concisas como: é boa, bonita, interessante, etc.

9 Estas questões foram formuladas de forma aberta, pois, não tínhamos por pretensão influenciar a resposta do entrevistado. Desta forma, estes efetuavam sua opinião textualmente, sendo assim, para efeito de tabulação das respostas, as agrupamos em categorias, orientados pelo sentido que estas apresentavam. Sendo assim, a categoria festa religiosa está embasada nas respostas que faziam referência a ação religiosa; a festa turística, quando identificava esta prática, assim como, também, ao se remeter à questão de ser uma “festa para turista” ou de ser uma “festa para o estrangeiro”; e, festa cultural, quando os textos dos entrevistados estavam referenciados na questão de identidade; resgate das raízes afro-brasileira; raízes africanas; resistência negra; resistência de mulheres, etc. enfim, o sentido que sinalizava uma ação legada pelas práticas culturais.

14 O termo juízo de valor é usado freqüentemente pela Antropologia e pela Sociologia, - resumidamente, segundo o Dicionário de Ciências Sociais da Fundação Getúlio Vargas (FGV) - para designar os padrões culturais compartilhados, através dos quais, se pode comparar e julgar a relação, moral, estética, ou cognitiva – dos objetos de atitudes, desejos e necessidades. De acordo, com a explicação deste dicionário, entre os que compartilham uma série de tais padrões, existe a crença de que são válidos e devem ser empregados na valorização de um objeto, isto é, relacionando-o com as necessidades, desejos ou atitudes, e na avaliação de um objeto, isto é, comparando sua relação com a de outros objetos.

Tabela 4

Significado da festa da Irmandade da Boa Morte – 1997		
Morador de Cachoeira		
Significado	Nº	%
Festa religiosa	7	3,6%
Festa turística	39	20,0%
Festa cultural	30	15,4%
Outro*	90	46,1%
Sem opinião	2	12,3%
Não respondeu	5	2,6%
Total de entrevistados	195	100%

* *Juízos de Valor: Positivos 90 (100%). Fonte: Pesquisa de campo.*

Entretanto, no ano de 1998, – de acordo, com os 91 questionários aplicados na periferia imediata à área central da cidade de Cachoeira – uma mudança na atribuição do significado da festa ocorre, elegendo os entrevistados em suas respostas, a qualificação desta como cultural com 41%, seguida de perto – em ordem de importância percentual – de repostas nas quais exprimiam juízos de valor, com 40,7%, apresentando com estes resultados que a oscilação das respostas, mudam do eixo cultura/turismo, para outro articulado entre cultura e juízo de valor. Uma outra diferença pode ser apontada em relação ao ano anterior, pois, as respostas que exprimiam estes juízos de valor apresentavam uma divisão em qualificações positivas e negativas sendo que, 16,3% das avaliações sobre a festa da Boa Morte foram negativas, e, 83,7% destas apreciações continuaram positivas, perfazendo assim a maioria das opiniões.

Tabela 5

Significado da Festa da Irmandade da Boa Morte – 1998		
Morador de Cachoeira		
Significado	Nº	%
Festa Cultural	38	41,8%
Festa Religiosa	3	3,3%
Festa Turística	6	6,5%
Outras*	37	40,7%
Sem Opinião	4	4,4%
Não Respondeu	3	3,3%
Total de entrevistados	91	100%

* *Juízos de Valor: Positivos 31 (83,7%) ; Negativos 6 (16,3%) ; Total: 37 (100%). Fonte: Pesquisa de campo.*

Em 1999 – de acordo com um total de 122 questionários – a mesma tendência do ano anterior permanece, de 29,5% considerarem o sentido da festa como cultural, praticamente desconsiderando a identificação como turística, porém, neste ano, ocorre um aumento significativo do número de respostas que apontavam para opiniões balizadas em juízos de valor – num total de respostas de 44,2% – sendo que na apresentação da divisão deste total em positivas e negativas, as avaliações positivas perfaziam 83,3%, continuando como maioria, registrando 16,7% de respostas negativas.

Tabela 6

Significado da festa da Irmandade da Boa Morte – 1999		
Morador de Cachoeira		
Significado	Nº	%
Festa Cultural	36	29,5%
Festa Religiosa	1	0,8%
Festa Turística	6	5,0%
Outras*	54	44,2%
Sem Opinião	23	18,9%
Não Respondeu	2	1,6%
Total de entrevistados	122	100%

* Juízos de Valor: Positivos 45 (83,3%); Negativos 09 (16,7%); Total: 54 (100%). Fonte: Pesquisa de campo.

Observando, de forma comparativa as três tabelas e associando-as, às informações obtidas através das entrevistas livres – em 1996 – podemos notar que a oscilação da escolha, entre o turístico e o cultural – no ano de 1997 – confirmavam nossa avaliação do texto dos interlocutores, de uma indefinição sobre o significado do ato de festejar, qual a diretriz assumir em relação à festa da Boa Morte, no entanto, nos anos seguintes, para nossa surpresa, o sentido que passa a prevalecer é o cultural, sinalizando para a opção de uma parte significativa dos entrevistados em reconhecer a Irmandade e o seu ato de festejar como patrimônio cultural e expressão da identidade afro-brasileira. Todavia, quanto à ocorrência do expressivo número de respostas orientadas por juízo de valor – nos três anos da pesquisa – esta sinaliza para a confirmação da perda, por parte do morador de Cachoeira, do domínio do sentido da festa – como tínhamos avaliado – pois estes não arriscavam nem proferir o significado historicamente consagrado atribuído à festa da Boa Morte, de ser um ato festivo religioso.

Nas periferias observadas em 1998 e 1999, o desinteresse sobre a festa era sinalizado nas atitudes dos entrevistados, quando da aplicação do questionário, devido à dificuldade destes em expressar sua opinião sobre a qualificação da festa, se era religiosa, turística ou cultural, caracterizando-a somente como “boa”, “legal”,

“positiva”, “bonita” ou “ruim”, “não presta”, sendo que, no ano de 1999, na área determinada para a aplicação dos questionários, a dificuldade foi mais acentuada, pois, os moradores mostravam-se receosos em responder as perguntas, pois, ainda se encontravam sob a influência de uma opinião negativa sobre a Irmandade, devido ao litígio desta com a Igreja, amplamente divulgado pelos meios de comunicação. Estas disposições de receio e de respostas lacônicas – demonstravam informalmente – quando nos questionavam sobre qual o objetivo do nosso trabalho e se este estava vinculado à questão do litígio judicial da Irmandade com a Igreja.

Como a maioria destes entrevistados se identificavam como católicos e, nesta área também, concentrava um número significativo de evangélicos – pois estávamos nas proximidades de um templo desta religião – buscavam não comentar muito sobre esta pergunta, fato que se confirma, se observarmos que só 0,8% qualificam a festa da Boa Morte como religiosa.

Sendo assim, a estratégia de aplicar os questionários em áreas, de distintas localizações, da cidade de Cachoeira – seguindo um eixo longitudinal a leste e a oeste, considerando como área central, o entorno do ponto – eleito pela pesquisa – como de maior centralidade, a Câmara Municipal – foi interessante, pois nos permitiu aferir que a festa da Boa Morte é uma festa da área central da cidade e, as discussões sobre o ato de festejar, os acontecimentos, a disputa pelo sentido religioso, enfim, as alianças e dissensões entre os moradores na participação da festa da irmandade em foco, ocorrem com mais intensidade nesta localização, tendo em vista que, é nesta área central que está localizada a sede da Boa Morte, que devido a sua centralidade – fortalecida durante o período da festa e, no cotidiano de Cachoeira identificada como um signo, no espaço da cidade, da cultura afro-brasileira, um geossímbolo – marca a partir deste fixo, a cartografia dos domínios do território desta.

Sob esta perspectiva, do domínio do território e, diante da contradição apresentada no discurso dos informantes e, nas respostas dos moradores de Cachoeira nos questionários sobre o significado da festa da Boa Morte, nas quais, estas eram pautadas, principalmente nos dois últimos anos, em juízos de valor, podemos estabelecer uma análise do participante local em relação ao ato de festejar, sob a perspectiva de um distanciamento deste morador do significado da festa da Boa Morte, que apesar de ser insistentemente veiculado pelos meios de comunicação – como de patrimônio cultural – esta significação ainda é recente para este, pois, foi fortalecida a partir da “guerra santa”.

A materialização desta indefinição sobre o que representa a Irmandade da Boa Morte e sua festa, para o morador da cidade, passa a ser apontada na negação deste na participação no evento festivo, sob a justificativa de que é uma festa para o “estrangeiro”, sinalizando com esta afirmação, que o significado de patrimônio

cultural afirmado veementemente pela mídia, funciona como um comercial para a venda de um produto, que será consumido pelo turista, especialmente, o internacional. Neste sentido, mesmo quando significa a festa como cultural, implicitamente está sinalizando para a questão turística, pois, o incremento da presença destes na festa é creditado em grande parte ao trabalho dos meios de comunicação.

Nas observações efetuadas durante os quatro anos de trabalho de campo, foi possível aferir que a participação do cachoeirense, nos atos solenes e nas refeições coletivas que são identificadas como a parte religiosa da festa, era insignificante, ou estabelecida sob uma postura de “descaso” com esta, pois para este, a festa da Boa Morte, agora era efetuada para o “estrangeiro” e, segundo estes, perdendo a característica

– religiosa, da seriedade do culto a Nossa Senhora e popular, para o povo, para os desprovidos materialmente – que reconheciam ser do passado da irmandade. A justificativa deste “estranhamento” estava baseada na lembrança recorrente da conduta das irmãs – como não mais respeitando a tradição – na exposição da irmandade na mídia, assim como, da “riqueza” patrimonial auferida com a propriedade da nova sede, estabelecendo desta forma nas suas apreciações, ao mesmo tempo, a sinalização de simpatia pela irmandade como também de reprovação. Este sentimento dúbio, para o bem e para o mal, do morador de Cachoeira em relação à Irmandade da Boa Morte aponta – no período da pesquisa – para uma perda do controle sobre o ato de festejar assim como do território que este constitui a partir do seu significado, justificando esse descontrole, como já pontuamos acima, afirmando que a festa da Boa Morte não é mais para si e sim para o outro, o turista.

Este desconforto, da perda do sentido da festa – observado durante o trabalho de campo – foi vivenciado pelo morador de Cachoeira, ainda sobre a influência dos acontecimentos destacados acima, gerando uma situação de instabilidade e “cobrança” sobre as atitudes das irmãs, fomentando a situação de informações evasivas sobre a própria irmandade, especialmente sobre o seu vínculo com o candomblé, preferindo quando inquirido sobre o assunto, mudar a direção da conversa.

Entretanto, pesquisar é insistir na possibilidade de atingir a veracidade da realidade, desta forma, insistimos em saber qual o sentido religioso da Irmandade da Boa Morte, através de questão aberta¹¹ – *para você, a irmandade da Boa Morte e sua festa é uma manifestação religiosa, qual?* – no questionário, objetivando averiguar se encontraríamos como resposta se era do Candomblé, Católico, ou se ambos, esta última, a direção que assumimos para a construção dos postulados de nossa análise.

¹¹ Devido às questões serem abertas sem uma indicação objetiva para marcar, requerendo do entrevistado redigir a sua opinião, utilizamos o artifício de agrupar as respostas respeitando o sentido destas, por categorias, para efeito de tabulação dos resultados. Entretanto, como as indicações foram objetivamente declaradas pelos entrevistados nesta questão, ou seja, católica; candomblé; católica e candomblé, não houve necessidade de agrupá-las pelo sentido das respostas, procedimento adotado anteriormente nas outras questões.

Nesta perspectiva dos 195 questionários aplicados no ano de 1997, 14,8% declararam que a festa da Boa Morte é uma manifestação católica; 28,7% identificaram que é do Candomblé e, 56,5% afirmaram que era uma manifestação religiosa Católica e do Candomblé.

Em 1998, das 91 respostas que recebemos 27,5% afirmam que a irmandade e sua festa é uma manifestação do Candomblé; 28,6% do catolicismo e, 37,4% que era uma manifestação religiosa do candomblé e do catolicismo, sendo que, 6,5% não responderam a questão.

Por fim, no ano de 1999, 49,1% declararam que a manifestação religiosa da Irmandade e sua festa é vinculada ao Candomblé; 22,2% ao catolicismo; e, 27,1 identificaram-na como uma manifestação Católica e do Candomblé e, somente 1,6% não responderam a questão.

Tabela 7

Manifestação religiosa da Irmandade da Boa Morte e sua festa						
Morador de Cachoeira						
	1997		1998		1999	
Manifestação	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Candomblé	56	28,7%	25	27,5%	60	49,1%
Católica	29	14,8%	26	28,6%	27	22,2%
Católica/Candomblé	110	56,5%	34	37,4%	33	27,1%
Não respondeu	0	0	06	6,5%	02	1,6%
Total	195	100%	91	100%	122	100%

Fonte: Pesquisa de campo.

Comparando os resultados dos três anos, podemos sinalizar que as declarações que identificavam a manifestação religiosa da irmandade da Boa Morte como do Candomblé e Católica, aparecem como maioria, especialmente nos anos de 1997 e 1998, apontando para nós um reconhecimento por parte dos entrevistados, dos dois sentidos religiosos, e, de uma consciência dos significados das vestes, dos cânticos, dos atos e adornos, da Irmandade da Boa Morte, signos historicamente marcados – desde sua fundação em Salvador no século XIX e posteriormente na cidade de Cachoeira – através de sua prática de estar vinculada à constituição dos terreiros de candomblé, ao mesmo tempo, que estrategicamente se associavam via movimento confraternal as irmandades católicas, articulando assim, sob nossa perspectiva, suas territorialidades que engendravam seu território.

No entanto, no ano de 1999, na área selecionada para a aplicação dos questionários, o resultado aponta significativamente como maioria das respostas

(49,1%), que a manifestação é do Candomblé, confirmando a questão que observamos anteriormente, de que os entrevistados nesta área, sofriam forte influência em suas opiniões, do litígio da irmandade com a Igreja Católica, no passado recente, assim como, do comportamento de “descaso”, de “reprovação” dos entrevistados, especialmente os que se declararam evangélicos, quando falavam sua apreciação.

Todavia, como também, neste ano, o número de entrevistados que apontaram como manifestação religiosa da irmandade da Boa Morte e sua festa, o candomblé associado com o catolicismo foi maior do que as declarações que sinalizavam a prática católica, como aquela de primazia da irmandade em questão, aferem como análise destes resultados, a tendência, significativa, em considerar que a manifestação religiosa da irmandade da Boa Morte, para o morador de Cachoeira, é pautada na prática, do candomblé e do catolicismo, confirmando, desta forma, o norteamento eleito pela pesquisa, para a análise da referida irmandade, sob a perspectiva de duas territorialidades de distintas tradições que constituem o nexo territorial Irmandade da Boa Morte, que com este sentido, delimita seu domínio nas ruas de Cachoeira, no período da festa, sob a atuação dos seus rituais pautados nos princípios das religiões, Católica e Candomblé.

Na direção, do nosso objetivo de investigação, nos preocupamos em inquirir, através de questão aberta¹², quais os benefícios que a festa da Boa Morte traz para a cidade de Cachoeira, na esteira da discussão sobre o sentido da festa ser cultural ou turístico.

Desta forma, dos 195 questionários aplicados, 90,7% dos entrevistados, no ano de 1997, afirmaram positivamente sobre a festa da irmandade da Boa Morte, trazer benefícios para a cidade, e, somente 9,3% responderam negativamente. Na especificação, de qual seria o benefício, observa-se o seguinte resultado: 78,5% apontam o desenvolvimento econômico através do turismo significativamente,

& Como as questões eram abertas sem uma indicação objetiva para marcar, requerendo do entrevistado efetuar uma frase para justificar sua opinião – como pontuamos anteriormente - para efeito de tabulação dos resultados agrupamos as respostas que apresentavam o mesmo sentido em categorias. Sendo assim, a categoria “desenvolvimento econômico através do turismo” é referente às respostas que indicavam no seu texto estas condições como benefício para a cidade; de “divulgação da cultura afro-brasileira trazendo prestígio para a cidade”, estava relacionada à referência da questão do aparecimento da festa na mídia destacando a cidade de Cachoeira por abrigar o evento festivo; como “fé religiosa”, identificada como um benefício, esta resposta foi indicada textualmente. Desta forma, neste último caso, não foi necessário criar uma categoria por sentido da resposta e, sim, estabelecer uma análise sobre qual o significado desta. Neste sentido, interpretamos esta resposta, pela ótica do sentido do que é a fé religiosa, ou seja, de que as procissões – rituais que marcam fortemente, o sentido religioso, da festa da Irmandade da Boa Morte – são identificadas pelo catolicismo como atos de fé. Então, “fé religiosa” significa a fé praticada por aqueles que participam da procissão, na proteção de Nossa Senhora, trazendo, nesta direção, como benefício para a cidade, a proteção da Virgem Maria.

perfazendo a maioria das respostas. Outro benefício foi destacado, atingindo o percentual de 14,4% das declarações – o da divulgação da cultura afro-brasileira 14 e a partir desta, o aumento do prestígio para a cidade. Não responderam a esta questão 7,1% dos entrevistados.

No ano de 1998, dentre os 91 questionários, 84,6% responderam positivamente, que a festa da Irmandade da Boa Morte traz benefícios para a cidade, em detrimento de 9,9% de respostas negativas. Ficaram sem responder a esta questão 5,5%. Ao especificarem qual o benefício, 76% indicaram o desenvolvimento econômico via atividade turística, como a maior contribuição que a festa da Boa Morte traz para a cidade de Cachoeira, aparecendo também neste ano, porém, de forma não tão significativa como no anterior, a indicação do benefício da divulgação da cultura afro-brasileira e, por conseguinte, o prestígio para a cidade, perfazendo um resultado de 6,5%. Neste ano, o número de entrevistados que não responderam a esta questão foi de 15,4% apresentando o dobro do resultado do ano anterior, apontando com esta recusa em responder à pergunta, duas situações – que em nossa interpretação – podem estar associadas ao fato de, numa primeira instância, não possuírem uma opinião formada sobre o tema, isto é, não sabe identificar se a festa traz um benefício concreto, assim como, algum malefício, pois identificam a ocorrência das duas situações simultaneamente; numa segunda instância não saber identificar um benefício, tendo em vista, que a maioria das respostas são positivas a esta questão. Curiosamente, 1,6% indicaram a fé religiosa como um benefício que a festa da Boa Morte lega à cidade, que interpretamos como a proteção de Nossa Senhora advinda do ato de fé praticado ao longo das ruas de Cachoeira, pelos participantes das procissões, e, de certa forma, esta proteção recairia sobre a cidade também.

Em 1999, das 122 respostas obtidas, 83,6% afirmaram que a festa da Irmandade da Boa Morte traz benefício para a cidade de Cachoeira, e, 14% responderam negativamente. Os resultados obtidos – ao se perguntar, qual seria o benefício – foram: 64% apontaram o desenvolvimento econômico propiciado pelo turismo; 11,4% a divulgação da cultura afro-brasileira e, desta forma, o prestígio para a cidade, como aquela que promove através da festa o reconhecimento da importância histórica da cultura em foco. O número de respostas não respondidas foi no total de 28 perfazendo 23%, aumentando significativamente em relação aos anos anteriores, o que não nos surpreendeu, pois, nesta área – que aplicamos estes questionários – encontramos uma maior dificuldade na disposição – por parte do entrevistado – em atender as nossas solicitações. A resposta, na qual, a Fé Religiosa é apontada como um benefício da festa da Boa Morte para a cidade permaneceu como nos anos anteriores com 1,6%.

Tabela 8

Benefício da festa da Boa Morte para a cidade de Cachoeira			
Morador de Cachoeira			
Benefício	1997	1998	1999
Desenvolvimento econômico via turismo	78,5%	76,0%	64,0%
Divulgação da cultura afro-brasileira/ prestígio para a cidade	14,4%	6,5%	11,4%
Fé Religiosa	0	2,1%	1,6%
Não respondeu	7,1%	15,4%	23,0%
Total de entrevistados (100%)	195	91	122

Fonte: Pesquisa de campo.

Comparando as três tabelas, as respostas que possuíam como sentido o tema do desenvolvimento econômico propiciado pela atividade turística, como o benefício da festa da Irmandade da Boa Morte foi a que obteve o maior índice percentual, demonstrando que o morador de Cachoeira admite que a presença do turista – principalmente, o estrangeiro que gasta em dólares – incentiva o desenvolvimento econômico na cidade, isto é, gera empregos, mesmo que temporários, para guias turísticos locais; camareiras e cozinheiras nas pousadas, restaurantes e bares; aumenta a venda das obras de arte, dos escultores de Cachoeira, projetando-os internacionalmente; e de artesanato que são vendidos no comércio informal, confirmando desta forma, a questão do discurso dúbio, para o bem e para o mal, quanto à Boa Morte ter se tornado uma festa para o outro – o turista – e, não mais para o morador cachoeirense, que mesmo contrariado no seu desejo, reconhece a atividade turística como uma necessidade para o fomento da economia local, estagnada, recessiva, acompanhando de forma acentuada – por ser uma cidade de poucas oportunidades de emprego, pois não possui uma atividade econômica, seja na indústria ou na agricultura, de grande porte, apresentando um setor de serviços restrito a algumas atividades comerciais – uma tendência nacional do aumento do desemprego, consequência da situação econômica brasileira, dependente dos ditames do processo de globalização da economia mundial.

5.5.1 – Os benefícios da festa da Irmandade da Boa Morte para a cidade de Cachoeira, sob a perspectiva do comerciante formal

Neste sentido, em 2002, quando retornamos à Cachoeira para a última conferência da festa – objetivando completar as nossas observações – efetivamos entrevistas orientadas por perguntas abertas com os comerciantes formais e informais. As entrevistas com os comerciantes formais foram efetuadas no centro comercial da cidade, ao longo da rua Lauro de Freitas no trecho que compreende o encontro desta com a rua Prisco Paraíso – onde se localiza a Praça Maciel e o Mercado Municipal – e, o entroncamento desta com a rua Rui Barbosa. (vide Anexos 1, 22 e 23) Os estabelecimentos comerciais, nos quais aplicamos o questionário foram selecionados a partir do critério, no qual, estabelecemos que, a cada dois estabelecimentos, no seguinte seria aplicado o questionário. Em seguida, atravessávamos a rua e procedíamos da mesma forma. Sendo assim, neste trecho, no qual estavam alocados 43 estabelecimentos comerciais, dentre estes, 8 entrevistas foram feitas no lado esquerdo da rua Lauro de Freitas, e, 7 do lado direito desta, perfazendo um total de 15 entrevistas, que foram iniciadas a partir do estabelecimento comercial localizado no entroncamento desta com a rua Rui Barbosa (mapa sinalizando este trecho), descendo em direção à Praça Maciel.

Sendo assim, com os comerciantes formais buscamos saber: a opinião destes sobre a festa da Boa Morte, na questão desta trazer progresso para o comércio local; em quanto aumentam ou diminuem as vendas no período da festa, solicitando que o entrevistado estimasse esta avaliação em percentuais que cotamos de 10% a 50%; se o comércio de Cachoeira tem observado um crescimento; se na opinião do entrevistado, outra festa, na cidade, provoca um dinamismo no comércio e, a justificativa para a sua resposta. (Fotos 59 e 60)

Como resultado das 15 entrevistas podemos sinalizar que 14 delas declararam que a festa da irmandade da Boa Morte traz progresso para o setor de serviços da cidade. Somente uma resposta foi negativa e, como justificativa desta, o entrevistado – proprietário de um pequeno mercado – declara: *Ela [a festa] só traz progresso só para quem trabalha com artesanato. Ela é uma festa turística.* No entanto, nas perguntas seguintes avalia que, suas vendas, no período da festa da Irmandade em tela, auferem um aumento de 10%; que tem observado o desenvolvimento do comércio de Cachoeira – *porque estão surgindo mais lojas -*; e, considera a Festa de São João como outro evento que provoca dinamismo no comércio, pois *é uma festa tradicional na cidade e vem muita, muita gente. São João supera tudo.*

Nas 14 (quatorze) respostas positivas, em sua maioria sinalizam que, o progresso comercial ocorrido em Cachoeira propiciado pela festa da Boa Morte ocorre

devido aos turistas, sendo que, 06 (seis) destas respostas avaliam percentualmente o aumento de suas vendas, no período da festa, em 10%; 03 (três) entrevistados em 20%; 02 (dois) em 30%; e, também, 02 (dois) comerciantes, declararam que não ocorre alteração em suas vendas, tendo em vista que, a mercadoria oferecida por esses estabelecimentos é mobiliária e, perfumes/produtos de beleza. Entretanto, o entrevistado, proprietário da loja de produtos de perfumaria e cosméticos – chega a afirmar, complementando sua declaração: *Independente de festa o consumo é muito bom, mas na Boa Morte não aumenta nem diminui* – . Todavia, 01 (um) comerciante responde que o movimento de venda aumenta em 50%, afirmando que este ocorre por conta do *aumento do movimento, muita gente de fora*. Neste caso, precisamos considerar que o estabelecimento comercial é uma Padaria e Lanchonete. Porém, como complemento da sua resposta também, notar que, este entrevistado afirma que o comércio de Cachoeira não cresceu, pois, *fora da festa, falta consumidor, o pessoal está indo para fora comprar*.

A maioria, destes 14 (quatorze) comerciantes entrevistados – que admitem que a festa da Boa Morte propicia o fomento da atividade terciária em Cachoeira – sinaliza a festa de São João como a outra festa que movimenta o comércio da cidade, justificando este incremento do consumo, porque esta possui, como tempo de



Fotos 59 e 60
Ruas da cidade de Cachoeira – comércio formal.
Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

ocorrência do ato festivo, mais dias que a Boa Morte – a duração da festa de São João 17 de 05 (cinco) dias – atraindo pessoas da região, inclusive da área rural. Esta questão – da comparação entre as duas festas – pode ser observada - como exemplo - com as seguintes declarações que selecionamos: “Na Boa Morte tem mais turista, mas, São João é o povo da terra”; “Vem gente de toda a região – cinco dias, 24 horas de bagunça”; “Todos os filhos da terra estão por aqui e trazem visitantes”; “É melhor que a Boa Morte, porque são cinco dias e atraí muita gente, não só de estrangeiros, mas, muita gente da região”.

Mesmo, um dos entrevistados que declarou que na festa da Boa Morte, não alterava o número de mercadorias vendidas – o estabelecimento que comerciava perfumes e cosméticos – afirma que na festa de São João “Vem muita gente de fora e, quem vem compra um perfume e, a festa é quase uma semana”.

Desta forma, podemos apreender destas respostas, segundo os comerciantes formais da cidade, que estes associam o incremento do comércio à atração de turistas estrangeiros para a festa, e, é interessante notar, que essas declarações são proferidas com um “desconforto”, não porque vendem mais – é óbvio – mas, sim por ser uma festa para o “turista”, e, desta forma, expressam um distanciamento, um descaso com o transcorrer da festa, mesmo admitindo que esta traz benefício para o comércio local. Sendo que – vale notar – quando utilizam o termo turista estão falando do “turista internacional”, pois, ao fazerem referência ao turista brasileiro, identificam este como visitante, ou como “gente de fora”, uma forma abrandada de se referir ao outro – o estranho – que não pertença à localidade de Cachoeira. Diante desta perspectiva, podemos pontuar, baseados nestas declarações, que a festa traz benefícios para o comércio, todavia, é uma festa com a qual, não estão envolvidos, pois foge do seu “domínio”.

Neste sentido, esta “sensação de desconforto” pôde ser observada por nós, levando-se em conta, que nas declarações sobre a festa de São João, comparando-a, com a festa da Boa Morte, os entrevistados foram incisivos em marcar a diferença entre estas através das colocações sobre o domínio do ato de festejar. Isto é, os entrevistados sinalizam esta distinção, através da identificação da festa de São João como uma “festa para si” – *os da terra* – e, de uma “festa para o outro” – os turistas estrangeiros – qualificando, desta forma, a festa da Boa Morte.

Nesta direção, da questão da diferença acima explicitada, que apontamos para a discussão do domínio do território da festa da irmandade em foco – que sob nosso ponto de vista conceitual – é operado através de uma rede de atores que disputam o sentido do ato de festejar. Portanto, compreendemos que os informantes em foco ao declararem que a festa da Boa Morte é “para o outro”, sinalizam para uma situação de “perda” do seu domínio sobre o território da festa.

De acordo com a perspectiva acima focalizada, nos é permitido apontar que, a concepção destes comerciantes sobre o sentido do ato de festejar indica para o turístico, distanciando-se, desta forma, dos resultados obtidos através dos questionários dos moradores que apresentaram uma tendência em seu discurso, para a incorporação do sentido cultural para a festa da Irmandade. Entretanto, estes resultados não chegam a configurar uma negação, de um discurso em detrimento do outro, pois, como pontuamos anteriormente, estes dois sentidos atribuídos por estes atores para a festa da Boa Morte são articulados dialéticamente, via meios de comunicação, mesmo que, se apresentem em sua natureza, como contrários.

Neste contexto, apontando em ambas as categorias investigadas – morador e comerciante formal – para um enfraquecimento do controle do território da festa da Boa Morte, tendo em vista que, as duas especificações e seu significado – de festa cultural e festa turística – são engendradas no cerne da discussão sobre a promoção que a irmandade da Boa Morte e sua festa vem recebendo através da divulgação efetuada, principalmente pela mídia, os agentes do turismo, e, o governo do Estado

– Bahiatursa – como atrativo turístico, especialmente para o turista internacional, que é atraído para sua participação na festa, por um discurso baseado na idéia de patrimônio cultural, atributo destacado pelos atores, acima mencionados, para a irmandade em questão.

5.5.2 – A organização da festa e o comerciante informal, sob a indefinição do sentido do ato de festejar entre o poder público e a procuradora jurídica da irmandade

Em geral, as festas populares religiosas, ou não, apresentam este ator, o comerciante informal, com suas barracas de doces, salgados, bebidas, roupas, artesanatos e bijuterias, que compõe desta forma, o cenário de festa, das ruas e praças, onde se aloca.

Nestes locais é que a festa considerada profana¹³, a festa não religiosa, na concepção do cachoeirense, toma corpo. Para os moradores de Cachoeira, a festa da Irmandade da Boa Morte está dividida em dois momentos: o religioso operado nas procissões pelas ruas da cidade; pelas missas, na Capela; e, na Ceia Branca no interior da sede da irmandade, e, o profano que acontece nas ruas; nas praças; nos bares; no almoço de domingo – após a procissão da Assunção de Nossa Senhora – e, ao entardecer, com o samba-de-roda, nas dependências da Casa da Boa Morte.

É Estamos usando o termo profano com o significado de uma ação não religiosa, porém, sem aprofundar nossa discussão sobre a dinâmica da festa da Boa Morte, sob a perspectiva da divisão em espaço sagrado e espaço profano, como vem sendo empreendido com autoridade, por ROSENDAHL (1994; 1996; 2003), ao abordar a ação dos romeiros, durante as romarias aos santuários e hierópolis – cidade sagrada – em seus estudos sobre Geografia da Religião.

Neste contexto, buscamos entrevistar o comerciante informal, objetivando saber como ele tomou conhecimento da festa; se as suas vendas estão aumentando; se existe outra festa na cidade que provoca dinamismo comercial; e, se para ter a barraca na festa, quem confere a permissão, se paga alguma taxa e a quem. Essas perguntas foram formuladas com o intuito de entender a dinâmica da organização da parte profana da festa.

Sendo assim entrevistamos 24 (vinte e quatro) comerciantes informais, na Praça Teixeira, local de maior concentração destas barracas, no ano de 2002 e obtivemos as seguintes respostas, que 14 destas barracas eram de propriedade de moradores de Cachoeira e, 10 de propriedade de pessoas que moravam em outras localidades, sendo que a maioria era de Salvador. A maior parte destes entrevistados reconhecem que sua venda tem melhorado, porque vem aumentando o número de turistas, e trabalham na festa, 17% era a primeira vez; de dois a quatro anos, 45,9% afirmaram trabalhar na festa como comerciante informal; de cinco a dez anos 20,5%; e, com mais de 10 anos com barraca na festa 16,6% dos entrevistados. Percentuais que sinalizam para uma participação como comerciante informal na festa da Boa Morte em sua maioria, a partir dos últimos quatro anos, entretanto, demonstrando também que esta atividade vem ocorrendo a 10 anos, apontando para uma consolidação desta na festa, assim como do crescimento que está ocorrendo no número de barracas a cada ano, tendo em vista que os que estão participando pela primeira vez também atingiram percentuais significativos.

Tabela 9

Tempo de trabalho na festa Boa Morte	
Comerciante informal – 2002	
Tempo de trabalho	%
1 ano	17,0%
2 a 4 anos	45,9%
5 a 10 anos	20,5%
+ de 10 anos	16,6%
Total de entrevistados (100%)	24

Fonte: Pesquisa de campo.

Quando perguntados sobre outra festa, são unânimes em apontar a festa de São João tecendo os mesmos comentários que os comerciantes formais efetuaram na distinção das duas festas. A festa de São João é uma festa para “os da terra”, isto é, para o povo da região e, a festa da Boa Morte é para o turista internacional. Por este mesmo motivo consideram a Boa Morte, melhor para ganhar dinheiro, pois “tem dólar”.

Neste sentido, na averiguação da organização, dos 24 entrevistados, somente 10 declararam que pagavam uma taxa para obter a permissão de expor as suas mercadorias. Entretanto, quando pedíamos explicação de qual era o procedimento, as respostas foram desconstruídas, pois oito, destes 10 – que admitiram pagar uma taxa – a fazem para a prefeitura e os dois restantes declararam que pagaram para uma empresa privada. Os direitos do comerciante informal, mediante o pagamento da taxa, segundo os entrevistados, era para o uso da energia elétrica. Saber com fidedignidade o valor desta taxa foi complicado, pois os valores variaram de R\$ 20,00 a R\$ 100,00 e, quando insistíamos na pergunta encontramos resistência por parte dos entrevistados em detalhar o processo de pagamento e o porque da disparidade das quantias pagas por um mesmo serviço. Dos 14 moradores de Cachoeira que trabalham como comerciante informal na festa da Boa Morte, oito dos entrevistados declararam que pagaram a taxa. O restante dos comerciantes informais seja de Cachoeira ou de outra localidade, não pagaram, não sabiam quanto era, e, não sabiam ao certo a quem pagar ou quem era o organizador. (Foto 61)



Foto 61
Comerciante informal na Praça Teixeira.
Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

Sendo assim, o que podemos aferir desta questão da organização da festa é que ainda se faz necessário um planejamento, caso o objetivo seja otimizar a atividade turística, pois, não existe uma orientação em relação ao número de barracas e as mercadorias oferecidas. É comum ocorrer “boatos” que a parte profana da festa será proibida, sob o “desejo” e “desmandos” da advogada da irmandade, ou que não poderá ser vendida bebida alcoólica; ou

que não poderá ter música nos arredores da Casa da Irmandade da Boa Morte, enfim, geralmente esta parte se encontra “confusa” quanto a sua organização, tendo em vista, que, de acordo com o prefeito – na época da pesquisa o Sr. José Fernandes Maciel Lima – ao abordar esta questão, discorre sob a ótica de preparar a cidade para o turista, de uma forma geral para o ano todo, não só para o período da festa da Boa Morte. Sem aprofundar no seu discurso a problemática desta na organização, apenas citando-a como o principal atrativo, admitia que estava muito difícil promover a atração de turistas para Cachoeira – como localidade destino – precisando planejar a cidade para recebê-los melhor, como podemos observar na transcrição da sua entrevista:

Sou prefeito há quatro anos e sei da dificuldade em trazer o turista e fazê-lo permanecer na cidade. O turista daqui é aventureiro. Só na festa da Boa Morte ele vem especificamente para cá (Cachoeira, 12/08/99).

Na mesma entrevista, justificando as dificuldades de sua gestão, declara:

Cachoeira é uma cidade com problemas de municípios recém-emancipados. Não existe, por exemplo, um plano diretor. Estamos tentando fazê-la entrar no ano 2000. Estamos tentando fazer com que ela possa receber o turista. Informatização, saneamento, turismo rural (visitas as propriedades encostadas aos manguezais) são alguns dos planos.

Quanto a uma política objetiva para a atividade turística, na entrevista com o interlocutor foi possível observar que esta não existe, sinalizando que, a possibilidade de um turismo voltado ao consumidor internacional ainda é recente e que o poder público não possui uma diretriz para o planejamento do espaço da cidade para atender a essa demanda.

Sendo assim, o aparelhamento da cidade, que necessita de muitas obras – começando pelo conjunto arquitetônico que estava completamente abandonado; a carência de hotéis, pousadas; restaurantes – são questões que estavam sendo discutidas nesta gestão, porém sem uma ação concreta para a solução destas. Nesta direção, no seu depoimento, o interlocutor reconhece a importância histórica de Cachoeira e da Irmandade da Boa Morte, porém, a festa desta irmandade não foi citada em nenhum dos projetos turísticos que este aventava para o município. Citou o projeto do turismo rural; da elaboração de um roteiro turístico por via náutica, justificando a não concretização deste último projeto, porque encontrava dificuldade na reativação do porto.

Neste contexto, foi possível constatar que o sentido da festa da Irmandade da Boa Morte, para o interlocutor, tendia muito mais para o turístico, em detrimento do religioso e o cultural, sem aprofundar uma discussão sobre qualquer uma das questões, e sem abordar a participação da prefeitura na festa da irmandade em foco, declarando que a organização desta é com as irmãs – entenda-se a advogada das irmãs – só intervindo quando necessário, ou solicitado por esta.

Neste sentido, além da demonstração de uma tendência de qualificação do evento em tela como turístico e da falta de objetividade por parte do poder público em se envolver com a organização ou do planejamento do espaço da cidade para a festa, se faz necessário abordar o tema que envolve a advogada Celina Salas, tendo em vista que esta se apresenta numa posição antagônica ao poder público local.

Nesta perspectiva, desde o litígio judicial com a Igreja esta senhora se considera responsável por todas as questões pertinentes à irmandade ou que façam referência

a esta, na função de procuradora jurídica da Irmandade da Boa Morte. Desta forma, o que se apresenta em relação à festa profana, ou à “festa de rua”, é que a advogada também se investe do direito em dar ordens, de proferir “ameaças”, que variam no seu teor, mas que marcam sua posição no jogo de poder, pois põe em discussão o próprio acontecimento da festa. Sendo assim, procurava intimidar o seu oponente – a prefeitura – com ações que vão desde não permitir que a festa aconteça no espaço público, até de pensar na transferência da irmandade para outra localidade, ou até mesmo dizer que a irmandade efetuará seus rituais a portas fechadas não saindo mais às ruas com suas procissões, que pela beleza, pois são atos solenes noturnos, com cada irmã carregando um archote com velas que causam impacto e emoção no turista que participa deste, encantado com a aura mística e de mistério de um Brasil do passado, que retorna no tempo/espaço do presente, no percurso destas procissões pelas ruas da cidade.

Todavia, não é sem razão, as “queixas” e revolta da advogada, pois subjacente a essas “ameaças” reside seu descontentamento com a atuação da prefeitura na organização da festa, questão que podemos conferir nas próprias palavras da advogada Celina Salas:

A prefeitura passa ao largo da festa... Faz uma festa paralela. Desde quando a Boa Morte tem três dias de samba?!

E o que é a Boa Morte? A Boa Morte é a Semana Santa de Nossa Senhora. Dorme na sexta, no sábado o simbolismo do enterro, e, no domingo a Assunção. A parte profana da festa, o folclore é no domingo e começa depois da procissão. Mas, não, o nego quer fazer na quinta, na sexta, no sábado. Tem dia de botar música no palanque que ninguém na sede dorme. Porque o palanque é embaixo!

Faz festa paralela, põe não sei quantas bandas para tocar e nenhum centavo vai para a Boa Morte (trecho da entrevista concedida à Rádio Vox da cidade de Muritiba de alcance regional, no dia 28/08/02).

Enfim, a advogada reclama da não participação da prefeitura, ou da participação desta promovendo uma “festa paralela”, profana, na qual, a organização deixa a desejar, tornando-se uma “festa de largo”¹⁴ com muita bebedeira, música, atitudes que segundo a procuradora jurídica da irmandade, não condiz com a Boa Morte.

Mesmo reconhecendo, o valor da festa da irmandade em foco para o incremento do turismo em Cachoeira, entretanto, a advogada articula suas reivindicações e

¹⁴ “Festa de Largo” é uma denominação baiana para as festas populares, que ocorrem nos logradouros públicos como praças e ruas da cidade, nas quais, a bebida é farta, com blocos que arrastam a multidão dançando. É como um carnaval, porém como não é no período do carnaval – fevereiro – identificam esta manifestação festiva como festa de Largo.

justifica suas intimidações evocando do passado o sentido religioso da festa e a participação restrita aos locais. Numa atitude “ingênua”, na perspectiva de uma demonstração de poder espúria, tendo em vista que, do momento que esta festa expandiu a sua escala de atuação, passando de um evento local – do interesse de um grupo composto por mulheres negras, seus familiares e alguns amigos moradores da cidade, ou dos terreiros de Candomblés – para a escala regional com significativa projeção para a escala internacional, fica complicado ter o “controle” da festa da Boa Morte, da forma como propõe, a senhora Celina Salas, através das ameaças listadas acima.

Entretanto, conforme as nossas observações sobre a dinâmica da festa, não podemos deixar de concordar, em parte, com as considerações da advogada, até porque se faz imperativo uma melhor organização do espaço do evento festivo, seja quando religioso – os atos solenes que percorrem as ruas da cidade – seja profano – da “festa de rua” e do samba de roda na Casa da Irmandade – pois, ambos compõe as etapas da festa reconhecida como da Boa Morte, tendo em vista que, é com esta composição que este evento, emerge no cenário regional, nacional e internacional como atrativo turístico sob um discurso de preservação da cultura afro-brasileira, que vem assumindo uma projeção significativa, como âncora do turismo baiano na baixa temporada no mês de agosto.¹⁵

Nesta direção, no cerne desta contenda, entre a prefeitura – com o seu descaso – e, a advogada da irmandade – com sua atitude de intimidação – por fim, só vem a produzir reações de simpatia ou de antagonismo no cachoeirense e nos demais participantes da festa, ora em relação a um desses atores, ora em relação ao outro. Desta forma, desfocalizando a discussão que é ampla e complexa – que põe em jogo, o incremento econômico da cidade e, a preservação da irmandade, como importante exemplo da história e da prática cultural afro-brasileira – transformando-a em contendas atreladas a um registro de descompromisso com o sentido do ato de festejar assumido a partir da emergência deste para outras escalas para: o morador, o comerciante formal ou informal, o turista, a mídia e, os promotores da atividade turística.

Sob este contexto, foi gerada uma situação na qual, ambos – tanto o poder público local quanto a advogada, são apontados como os grandes vilões deste enredo, perpassando por todas as festas observadas no período pesquisado, induzindo-nos a uma interpretação pautada nas atuações destes dois atores em questão. Sendo assim, observou-se por um lado, que a prefeitura, tende a não querer, ou, possui uma “dificuldade”, em reconhecer o seu papel de administrador do espaço público, que, por sua vez, abriga um evento significativo – como foi detectado nas entrevistas

• A alta temporada do turismo na Bahia ocorre de novembro a fevereiro, período do verão e das férias escolares no Brasil, assim como, no mês julho, quando se tem outro recesso nas escolas.

e questionários com os moradores e comerciantes – para uma cidade estagnada economicamente, pois, dinamiza o seu comércio, gera empregos, mesmo que, este dinamismo seja só no período da festa, mas, que vem crescendo e se encontra consolidado na agenda de eventos da cidade, do Estado e, do exterior, envolvendo desta maneira, promotores da atividade turística, das agências vinculadas ao poder público estadual e privada. Por outro lado, em relação à senhora Celina Salas, por se considerar responsável pela irmandade, contribuindo, segundo esta, financeiramente para a manutenção das despesas da Boa Morte, e, por esta razão, também se identifica como proprietária da mesma, colocando à margem, os demais atores, como os comerciantes, os moradores e, agentes do turismo, como participantes do processo, dificultando uma discussão ampla sobre a questão, restringindo-a a pequenos poderes, que por sua vez, não apontavam, na época, para uma solução satisfatória para todos.

Neste sentido, o presente tema, da indefinição sobre o sentido da festa entre o poder público e, a advogada, sob nosso ponto de vista, sinaliza – de acordo com a forma de atuação destes na organização da festa, efetuada em posições antagônicas – a disputa pelo sentido e pelo espaço implicando em concepções e qualificações distintas deste e da festa, e, por conseguinte, territorializações também diferentes. Desta forma, para a advogada a festa é religiosa e o ideal de organização deve atender a algumas exigências.

Nesta perspectiva, a idéia de festa religiosa, para a advogada da Boa Morte engloba não só a organização do espaço público como também a conduta dos participantes, devendo ser orientada, exigindo um comportamento destes, de respeito, de contrição, condizentes com a *Semana Santa de Nossa Senhora* e, as ruas próximas à sede da irmandade necessitariam serem protegidas de qualquer manifestação que não estivesse diretamente vinculada à ação religiosa. Nesta direção, a procuradora jurídica da irmandade pleiteia que a manifestação profana ocorra somente no domingo e, que as barracas dos comerciantes informais fiquem alocadas na rua 25 de Junho, praça Teixeira estendendo-se pela rua Virgílio Reis que margeia o rio Paraguaçu, acontecendo somente no domingo, diferente da “festa paralela”, como assim denomina o ato de festejar, sinalizado anteriormente. Já para o poder público, este se preocupa em equipar a cidade para a atração dos turistas, com projetos que necessariamente incluam ações objetivas sobre a festa da Boa Morte, investindo nesta como festa popular, ao estilo baiano, “de largo”, com muita música e bebida, e provendo a festa com serviços de iluminação e uma precária organização do trânsito de carros pelas ruas eleitas para a passagem das procissões e das barracas dos comerciantes informais. O que não deixa de atrair o turista, inclusive o estrangeiro, que decodifica este ambiente da festa como dionisíaco, do paraíso tropical, para

além do bem e do mal, sem pecado. Todavia, esta proposta está bem distante da festa de caráter religioso, da advogada, assim como, da expectativa do turista internacional, destacando-se o afro-descendente estadunidense que é atraído para a festa, pelo apelo cultural da mesma, buscando o elo com as “raízes africanas”, “identidade”, “formas de resistência cultural” através do exemplo da prática cultural afro-brasileira especialmente engendrada pela irmandade em foco. (Figura 30)

No entanto, esta “disputa” – empreendida pelos dois atores em tela – por uma primazia de um destes sentidos, como aquele que caracterizaria o evento, emergiu dentro da conjuntura do litígio

com a Igreja Católica que foi articulado no passado recente, no qual, foi colocada em jogo, a questão religiosa versus a cultural, diante do foco de interesse que a festa assumiu para o turista internacional, especialmente os afro-descendentes estadunidenses, partindo deste primeiro conflito, todas as questões abordadas, que identificamos como conseqüências deste. Sendo assim, na configuração deste processo, o esquecimento do significado básico da festa da Boa Morte, que é o religioso, se opera, pois, ao assumir o caráter cultural objetivando atender a demanda turística e a sua autonomia perante a Igreja Católica – para garantir a posse dos bens – o que se passa a observar como ação dos seus participantes, foi o vínculo com esta expectativa, sendo este inclusive, o texto veiculado pela mídia e pelos promotores da atividade turística como atrativo para este evento.

Nesta direção, o discurso do prefeito não é tão dissonante do contexto no qual a irmandade se viu envolvida e que em seu desdobramento,

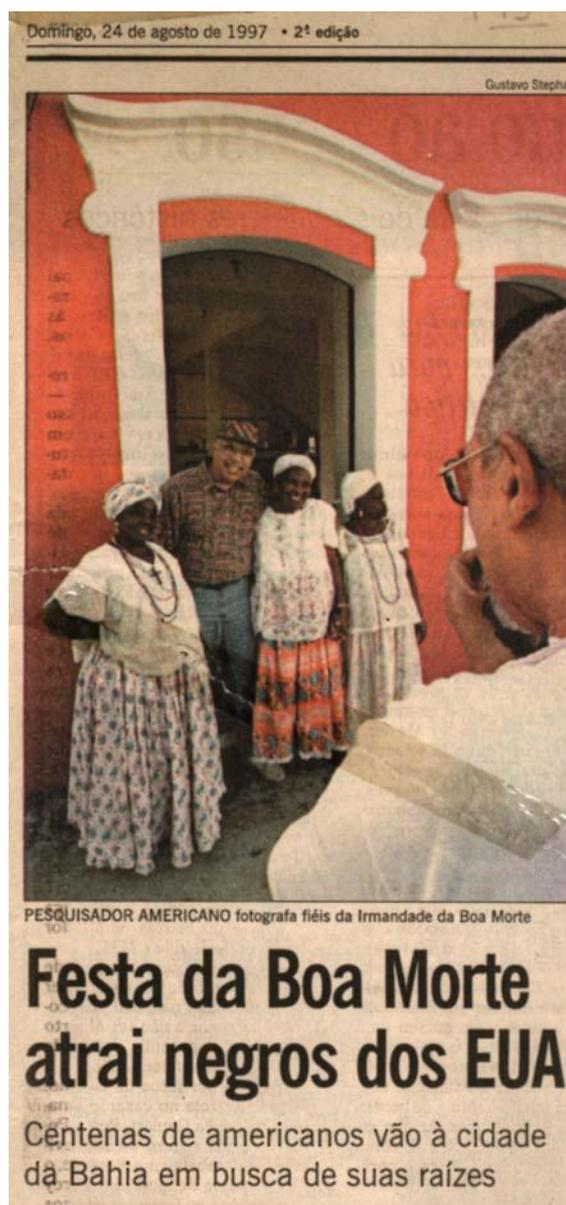


Figura 30
Manchete do jornal “O Globo”, de distribuição nacional, ano de 1997. Sobre a presença de turistas afro-descendentes na festa da Irmandade da Boa Morte.
Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

a colocou na pauta das discussões em relação ao sentido do seu ato de festejar, gerando desta forma, uma multiplicidade de significados da festa e de antagonismos de opiniões de como engendrar a organização desta. Diante desta dinâmica, e, de acordo com as posturas divergentes entre a prefeitura e a procuradora jurídica da irmandade da Boa Morte, podemos efetuar uma leitura desta, de que no espaço territorializado da festa da irmandade da Boa Morte uma subdivisão passa a ser sinalizada, na qual, dois territórios estariam surgindo de acordo com o significado atribuído a estes pelos atores em questão, especialmente, quando a advogada sinaliza para a festa que estaria em tese sob a responsabilidade da prefeitura, como uma “festa paralela”.

Entretanto, sob nosso ponto de vista, tal dinâmica não procede, tendo em vista que, consideramos o território da festa da Boa Morte, articulado através do que MÉO (2001) aponta ao abordar a associação da dimensão geográfica com a função social da festa, reunindo a partir do processo destacado de dissensões e alianças entre os diversos atores assinalados, todas as condições necessárias para sua demarcação em um único território, no qual, diferentes sentidos são atribuídos conforme a participação e envolvimento com a festa por estes atores. Isto é, a articulação:

\endash da função reguladora da sociedade – que é um atributo clássico da festa, segundo a ótica durkheimiana;

\endash com o seu papel político, pois implica em disputas pelo poder sob a concepção da festa;

\endash que está vinculado a sua carga ideológica pautada na questão de preservação de valores, no caso o religioso versus o profano, o turístico e o cultural;

\endash com o valor de trocas simbólicas e econômicas que são efetivadas através dos signos espaciais, que nesta questão, pode ser identificado pelo sentido religioso marcado pela centralidade da sede da Boa Morte e seus rituais e, o sentido profano marcado pelas barracas dos comerciantes informais, compondo estas duas formas de apreensão do espaço através do ato de festejar o território da festa da Irmandade da Boa Morte. (Figura 31)

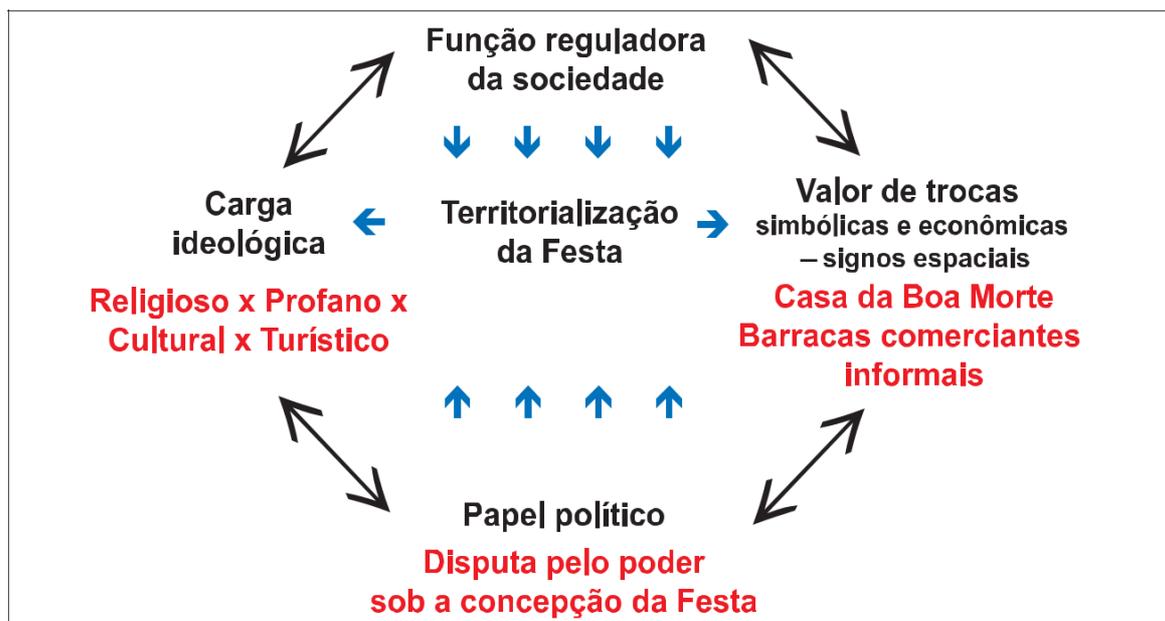


Figura 31
 Articulação do território sob a associação da dimensão geográfica com a função social da festa.
 Fonte: Méo, 2001. Organizado pela autora.

5.6 – A AVALIAÇÃO DA FESTA PELO TURISTA: INTERNACIONAL E NACIONAL

Permanecendo nesta perspectiva do jogo de poder, que se efetiva diante da disputa pelo sentido da festa, identificando esta dinâmica como uma tensão que articula em rede, distintos atores em função do ato de festejar, passamos a focalizar os turistas internacionais, destacando-se entre estes, os afro-americanos, pois estes devido à dificuldade de domínio dos signos da prática cultural afro-brasileira, porém, incentivados pelo discurso midiático de “resistência cultural”, “patrimônio cultural”, e outras afirmações nesta direção, buscam seu próprio sentido tentando estabelecer o “contato” com o território da festa através de uma identidade com este, construindo-a sobre a expectativa do “encontro” com suas raízes culturais africanas, especialmente a ioruba.

Neste sentido, os afro-americanos passam a engendrar a sua participação no território da festa da Boa Morte, buscando se vestir de forma apropriada; utilizando alguns termos característicos do candomblé; e invocando a presença dos orixás, assim como o sentimento de amor entre os afro-descendentes em seu discurso, como observamos anteriormente neste capítulo nas entrevistas transcritas. Uma disposição de participação e de domínio do sentido da festa, mesmo que na maioria destes não saibam o que “realmente está acontecendo”, pois é a sua primeira vez em Cachoeira e na festa da Boa Morte.

Como foi o caso – que vamos relatar a título de ilustração, pois, nos apresenta “o estado de espírito”, o desejo de participar efetivamente da festa como um “grande

encontro” com suas raízes culturais – de uma interlocutora afro-americana, antropóloga, que “ouviu falar” que para o ato solene da procissão de sexta-feira precisava ir vestida de branco, pois era o dia de Oxalá e, por não possuir nenhum traje condizente com a norma prescrita, utiliza a fronha branca do travesseiro do hotel enrolando-a na cabeça, ao estilo africano, como um turbante e assim, acredita, através da significação que atribuiu ao seu adorno, que está de acordo com o momento, toda orgulhosa de sua “identidade” com o sentido da festa, através da sua reverência ao orixá, estabelecendo desta forma, suas estratégias de participação no território da festa. (Fotos 62 a 64)

Uma estratégia baseada na questão de uma identificação a partir da mesma raiz cultural, a africana – gerando o sentimento de pertencimento através da idéia de reconstrução dos laços de fraternidade esmaecidos pela diáspora dos seus ancestrais pelo continente americano, que por sua vez, foi a estratégia utilizada pelos iorubas no Brasil, na recomposição social, política e religiosa, materializada no território-terreiro de candomblé.



Fotos 62, 63 e 64

Turista afro-descendente estadunidense (fotos 62 e 64) identificando-se através do vestuário e da ação, com a Iyá da Irmandade da Boa Morte (foto 63).

Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

No ano de 1997, através de entrevistas livres com 18 turistas internacionais – destacando-se neste grupo, seis afro-americanos – o significado da festa da Boa Morte era o Cultural, em termos percentuais, equivalendo a 60,8% das respostas, seguida do significado religioso que perfaz 16,6%. Sobre o significado turístico que apareceu nos dos moradores, entre estes participantes, não houve ocorrência, nem tampouco algum juízo de valor. Vale ressaltar que nesta questão da Boa Morte possuir o significado de uma festa Cultural para estes interlocutores – entre os afro-descendentes estadunidenses este discurso estava construído embasado no tema da busca de suas raízes culturais, na identificação étnica que encontravam com o povo baiano, especialmente o de Cachoeira, e a festa da Boa Morte representava para eles a oportunidade de vivência deste encontro. Para os outros turistas oriundos de países da Europa¹⁶, o significado cultural era pautado na mesma questão do patrimônio cultural afro-brasileiro, porém, sob a perspectiva de interesse de estudar, pesquisar a cultura em tela, inclusive para um africano, do Senegal, não expressando o envolvimento emocional, ou de identidade demonstrado pelos afro-descendentes estadunidenses tendo em vista que o Candomblé é uma criação afro-brasileira.

No ano de 1998, adaptamos nossa estratégia de averiguação e foram aplicados 72 questionários, nos quais além da preocupação com o lugar de origem do entrevistado buscamos inquirir se eram afro-descendente, objetivando confirmar a presença significativa destes na festa da Boa Morte. Do total dos entrevistados, 33,3%, declararam-se afro-descendentes e de nacionalidade estadunidense, sendo que a distribuição por lugar de origem apresentou o seguinte quadro: europeus, 40,2%¹⁷; Estados Unidos, 43%; Japão 1.5%; Nigéria, 1,5%, sendo que 13,8% não responderam a esta questão.

Tabela 10

Lugar de origem – Turista internacional – 1998		
Origem	Nº	%
Europa	29	40,2%
Estados Unidos	31	43,0%
Japão	1	1,5%
Nigéria	1	1,5%
Sem Resposta	10	13,8%
Total de entrevistados (100%)	72	

Fonte: Pesquisa de campo.

21 Os participantes europeus eram oriundos dos seguintes países: Escócia, 01; França, 03; Espanha, 04; Inglaterra, 02; Alemanha, 01.

22 Os países e o número de declarantes: Alemanha, 06; Espanha, 03; França, 08; Holanda, 04; Inglaterra, 02; Itália, 02; Suíça, 02.

Tabela 11

Você é afro – descendente? – Turista Internacional – 1998		
Resposta	Nº	%
Sim	24	33,3%
Não	48	66,7%
Total de entrevistados (100%)	72	

Fonte: Pesquisa de campo.

Em relação ao motivo que os atraiu para Cachoeira, a maioria declarou que foram para ver a festa (45,6%), ou seja, especialmente para participar do evento, seguida da resposta dos que foram para fazer turismo (27,7%), e isto quer dizer que, estavam em Salvador e foram para Cachoeira – como parte do pacote turístico – participar da festa da irmandade da Boa Morte. Tivemos também, declarações de que o motivo que os levou para a Festa da Boa Morte foi o interesse cultural (16,6%) e, curiosamente só um dos entrevistados declarou que foi para Cachoeira por motivo religioso (1,5%). Por razões de trabalho (5,6%) e estudo (1,5%) também apareceram como motivo de estar em Cachoeira no período da festa da Boa Morte. Ficando sem declarar o que o atraiu à Cachoeira só um dos entrevistados (1,5%).

Tabela 12

Por que você veio à Cachoeira? – Turista Internacional – 1998		
Motivo	Nº	%
Ver a Festa	33	45,6%
Turismo/visitar	20	27,7%
Interesse Cultural	12	16,6%
Interesse Religioso	1	1,5%
Trabalho	4	5,6%
Estudo	1	1,5%
Não Declarou	1	1,5%
Total de entrevistados (100%)	72	

Fonte: Pesquisa de campo.

Quando questionados sobre o que procuravam na Boa Morte – com esta questão estávamos objetivando aferir qual a expectativa do turista internacional em relação ao evento e, por conseguinte qual o significado que este legava a festa da Irmandade em foco – obtivemos as seguintes declarações: 41,7% buscavam o sentido cultural na festa; 15,3% o significado religioso e 29,1% não possuíam nem as expectativas, cultural ou religiosa, queriam apenas ver a festa, se envolver no ambiente e, aí sim proferirem sua opinião. Ficaram sem responder a questão 13,9%.

Tabela 13

O que você procura na Festa da Boa Morte? – Turista Internacional – 1998		
Expectativa	Nº	%
Sentido Religioso	11	15,3%
Sentido Cultural	30	41,7%
Ver a Festa	21	29,1%
Não Declarou	10	13,9%
Total de entrevistados (100%)	72	

Fonte: Pesquisa de campo.

No ano de 1999, aplicamos 184 questionários, e, um número significativo de entrevistados se declarou afro-descendentes (33,2%), oriundos dos Estados Unidos, perfazendo um total de 51,1%, demonstrando dessa forma, uma expressiva participação – a maioria – na festa da Boa Morte no ano de 1999. Consideramos interessante destacar entre os participantes afro-descendentes, que um grupo composto de 10 pessoas freqüentaram a festa durante os quatro anos que efetuamos a pesquisa – o curador do Dusable Museum era quem liderava esse grupo – que pela freqüência, tornaram-se amigos das irmãs, e, em conversa informal declararam que contribuíam financeiramente para a festa. Da Europa responderam ao questionário 45,7%¹⁸ e, da América do Sul, 2,7% – distribuídos entre uruguaios (1); chilenos (2); argentinos (2). Oriundo da América Central um participante, de San Martin.

Tabela 14

Lugar de origem – Turista internacional – 1999		
Origem	Nº	%
Europa	84	45,6%
Estados Unidos	94	51,1%
América do Sul	5	2,7%
América Central	1	1,5%
Sem Resposta	0	0
Total de entrevistados (100%)	184	

Fonte: Pesquisa de campo.

²³ Os turistas europeus estavam distribuídos entre as nacionalidades: espanhola, italiana, grega, alemã, inglesa, belga, portuguesa, francesa, finlandesa, sueca, polonesa e austríaca. Sendo que o maior número era composto de espanhóis (18), italianos (23) e franceses (20).

Tabela 15

Você é afro-descendente? – Turista Internacional – 1999		
Resposta	Nº	%
Sim	61	33,2%
Não	123	66,8%
Total de entrevistados (100%)	184	

Fonte: Pesquisa de campo.

Quando perguntados sobre porque vieram à Cachoeira – diferente do ano anterior, aparecendo como maioria – foi declarado pelos entrevistados que tinham ido para participar da festa 38,6%, sendo assim, estando em Cachoeira especialmente por este motivo, permanecendo os quatro dias e acompanhando todos as procissões. Para fazer turismo, 36,5% – aparece também com um percentual maior que do ano anterior – apresentando a mesma justificativa: estavam em Salvador e, por conta do pacote turístico, estava incluído o *tour* na cidade de Cachoeira, sendo surpreendidos pela manifestação festiva da irmandade da Boa Morte, ficavam somente um dia, no domingo, e participavam da procissão de Assunção de Nossa Senhora, retornando para Salvador encantados com a festa, após o almoço, em geral na pousada do Carmo, que articula com os guias e agências de turismo para o atendimento a estes turistas.

O interesse cultural aparece regulando, em termos percentuais, com os anos anteriores, apresentando um aumento nas respostas dos que foram para a festa por motivo religioso, sendo que por trabalho e por estudo permaneceram iguais ao ano anterior.

Tabela 16

Por que você veio à Cachoeira? – Turista Internacional – 1999		
Motivo	Nº	%
Espectador da Festa	71	38,6%
Turismo/visitar	67	36,5%
Interesse Cultural	27	14,6%
Interesse Religioso	10	5,4%
Trabalho	4	2,2%
Estudo	1	0,5%
Sem Resposta	4	2,2%
Total de entrevistados (100%)	184	

Fonte: Pesquisa de campo.

Quanto ao que esperavam ver na festa, 36% buscam o sentido cultural, sendo que neste ano, logo a seguir a esta expectativa, 37,5% não responderam a questão, configurando a maioria, o que sinaliza para diversas avaliações: não entenderam a pergunta; não tinham expectativa alguma; ou, simplesmente não quiseram responder. O sentido religioso com 17,3% das declarações, apresenta um pequeno aumento em relação a 1998, sinalizando para a possível recuperação deste sentido como principal, para a festa da Boa Morte.

Tabela 17

O que você procura na Festa da Boa Morte – Turista internacional – 1999		
Expectativa	Nº	%
Sentido Religioso	32	17,3%
Sentido Cultural	66	36,0%
Ver a Festa	17	9,2%
Sem Resposta	69	37,5%
Total de entrevistados (100%)	184	

Fonte: Pesquisa de campo.

Neste sentido, comparando os resultados dos três anos em que buscamos traçar um perfil do turista internacional que participa da Festa da Boa Morte objetivando detectar, a forma de participação deste, foi possível aferir que a festa da Boa Morte é o seu principal interesse, isto é, o motivo de sua viagem, implicando na sua presença, durante os três dias das procissões, mesmo que não fique hospedado diretamente em Cachoeira, devido a precariedade de pousadas e hotéis que a cidade possui, hospedando-se desta forma, em outras localidades como São Felix e, quando necessário retornando a Salvador, para no dia seguinte, voltar à Cachoeira.

Na questão em que buscamos saber qual a expectativa do turista internacional em relação à festa, o sentido cultural aparece com percentuais expressivos em detrimento do sentido religioso, durante os três anos de pesquisa, seja pelas conversas informais com estes, seja através dos questionários. Sendo que, este interesse cultural, 25 declarado sob justificativas que expressam expectativas, de busca de conhecimento sobre a história dos africanos; de reconhecimento das raízes culturais africanas rearticuladas no novo mundo; do exemplo de resistência negra; e, por fim de identidade. No tocante, a questão do interesse religioso este é declarado sob o registro de busca de inspiração religiosa; de observação do culto; e, os mais familiarizados com a festa, pois já participaram desta mais de uma vez, afirmam que vão para reverenciar a Nossa Senhora.

Dentre as declarações dos afro-americanos selecionamos algumas frases que expressam a sua expectativa em relação à festa da Irmandade da Boa Morte e que demonstram qual o sentido da festa para estes. Sendo assim, temos a frase comum à maioria – “Aprender sobre as tradições africanas no novo mundo” – que é seguida por: “identidade”; “História e conexões espirituais”; “Significado pessoal”; “Estabelecer um passo atrás no tempo”; “Os aspectos africanos da festa”; “Religião e tradição étnicas”; “Ver algo novo na prática cultural africana”; “Ver a apresentação da religiosidade que ficou preservada por essas mulheres”; “História religiosa – africanos no Brasil”; “Aprendizado, espiritualidade e inspiração”; “Informação cultural e conhecimento”.

Estas são as expectativas dos afro-descendentes, que por sobressaírem em sua participação nos rituais, no seu envolvimento com as irmãs, por uma frequência sistemática à festa – efetuada por um grupo destes – estabelece o seu sentido sobre esta, o cultural, afirmando através desta ação, a Irmandade da Boa Morte como patrimônio da cultura afro-brasileira.

Nesta perspectiva, é interessante notar: mesmo que, desconheçam o enredo do que está sendo dramatizado nos rituais, entretanto, uma identificação legada pela etnia é operada, estabelecendo desta forma, uma conexão com a África, com seus ancestrais, intermediada pela cultura afro-brasileira.

5.6.1 – O turista nacional

Em relação à investigação do turista brasileiro e sua participação na festa da Irmandade da Boa Morte, a direção do sentido das questões foi distinta, das efetuadas aos atores analisados anteriormente. A elaboração deste questionário possuiu como intenção saber a origem deste ator no território nacional, com o objetivo de detectar se esta festa configura-se como um evento de âmbito regional ou numa festa que atinja a escala nacional pela significativa presença de participantes de outros estados. A partir desta premissa, um outro objetivo foi focado na questão da opção religiosa do mesmo, com o intuito de observar se a cidade de Cachoeira, por abrigar a Irmandade da Boa Morte – nexos territorial articulados através de duas territorialidades de práticas culturais distintas, estabelecendo desta forma uma conexão entre a rede multilocacional dos terreiros de Candomblé e a Igreja Católica – assumia a condição de uma cidade de referência sagrada para estes e, em especial, para o povo-de-santo, tendo em vista, a importância histórica da cidade e da irmandade em questão, na constituição dos territórios-terreiros baianos e da difusão destes por cissiparidade pelo território nacional, engendrando uma rede de territórios dispersos no espaço, porém interligados por interesses comuns, no caso, a cultura afro-brasileira, diante

do objetivo primeiro de reterritorialização via recomposição religiosa, política e social do africano no Brasil.

Desta forma, nos anos de 1997, 1988 e 1999 aplicamos questionários com os turistas brasileiros. A maioria, dos entrevistados declarou, que são oriundos de localidades do Estado da Bahia. Dos turistas baianos, em 1997, 68% eram da cidade de Salvador. Estes eram, em 1998, 83,3% e em 1999, 51,2%. Demonstrando assim a significativa presença de turistas brasileiros, baianos, oriundos da capital do Estado.

Tabela 18

Local de origem (Estado) – Turista brasileiro			
	1997	1998	1999
Estado	%	%	%
Alagoas	0	0	0,8%
Bahia	84,3%	91,1%	82,4%
Ceará	0	0	1,6%
Espírito Santo	0	1,1%	3,2%
Pará	4,5%	0	1,6%
Paraíba	0	0	0,8%
Rio Grande do Norte	0	0	1,6%
Rio Grande do Sul	0	2,2%	1,6%
Rio de Janeiro	4,5%	4,5%	2,4%
São Paulo	4,5%	0	3,2%
Santa Catarina	0	0	0,8%
Sergipe	2,2%	0	0
Total de entrevistados (100%)	44	90	125

Fonte: Pesquisa de campo.

Na questão sobre a opção religiosa dos entrevistados – nos três anos da pesquisa – se declararam católicos, a maioria destes, sendo que, do candomblé obtivemos uma significativa presença, em relação às demais opções religiosas, regulando apenas com os percentuais das respostas dos entrevistados que se declararam sem religião, porém, na observação do conjunto dos dados, diante da primazia da opção religiosa pelo catolicismo, estes resultados apresentam-se como insignificantes para que se possa afirmar que a festa da Boa Morte possui uma expressiva presença do povo-de-santo.

Tabela 19

Opção religiosa – Turista brasileiro			
	1997	1998	1999
Religião	%	%	%
Católica	54,5%	45,6%	63,2%
Candomblé	11,5%	14,4%	8,8%
Católica/Candomblé	6,8%	0	0
Evangélico	0	5,6%	0
Islamismo	0	1,1%	0
Kardecismo	9,2%	8,9%	7,2%
Messiânica	0	2,2%	0,8%
Sem religião	18%	12,2%	12%
Sem resposta	0	10%	8%
Total de entrevistados (100%)	44	90	125

Fonte: Pesquisa de campo.

Quando inquiridos se estavam vinculados a terreiros de Candomblé, a maioria responde negativamente, sendo que, nas respostas positivas a esta questão, esta apresenta um acentuado declínio no ano de 1999. Em seguida, quando foi perguntado, à qual nação de Candomblé pertencia, a maioria, coerentemente negou qualquer vínculo, tendo em vista que se declararam católicos, entretanto, dos 24% que declararam participar do Candomblé, temos um entrevistado – no ano de 1997

– que mesmo se reconhecendo como católico, porém, afirma freqüentar o candomblé e de nação Angola. Neste mesmo ano, dois entrevistados – que na questão anterior não declararam a sua opção religiosa – nesta questão, sinalizam freqüentar o candomblé e de nação Keto. Tais declarações podem ser explicadas, no primeiro caso, de acordo com a prática do brasileiro de se reconhecer católico diante do registro desta opção religiosa ser hegemônica no Brasil, e, no segundo caso, do candomblé não ser identificado, por parte de alguns praticantes desta opção, como religião.

Tabela 20

Participação em terreiro de candomblé – Turista brasileiro			
	1997	1998	1999
Resposta	%	%	%
Sim	24%	23,3%	8,0%
Não	57%	55,6%	72,8%
Sem resposta	19%	21,1%	19,2%
Total de entrevistados (100%)	44	90	125

Fonte: Pesquisa de campo.

Tabela 21

Participação por nação de candomblé –		Turista brasileiro	
	1997	1998	1999
Nação	%	%	%
Keto	13%	14,4%	7,2%
Gege	12%	3,4%	0
Angola	2%	2,2%	0
Fon	0	1,1%	0,8%
Sem resposta	73%	78,9%	92%
Total de entrevistados (100%)	44	90	125

Fonte: Pesquisa de campo.

Na direção, de averiguar a frequência destes entrevistados, na festa da Boa Morte, nestes três anos de pesquisa, foram obtidos os seguintes resultados, de que, 55% em 97; 48,9% em 98 e, 61,6% em 99 estavam participando pela primeira vez da festa da Irmandade da Boa Morte, constituindo a maioria das respostas, apresentando, inclusive, um aumento significativo no último ano da pesquisa. A ocorrência de participação na festa, superior a quatro vezes, também apresenta um resultado significativo e com uma tendência de “equilíbrio”, não variando de forma acentuada os percentuais, durante os anos pesquisados. O que vale notar é que estes dois registros – de frequência no período da festa – sinalizam para uma situação de extremos, isto é, ou foi efetivado pela primeira vez, ou, já frequentavam há pelo menos os cinco, seis e até nove últimos anos do evento festivo em questão. Nesta direção, na observação desta frequência, nestes dois registros, nos permite apontar para a possibilidade de um processo de consolidação da festa da Boa Morte no calendário turístico baiano, tendo em vista que, existe um retorno a esta, de pelo menos uma segunda vez, resultado que, consideramos interessante, diante da perspectiva da pesquisa, pois, aponta para a caracterização da atividade deste processo.

Nesta perspectiva – da aferição destes resultados – foi possível observar a confirmação de que a festa da Irmandade da Boa Morte vem obtendo uma significativa projeção na sociedade baiana, a partir dos últimos anos da década de 80 em diante – possuindo como marco fundador deste destaque, o litígio com a Igreja Católica, e a campanha efetuada por intelectuais e políticos junto às autoridades do governo da Bahia para a reforma da sua nova sede – passando a ser identificada no cenário regional com a imagem de patrimônio cultural, difundida através dos meios de comunicação de abrangência nesta região.

Tal avaliação está pautada, por um lado, no fato de que, na análise da frequência dos turistas brasileiros, na festa da Boa Morte, esta demonstrou, que a maioria dos participantes são oriundos da cidade de Salvador, sinalizando para a influência que esta cidade exerce na região como capital do Estado, de centralidade do poder, pois, esta abriga a Arquidiocese da Igreja Católica, as sedes dos jornais de abrangência regional e o próprio poder executivo, atores que se envolveram com o litígio que ocorreu na cidade de Cachoeira entre, a Irmandade em foco e o padre local.

Propiciando desta forma, que o morador de Salvador também se enredasse com estas questões noticiadas amplamente na mídia, despertando assim, sua disposição de participar da festa da Irmandade da Boa Morte, inclusive com o registro de uma atuação, cujo objetivo residia na valorização da irmandade em tela, como patrimônio cultural afro-brasileiro, sinalizado na eleição destes do significado da festa através do sentido cultural, em detrimento do sentido religioso.

Por outro lado, se nos determos nos resultados sobre os meios de divulgação da festa – apesar da intensa veiculação dos meios de comunicação sobre esta – foi possível detectar que esta divulgação ocorre contraditoriamente – em sua maioria – através de parentes e amigos, moradores em Cachoeira, Salvador ou das cidades vizinhas configurando assim, sob nosso ponto de vista, para esta categoria, o turista brasileiro, uma festa local que se encontra no cerne da evolução de sua abrangência para a escala regional, ainda não atingindo a escala nacional – não configura uma presença significativa na festa da Irmandade da Boa Morte – mesmo que venha despertando o interesse de turistas de outras localidades brasileiras.

Porém, ainda sob esta perspectiva de ser uma festa de caráter local assumindo uma consolidação para o regional, este é um evento festivo que se destaca das demais festas locais que possuem uma repercussão regional consagrada, como exemplo, a de São João – pela presença no ato de festejar da irmandade em questão, de alguns turistas de outros estados brasileiros e, principalmente do turista internacional, este último destacando-se no ambiente da festa da Boa Morte, no sentido de que, Cachoeira é uma cidade pequena¹⁹, “estranhando” a presença destes, situação diferente – como é o caso da cidade de Salvador – consagrado como uma cidade voltada para a atividade turística, configurando-se como localidade destino – na região do nordeste brasileiro – dos turistas de todas as partes do mundo.

Todavia, a simples presença destes turistas estrangeiros promove para a festa da Boa Morte, um destaque, de “internacional”, e, por esta razão, importante, porque,

27 Segundo o Censo do IBGE – agência de Cachoeira, no ano de 1996, o total da população era de 30.258 hab. Sendo que a população urbana perfazia um total de 15.446 hab. No ano 2000 obteve um pequeno aumento da população total apresentando o número de 30.324 hab. Sendo que, a população urbana 15.757 hab.

está obtendo o reconhecimento de outros países, apontando de certa forma, para uma ampliação do seu atual estágio na escala de abrangência para uma afirmação da escala internacional.

Tabela 22

Frequência na festa da Irmandade da Boa Morte – Turista brasileiro			
	1997	1998	1999
Participação	%	%	%
1 vez	55%	48,9%	61,6%
2 vezes	16%	11,1%	10,4%
3 vezes	4%	8,9%	3,2%
4 vezes	4%	2,2%	0,8%
+ de 4 vezes	19%	28,9%	24%
Sem resposta	2%	0	0
Total de entrevistados (100%)	44	90	125

Fonte: Pesquisa de campo.

Tabela 23

Meios de divulgação da festa – Turista brasileiro			
	1997	1998	1999
Divulgação	%	%	%
Mídia	19%	41,1%	28,8%
Parentes/amigos	63%	37,7%	62,4%
Irmandades de Negros	16%	2,2%	0%
Movimento Negro	0	3,4%	0,8%
Tradição/Candomblé	2%	14,4	5,6%
Sem resposta	0	1,1%	2,4%
Total de entrevistados (100%)	44	90	125

Fonte: Pesquisa de campo.

Quanto à outra discussão levantada como questão a ser averiguada pela pesquisa – da cidade de Cachoeira assumir a condição de referência sagrada, para o povo-de-santo, pautada no fato desta abrigar a Boa Morte e, por conseguinte a sua festa, cuja dramaticidade de seus rituais é articulada por distintas práticas religiosas, do Candomblé e da Igreja Católica – não foi confirmada, mesmo que, exista todo um discurso envolvendo a irmandade em foco e a cidade de Cachoeira – como símbolos da cultura afro-brasileira – embasados no tema de que esta seja uma irmandade constituída por mulheres vinculadas ao Candomblé, e, que os territórios-terreiros de Cachoeira sejam considerados como exemplo do candomblé mais

arraigado à raiz africana, não passando por muitas transformações na condução dos seus rituais.

Sendo assim, esta perspectiva não foi confirmada, por dois registros – aferidos pela pesquisa – que se complementam: 1) os entrevistados não se declararam, em sua maioria, praticantes da religião do Candomblé; e 2) em suas declarações, ao sinalizarem o sentido da festa, o religioso não aparece significativamente.

Nesta direção – a do significado da festa da Irmandade da Boa Morte – para estes entrevistados, o sentido que esta assume – nos anos pesquisados – está vinculado ao cultural, pois o turista brasileiro apresenta em sua maioria, respostas onde evocam a questão da “identidade”, “Tradição”, “resgate” e “valor cultural”, tal qual, o turista afro-descendente estadunidense, propiciado, em parte, pelo discurso da mídia e, pela revalorização deste tema por movimentos sociais vinculados à discussão das minorias, na qual, a questão da identidade negra, afro-brasileira, está incluída.

Sendo assim no ano de 1997, o significado da Irmandade da Boa Morte e de sua festa como cultural, apresentou o maior percentual, 77,3%, decrescendo no ano de 1998 para 66,6%, assim como em 1999, 44,8%. Enquanto se observa um aumento – dobrando do ano anterior – do percentual relativo ao sentido religioso perfazendo 29,6%.

Em relação ao sentido religioso, na maioria das respostas encontramos declarações literais, ou seja, “religioso”. No entanto, nas respostas em que os entrevistados, além de declará-lo como significado da festa da Boa Morte, especificavam qual a religião – em 97 – tivemos a ocorrência de uma referência ao culto de Nossa Senhora e duas em relação ao Candomblé. No ano de 1998, as referências ao culto a Nossa Senhora foram duas e, ao candomblé foi uma, não caracterizando pelos percentuais obtidos nesta categoria, nestes dois anos, uma posição relevante, em vista do resultado como um todo.

Entretanto, no ano de 1999, observamos nas respostas, que a identificação do sentido como religioso associado à especificação da religião que o orientava ocorreram em maior número que dos anos anteriores, porém não chegando a configurar uma mudança de opinião destes entrevistados. O sentido que permanece vigorando é o cultural, mesmo assim, é interessante notar nestas respostas, que já aparece igualmente reconhecido o significado religioso da Irmandade da Boa Morte e sua festa legada pelo Candomblé e pelo Catolicismo concomitantemente, diferenciando-se das outras declarações que buscavam uma primazia de uma das religiões em questão. Desta forma, foi constatado que, com relação ao candomblé aumentaram perfazendo um número de nove indicações; com o significado religioso propiciado pelo Católico e ao mesmo tempo pelo Candomblé, foram sete declarações; e, a referência ao culto de Nossa Senhora foi somente uma.

Tabela 24

Significado da festa da Irmandade da Boa Morte – Turista brasileiro			
	1997	1998	1999
Sentido	%	%	%
Cultural	77,3%	66,6%	44,8%
Religioso	18,3	16,6%	29,6%
Juízo de valor	2,2%	5,6%	1,6%
Não sabe	2,2%	5,6%	18,4%
Sem resposta	0	5,6%	5,6%
Total de entrevistados (100%)	44	90	125

Fonte: Pesquisa de campo.

5.7 – A FESTA SEGUNDO AS IRMÃS DA BOA MORTE E A SEMIOGRAFIA DO SEU TERRITÓRIO

Sob a perspectiva das irmãs, a discussão do sentido da sua festa gira em torno do eixo do sentido religioso desta, onde as contradições sobre esta questão são mais profundas, pois, diante do contexto do litígio com a Igreja Católica, foram afastadas desta, encontrando-se envolvidas em situações que incitaram a irmandade engendrar estratégias que permitissem que continuassem a efetuar o ato de festejar segundo os princípios religiosos que historicamente as identificaram como a Boa Morte. Isto é, com suas territorialidades que através dos seus rituais católicos e do candomblé semiografam na cidade de Cachoeira o seu território da festa.

Sendo assim, a Irmandade da Boa Morte como consequência por ter acionado a Igreja Católica judicialmente é proibida de solicitar a participação de um padre para celebração das missas. Tal proibição – observada anteriormente – é fruto da ordem por parte da Arquidiocese, que além de negar um sacerdote, determina que as igrejas de Cachoeira permaneçam de portas fechadas e, com esta determinação, a Igreja objetivava marcar sua posição de não participação nos rituais vinculados ao catolicismo da festa da irmandade. Mesmo assim, diante desta recusa por parte da Arquidiocese, as irmãs permanecem, efetuando seu culto de devoção a Nossa Senhora da Boa Morte e de Nossa Senhora da Glória, através da estratégia de recriação de seu ritual via ação de significar espaços, coisas e objetos, protegendo com esta territorialidade sua história, sua vida, sua identidade.

Desta forma, no complexo arquitetônico²⁹ composto pelos três casarões de sua propriedade, (Fotos 65 e 66) a parte deste localizado na rua 13 de Maio, consiste

²⁹ Este complexo é identificado como Casa Irmandade da Boa Morte e é composto por Casa de Oração, Galeria e Memorial da Irmandade. Abriga na parte superior do imóvel, os quartos para hospedagem das irmãs durante o período da festa. Tem duas entradas: pela rua 13 de Maio e pelo Largo da Ajuda.

numa capela, especialmente construída conforme o projeto de reforma empreendida pelo governo do Estado da Bahia. Sendo assim, o arranjo espacial interno do casarão em questão é traçado de acordo com as premissas necessárias para abrigar um templo católico, porém, devido ao afastamento forçado da irmandade do catolicismo, este espaço não recebe a sacralização obrigatória efetuada segundo os preceitos da Igreja Católica Apostólica Romana, para exercer a função de Capela. Sendo assim, mesmo tendo a forma arquitetônica de uma capela, pelas razões expostas, não exerce a função como tal, constando nas referências dos *folders* turísticos – produzidos para a promoção dos atrativos de Cachoeira – como Casa de Oração da Boa Morte.

nesta Casa de Oração - durante os anos de observação da festa – que o culto
30 Virgem era efetuado pelas irmãs. Sem a presença de sacerdote católico, entretanto, assessoradas por representantes de outras igrejas, como, a igreja Brasileira que é cristã, porém sem ser subordinada a Roma ou, ao Protestantismo, e, por pessoas envolvidas diretamente na organização da festa, as irmãs promoviam seu ritual adaptado às necessidades do momento buscando preservar com esta ação a parte ritualística vinculada ao catolicismo, importante na prática cultural da irmandade em questão, pois, que esta se articula seus rituais sob o jogo de espelhos e da livre associação entre os santos e os orixás. (Foto 67; Anexo 24)

No ano de 1996, as irmãs tentavam “acalmar”, ou mesmo esquecer sua dissensão com a Igreja evitando falar do assunto, buscando estabelecer seu ritual respeitando



Foto 66

Salão de exposição no 1º andar.

Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

Foto 65

Fachada da sede da Irmandade da Boa Morte, no Largo da Ajuda.

Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.



Foto 67
Interior da Casa de Oração da Irmandade da Boa Morte.
Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

ao máximo as etapas de uma Missa sob a orientação católica. Mesmo assim, ficava “estranho” para o estrangeiro - o de fora de Cachoeira – “entender” um ritual com o discurso católico, mas, ao mesmo tempo, que não era, porque era visível a ausência do sacerdote. Uma falta que afetava também as irmãs, acostumadas que estavam, na sua prática de rezar pelas irmãs falecidas na Missa; para Nossa Senhora da Boa Morte, agradecendo a liberdade do cativo; e, a Missa de Nossa Senhora da Glória, rezada no domingo, para louvar o poder da vida, do Axé, significado na frase que as irmãs proferem quando perguntadas sobre o que é a Boa Morte: *A boa morte é a vida, porque aonde tem vida tem a morte.*

Desta forma, no desenvolvimento deste ritual, inventado para suprir a missa da Igreja Católica, constava a leitura do Evangelho, tal qual, na missa católica, seguido de um “sermão” efetuado por proeminente cidadão da sociedade local, sob a forma de discurso, no qual, ressaltava as qualidades de Maria, a importância de sua devoção para católicos e a dedicação das irmãs em afirmar seu culto à Virgem, sendo que, no meio deste “discurso/sermão”, não se deixava de destacar o exemplo das *negas veias* de resistência da cultura afro-brasileira, do merecimento de respeito por parte da *sociedade, por vezes, preconceituosa*, numa alusão velada ao litígio entre a Irmandade e a Igreja Católica, que só era entendido por aqueles que acompanharam este processo, ou seja, só era compreendido em seu real significado pelo baiano, especialmente, o cachoeirense. (Anexo 25).

Em seguida, acontecia o ofertório, com gestual semelhante a este momento na missa católica, entretanto, sem a consagração do pão e do vinho, no corpo e sangue de Cristo, que só pode ser efetuado pelo padre. Após o ofertório, sem consagração e sem comunhão, na “missa” pelas irmãs falecidas se abraçavam desejando uma às outras *uma boa morte*; na “missa” consagrada a Nossa Senhora da Boa Morte, postavam-se ao lado do esquife, (Foto 68) como estivessem num velório - momento importante no ritual da irmandade - tendo em vista que, a juíza perpétua arruma o véu sobre a santa, estabelecendo com esta ação, um dos sinais que a identifica como a autoridade máxima, de acordo com a hierarquia da irmandade, assim como, neste gestual que “lembra” um velório, marcar a consciência de que estão reverenciando um égun – Nossa Senhora morta – um dos fundamentos do ritual de raiz africana que as remetem à sociedade Gèlédé cujos princípios orientam a constituição da irmandade em foco, na qual a presença de mulheres, idosas e vinculadas ao candomblé, as ayiabás, as significam em sua singularidade perante as outras irmandades de negros no Brasil.

No domingo, antes da procissão de Nossa Senhora da Glória, na qual celebram a assunção da Virgem Maria ao Céu, no altar efetuam a passagem dos cargos para a Comissão eleita como responsável pela próxima festa, vestidas com a Beca, com as cores do Axé, o poder da vida. (Foto 69)



Foto 68

• *velório de Nossa Senhora da Boa Morte.*

Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.



Foto 69

A passagem dos cargos da comissão da festa do ano seguinte, após a “missa” de domingo, no qual é comemorada a assunção de Nossa Senhora.

Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

Na organização dessas missas e das procissões, a preocupação em estabelecer seu ritual – sob as territorialidades, respeitando ao máximo a sua prática religiosa de distintas tradições culturais – consistia o sentido da festa para as irmãs. Sendo assim, sob a perspectiva da tensão que perpassava a organização da festa e a dinâmica da rede de atores – ora estabelecendo alianças, ora envolvidos em dissensões sobre o sentido do ato de festejar da Boa Morte – que no ano de 1998, vamos observar uma outra polêmica, dessa vez, envolvendo diretamente as irmãs, articulada sobre um dos eixos, o do sentido religioso da festa, da irmandade em questão.

Desta forma, quando chegamos em Cachoeira na semana anterior à festa – como nos outros anos, para acompanhar a Esmola Geral – o assunto na cidade, sobre a festa da Boa Morte era um cântico em ioruba que a maestrina do coral, a professora Glofeuda estava tentando introduzir no ritual da “missa sem padre” no domingo, dia da Assunção de Nossa Senhora, a da Glória. De acordo, com o nosso informante, a polêmica foi articulada diante do comentário de uma das componentes do coral, no qual, esta verbalizava seu receio de cantar este cântico, pois este é uma saudação aos orixás e, por conseguinte, do candomblé. (Anexos 25 e 26)

31verdade que o Luís começou a ensaiar com os outros coralistas uma saudação em ioruba para o Pai Maior na concepção nagô, e ficou bonito. Os

comentários se estenderam pela cidade e as irmãs agora estão com medo. Hoje está acontecendo uma reunião entre o coral e a comissão organizadora para resolver esta questão (entrevista gravada com Prof. Raimundo Cerqueira, 19/08/98).

Fomos saber das irmãs o que estava acontecendo, e uma delas, a irmã Casemira externou a sua preocupação com este cântico, marcando sua posição contrária à introdução deste no ritual da “missa”, pois era uma saudação aos orixás, em especial a Oxalá, argumentando que *isto pode mexer com algumas das irmãs noviças, que são como iaô no candomblé e esse cântico é o que se canta quando sai do roncó depois da feitura, aí pode rodar com o orixá* (entrevista, 20/08/98).

Nesta mesma entrevista, a interlocutora nos fala de sua preocupação com a opinião da Igreja, pois, não querem mais confusão, *já ficamos bastante aborrecidas com a briga na justiça e não queremos mais isso*.

Esta ação de introdução de temas musicais de raiz africana nas missas católicas, iniciando um diálogo inter-religioso, passou a ser observado neste período, especialmente na Bahia, em Salvador com a chegada do Bispo dom Gilio Felício, do Rio Grande do Sul, *um dos seis bispos negros no Brasil, num universo de 400*. (Revista *Catoliconet*, 18/08/2004). Este bispo foi acolhido em Salvador pelos sacerdotes e sacerdotisas do candomblé com grande festa, sinalizando para transformações na Arquidiocese baiana do período de Dom Lucas Mendes²¹, e por conseguinte, para uma possível reaproximação entre a irmandade da Boa Morte e a Igreja Católica. Reaproximação que Luis Cláudio do Nascimento, no ano de 1999 acreditava que não iria acontecer, pautando-se nos acontecimentos da festa de 1998, referente à introdução do cântico em ioruba, conforme podemos constatar neste trecho da entrevista concedida pelo historiador:

Um bispo negro do sul tenta conciliar as posições – povo-de-santo com a Igreja – só não vejo interesse da irmandade em reaproximação. Não sei se isto vem dos membros ou da advogada que as representa. Vejo uma tendência de se assumir o vínculo com o Candomblé. Estão recriando as manifestações secretas.

Estão se reconstituindo com os seus rituais. Falo com alegria. A irmandade pegava pessoas aleatoriamente e agora há um critério – levantamento da linhagem da nação – isto é mérito da advogada, sem dúvida (entrevista concedida 09/08/99).

Sendo assim, o cântico Orixá Urê Taumlaxé, foi apresentado suscitando a expectativa dos participantes da festa, em 1998, de que a irmandade estaria assumindo a prática dos rituais do candomblé como primazia e, rompendo definitivamente com a Igreja.

Entretanto, a justificativa para tal ação foi efetuada pela própria maestrina, autora da proposta, de forma que tal hipótese – de um rompimento definitivo com

²¹ Dom Lucas refutava esta prática proibindo manifestações que envolvessem rituais católicos com candomblé, e teve participação no litúrgio com a Boa Morte defendendo o pároco local, sendo responsável pela determinação do afastamento da irmandade do seio da Igreja.

a Igreja e a adoção total em seus rituais dos princípios do candomblé – aparecesse como infundada apoiando-se na defesa, que o ioruba é um idioma como outro qualquer e que deveria ser utilizado para atender às expectativas dos estrangeiros internacionais. Desta forma, com esta justificativa deslocando a atenção da questão do sentido religioso, que ainda era delicada, pois, envolvia o litígio com a Igreja, para a demanda de um atendimento ao turista afro-descendente – objetivando contemplar o sentido turístico embasado pelo discurso de um evento cultural – que participava da festa sob o registro de resgate cultural; busca das raízes africanas; e, de identidade étnica articulada através da recuperação das nações africanas propiciada pelo candomblé.

Na esteira do tema de uma festa de caráter cultural, nos anos de observação de campo, questões vinculadas à conservação da tradição eram invocadas nas discussões entre os participantes, notadamente entre os moradores e dos turistas nacionais oriundos de Salvador, através do aspecto vinculado a uma “vigilância” sobre as ações da irmandade, pois afinal a imagem de patrimônio cultural precisava ser protegida.

Nesta perspectiva, qualquer introdução do novo e com um objetivo de atender aos anseios do turista estrangeiro, recrudescia o “sentimento” do enfraquecimento do domínio do território da festa, especialmente, por parte dos distintos atores da localidade de Cachoeira – porque esta deixa de ser articulada para si e passa a ser engendrada para o outro, o de fora – como foi observado na análise dos dados aferidos tanto sobre o morador de Cachoeira quanto pelo discurso do poder público, seguido das denúncias da advogada. Com as irmãs a situação se repete, tornando-se esta a preocupação basilar na organização do seu ato festejar, de manter sua festa para si, e buscando ao máximo preservar os segredos de sua prática cultural, jogando com a dúvida, se estas são vinculadas ao catolicismo ou ao candomblé.

Entretanto, se a preocupação de todos era com o novo, deve-se pontuar que mudanças já estavam sendo operadas pela irmandade da Boa Morte, principalmente na delimitação do território da festa, que devido ao advento da sua nova sede passa a observar um traçado distinto, do passado recente, quando estavam alojadas no anexo da Capela d’Ajuda, que por sua vez, já tinha se transformado, com a perda da Casa Estrela e da conduta de alugar uma casa, na qual, ocorria a festa.

Mudanças que foram motivo de preocupação para as irmãs e que são acentuadas pelo peso da passagem da ocorrência da festa da Boa Morte, da escala local para a escala regional, com perspectiva de consolidação da sua abrangência para a escala nacional e internacional, propiciada por uma exposição nos meios de comunicação, demandando das irmãs estratégias que permitissem que a sua festa, sua identidade, sua história fossem preservadas. Neste sentido, o traçado do território da festa foi se adequando de acordo com as novas necessidades da irmandade, semiografado a partir do percurso das procissões pontuado pelas distintas centralidades do passado expressas nos fixos

aonde alocavam a sua sede, nos períodos que antecederam a questão do litígio judicial com a Igreja e que permitiu à Irmandade possuir a sua Casa definitiva, fixando-a no espaço da cidade como um símbolo da cultura afro-brasileira.

5.7.1 – O trajeto da procissão: a semiografia do território



Foto 70

Preparando-se para os rituais. Foto: Gustavo Stephan. Acervo da autora.

Nesta direção, nos anos da pesquisa de campo, constatamos que o território da festa observou um mesmo traçado, efetivando-se a partir dos fixos do anexo da Capela d’Ajuda e da nova sede, a Casa da Irmandade da Boa Morte, conservando no novo território signos espaciais que relembavam a sua história na cidade de Cachoeira e os territórios anteriores da sua festa. Desta forma, a primeira procissão, a de sexta-feira, sai do anexo da Capela d’Ajuda, descendo a ladeira em direção a praça Dr. Milton passando pelo Chafariz Imperial, dobrando à direita para a rua Ana Néri, onde está localizada a Casa Estrela. Nesta etapa do ritual, observamos o momento solene, a primeira *parada*²² em frente a esta casa, para reverenciar a sua primeira sede, significante da casa sodalício, do local de encontros, negociações de alforrias dos irmãos africanos e de confabulações de revoltas, lugar da liberdade e

33 Estamos adotando, o termo “parada” pautados na abordagem de DAMATTA (1997). Para o autor o significado de “parar”, se deter, possui o conteúdo simbólico de um congelamento. Neste sentido, objetivamos marcar estes momentos dos rituais como um congelamento momentâneo da história da irmandade. Propiciado por este congelamento, tempo e espaço do passado coexistem concomitantemente com a espaço-temporalidade do presente. Assim, a irmandade do passado é a irmandade de hoje.

do sentimento de pertencimento fomentado pelo “parentesco de nação” – movendo o nicho onde Nossa Senhora dorme, de forma a que esta fique de frente para este imóvel – sinalizando com este gesto respeito às coisas sagradas, o seu vínculo com seus ancestrais e o candomblé de Cachoeira. Continuando nesta rua até a igreja da Matriz, as irmãs efetuam a sua segunda parada solene. Agindo – tal qual na Casa Estrela – a irmandade apresenta Nossa Senhora à Igreja, reverenciando com este ato o elo com o catolicismo e as irmandades de negros, via que estrategicamente propiciou no século XIX a inauguração do processo de recomposição política, religiosa e social, consolidado efetivamente na reterritorialização, do território móvel no prototerritório Ilê Iyá Nassô, este último constituído por Iyás oriundas da irmandade da Boa Morte da igreja da Barroquinha na cidade de Salvador.

Com essas ações de reverência as Iyás da Boa Morte selam o sentido desta procissão, do resgate da sua história, dos princípios de sua prática cultural, a base do seu território articulado pelas territorialidades engendradas por distintas práticas culturais do candomblé e do catolicismo.

Após marcar os pontos que as definem como Irmandade e, da Boa Morte continuam o percurso no qual, entrelaçam a sua história, com a própria história da cidade.

Sendo assim, entram na rua 25 de junho²³, passando pela Praça da Aclamação, logradouro de maior centralidade para a cidade de Cachoeira, por abrigar a Câmara Municipal símbolo do poder político local e, por ter sido palco, no passado, de acontecimentos históricos vinculados à independência do Brasil da metrópole portuguesa. Seguem em direção à rua 13 de Maio, onde se encontra a nova sede, a Casa da Irmandade da Boa Morte. Entram na capela e passam a noite em vigília guardando o sono de Nossa Senhora. (Fotos 71, 72 e 73)

Na procissão de sábado o trajeto é mais longo, expandindo os limites do território, entretanto conservando os mesmos signos espaciais marcados pela procissão anterior, os geossímbolos, a Casa Estrela e a igreja da Matriz, significando no território através da materialidade destes fixos, as territorialidades que sustentam a identidade da irmandade.

é Em 25 de Junho de 1822 teve início o combate com as tropas portuguesas, que foram travadas no interior da cidade de Cachoeira envolvendo todo o Recôncavo terminando no ano seguinte, nos campos de Pirajá, nas cercanias de Salvador, vitoriosa com a independência do Brasil, comemorado efusivamente pela população cachoeirense no logradouro que após esse dia passou a ser denominado de Praça da Aclamação. Segundo FONSECA (2002), sob o contexto de cooperação e confronto, tônica das relações sociais da sociedade cachoeirense, a participação do negro escravizado, neste processo, de luta pela independência foi significativa, inclusive, pelotões de escravos foram organizados para conter a revolta dos homens livres e brancos arregimentados para a guerra de Independência, que compelidos pela fome passaram a resistir às ordens da Presidência da Província. Pelo mesmo motivo, de um declínio na qualidade de vida, por carestia de alimentos, e, incitados pela conjuntura de instabilidade política e econômica da cidade de Cachoeira, os escravos passaram a ensejar suas rebeliões no período de 1826 a 1829, revoltas nas quais, as fundadoras da irmandade da Boa Morte estiveram envolvidas, exemplificada no personagem histórico de Luísa Mahin, como sinalizamos anteriormente no capítulo IV.



71

*Fotos 71, 72 e 73
A primeira procissão, de
Nossa Senhora Morta.
A primeira parada e o
cortejo pelas ruas de
Cachoeira. Fonte: Pesquisa
de campo. Acervo da autora.*



72

Foto Gustavo Stephan



73

Neste ato solene, saem da Casa da irmandade da Boa Morte, à noite, vestidas com a beca, portando o branco e preto, as cores de egun, na procissão do enterro de Nossa Senhora. Saem com as velas acesas nos archotes ao som da marcha fúnebre, conduzindo o corpo de Nossa Senhora pelas ruas de Cachoeira, são a metonímia do orixá Nanã, na ação de conduzir os mortos do Aiyê para o Orum, personificada na provedora da festa que segue à frente da procissão empunhando o bastão conduzindo o corpo de Nossa Senhora da Boa Morte, e seguem pela rua 13 de maio em direção

34 rua 25 de Junho, chegam na praça da Aclamação (Foto 74) e entram na rua Ana Néri, estabelecendo sua primeira parada – dessa vez, ao contrário da procissão anterior - em frente à igreja da Matriz, reverenciando com este ato, o fundamento católico significado no culto a dormição da Virgem Maria, marcando dessa forma, o sentido principal deste ato solene.

Caminham ao longo da rua Ana Néri carregando o esquife com o corpo de Nossa Senhora nos ombros, efetuam a sua segunda parada, em frente a Casa Estrela repetindo o gestual de reverência do dia anterior. Continuam andando em direção a rua Irineu Sacramento passando nas cercanias do Mercado Municipal, onde, no largo em frente a este – que possui a praça Maciel - ocorre à atividade da Feira, (Foto 75) outro ponto central da cidade no qual o comércio, das trocas simbólicas e materiais, lugar da novidade, das notícias, dos encontros, do odor a dendê, morada do orixá Exú, mensageiro que percorre o Aiyê e o Orum estabelecendo a comunicação entre os seres humanos os deuses. Sobem esta rua e dobram em direção à Praça Manoel Vitorino e seguem, até a Estação Ferroviária, fixo importante para a cidade de Cachoeira, símbolo de um tempo de riqueza e desenvolvimento econômico auferido pelo cultivo do fumo. O ato solene dirige-se para a Rua Cons. Virgílio Damásio seguindo ao encontro com a rua 13 de Maio, chegam na Casa da irmandade, onde rezam pelos que se foram para o oriente eterno, rezam pedindo a Maria proteção, e as irmãs aguardam o dia seguinte, o dia da Glória.



Foto 74
Praça da Aclamação.
Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.



Foto 75
A feira em frente ao mercado municipal.
Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

\endash domingo, dia da terceira procissão, esta é pelo colorido da beca legado pelo xale vermelho, pelos correntões cachoeiranos dourados, as guias dos orixás protetores penduradas no pescoço, o prenúncio da festa. Uma multidão acompanha esta procissão, a música é alegre e o povo bate palmas, quando, assume à porta da capela da irmandade, Nossa Senhora gloriosa ornada ricamente com o manto e a coroa em sua cabeça, brilhando ao sol da manhã, de pé no andor enfeitado de flores. Neste ato solene, o percurso é o mesmo da noite anterior, parando primeiramente na frente da igreja Matriz, efetuando o mesmo gesto de reverência das procissões que a antecederam seguem para a Casa Estrela, o outro geossímbolo repetindo a reverência de igual forma.

Perfazem desta forma, o percurso pelas ruas da cidade exibindo a vida, as cores do Axé, a sua riqueza no ouro, as nações Gege, Keto, Angola, a influência islâmica, todos os povos e culturas oriundas da África, nas guias, no feitio dos trajés, na toalhinha, nas sandálias chagrin, na alegria do olhar, na resistência do corpo carregando um andor tão pesado – apesar da idade avançada – numa dramatização da força, do poder, do mistério e da persistência no tempo e no espaço, das Iyás, das irmãs da Boa Morte, da cultura afro-brasileira. O seu território está marcado, sua história reatualizada, passo-a-passo nos rituais das procissões, gloriosamente foi bem sucedido. É hora de comemorar, tem início a festa da Boa Morte, o almoço é servido a todos os participantes e à tardinha explode a alegria, o samba de roda começa, que se estende até a madrugada do dia seguinte. (Foto 76 e 77)



Foto 76
A procissão de domingo pelas ruas de Cachoeira exibindo a vida, as cores do Axé.
Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

Foto 77
Após a procissão de domingo explode a festa. O samba de roda das irmãs da Boa Morte.
Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.



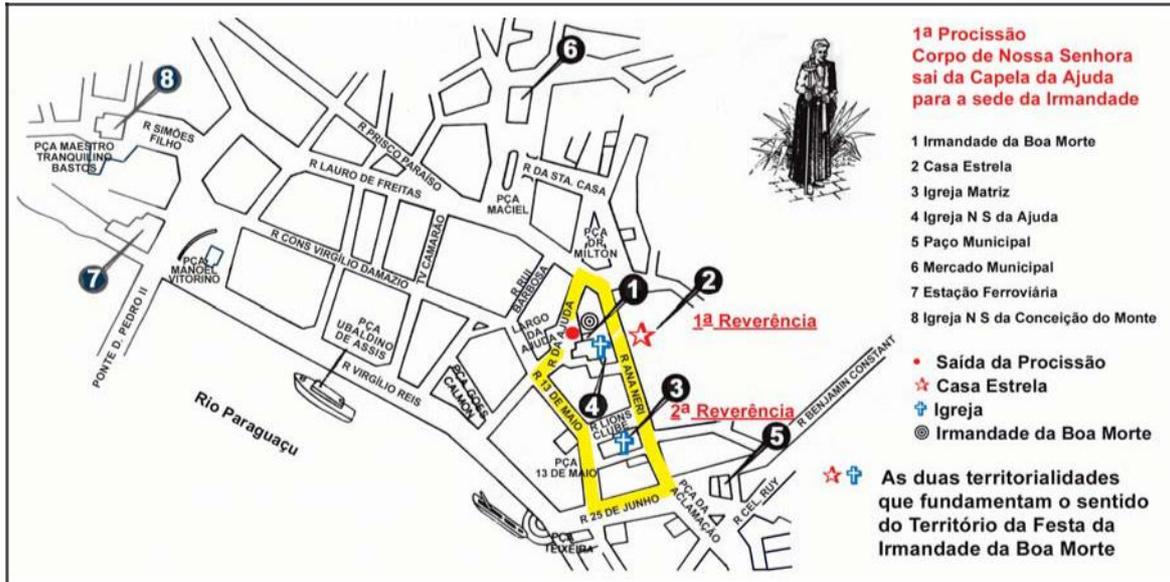


Figura 32

Percurso da procissão do translado corpo de Nossa Senhora (Sexta-feira). O trajeto sai do anexo da Igreja da Ajuda para a capela da Irmandade da Boa Morte, onde tem início o velório.

Fonte: Pesquisa de campo. Organizado pela autora.

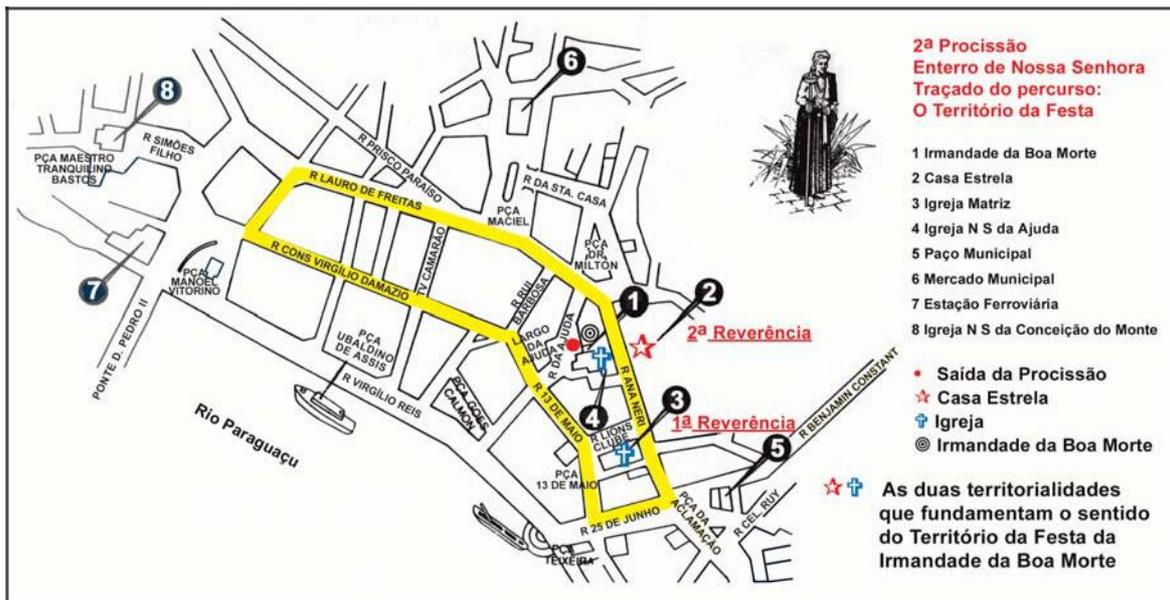


Figura 33

Percurso da procissão do enterro de Nossa Senhora (Sábado). A delimitação do território da Festa da Boa Morte.

Fonte: Pesquisa de campo. Organizado pela autora.

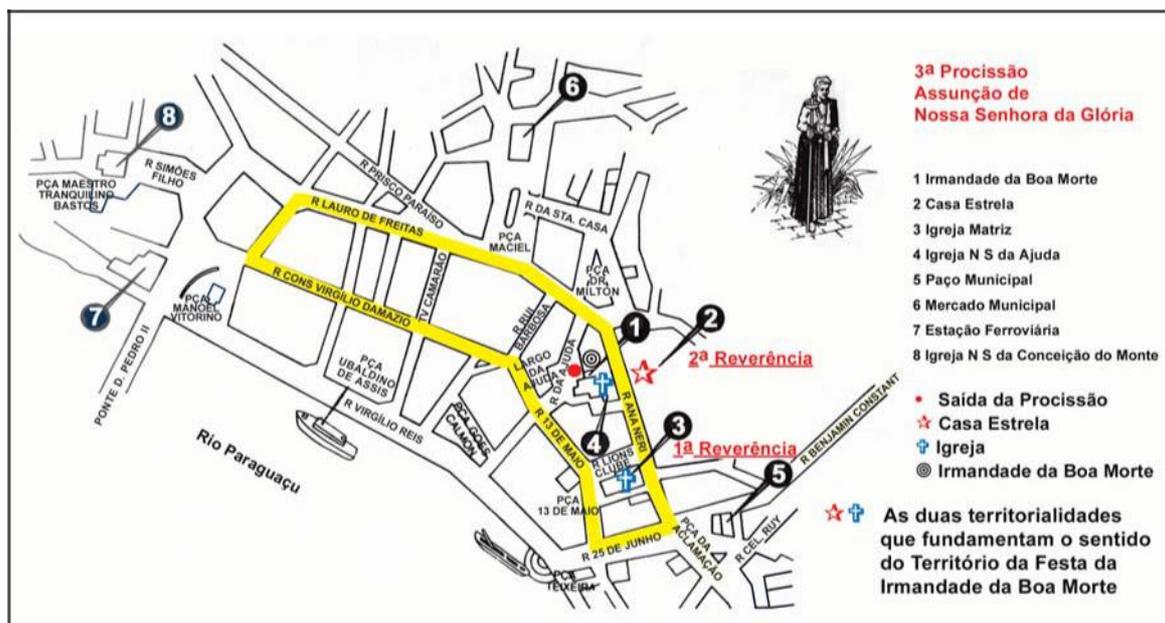


Figura 34
 Percurso da procissão de Nossa Senhora da Glória (Domingo). A confirmação dos limites do território da Festa da Boa Morte.
 Fonte: Pesquisa de campo. Organizado pela autora.

5.7.2 – No percurso da procissão, o porquê dos rituais populares serem ritos que objetivam o encontro, não a separação

Na descrição e análise dos atos solenes da Irmandade da Boa Morte – efetuada no item acima – observados no período de 1996 até 1999, conferidos no ano de 2002, buscamos focalizar somente as ações das irmãs na semiografia do seu território da festa. Para efeito de uma melhor compreensão deste, não levamos em conta as demais participações, entretanto, estas são fundamentais, pois, conferem o encontro dos distintos sentidos atribuídos pelos participantes ao ato de festejar a Boa Morte, nesta etapa, da dramatização dos seus rituais. Neste momento, a tensão da disputa pelo domínio do território recrudescer, numa mistura de ações, que transforma o território da festa da Boa Morte polissêmico e engendrado por múltiplos agenciamentos coletivos que se articulam através das subjetividades.

Nesta perspectiva, que passamos a compreender as procissões da Boa Morte, na sua formação para empreender o cortejo e as intervenções que passam a ocorrer ao longo deste.

Sendo assim, a procissão se organiza na formação clássica dos atos solenes com a manutenção da hierarquia através da dramatização, como sinaliza DAMATTA (1997). Neste sentido, nos anos de 1996, 1997, 1998, observamos na formação dos atos solenes que à frente deste, a provedora da festa, ladeada pelas irmãs que compõe junto a esta a comissão organizadora da festa. Ao sair o andor, com Nossa Senhora

da Capela, quem o sustem são as autoridades convidadas. Desta forma, o prefeito, políticos locais, de Salvador, magistrados, são os que recebem o privilégio de primeiro trazer em seus ombros Nossa Senhora da Boa Morte e Nossa Senhora da Glória. Perfiladas e ladeando o andor, estão as irmãs, as mais antigas na frente, as mais novas atrás e encerrando a fila as postulantes, as irmãs de bolsa, logo em seguida, a banda com seus músicos uniformizados. Acompanhando o cortejo vem o povo. (Foto 78)



Foto 78
Formação inicial da procissão de Nossa Senhora da Glória no domingo. Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

tenta acompanhar cantando as músicas de cunho religioso, conversando, correndo para também tirar a sua foto, o morador de Cachoeira assiste das calçadas e janelas dos sobrados, vai para a rua e acompanha a procissão. Políticos aproveitam para fazer campanha eleitoral destacando-se no cortejo pelas bandeiras dos partidos, carregadas pelos seus correligionários. Ninguém mais respeita a formação inicial, (Foto 79) as posições sociais passam a serem neutralizadas, pois, concordando com DAMATTA (1997; p.57) *os rituais populares são ritos que*

objetivam o encontro, não a separação.

Os sentidos se confundem na semiografia do território, através da diversidade de ações dos seus participantes, desta forma, a advogada grita e ameaça os jornalistas que invadem a procissão e reclama da música alta do bar que não respeita a passagem de Nossa

Conforme o cortejo vai avançando pelas ruas da cidade o revezamento para segurar o andor vai ocorrendo, as irmãs o carregam, o turista afro-americano, enfim, quem queira carregar Nossa Senhora pode pleitear o privilégio. O cortejo já não está tão organizado, as irmãs idosas diminuem o ritmo dos seus passos, se atrasam, os jornalistas invadem com suas filmadoras, com as câmeras de fotografar, o turista atarantado



Foto 79
O cortejo já se desorganizando. Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

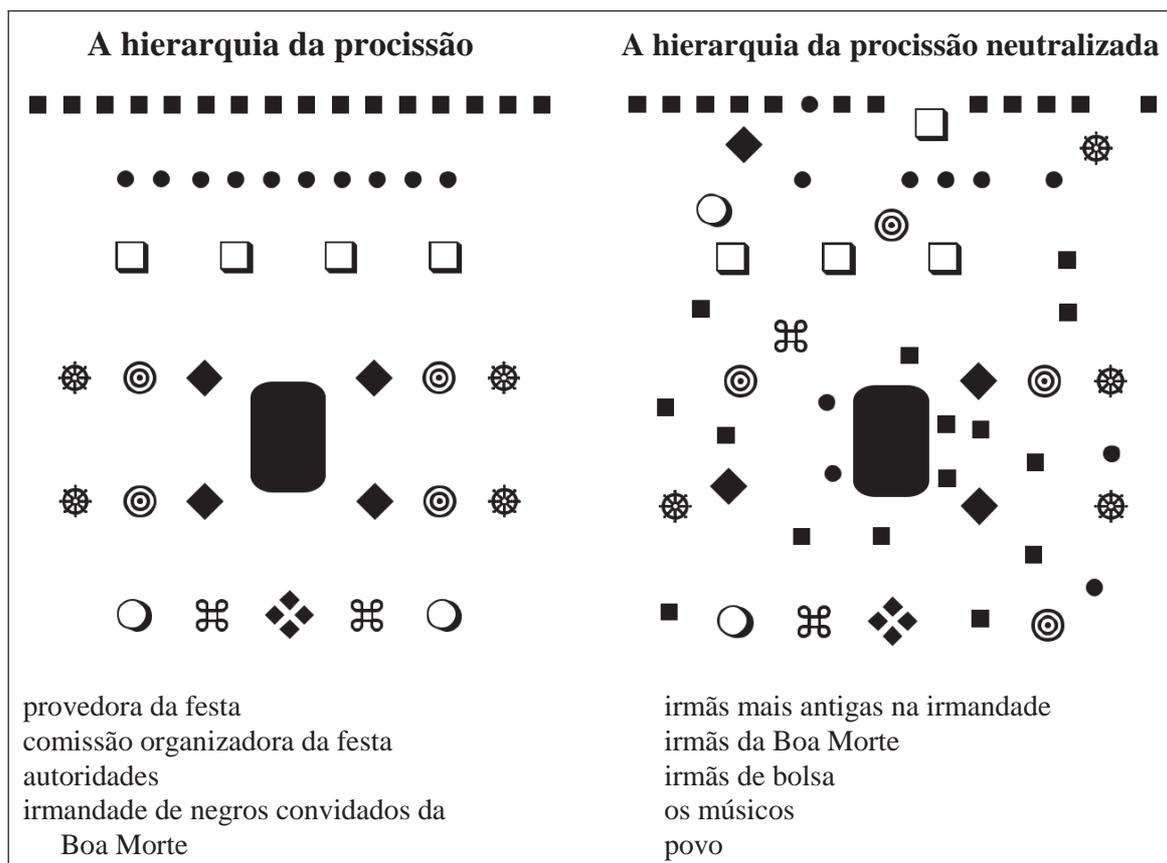


Figura 35
 Esquema da hierarquia da procissão. Organização da autora.

Senhora; o prefeito acompanha o cortejo e faz que não vê a falta de policiamento para impedir o motorista em seu automóvel, que insiste entrar na rua da Casa da irmandade, dificultando a chegada da procissão; os afro-descendentes encantados com o ritual se sentem religados com suas raízes étnicas; o morador observa os turistas e a ação da imprensa, vigilante se esta intromissão não está descaracterizando a tradição da festa da Boa Morte; o comerciante informal exhibe as suas mercadorias; e, os Filhos de Gandhi tocando seus tambores, no ritmo do afoxé encontram a procissão, numa ação de apoio à irmandade por esta estar na condição de preterida pela Igreja Católica. As igrejas de Cachoeira estão com suas portas fechadas, e Nossa Senhora fica parada ali, em frente à igreja da Matriz, no ombro de suas filhas, as Iyás da Boa Morte, que cantam seu hino, numa cena comovente de abnegação e de exclusão.

Era comum – nos anos que observamos a festa – que manifestações de apoio à irmandade e contrárias à atitude da Igreja acontecessem, como foi o caso da intervenção dos Filhos de Gandhi²⁴, em 1996, (Foto 80) tocando os seus tambores e, cantando em ioruba, sinalizando com esta ação que no território da Boa Morte, o

²⁴endash Afoxé é um cortejo carnavalesco composto por homens negros vinculados ao Candomblé que cantam em ioruba canções entoadas nos terreiros-terreiros.



*Foto 80
O Afoxé Filhos de Gandhi,
na procissão de domingo,
apoiando a Irmandade da
Boa Morte e sinalizando a
presença do sentido
religioso do Candomblé.
Fonte: Pesquisa de campo.
Acervo da autora.*

sentido religioso do Candomblé está presente, assim como a força e resistência da cultura afro-brasileira. Em 1997, foi a vez da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, de Salvador, demonstrar o seu apoio à Boa Morte. Proibida pela Arquidiocese de participar dos festejos – nos quais se apresentava trajando sua indumentária de gala – engendra uma estratégia para a identificação do grupo, através de uma camiseta onde estava escrito somente o nome da irmandade, caracterizando com este simples ato de informalidade a sua presença, não como irmandade – pois estava impedida pela Igreja à qual é subordinada – mas, sim, de negros, do Rosário, solidários com a Boa Morte.

Outras manifestações de apoio à Boa Morte e de desaprovação a atitude da Igreja, ano a ano foram acontecendo, por parte de artistas, políticos, imprensa. Até que, em 1999, a Arquidiocese de Salvador – por intermédio de D. Gilio – revê sua posição e se reaproxima da Irmandade, voltando a permitir a presença do padre para officiar a missa. Para tanto, a Capela foi consagrada, segundo a conduta ritualística católica e o próprio Dom Gilio participa da festa rezando as missas assessorado pelo padre Hélio – o pivô da dissensão da irmandade com a Igreja – efetivando através do perdão mútuo a conciliação. (Fotos 81 a 84)

Sendo assim, a paz volta reinar e, as procissões neste ano obtiveram a participação não só da irmandade do Rosário dos Pretos, mas também de outras irmandades de brancos. As igrejas de Cachoeira voltaram a tocar seus sinos anunciando a festa da Boa Morte. Na passagem, dos atos solenes pelo geossímbolo vinculado ao catolicismo, do território da festa da Irmandade da Boa Morte, as portas da igreja da Matriz estavam abertas reverenciando Nossa Senhora e a Irmandade e, sendo reverenciada por esta última.

Neste sentido, diante das observações e análises que efetuamos nos quatro anos de pesquisa, nos quais, o litígio da irmandade da Boa Morte com a Igreja



Foto 81
Celebração da missa, em 1999, com a presença de D. Gilio, que efetuou a reaproximação entre a Igreja Católica e a Irmandade da Boa Morte.
Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.



Foto 82
O Ofertório da missa de Nossa Senhora da Glória, rezada 1999 por D. Gilio e padre Helio. Nota-se a presença no cortejo de freiras católicas e irmãs da Boa Morte.
Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.



*Foto 83
Dom Gilio à frente do cortejo da
procissão de Nossa Senhora morta, em
1999. Fonte: Pesquisa de campo.
Acervo da autora.*



*Foto 84
O Padre Helio, pivô da dissensão entre
a Igreja e a Irmandade da Boa Morte,
participando da procissão de Nossa
Senhora da Glória, em 1999, ano da
reconciliação.
Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da
autora.*

Católica, configurava o cerne das questões que se apresentaram para nós, perpassando por toda a nossa discussão, esse final, da reaproximação entre irmandade e Igreja, nos permite afirmar, encerrando também o nosso estudo, que na constituição de um território semiografado pelo religioso, este se transforma ou busca a adequação de suas práticas de acordo com as necessidades de alianças ou dissensões para a afirmação da sua força e poder. Estratégia que a Irmandade da Boa Morte sabiamente soube realizar para a consolidação do seu território, através de suas territorialidades engendradas por distintas práticas culturais, o Candomblé e o Catolicismo e, que a Igreja Católica com a ação de propor uma nova aliança com a irmandade da Boa Morte busca estabelecer – tornando-se mais flexível em suas posições – o fortalecimento do seu território, objetivado na sua presença nos rituais públicos da festa da irmandade, legando com este ato a primazia do sentido religioso deste: do catolicismo apostólico, vinculado a Roma.

O tempo passa...

Retornamos a Cachoeira no ano de 2002, para confirmar alguns dados da pesquisa. Já se passaram três anos da reconciliação entre a Igreja e a Irmandade, o padre agora é outro, oficia a missa na Capela de propriedade da Irmandade da Boa Morte, as irmãs se confessam e recebem a comunhão.

Com a perspectiva de consolidar a conciliação, a Arquidiocese de Salvador transfere o padre Hélio para outra cidade do Recôncavo, e assume como novo pároco de Cachoeira o padre Paulo Roberto Bittencourt, nascido em Salvador, que se declara *uma pessoa que procura a conciliação e que busca o diálogo*.

Na entrevista que nos concedeu no dia 22 de agosto de 2002, com um texto bem articulado, referindo-se à questão histórica da constituição das irmandades de negros, traçando um paralelo entre o surgimento dessas e a liberdade do cativo com as questões do negro na sociedade contemporânea, nos explica porque assumiu a paróquia de Cachoeira que considera *complexa pelo seu patrimônio, pela tradição e pelo seu desafio pastoral*. Segundo o interlocutor, a Arquidiocese *precisava de alguém que tivesse uma certa maturidade para poder levar adiante uma paróquia como Cachoeira. Ser capaz de escutar e manter o diálogo*.

O padre Paulo teve o seu primeiro contato com as irmãs da Boa Morte no ano de 2001. De acordo com o interlocutor, foi muito bem recebido pelas irmãs e estabeleceu um relacionamento baseado no diálogo. Nas palavras do padre Paulo:

No ano passado que tive o primeiro contato com as irmãs e uma alegria da parte delas em me receber, né? Primeiro por se identificarem comigo, no que diz respeito a minha cor. E para mim fica muito assim, uma responsabilidade muito grande em corresponder, porque são pessoas afetuosas, e eu as vejo assim como mães. Porque eu vejo muito a figura da minha mãe na pessoa de cada uma delas

Neste sentido, a estratégia da Igreja foi bem sucedida e estabelecida no registro da afetividade. Entretanto, neste mesmo ano, as irmãs mesmo considerando a atuação do padre muito boa, continuavam atentas sobre a autoridade da Igreja. Preocupavam-se com sua autonomia e não admitiam uma interferência direta na organização da sua festa e nos seus rituais. Fato que já estava sendo comentado, e, por conseguinte, suscitando novas polêmicas sobre o significado da festa, surgindo com mais força, a disputa pela primazia do sentido religioso, estabelecendo no cerne desta disputa uma discussão, na qual o vínculo com o candomblé passa a ser esmaecido, ressaltando o culto da dormição da Virgem. Como exemplo desta questão, a publicação do livro do padre e antropólogo Sebastião Héber da Costa, lançado na festa da Boa Morte em 2002, que foi patrocinado pela câmara de vereadores de Cachoeira.

Neste livro, fica claro propósito do autor em ressaltar a primazia católica como prática religiosa da Boa Morte, mesmo que este, curiosamente, seja pautado no livro do autor Luis Cláudio Nascimento – que em 1988 estabelece sua análise da Boa Morte sob a perspectiva do seu vínculo com o candomblé de Cachoeira, e com o Ilê Iyá Nassô de Salvador.

O antropólogo e padre, academicamente utiliza o livro de Nascimento, somente nas informações em que estivesse envolvida a participação da irmandade na Igreja católica, não mencionando a parte fundamental da obra que é a abordagem das práticas ritualísticas das irmãs da Boa Morte do candomblé que na concepção de Nascimento são as que orientam os princípios da irmandade em questão.

Sendo assim, podemos constatar, com este breve exemplo, que uma disputa inicia-se e que reacende o jogo de poder, que deu início a toda uma história de alianças e dissensões, todavia, é outra pesquisa...



Foto 85

Meninas vestidas com traje de baiana, simbolizando o futuro da Irmandade da Boa Morte e a permanência do patrimônio cultural afro-brasileiro.

Fonte: Pesquisa de campo. Acervo da autora.

CONCLUINDO....

Procuramos com este trabalho entender a dinâmica da constituição da Irmandade da Boa Morte e sua festa em sua contemporaneidade, para tanto, foi necessário buscar como ponto de partida, a compreensão da produção humana de mundo, sinalizando a Cultura, como fruto desta produção, assim como, a responsável pela totalidade dos produtos humanos, seja na sua materialidade – exemplificada nos instrumentos de toda espécie, que permitem ao homem modificar seu ambiente físico – seja na imaterialidade, demonstrada na produção simbólica que permeiam e produzem sentidos em todos os aspectos de sua vida, cotidianamente. A Cultura sob esta perspectiva emerge como um canal propiciador da relação do ser humano e da sociedade com o espaço, sendo que, esta se apresenta como faces de uma mesma realidade, na qual, são identificadas a função social e a função simbólica. Diante desta perspectiva passa a ser operada a distinção e, ao mesmo tempo, a correlação entre o espaço social – produzido e concebido em termos de organização e produção, e o espaço cultural – o espaço vivenciado e idealizado através da significação e da relação simbólica.

Nesta direção, em nosso trabalho o espaço cultural ao ser concebido via significação e relação simbólica produz o espaço territorializado, posto que, sobre este são atribuídos sentidos que nortearão a delimitação do território através das territorialidades, que atuam como mecanismos de defesa, controle e manutenção do mesmo.

Sendo assim, buscamos analisar a Irmandade da Boa Morte como um nexos territorial semiografado por duas territorialidades de distintas práticas culturais. Neste sentido, distinguimos estas territorialidades como aparente e subjacente, trabalhando-as sob a perspectiva dos seus rituais, que são operados através da prática do catolicismo – a territorialidade aparente – e, da prática do candomblé – a territorialidade subjacente que fortalece o elo entre as componentes da irmandade, legando a identidade afro-brasileira, como também, o sentido de pertencimento ao grupo.

Diante desta perspectiva, foi necessário por um lado, compreender o processo de constituição do terreiro de Candomblé, nos voltando para a análise do tema do transporte do território, o território móvel - a África - e da sua materialização operada sob recomposição política, social e religiosa, de distintas etnias que foram trazidas para o Brasil através do tráfico de escravos. Estas etnias orientadas - principalmente no século XIX, devido ao grande número de sacerdotes da sociedade Ioruba que vieram para a cidade de Salvador, na Bahia, por migração forçada ou espontânea – recompõem-se no prototerritório, o terreiro de Candomblé, Ilê Iyá Nassô, no logradouro denominado Barroquinha na cidade de Salvador.

Por outro lado, também nos dedicamos a analisar o processo de elaboração das irmandades católicas, especialmente as irmandades de negros, desde sua origem no cerne do movimento confraternal em Portugal, no século XV, com o intuito de situar esta dinâmica, como uma, entre tantas, heranças da metrópole portuguesa, legada à colônia brasileira e, também observá-la como a primeira estratégia que o africano engendra para a formalização de sua atuação frente à sociedade portuguesa, que será aproveitada no Brasil como o canal que viabilizará a reterritorialização da concepção africana de mundo – a sociedade ioruba – no território-terreiro de Candomblé.

Sob estas orientações analíticas, que passamos a identificar os princípios do candomblé como os mesmos princípios constituintes da irmandade da Boa Morte sinalizados no seu registro cultural afro-brasileiro, tendo em vista que, africanas livres de nação Keto e Gege, componentes da irmandade em foco, são as mesmas que irão fundar o prototerritório Ilê Iyá Nassô. Princípios que além de marcar o pertencimento do indivíduo ao grupo, por sua vez, também, demarcam as fronteiras desta Irmandade em relação à sociedade, assim como, a sua distinção em relação às outras irmandades de negros, na Bahia, é uma irmandade composta só por mulheres, idosas, negras que exercem cargos poder no território-terreiro de Candomblé.

Nesta direção, ao transferir-se da Barroquinha para a cidade de Cachoeira, no séc. XIX, a Irmandade da Boa Morte aprofunda seu vínculo com o candomblé, configurando a sua sede, a Casa Estrela, como nexos, religioso, social e político, articulador, de orientação religiosa para a propagação dos terreiros de candomblé em Cachoeira; das questões referentes às alforrias dos escravos; como também, a participação desta nas insurreições engendradas pelos africanos escravizados e livres na Bahia.

Sendo assim, a irmandade da Boa Morte, através das territorialidades engendradas por este grupo religioso, passa a configurar como uma referência da

cultura afro-brasileira, na sua contemporaneidade, na cidade de Cachoeira, tendo em vista que, que nos rituais da sua festa, pelas ruas da cidade – evocam do passado atualizando no presente – a sua história, a história do seu povo, o de “santo”, significado nos seus fundamentos, nas lendas, crenças, itinerários, acidentes geográficos sacralizados, geossímbolos que compõem a sua vida, a sua concepção de mundo.

Desta forma, a Boa Morte, é considerada neste trabalho como um território-santuário, um nexu territorial constituído por territorialidades – vividas no cotidiano – que significando coisas, objetos e espaços, seja para a construção do território semiografando seu limite, ou, na manutenção deste, no qual, a idéia de conservação cultural – afro-brasileira – passa a ser operada, o atualiza permanentemente, no dia-a-dia desta e, especialmente, no período da sua festa. A irmandade em foco caracteriza-se pelo respeito aos princípios do candomblé e do catolicismo, nos quais, suas indumentárias, adornos, gestos, atos ilocutórios, ações materiais e imateriais da cultura, configuram-se como signos que estabelecem a fronteira, que passa a ser balizada pelo nexu territorial Irmandade da Boa Morte, entre o território configurado pela Igreja Católica e, os territórios-terreiros de Candomblé. Entretanto, esta fronteira ao ser engendrada pode propiciar situações de coexistência pacífica entre os territórios; de instabilidade e competição entre estes ou, um movimento de intolerância, no qual, como clímax desta situação de conflito, pode ocorrer a repulsão/ exclusão de uma das partes.

Neste sentido – da dinâmica dos territórios sinalizada acima – que no século XX, na década de 80, passamos a observar que a coexistência pacífica entre estes territórios passa a ser abalada por uma dissensão que provoca a expulsão da Irmandade em foco, do seio da Igreja Católica, induzindo-a criar estratégias que possibilitem permanência do seu ato de festejar. Para tanto, a irmandade da Boa Morte emerge no cenário local e regional, fortalecida no seu atributo de patrimônio cultural afro-brasileiro - fomentado pelos meios de comunicação e agências de turismo – constituindo, desta forma, um dos atrativos turísticos da Bahia. Diante desta conjuntura, a irmandade em tela, assiste a expansão da abrangência da sua festa, da escala local para a regional, com a sinalização de consolidação desta expansão para a escala nacional e principalmente a internacional.

Neste contexto, que a festa da Irmandade da Boa Morte passa a receber leituras distintas, que são elaboradas através da participação de diversos atores, tais como, as irmãs; a Igreja; os meios de comunicação; o poder público local e estadual; a procuradora jurídica da irmandade; o morador de Cachoeira; os agentes de turismo, privado e oficial; o comerciante formal e informal; o turista brasileiro e internacional, especialmente este ultimo, quando identificado nos afro-descendentes estadunidenses.

Neste registro, o ato de festejar é observado, sob a perspectiva, em que este é visto como tensão, gerada no cerne da disputa pelo sentido do ato de festejar entre estes distintos atores, na qual, alianças e dissensões serão articuladas configurando assim o que passamos a identificar como território da festa.

Sendo assim, a festa da irmandade da Boa Morte - na passagem dos últimos anos do século XX para o alvorecer do XXI – passa a ser identificada através dos sentidos, religioso, cultural, turístico, e, especialmente, sobre qual a primazia do sentido religioso dos rituais – a disputa entre religião candomblé e a católica – estabelecendo uma tensão entre estes significados.

Contando o tempo a partir de 1989 até 1995, durante estes seis anos a irmandade da Boa Morte – que estava quase “desaparecendo” – ressurge com força e prestígio legado pela bem sucedida campanha contra a Igreja – litígio judicial – marcando a sua importância, como patrimônio cultural baiano, título advogado em sua defesa, que será aproveitado pela imprensa e pelos promotores da atividade turística, como o significado trabalhado como fortalecimento de uma imagem da irmandade para caracterizá-la como atrativo turístico, eixo sobre o qual o sentido da festa será balizado no processo de promoção deste entre os atores pesquisados.

Desde então, as *negas véias* da Boa Morte, as Iyás devotas de Nossa Senhora e o seu ato de festejar são vistos, ora como uma festa turística, ora como uma festa cultural, e, por fim, ainda, no tradicional registro de festa religiosa.

Desta forma, a partir das áreas especificadas na cidade para efetivação da pesquisa sobre o sentido legado à festa da Irmandade da Boa Morte pelo cachoeirense, foi possível afirmar que a festa é essencialmente do morador da área central e adjacências imediatas a este, e, as discussões sobre o ato de festejar, os acontecimentos, a disputa pelo sentido religioso, enfim, as alianças e dissensões entre os moradores na participação da festa da irmandade em foco, ocorrem com mais intensidade nesta localização, tendo em vista que, é nesta área central que está localizada a sede da irmandade. Neste sentido, devido à centralidade exercida, no cotidiano de Cachoeira, por este fixo – fortalecida durante o período da festa – este passa a ser identificado pelos moradores, como um geossímbolo da cultura afro-brasileira no espaço da cidade.

Para os moradores de Cachoeira, a festa da Irmandade da Boa Morte está dividida em dois momentos: o religioso operado nas procissões pelas ruas da cidade; pelas missas, na Capela; e, na Ceia Branca no interior da sede da irmandade, e, o profano que acontece nas ruas; nas praças; nos bares; no almoço de domingo – após a procissão da Assunção de Nossa Senhora – e, ao entardecer, com o samba-de-roda, nas dependências da Casa da Boa Morte.

Sendo assim, o sentido da festa para o cachoeirense, a princípio, no de 1996, oscila entre o turístico e o cultural demonstrando uma indefinição sobre o significado

do ato de festejar gerada no bojo da questão realizada por este, na qual, está em jogo que diretriz assumir em relação, à festa da Boa Morte, sinalizando com esta dúvida, para a perda do domínio do sentido da festa, pois, o significado historicamente consagrado atribuído à festa da Boa Morte, de ser um ato festivo religioso, raramente

À mencionado. No entanto, com o avanço da pesquisa, nos anos de 1997, 1998 e 1999 pode-se aferir o sentido que prevalece, como o cultural, sinalizando para a opção de uma parte significativa dos entrevistados em reconhecer a Irmandade e o seu ato de festejar como patrimônio e expressão da identidade afro-brasileira.

Sob esta perspectiva, de perda do domínio do território diante da contradição apresentada no discurso dos informantes e, nas respostas dos moradores de Cachoeira nos questionários sobre o significado da festa da Boa Morte, podemos sinalizar que um “distanciamento” ou “desconhecimento” sobre o significado da festa é operado, apesar de ser insistentemente veiculado pelos meios de comunicação, como de patrimônio cultural. Isto porque, esta significação ainda é recente para este, tendo em vista que, foi fortalecido, a partir da “guerra santa” como, foi denominado o litígio judicial, da Irmandade, com a Igreja Católica.

Nesta direção, a materialização desta indefinição sobre o que representa a Irmandade da Boa Morte e sua festa, para o morador da cidade, passa a ser apontada na negação deste na participação efetiva nos rituais do evento festivo, sob a justificativa de que é uma festa para o “estrangeiro”, sinalizando com esta afirmação, que o significado de patrimônio cultural - afirmado veementemente pela mídia – funciona, para estes entrevistados, como um “comercial” para a venda de um produto, que será consumido pelo turista, especialmente, o internacional. Neste sentido, mesmo quando significa a festa como cultural implicitamente está sinalizando para a questão turística, pois, o incremento da presença destes turistas na festa é creditado em grande parte ao trabalho de divulgação dos meios de comunicação através do texto desta ser um evento cultural.

Sob esta perspectiva, a maioria dos entrevistados admitiu que a festa da Boa Morte traz desenvolvimento econômico via atividade turística para a cidade demonstrando que o morador admite que a presença deste consumidor do espaço – principalmente, o estrangeiro que gasta em dólares – incentiva o desenvolvimento econômico na cidade, isto é, gera empregos, mesmo que temporários, para a população local, confirmando desta forma, a questão do discurso dúbio do morador

– para o bem e, para o mal – quanto à Boa Morte ter se tornado uma festa para o outro – o turista – e, não mais para si – o morador cachoeirense.

Mesmo contrariado no seu desejo, o cachoeirense reconhece na atividade turística uma necessidade para o fomento da economia local, estagnada, recessiva, acompanhando de forma acentuada – por ser uma cidade de poucas oportunidades

de emprego, pois não possui uma atividade econômica expressiva, seja na indústria ou na agricultura, apresentando um setor de serviços restrito a algumas atividades comerciais - uma tendência nacional do aumento do desemprego, consequência da situação econômica brasileira, dependente dos ditames do processo de globalização da economia mundial.

Esta mesma perspectiva, em relação ao desenvolvimento econômico legado pelo turismo é compartilhada pelo comerciante formal e informal, em relação à festa da irmandade em questão. Sendo que articulam sua opinião a partir da comparação com outra festa local, a de São João, que segundo estes entrevistados, atrai mais pessoas que a Boa Morte, entretanto, são turistas da região, com poder de consumo restrito em relação ao turista internacional que gasta em dólares.

Quanto ao significado religioso da festa, o resultado aferido foi o reconhecimento das duas práticas religiosas que constituem as territorialidades da Boa Morte, o candomblé e o catolicismo, sinalizando uma consciência, por parte do morador, dos significados das vestes, dos cânticos, dos atos e adornos, da Irmandade da Boa Morte, signos historicamente marcados, desde sua fundação em Salvador no século XIX e, posteriormente aprofundados na cidade de Cachoeira.

Em relação ao turista brasileiro e internacional o sentido da festa é cultural pautado no registro de patrimônio cultural, porém apresentando uma diferença quanto à definição deste. Desta forma, na categoria internacional destacam-se, por um número significativo de participantes, os afro-descendentes estadunidenses que possuem como expectativa em relação à festa da Boa Morte, o encontro da identidade étnica, da raiz cultural africana, do contato com o mundo concebido no Brasil, a partir da recomposição social, política e religiosa efetuada sob os princípios do candomblé. Entretanto, para o turista brasileiro – estes identificados como “da terra” pelos comerciantes, pois, são acentuadamente oriundos da cidade de Salvador - esta expectativa inexistente, tendo em vista que ao cruzá-la com a questão sobre a sua opção religiosa, a maioria declara -se como católico, negando em suas declarações, em grande parte, qualquer vínculo com o candomblé. Para este turista, o sentido cultural reside no registro histórico da questão da escravidão no Brasil, de conhecimento desta história que é brasileira, porém, sem articulá-lo com o tema do candomblé. A perspectiva dos turistas internacionais não afro-descendentes assemelha-se ao registro apresentado pelos turistas brasileiros, no entanto, acentuam uma diferença na sua expectativa de estudar, pesquisar, a história, os hábitos, sob a abordagem de uma cultura diferente da sua.

Para o poder público local, o sentido é turístico, porém, este não apresenta uma ação objetiva para uma organização do espaço da festa que venha atender

satisfatoriamente ao desenvolvimento da atividade turística, configurando esta questão como a maior crítica por parte da procuradora jurídica da irmandade, que objetiva significar a festa como religiosa.

Assim, em torno deste tema que passa a residir uma discussão que gera antagonismos e simpatias entre os participantes da festa, pois, no bojo desta questão estão incluídas ameaças por parte da advogada de não consentir o acontecimento da festa, ou mesmo de realizá-la em outra cidade, com o objetivo de prejuízo da *festa paralela* - a festa profana - que credita a organização à prefeitura, demonstrando com esta ação, uma visão ainda atrelada a uma escala local, quase doméstica da administração da festa, não vislumbrando o comprometimento deste acontecimento na cidade de Cachoeira, a partir da expansão da sua escala de abrangência para o regional, apontando para o nacional e internacional, que a inseriu na rede estabelecida entre os atores que atuam sob o registro da atividade turística, isto é, promotores de agências de turismo; promotores culturais, com shows, exposições, apresentações artísticas em geral que aproveitam o tempo da festa para demonstração do seu trabalho; comerciantes; donos de pousadas; turistas brasileiros e estrangeiros; e, os meios de comunicação, nacional e internacional.

Para as irmãs, personagens de destaque, o sentido é o religioso significado nos seus rituais observados segundo as suas territorialidades, o candomblé e o catolicismo, demarcando o território da festa, através da semiografia do percurso de suas procissões, através das cores das suas indumentárias, dos adornos, gestos, objetos, sobretudo, na invenção da prática católica que fundamenta uma das suas territorialidades, tendo em vista que, após o litígio não é reconhecido o seu pertencimento à Igreja.

Entretanto, é neste momento da semiografia do território capitaneado pelas Iyás da Boa Morte que conduzem os atos solenes segundo o seu significado e hierarquia que a atuação do conjunto de atores assinalados, se faz mais intensa, inclusive com manifestações de apoio à irmandade contra a atitude da Igreja Católica em excluí-las, promovendo o encontro dos distintos sentidos atribuídos por estes ao ato de festejar da Boa Morte. Neste momento, a tensão da disputa pelo domínio do território recrudescer, numa mistura de ações, constituindo desta forma, o território da festa da irmandade da Boa Morte, polissêmico e, engendrado por múltiplos agenciamentos coletivos que se articulam através das subjetividades, numa clara demonstração do significado atribuído por DAMATTA (1997) aos rituais populares, como ritos que possuem por objetivo o encontro, não a separação.

Nesta direção, o território da festa da Boa Morte, é viabilizado através da associação da dimensão geográfica com a função social da festa, reunindo a partir

do processo destacado de dissensões e alianças entre os diversos atores assinalados, todas as condições necessárias para sua demarcação, no qual, diferentes sentidos são atribuídos conforme a participação e envolvimento com a festa por estes atores. Isto é, este passa a ser operado sob a articulação de quatro eixos interligados: a função reguladora da sociedade, que é um atributo clássico da festa segundo a ótica durkheimiana; com o papel político desta, pois, implica em disputas pelo poder sob a sua concepção, que é vinculado a uma carga ideológica pautada na questão, de preservação de valores - no caso, o religioso versus o profano, o turístico e o cultural; associando-se com o valor das trocas simbólicas e econômicas que são efetivadas através dos signos espaciais, identificados tanto em seu sentido religioso, marcado pela centralidade da sede da Boa Morte e seus rituais, quanto, pelo sentido profano expresso pelo arranjo espacial das barracas dos comerciantes informais, compondo estas duas formas de apreensão do espaço através do ato de festejar, o território da festa da Irmandade da Boa Morte.

Na esteira desta discussão, da constituição do território da festa sob a disputa pelo domínio do sentido da festa e, diante das observações e análises que efetuamos nos quatro anos de pesquisa, onde o litígio, da irmandade da Boa Morte com a Igreja Católica, configurando o cerne destas questões e, perpassando desta forma, por todas as discussões sobre a diversidade de significações atribuídas a esta, a reaproximação, em 1999, entre irmandade e a Igreja, introduz um novo tema, ao mesmo tempo, que corrobora a dinâmica apreciada na criação do território semiografado pelo religioso. Nesta perspectiva, o território religioso se transforma ou busca a adequação de suas práticas de acordo com as necessidades de alianças ou dissensões para a afirmação da sua força e poder.

Sendo assim, através da pesquisa foi possível aferir que foram estas, exatamente as estratégias desenvolvidas pela Irmandade da Boa Morte para a realização de suas territorialidades, ao longo da sua história, diante de uma cultura hegemônica, pois, objetivando a consolidação do seu território, articulou distintas práticas culturais - o Candomblé e o Catolicismo, sobre esse eixo de adequação, de alianças e dissensões, de modo que pudesse manter, proteger e consolidar o seu território sob o registro cultural afro-brasileiro.

Entretanto, com a reaproximação da Igreja Católica, o foco desta estratégia passa a ser deslocado da Irmandade para esta, tendo em vista que, a Igreja Católica ao tornar-se mais flexível em suas posições, busca concretizar com a ação de propor uma nova aliança com a irmandade da Boa Morte, o fortalecimento do seu território, que vinha perdendo sua força, objetivando no retorno da sua presença nos rituais públicos da festa da irmandade atribuir ao ato de festejar da

Boa Morte a primazia do sentido religioso deste, do catolicismo apostólico romano.

Enfim, quando voltamos em Cachoeira em 2002, como uma ultima verificação da nossa pesquisa de campo, uma nova questão se consolidava, a da disputa pela confirmação do sentido religioso da festa irmandade da Boa Morte em detrimento do turístico e cultural, fortalecido na afirmação dos significados de seus rituais, vinculando-o ao catolicismo, desconsiderando o candomblé, que sustentou e ainda sustenta a identidade da Irmandade da Boa Morte. Uma discussão que propomos para uma outra pesquisa.

Entretanto, afirmamos de acordo com o presente estudo que, cientes do seu Poder a irmandade da Boa Morte permanece soberana no controle do seu território e do sentido da festa, mesmo que diante do processo de transformação de uma manifestação local, de uma cultura alternativa à inserção global. Neste sentido, a Irmandade da Boa Morte de Cachoeira terra dos orixás; das Iyás e Irmãs; de Nanã e Nossa Senhora; da Casa Estrela e da igreja da Matriz, confirma-se como um exemplo singular da manifestação no espaço, da cultura afro-brasileira.

BIBLIOGRAFIA

AMADO, J. Exu. In: Revista Exu. n.º 28, edição especial. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1992.

AMARAL, R. *Festa à brasileira: sentidos do festejar no país 'que não é sério'*. <<http://www.aguaforte.com.antropologia>> – ebooksBrasil, 2001.

_____. *O tempo de festa é sempre*. In: Travessia – Revista do Migrante, São Paulo: CEM, ano VI, n. 15, jan/abril, 1993.

_____. *Povo-de-santo, povo-de-festa: estudo antropológico do estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. USP, São Paulo, 1992.

AMARAL, R. ; SILVA, V. *Cantar para subir. Um estudo antropológico da música ritual do candomblé paulista*. In: Religião & Sociedade, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1-2, nov. 1992.

ANDRADE, M. *Territorialidades, desterritorialidades, novas territorialidades: os limites do poder nacional e do poder local*. In: SANTOS; SOUZA; SILVEIRA (coord.) Território Globalização e Fragmentação. São Paulo: Hucitec / Anpur, 1994.

ARMSTRONG, P. *Cultura Popular na Bahia*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2002.

ARÓSTEGUI, N. *Los Orishas em Cuba*. Havana: F. P. M. , 1990.

BADIE, B. *Les fins des territoires. Essay sur le désordre international e sur l'utilité sociale du respect*. Paris: Fayard, 1995.

BAILLY, A; DEBARBIEUX, B. *Géographie et représentations spatiales*. In: BAILLY et alli. (coord.) Les concepts de la Géographie Humaine. Paris: Masson, 1995.

BARROS, J. *Olubajé – o banquete do rei: uma introdução à música sacra afro-brasileira*. Rio de Janeiro: INTERCON-UERJ, 1999.

BARROS, J. ; TEIREIRA. *O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás*. In: Cativeiro e Liberdade. Rio de Janeiro: Seminário do IFCHS-UFRJ, 1989.

BARROS, J. ; MELLO, M. ; VOGEL, A. *A moeda dos orixás*. In: Revista Religião e Sociedade n.º14 ISER, Rio de Janeiro: ISER/CER, 1992.

BASCOM, W. *The Yoruba of southwestern Nigeria*. San Francisco: University of California, Berkeley, 1969.

BASTIDE, R. *Candomblé da Bahia: rito nagô*. 1ª reimpressão; São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

- _____ *As religiões africanas no Brasil*. 2ª ed.; São Paulo: Ed. Pioneira, 1985.
- _____ *African Civilisations in the New World*. London: Harper and Row Publishers, 1971.
- BATAILLE, G. *Theorie de la religion*. Paris: Gallimard, 1973.
- BAUDIMENT, F. *Quand les territoires pensent leurs futurs*. Paris: L'aube éditions, 2001.
- BAUMAN, Z. *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BERCÉ, Y. *Fête et revolte: des mentalités populaires du XVIe au XVIIe siècle*. Paris: Hachette, 1994.
- BECKER, B. *O uso político do território: questões a partir de uma visão do terceiro mundo*. In: BECKER, B. (coord.) Abordagens políticas da espacialidade. 1ª ed.; Rio de Janeiro: UFRJ, 1983.
- BELLITO, J; TAMARIT, L. *Para comprender la ciudad: Claves sobre el proceso de producción del espacio*. Madrid: Nuestra Cultura, 1982.
- BENEDICT, R. *Padrões de Cultura*. Lisboa: Livros do Brasil, 1986.
- BENISTE, J. *O jogo de Búzios. Um encontro com o desconhecido*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- BERGER, P. *O dossel sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.
- BERRE, M. *Territoires*. In: BAILLY at alli. (coord.) Encyclopédie de Géographie. Paris: Econômica, 1995.
- BONNEMAISON, J. *Viagem em torno do território*. In: CORRÊA; ROSENDAHL (coord.) Geografia Cultura: um século (3), Rio de Janeiro: Eduerj, 2002.
- BORGES, C. *Devoção Branca de Homens negros: as irmandades do Rosário em Minas Gerais no século XVIII*. Tese de Doutorado. Niterói: PPGH-UFF, 1988.
- BOSI, E. *Memória e Sociedade. Lembranças de Velhos*. 4º ed.; São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- BOUDON, R.; BOURRICARUD, F. *Dicionário Crítico de Sociologia*. São Paulo: Ática, 1993.
- BOUFLET, J. *Les stigmatisés*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996.
- BRAGA, J. *Na Gamela do feitiço: repressão e resistência nos Candomblés da Bahia*. Salvador: EdUFBA, 1995.
- _____ *Sociedade Protetora dos Desvalidos: uma irmandade de cor*. Salvador: Ianamá, 1987.
- _____ *Gente de Ponta de Areia: ancestralidade na dinâmica da vida social de uma comunidade afro-brasileira*. In: Revista Gente V. 1 n° 9. Salvador: Deptº de Antropologia e Etnologia / UFBA, 1984.
- BRANDÃO, C. *A festa do Santo de Preto*. Rio de Janeiro: FUNARTE / Inst. Nacional do Folclore / UFG, 1985.
- BRUHNS, H. *Visitando a Natureza, experimentando intensidades*. In: VASCONCELOS (coord.) Turismo e meio ambiente V. 3; Fortaleza: FUNECE, 1998.

- BUTTIMER, A. *Aprendendo o dinamismo do mundo vivido*. In: Perspectivas da Geografia. São Paulo: Difel, 1982.
- _____ *The practice of Geography*. London: Longman, 1983.
- BUTITTA, A. *Di Carnevale o del tempo delle feste come feste del tempo*. In: CASTELLI, F; GRIMALDI, P. (coord) Maschere e corpi: tempi e luogui del carnevale. Roma: Meltemi, 1997.
- CAILLOIS, R. *L'Homme et le sacré*. Paris: Gallimard, 1950.
- CALAINHO, D. *Metrópole das Mandingas: Religiosidade Negra e Inquisição Portuguesa no Antigo Regime*. Tese de Doutorado. Niterói: PPGH/UFF, 2000.
- CAPALBO, C. *Fenomenologia e Ciência humana: Uma nova Dimensão em Antropologia, História e Psicanálise*. Rio de Janeiro: J. Orgon, 1973.
- CARNEIRO, E. *Candomblé na Bahia*. 8ª ed.; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- _____ *Religiões Negras. Negros Bantos*. 3ª edição; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- CASTELLS, M. *O poder da identidade*. Vol. II, 3ª edição; São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- _____ *Fim de Milênio*. Vol. III, 2ª edição; São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- _____ *The power of identity*. Vol. II; Oxford: Blackwell, 1997.
- CASTRO, I. E. *Imaginário político e território: natureza, regionalismo e representação*. In: CASTRO; GOMES, CORRÊA (coord.) Explorações Geográficas, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- CLAVAL, P. *O papel da nova Geografia Cultural na compreensão da ação humana*. In: CORRÊA; ROSENDAHL (coord.) Matrizes da Geografia Cultural, Rio de Janeiro: edUERj, 2001.
- _____ *Geografia Cultural: o estado da arte*. In: CORRÊA; ROSENDAHL (coord.) Manifestações da Cultura no Espaço, Rio de Janeiro: edUERj, 1999.
- _____ *A Geografia Cultural*. Florianópolis: ed. UFSC, 1999.
- CORRÊA, M. A. *Terreiros de candomblé: a criação do território através da cultura e do signo*. In: LEMOS; BAHIA; DEMBICZ (coord.) Brasil: espaço, memória, identidade. Varsóvia: CESLA, 2001.
- _____ *Ritual, identidade, cultura e a organização espacial: sagrado e profano*. In: SILVA, D. (coord) Identidades étnicas e religião. Rio de Janeiro: PEGGE/UERJ, 2000.
- _____ *O território e o seu lugar ou a Irmandade da Boa Morte e a Cidade de Cachoeira*. In: FRITSCH, B. et alli (coord.) Colóquio Internacional Geografia de las Religiones. Santa Fé, 1999.
- _____ *Irmandade da Boa Morte - resistência subjetiva frente ao sistema mundo*. In: DEMBICZ (coord.) El Espacio en la Cultura Latino Americana. Varsóvia: Centro de Estudios Latino-Americanos (CESLA), 1997.
- _____ *Maternidade do Capital: Condomínio Novo Leblon*. In: Territórios en redefinición. Anais 6º Encontro de Geógrafos da América Latina. Buenos Aires: 1997.

_____ *Maternidade do Capital: Novo Leblon, Barra da Tijuca - RJ*. Rio de Janeiro, Tese de Mestrado, PPGG/ UFRJ, 1990.

CORRÊA, L. R. *Espaço: Um Conceito Chave da Geografia*. In: CASTRO; GOMES, CORRÊA (coord.) Geografia: Conceitos e Temas. Rio de Janeiro: Bertrand, 1995.

_____ *A Dimensão Cultural do Espaço: Alguns Temas*. In: Revista Espaço e Cultura. n°1; Rio de Janeiro: NEPEC-UERJ, 1995.

_____ *Territorialidade e Corporação: Um exemplo*. In: SANTOS; SOUZA; SILVEIRA (coord.) Território Globalização e Fragmentação. São Paulo: Hucitec/Anpur, 1994.

COSGROVE, D. *Mundos de significados: geografia cultural e imaginação*. In: CORRÊA; ROSENDAHL (coord.) Geografia Cultural: um século, 2. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000.

_____ *A geografia está em toda a parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas*. In: CORRÊA; ROSENDAHL (coord.) Paisagem, Tempo e Cultura. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

_____ *Em direção a uma Geografia Radical: problemas da teoria*. In: Revista Espaço e Cultura. n°5; Rio de Janeiro: NEPEC-UERJ, 1998.

COSTA, C. *Os deuses Africanos são forças da natureza*. Rio do Ouro: Gráfica Napoleão, 1989.

COSTA, S. H. *Em nome de Alá: algumas notas sobre a presença mulçumana entre os escravos da Bahia no século XIX*. In: Brandão, S. (coord.) História das religiões no Brasil; Recife: ed. Universitária UFPE, 2002.

_____ *A festa da Irmandade da Boa Morte e o ícone ortodoxo da Dormição de Maria*. Salvador: ZUK Comunicação, 2002.

COULANGES, F. *A Cidade Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

COX, H. *La fête des fous: essai théologique sur les notions de fête de fantasia*. Paris: Éditions du Seuil, 1971.

DA MATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis – Para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6ª edição, Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DEBARBIEUX, B. *Imagination et Imaginaire géographiques*. In: BAILLY at alli. (coord.) Encyclopédie de Géographie. Paris: Economica, 1995.

DEL PRIORE, M. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DURAND, G. *O Imaginário*. Rio de Janeiro: Difel, 1998.

DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, PUF, 1968.

_____ *As formas elementares da vida religiosa*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

DUVIGNAUD, J. *Festas e civilizações*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

_____ *Le don du rien: essay d'antropologie de la fête*. Paris: Stock, 1977.

ELBEIN, J. *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis: Vozes, 1975.

ELIADE, M. *Imagens e Símbolos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ELIAS, N. *O processo civilizador: uma história de costumes*. vol. I; Rio de Janeiro, Zahar, 1994.

EPSTEIN, I. *O signo*. São Paulo, ed. Ática, 1986.

- FEATHERSTONE, M. *O desmanche da cultura-globalização-Pós-modernismo e identidade*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1997.
- FERRARA, L. *As máscaras da cidade*. Revista USP, nº05; São Paulo: USP, 1990.
- FERREIRA, L. F. *O lugar do Carnaval: Espaço e Poder na Festa Carnavalesca do Rio de Janeiro, Paris e Nice (1859-1930)*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: CCMN/ PPGG/ UFRJ, 2002.
- FONSECA, D. *Cooperação e Confronto: resistência social na periferia dos engenhos de açúcar da Bahia, 1791-1835*. Rio de Janeiro: História y Vida; Sette Letras, 2002.
- FONSECA jr, E. *Dicionário Antológico da Cultura Afro-brasileira*. Florianópolis: Maltese, 1995.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- FOURQUET, F e MURAD, L. *Los equipamientos del Poder: ciudad, territorios y equipamientos coletivos*. Barcelona, 1978.
- FORDE ; KABERRY. *West African Kingdoms in the nineteenth century*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- FREIRE, G. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1980.
- FREUD, S. *Totem e Tabú*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- _____ *El Malestar en la Cultura*. Buenos Aires: Santiago Rueda, 1954.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. 1º edição, Rio de Janeiro: Livros Técnico e Científicos ed. , 1989.
- GEIGER, P. *Questões de espacialização e desterritorialização*. In: SANTOS; SOUZA; SILVEIRA (coord.) *Território Globalização e Fragmentação*. São Paulo: Hucitec/Anpur, 1994.
- GIACOMINI, S. *Ser escrava no Brasil*. In: *Cadernos Estudos Afro-Asiáticos, nº15*; Rio de Janeiro: CEEA, 1988.
- GINZBURG, C. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- _____ *História Noturna. Decifrando o sabá*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.
- GIRARD, R. *A violência e o sagrado*. São Paulo: UNESP/ Paz e Terra, 1990.
- GOMES, P. *Geografia e Modernidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.
- GROMIKO, A. A. *As religiões da África*. Moscou: Edições Progresso, 1987.
- GROODY, J. *Production and Reproduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- GOTTMANN, J. *The Significance of Territory*. Virginia: University Press of Virginia, 1975.
- GUATTARI, F. ; ROLNIK, S. *Cartografias do Desejo: Micropolíticas*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- GUATTARI, F. *Espaço e Poder: a Criação de Territórios na cidade*. Rio de Janeiro: Espaço e Debates, 1985.
- HAESBAERT, R. *Desterritorialização: entre as redes e os aglomerados de exclusão*. In: CASTRO; GOMES, CORRÊA (coord.) *Geografia: Conceitos e Temas*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1995.
- HALBWACHS, M. *La memoire collective*. 2ª ed., Paris: Presses Universitaire de France, 1968.
- HARVEY, D. *Condição Pós-moderna*. 3ª edição, São Paulo: Cia das Letras, 1997.
- _____ *Justiça Social e a Cidade*. São Paulo: Hucitec, 1980.

- HOBBSAWM, E. *A invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- HOEFLE, S. *Mundivências encantadas e desencantadas no sertão do Nordeste brasileiro*. In: Revista Análise Social n°140. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1997.
- HOORNAERT, E. *História Geral da Igreja na América Latina*. Tomo II. Petrópolis: Vozes, 1983.
- JOAQUIM, M^a. S. *O papel da Liderança Religiosa Feminina na Construção de Identidade Negra*. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2001.
- LODY, R. *Jóias de Axé. Fios-de-contas e outros adornos. A joalheria afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- _____ *Devoção e culto a Nossa Senhora da Boa Morte*. Rio de Janeiro: Altiwa Gráfica e Editora, 1981.
- LOPES, N. *Irokò, o Deus-Árvore da Tradição afro-brasileira*. In: Revista Thoth n°5; Brasília: Gabinete do senador Abdias do Nascimento, 1998.
- LOWENTHAL, D. *Geografia, Experiência e Imaginação: em direção a uma epistemologia geográfica*. In: Perspectiva da Geografia. São Paulo: Difel, 1982.
- MACCORD, M. *O Rosário dos homens pretos de Santo Antônio: alianças e conflitos na história social do Recife, 1848-1872*. Dissertação de mestrado, departamento de História do Inst. de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2001.
- MACHADO, M. *Geografia e epistemologia; um passeio pelos conceitos de espaço, território e territorialidade*. Revista GeoUerj n°1, Rio de Janeiro: Uerj, 1997.
- _____ *A territorialidade Pentecostal: uma contribuição à dimensão territorial da religião*. In: Revista Espaço e Cultura n°4. NEPEC. Rio de Janeiro: Uerj, 1996.
- MAFFESOLI, M. *O tempo das tribos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- MAIER, E. *Torah as movable territory*. In: Annal of the Association of American Geographers. USA: Vol. 65, n° 1, 1975.
- MATTOSO, K. *Bahia, século XIX. Uma província no Império*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- MAUSS, M. *Parentescos e gracejos*. In: Marcel Mauss. Ensaios de Sociologia, 2^a edição, Coleção Estudo. São Paulo: ed. Perspectiva, 2001.
- MAUSS, M. ; HUBERT, H. *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. In: MAUSS, Oeuvres. Paris: Ed. de Minuit, 1968.
- MELLO, J. *Explosões e Estilhaços de centralidades no Rio de Janeiro*. In: Revista Espaço e Cultura n°1. NEPEC. Rio de Janeiro: Uerj, 1995.
- MÉO, G. *La Géographie en fêtes*. Paris: Ophrys, 2001.
- _____ *L'Homme, la Société, l'Espace*. Paris: ed. Econômica, col. Anthropos, 1991.
- MESQUITA, Z. *Do território à consciência territorial*. In: MESQUITA; BRANDÃO (coord.) Territórios do cotidiano uma introdução a novos olhares e experiências. 1^a edição, Porto Alegre: ed. UFRGS, 1995.

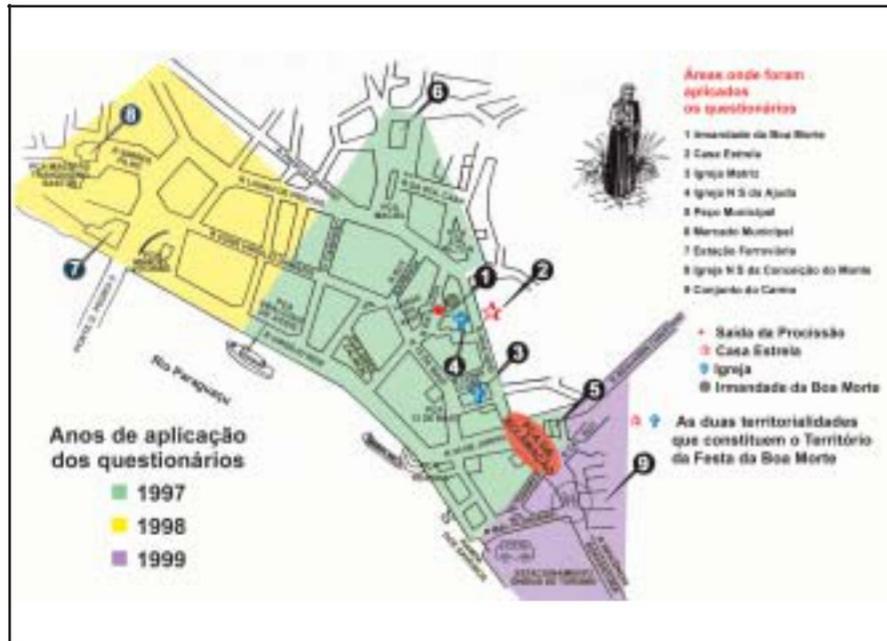
- MORIN, E. *Cultura de Massas no século XX*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1986.
- MOURA, R. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Biblioteca Carioca, 1995.
- MURDOCH, J. *The spaces of actor-network theory*. Geoforum, 1998.
- MUNFORD, L. *A cidade na história*. vol. II ; Belo Horizonte: Itatiaia, 1982.
- NASCIMENTO, L. *A Boa Morte em Cachoeira*. Cachoeira: CEPASC, 1988.
- _____. *Candomblé e Irmandade da Boa Morte: interação, resistência, e suicídio cultural?* Cachoeira: Mimeo, 1997.
- OXALÁ, A. *Igbadu: a Cabaça da Existência – mitos Nagôs revelados*. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.
- PRANDI, R. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.
- _____. *As religiões negras do Brasil*. In: Revista USP n° 28; São Paulo, 1996.
- PRIORE, M. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- _____. *A mulher na História do Brasil*. 2ª edição; São Paulo: Contexto, 1989.
- PUMAIN, D. *Les systèmes de ville*. In: BAILLY; FERRAS; PUMAIN (coord.) *Encyclopédie de Géographie*, Paris: Econômica, 1995.
- RAFFESTIN, C. *Por Uma Geografia do Poder*. São Paulo: Ática, 1995.
- RATZEL, F. *Coleção Grandes Cientistas Sociais*. 1ª edição, São Paulo: ed. Ática, 1990.
- REIS, J. *A Morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.
- RIBEIRO, M. A. *Territórios da prostituição de Rua na área central do Rio de Janeiro*. In: RIBEIRO, M. A (coord.) *Território e Prostituição na metrópole carioca*. Rio de Janeiro: Ecomuseu fluminense, 2002.
- RIECAU, J. *Sociétés et identification territoriale: permanence des lieux, territorialités religieuses et festives sur le littoral du golfe du Lyon*. Ann. Geo, 1998.
- RODRIGUES, N. *Os africanos no Brasil*. 7ª edição; Brasília: Cia. Editora nacional, 1988.
- RONCAYOLO, M. *Território*. In: Enciclopédia Einuadi, V. 8; Lisboa: Imprensa Nacional, 1986.
- ROSENDAHL, Z. *Espaço, Cultura e Religião: dimensões de análise*. In: CORRÊA; ROSENDAHL (coord.) *Introdução à Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2003.
- _____. *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: NEPEC/ UERJ, 1996.
- _____. *Geografia e Religião: uma proposta*. Rio de Janeiro: Revista Espaço e Cultura. n°. 1; Rio de Janeiro: NEPEC / UERJ, 1995.
- _____. *Le Pouvoir du Sacré sur L'espace: Múquem et Santa Cruz dos Milagres au Brésil*. Geógrafies et Cultures. n° 12; Paris: 1994.
- SACK, R. *Human Territoriality: its theory and history*. London: Cambridge University Press, 1986.

- SANTOS, M. *O retorno do território*. In: SANTOS; SOUZA; SILVEIRA (coord.) Território Globalização e Fragmentação. São Paulo: Hucitec/Anpur, 1994.
- _____. *Salvador: Centro e Centralidade na cidade contemporânea*. In: Gomes M. (coord) Pelo Pelô: história, cultura e cidade. Salvador: PPG em Arquitetura e Urbanismo /UFBA, 1992.
- SANTOS, J. L. *Cachoeira III séculos de História e Tradição*. Salvador: Contraste, 2001.
- SANTOS, A. ; REGINALDO, M. *Irmãs da Boa Morte, senhoras do segredo*. In: LIMA, T. (coord) Sincretismo religioso, V. 4, IV Congresso Afro-Brasileiro; Salvador: Fundação Joaquim Nabuco/ Fundação Ford, 1994.
- SAUER, C. *Geografia cultural*. Revista Espaço e Cultura n° 3 Rio de Janeiro: NEPEC / UERJ, 1997.
- SENNETT, R. *A corrosão do caráter: conseqüências pessoais do trabalho no Novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- _____. *Carne e pedra. O corpo e a cidade na civilização ocidental*. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- SILVA, C. A. *O Território da Consciência e a Consciência do Território*. In: SANTOS; SOUZA; SILVEIRA (coord.) Território Globalização e Fragmentação, São Paulo: Hucitec/Anpur, 1994.
- SODRÉ, M. *O terreiro e a cidade*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- SOJA, E. *Geografia pós-moderna: a reafirmação do espaço na teoria social crítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- SOPHER, D. *Geography of religions*. Engkood Cliffs, Prentice Hall Inc. , 1967
- SOUZA, L. M. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Letras, 1994.
- SOUZA, M. *O território sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento*. In: CASTRO; GOMES; CORRÊA (coord.) Geografia, Conceitos e Temas. Rio de Janeiro: Bertrand, 1995.
- TINHORÃO, J. *Os negros em Portugal. Uma presença silenciosa*. Lisboa: Caminho, 1988.
- THOMAZ, L. F. *De Ceuta a Timor*. Rio de Janeiro: Difel, 1994.
- TUAN, F. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio-ambiente*. São Paulo: Difel, 1980.
- _____. *Geografia Humanística*. In: Perspectiva em Geografia. São Paulo: Difel, 1982.
- _____. *Espaço e Lugar*. São Paulo: Difel, 1983.
- TURNER, V. *O processo ritual - estrutura a antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- _____. *The forest of symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Vail-Ballour Press, 1970.
- VALENTE, A. *Repensando a questão da territorialidade negra*. In: Revista Afro-Ásia n° 16; _____ Salvador: CEAO/ EdUFBA, 1995.
- VASCONCELOS, P. *Cultura, Religião e escravidão na Bahia (1549/1888)*. In: Revista Espaço e Cultura n°4. Rio de Janeiro: NEPEC/UERJ, 1996.
- _____. *A 'idade de ouro' de Salvador*. In: Revista Território n° 2. Rio de Janeiro: LAGET/UFRJ, 1997.

- VERGER, P. *Saída de Iaô*. São Paulo: Axis Mundi, 2002.
- _____ *Notas sobre o culto dos Orixás e Voduns*. São Paulo: Edusp, 2000.
- _____ *Notícias da Bahia de 1850*. 2ª edição, Salvador: Corrupio, 1999.
- _____ *Ewé, O uso das plantas na sociedade Ioruba*. 2ª edição, São Paulo: Schwarcz, 1996.
- _____ *Orixás*. Salvador: Corrupio, 1997.
- _____ *Os Libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*. São Paulo: Corrupio, 1992.
- VIANA, L. *O Negro na Bahia*. 3ª edição, Rio de Janeiro: Livros Técnico e Científicos ed., 1989.
- VIANNA, H. *Introdução*. In: VIANNA (coord.) *Galeras Cariocas: territórios de conflitos e encontros culturais*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1997.
-

ANEXOS

1. Áreas de distribuição dos questionários



2. Manchete de matéria publicada no jornal A Tarde em 19/8/87



Episódio sobre filme educativo norte-americano embargado por ação judicial movida pela Associação dos Artistas e Animadores Culturais de Cachoeira

A força do turismo cultural em Cachoeira

Milton Costa



Visitar a cidade histórica de Cachoeira, no Recôncavo baiano, é uma ótima opção para este final de semana. Cachoeira é uma das mais antigas cidades mineiras, cheia de construções que apenas conhecendo suas belezas, sua povoação e sua história se entende por que ela sempre tanto fascinou sobre os turistas que a visitam. Neste final de semana, se você decidir visitá-la, prepare-se para participar de uma das mais belas manifestações de fé e de alegria popular do mundo. Todas as atividades estarão voltadas para os festejos em louvor à Nossa Senhora da Boa Morte, um culto religioso cheio de tradições, que acontece no mês de agosto, em Cachoeira, há mais de dois séculos.

A festa que teve início ainda no período do escravidão é realizada até os dias do hoje, com as mesmas intenções. De rituais religiosos, que tanto mansidão dispertou nas pessoas, são garantidos pelos integrantes da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, uma confraria sempre exclusivamente por mulheres negras e com idade acima de 40 anos. Essas senhoras, desde as suas avós, têm o compromisso de levar Nossa Senhora, em agradecimento pela vida e pelo fim da escravidão no Brasil.

Cada evento da programação tem significado especial para o culto à Nossa Senhora da Boa Morte, que tapou-se exato dos sofridos, dos desolados, dos que não tinham alento nos pontos de Deus em louvar a Virgem do Bomfim. Da introdução de elementos não necessariamente religiosos, conforme explica o historiador Gil Távora.

FESTA DA FÉ

Os rituais da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte começam no sexta-feira, 16, às 18 horas. Neste dia, as integrantes da confraria vestem suas tradicionais bordado com lã de maracá. Cobrem o corpo com um lenço, também branco, e transportam uma imagem de No-



A cidade, simpática, atrai manifestações monumentais do período colonial

semmelho que foram uma face do culto feita com a qual cobrem os corpos. Em seguida, saem em procissão com suas velas acesas e transportando o capelo da santa. No volta, refletem-se e dão continuidade aos preparativos, para o domingo, considerado o dia da festa.

O domingo, 18, simboliza para a irmandade o dia da Ressurreição de Nossa Senhora, a Glória. Neste dia, tudo é cor e alegria. A capela da sede própria, inaugurada em ano passado, recebe decoração especial, com muitas flores. O altar de Nossa Senhora da Glória, sagrado de grande importância, percorre as principais ruas de Cachoeira decorado com flores naturais e coloridas. A glória de Nossa Senhora é levada com legião, e as mães cantam sua alegria, com cânticos e com os adereços que usam no pescoço e braços.

Cachoeira, a cidade colonial do Recôncavo, é reconhecida como Monumento Nacional, graças à beleza do seu patrimônio conjunto arquitetônico repleto de sobrados e arcadas, datados dos séculos XVII e XVIII. Oferece muitos opções para o visitante. Além de acompanhar a programação da Festa de Nossa Senhora da Boa Morte, você pode visitar igrejas e museus e mesmo transitar por suas tradi-

ções culturais com as cores de seus anéis, jóias e roupas.

SAMBA E OFERENDA

Depois da festa e da procissão o Largo D'Ajuda fica repleto de jovens, adultos e crianças, que vão assistir e participar do samba-de-corda, preservado pelas irmãs. Tocam a base da festa por suas cordões. Samba, uma entonação, tem importância e peso da cidade. É um que levam para Nossa Senhora. Neste dia oferecem, como oferta a tradição, um almoço para os moradores.

O samba-de-corda invade a noite e não tem hora para terminar. Na segunda-feira tem mais samba e distribuição de comida, que é preparado pelas próprias mães. Na terça-feira, último dia da programação, a sede

está com a principal incumbência de Martin Afonso de Souza, que trouxe na sua comitiva o folclore Paulo Dias Adorno. Ele ensina-se no Recôncavo, comitiva esta que de fé e implorou um auxílio para o desenvolvimento da sua obra. Ao folclore é atribuída a importância da Capela (Aparelho) do bairro de São João, no centro de Cachoeira.



A Festa da Boa Morte é uma das mais representativas manifestações de escravidão no Brasil

da irmandade é aberta para receber o povo durante todo o dia.

A noite, as mães comparecem às missas do dia, ofertando pedras de cunco aos presentes. Este ritual também é animado por um samba-de-corda. Em fim da festa para o público. As mães, no entanto, continuam a se preparar para o dia seguinte, quando levam uma oferenda que é depositada na Terra da Bahia, no rio da Rio Paraguaçu.



Dicas

Cama simples — O principal acesso para Cachoeira, partindo de Salvador, de automóvel, é pela BR-324, antig. o entroncamento com a BA-054 que liga a cidade de Santo Amaro à cidade histórica. O percurso também poderá ser feito pela BR-301, para aquelas que vierem de sul do estado. Duas opções de hospedagem, em Salvador, também oferecem de uma ou mais horas. Apesar de não existir uma lista regular de transportes mantidos, existe a opção de se alugar uma escuna em Salvador e fazer a viagem pela foz de Todos os Santos até a Rio Paraguaçu. A viagem é de 12 horas, o trajeto oferece belíssimas paisagens.

Hospedagem — A Parada do Cavalo é o melhor opção de hospedagem. Para mais informações consulte o Ordem Turismo do Estado (075) 325-1336. Desse modo é a Parada do Fim (075) 325-1298. Existem ainda no

estado de turismo, de 18 horas e no domingo 18, a Irmandade celebra a Glória da Ressurreição, com uma festa povoada e lotada de convidados, que prossegue até terça-feira 20, com a distribuição de comida e distribuição de cunco. **Passos** — Para conhecer o costume e participar da festa e a celebração da festa da Boa Morte, a Espirito Santo e Virgem e Turismo está oferecendo um grupo de pacotes. O primeiro programa inclui o final do semana, 17 e 18 de agosto, na cidade de Cachoeira. O custo é uma viagem à cidade, apenas no domingo, quando a festa atinge o clímax. Mais informações ou inscrições podem obter pelas telas 235-6871 ou 245-4361. **Grupo Gerente** — Conhecido desde 15 anos de luta em defesa da vida, 1946 com uma intensa programação durante todo mês de agosto, há realizado sábado, dia 17. Data de Conclusão dos 15

8. Matéria publicada no jornal *Correio da Bahia* em 18/11/89

Guerra santa ultrapassa fronteiras

A polémica começou depois que o padre Hélio Villas Boas tomou as imagens da Irmandade e as levou para a paróquia, desrespeitando a decisão do juiz local

A longa luta pela posse das imagens de Nossa Senhora da Glória e Nossa Senhora da Boa Morte, em Cachoeira, ultrapassou a fronteira e a paróquia do município já ultrapassou os limites do Brasil e do mundo. A questão foi discutida em uma reunião da Comissão Pastoral da Igreja Católica, na sede da Arquidiocese, com a presença do padre Hélio Villas Boas, assessor de paróquia de Cachoeira. Substituiu Araújo, representante de várias entidades locais, na lista de autoridades e de presenças da Arquidiocese, Silva Santos.

Tudo a polémica surgiu quando o padre Hélio Villas Boas, assessor de paróquia de Cachoeira, decidiu tomar as imagens da Irmandade sob o argumento de que, "apesar de serem de origem portuguesa, a Irmandade de Cachoeira é um templo de origem portuguesa, e quem os realizou pertencem ao templo. Diante da decisão do Juiz local, o padre Hélio se recusou a obedecer, ressaltando a posse legal de imagens, de sua casa e também as imagens, segundo informou o advogado da Irmandade, Celso Maria Silva Aguiar, a Igreja entende como a manifestação de expressão de fé, não sendo de objeto a propriedade das imagens, há quase 200 anos (as imagens são parte da Irmandade).

O presidente da Arquidiocese, D. Luiz Antônio, que esteve com o padre Hélio em Cachoeira, manifestou sua preocupação com respeito à liberdade de expressão, segundo informou, o advogado disse que seria impossível decidir que a Igreja tenha a posse legal da propriedade das imagens e que, caso a Igreja tenha a sua decisão, não ultrapassa os limites da Irmandade. Por último, a Igreja concordou em estabelecer uma comissão para que se estabeleça o respeito à liberdade de expressão e à liberdade de consciência de todos os membros da Igreja.



O padre é o pai do caso

9. Matéria publicada no *Jornal da Bahia* em 18/11/89

Igreja e Boa Morte disputam santos e ouro em Cachoeira

A disputa entre a Igreja Católica e a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, em Cachoeira, ultrapassou as fronteiras do Brasil e do mundo. A questão foi discutida em uma reunião da Comissão Pastoral da Igreja Católica, na sede da Arquidiocese, com a presença do padre Hélio Villas Boas, assessor de paróquia de Cachoeira. Substituiu Araújo, representante de várias entidades locais, na lista de autoridades e de presenças da Arquidiocese, Silva Santos.

Tudo a polémica surgiu quando o padre Hélio Villas Boas, assessor de paróquia de Cachoeira, decidiu tomar as imagens da Irmandade sob o argumento de que, "apesar de serem de origem portuguesa, a Irmandade de Cachoeira é um templo de origem portuguesa, e quem os realizou pertencem ao templo. Diante da decisão do Juiz local, o padre Hélio se recusou a obedecer, ressaltando a posse legal de imagens, de sua casa e também as imagens, segundo informou o advogado da Irmandade, Celso Maria Silva Aguiar, a Igreja entende como a manifestação de expressão de fé, não sendo de objeto a propriedade das imagens, há quase 200 anos (as imagens são parte da Irmandade).

O presidente da Arquidiocese, D. Luiz Antônio, que esteve com o padre Hélio em Cachoeira, manifestou sua preocupação com respeito à liberdade de expressão, segundo informou, o advogado disse que seria impossível decidir que a Igreja tenha a posse legal da propriedade das imagens e que, caso a Igreja tenha a sua decisão, não ultrapassa os limites da Irmandade. Por último, a Igreja concordou em estabelecer uma comissão para que se estabeleça o respeito à liberdade de expressão e à liberdade de consciência de todos os membros da Igreja.



Arcebispo apóia os padres

A Arquidiocese de Salvador temia exclusivamente os padres de Cachoeira quando o arcebispo D. Luiz Antônio se pronunciou sobre o caso. O arcebispo afirmou que não apoiava os padres de Cachoeira quando o arcebispo D. Luiz Antônio se pronunciou sobre o caso. O arcebispo afirmou que não apoiava os padres de Cachoeira quando o arcebispo D. Luiz Antônio se pronunciou sobre o caso. O arcebispo afirmou que não apoiava os padres de Cachoeira quando o arcebispo D. Luiz Antônio se pronunciou sobre o caso.

12. Matéria publicada no jornal *A Tarde* em 17/3/90

Irmandade recupera seus valiosos bens

Cachoeira (Da Secular Redenção) — A mãe da comarca de Cachoeira, Juza Galdino Pereira Duarte, reconheceu a Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte como legítima proprietária das imagens, jóias e objetos que estavam sendo reivindicados na Justiça pelo paierno de culto, Hélio César Luz Vilela. Desde 1989, ele alega que esses bens deveriam ficar sob a responsabilidade da Igreja Católica. A decisão foi recorrida, mas muita coisa já está sendo devolvida à irmandade, que, por todos os lados, tem mais de 90 anos de idade.

Para isso, o julgamento da juza Galdino Duarte deve tomar um ponto final à decisão, que nos últimos anos teve muitos desenvolvimento, como a expulsão da irmandade da Boa Morte da Igreja Católica, a que tomou uma decisão de mais de dois séculos. A adaptação da irmandade, Celso Maria de Sá, disse não permitir mais essa situação, pois o parecer da Justiça foi baseado em documentos antigos que comprovam a propriedade dos bens pertencente pela Igreja Católica. São documentos datados de 1800, lavrados na presença do paierno e do delegado da Polícia da época, atendendo a posse das imagens e dos bens lá maior parte deles, entretanto, há dúvidas quando estava em exposição no Museu das Artes, por parte da irmandade.

POLEMICA

Além disso, a advogada também teve argumentação num documento escrito em 1982, pelo monsenhor Fernando de Almeida Carneiro, ex-pároco de Cachoeira, lavrado no ano passado, que confirma a posse das imagens e jóias de propriedade da Boa Morte. Estes bens, durante algum tempo, foram guardados em casa de famílias tradicionais da cidade de Cachoeira, enquanto a irmandade não possuía uma sede própria. Em 1982, eles passaram à guarda da Igreja Matriz e, finalmente, quando a irmandade conseguiu a sua sede, num anexo da Capela de Santa, foram transferidos para lá.

A polêmica sobre a quem realmente pertenciam os bens começou em outubro de 1989, quando, quase um ano após a restauração da Festa da Boa Morte, a posse Hélio César Luz Vilela se recusou a devolver as imagens. A irmandade da irmandade argumenta com um mandado de busca e apreensão na Justiça, que para ser cumprido precisava da intervenção da Polícia. A Igreja Católica, em defesa, pediu a posse das imagens, requerendo a posse das imagens, re-



A irmandade acredita que a decisão seja definitiva

gado pelo Tribunal de Justiça.

LIBERTACÃO DOS ESCRAVOS

A origem da irmandade da Boa Morte remonta ao período de escravidão no Brasil. Seus membros foi adquiridos por ex-escravos que desceram para o sul de São Paulo, quando, quase um ano após a restauração da Festa da Boa Morte, a posse Hélio César Luz Vilela se recusou a devolver as imagens. A irmandade argumenta com um mandado de busca e apreensão na Justiça, que para ser cumprido precisava da intervenção da Polícia. A Igreja Católica, em defesa, pediu a posse das imagens, requerendo a posse das imagens, re-

volvendo de apreensão", afirmou e acrescentou em artigo publicado pela Revista de Cultura de UFPA, em 1971.

Segundo ele, "a população escravizada necessitava profundos conhecimentos religiosos para cumprir as obrigações de realizar as suas necessidades ou necessidades de um sistema legal e eficiente". Como proprietários, com direitos legais reconhecidos, os bens que adquiriram com recursos próprios das atividades pagas pelos senhores, eles legítimos herdeiros e detentores e não bens adquiridos pela administração do seu patrimônio como as igrejas e igrejas que construíram imagens, objetos e mobiliários de seus templos, as irmandades chegavam a comprar, através, grande poder econômico."

13. Matéria publicada no jornal *A Tarde* em 26/7/90

Irmandade da Boa Morte está sem igreja para a sua festa

A Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte, instituição religiosa e cultural que promove festas em homenagem à Nossa Senhora da Boa Morte e da Glória, há mais de dois séculos, em Cachoeira, está, este ano, sem igreja para celebrar as três missas tradicionais da festa nos dias 17, 18 e 19 de agosto próximo. E que não tenha sido entre a irmandade e dom Lucas Moreira Neves durante o encontro público que aconteceu na última terça-feira, em Cachoeira.

A irmandade solicitou a D. Lucas a autorização para que um padre se outra paróquia fosse convidado para celebrar as missas dos festejos, já que ele e os representantes da Igreja no município, padre Hélio Luz Vilela-Neto e monsenhor José de Souza Neves, estão em desentendimento desde o ano passado, quando o padre Hélio confiou as jóias da irmandade, alegando pertencem à igreja, e a irmandade entrou na Justiça de Cachoeira com um processo de busca e apreensão, obtendo parte de casa e a posterior devolução das jóias.

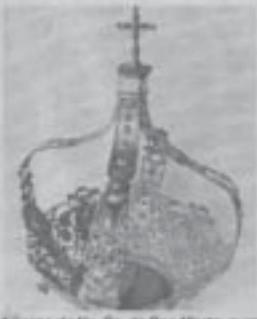
POSSE DEFINITIVA

Diante da decisão da Justiça de Cachoeira, o Arcebispo entrou com um mandado de segurança na 2ª Câmara do Tribunal de Justiça de Salvador, que optou pelo indeferimento. No entanto, assim a irmandade. A instituição deu entrada, no fórum de Cachoeira, com uma ação de reivindicação de causa terminada com indenização, onde pede a posse definitiva das jóias e a devolução das que ainda estão em poder da igreja. E justifica esse processo o certo da polêmica entre D. Lucas e a irmandade.

D. Lucas, durante o encontro público de Cachoeira, presenciado pelo prefeito, políticos e populares, pediu às representantes da irmandade — formada por milhares de fiéis da cidade há 90 e 100 anos, descendentes de escravos — que se retirassem da Justiça e Ação reivindicatória e que se juntassem, com antecedência, para a Paróquia de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Cachoeira, as imagens das santas (N. S. da Boa



A irmandade cuida das imagens de N. S. da Boa Morte (defeito) e de N. S. da Glória (de pé) há mais de dois séculos.



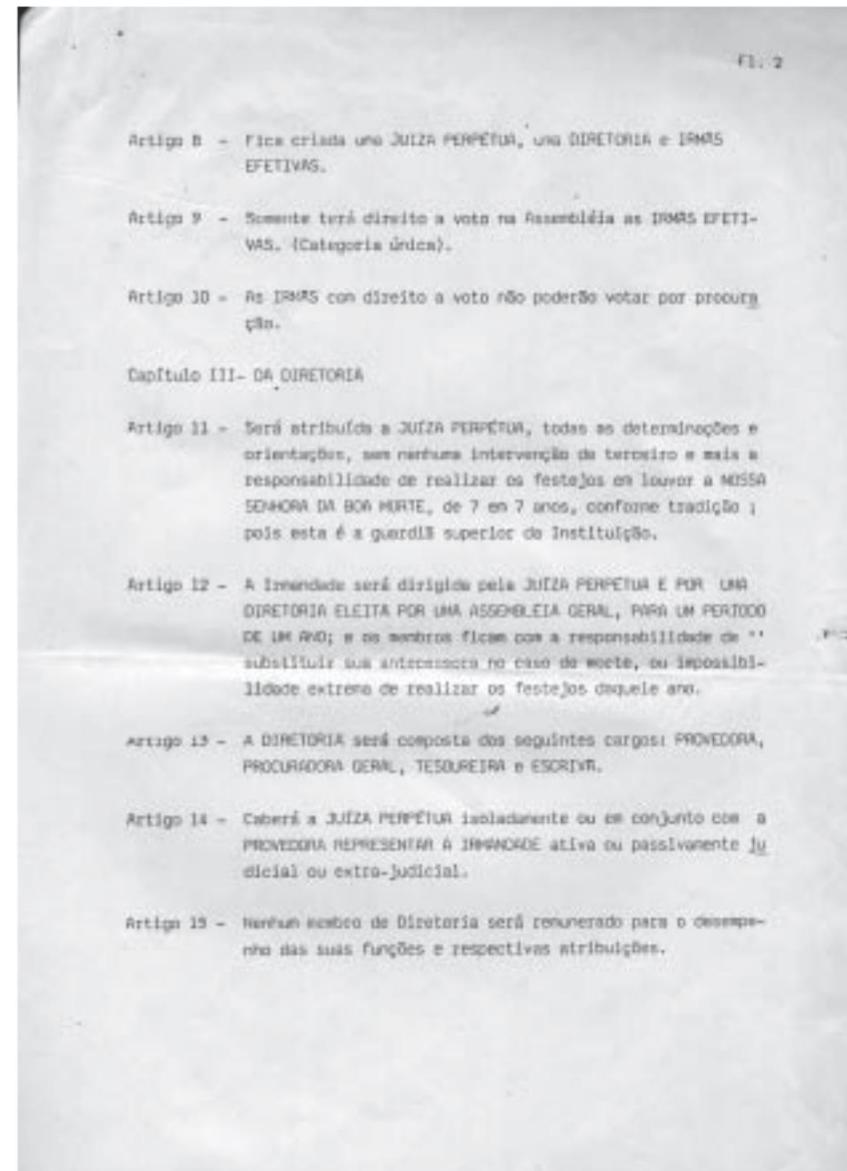
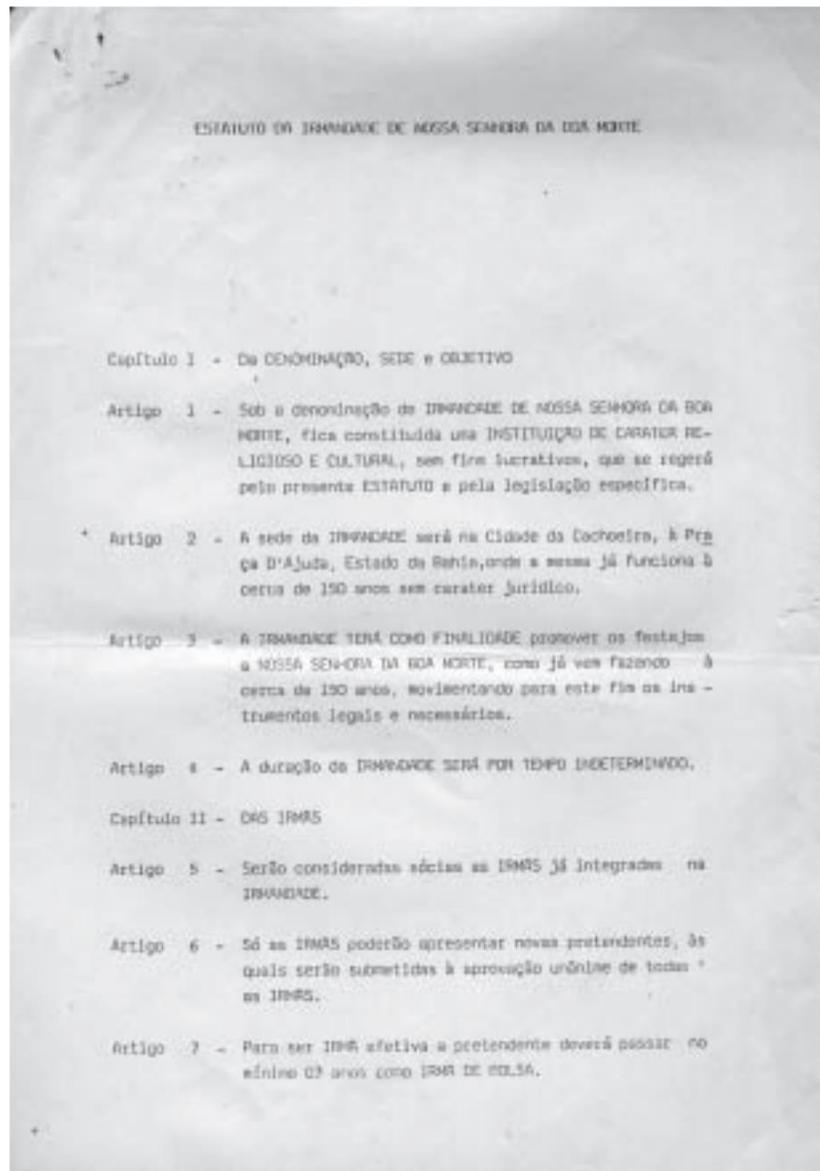
A coroa de N. S. da Boa Morte, custodiada desde 1700 por oito bruxantes.

Morte e N. S. da Glória), as jóias da coroa e a caderneta) e as coisas que o padre Hélio possuiu as missas."

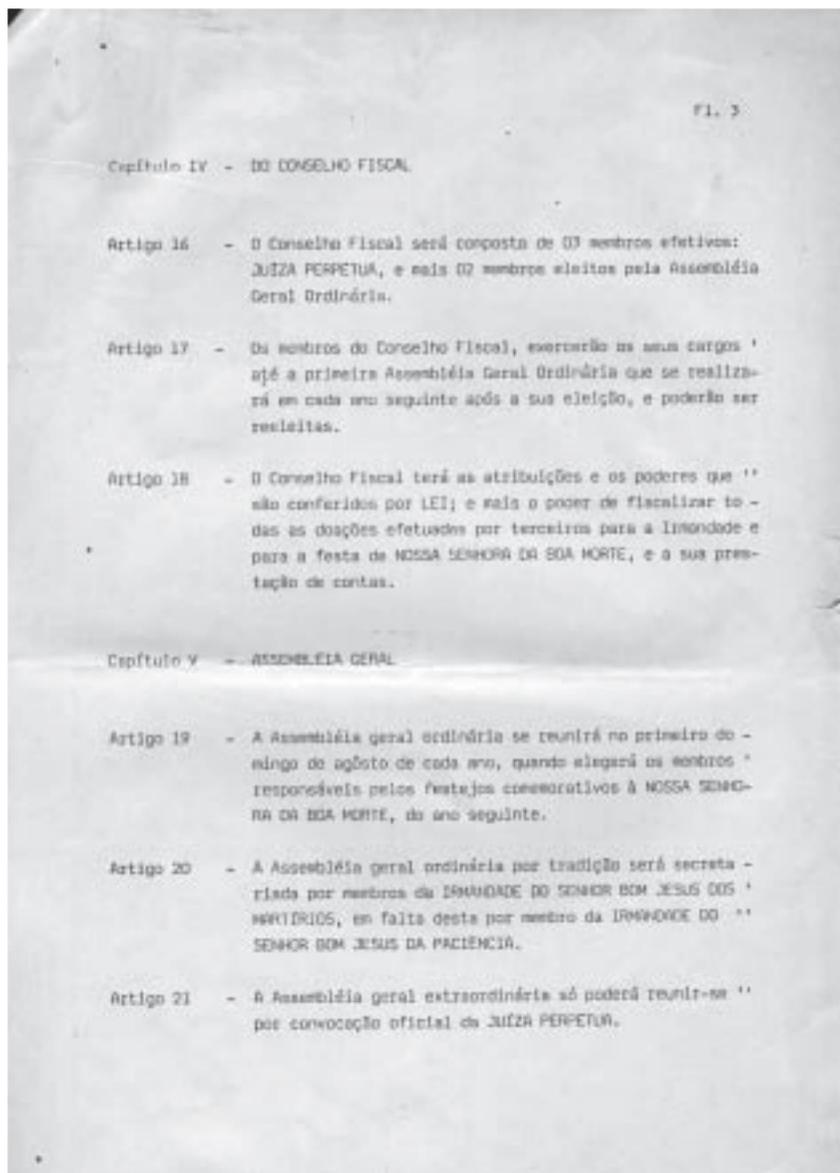
A irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte não aceita a proposta. Segundo Estelita Souza Santana, juza perita da irmandade, D. Lucas, diante da recusa, disse que nos dias dos festejos os templos de Cachoeira estarão com as suas portas fechadas. O prefeito Galvani Cintrão Analise intercedeu a favor da irmandade, mas D. Lucas explicou que estava agindo baseado no Direito Canônico e nada mais poderia fazer. Além das representantes da irmandade, que não abrem mão das missas, vão reunir-se nesta quarta-feira, à tarde, para decidir o que fazer. "Mas que vai ter missa, isso eu", afirmou a irmã Estelita.

14. Estatuto da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte

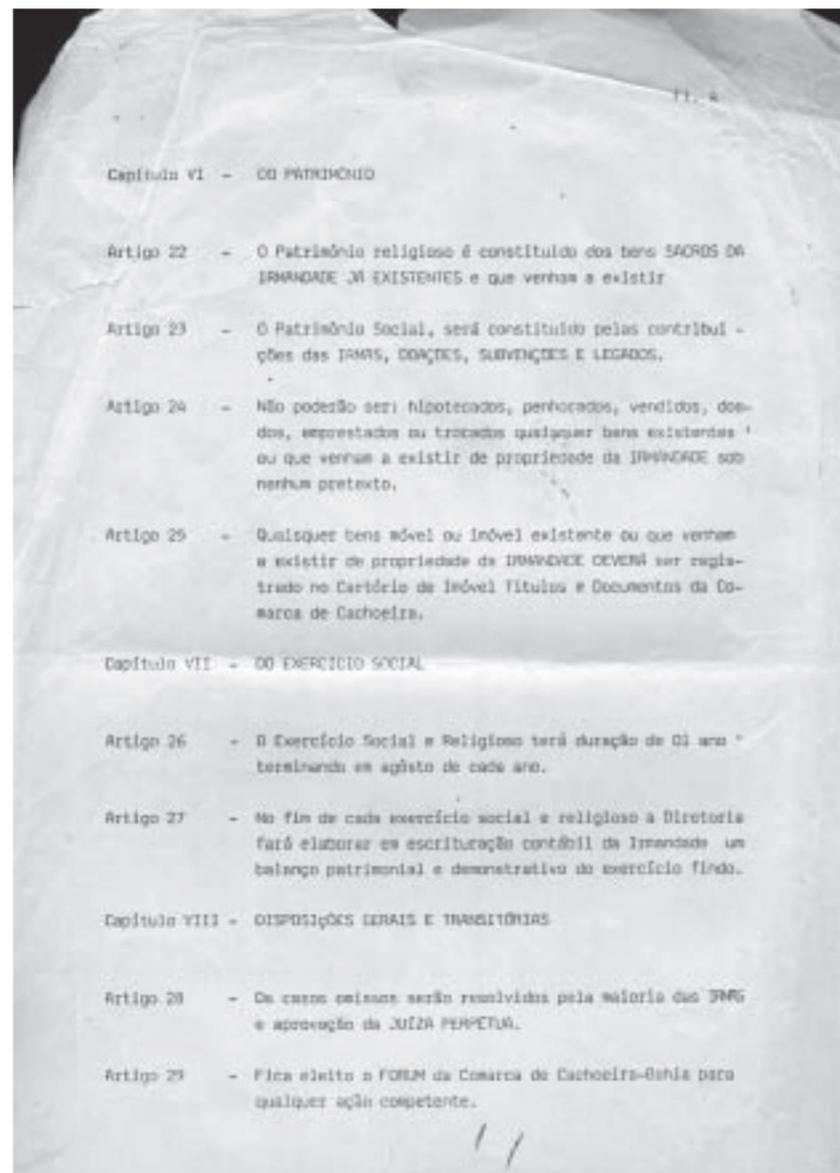
[continuação do estatuto]



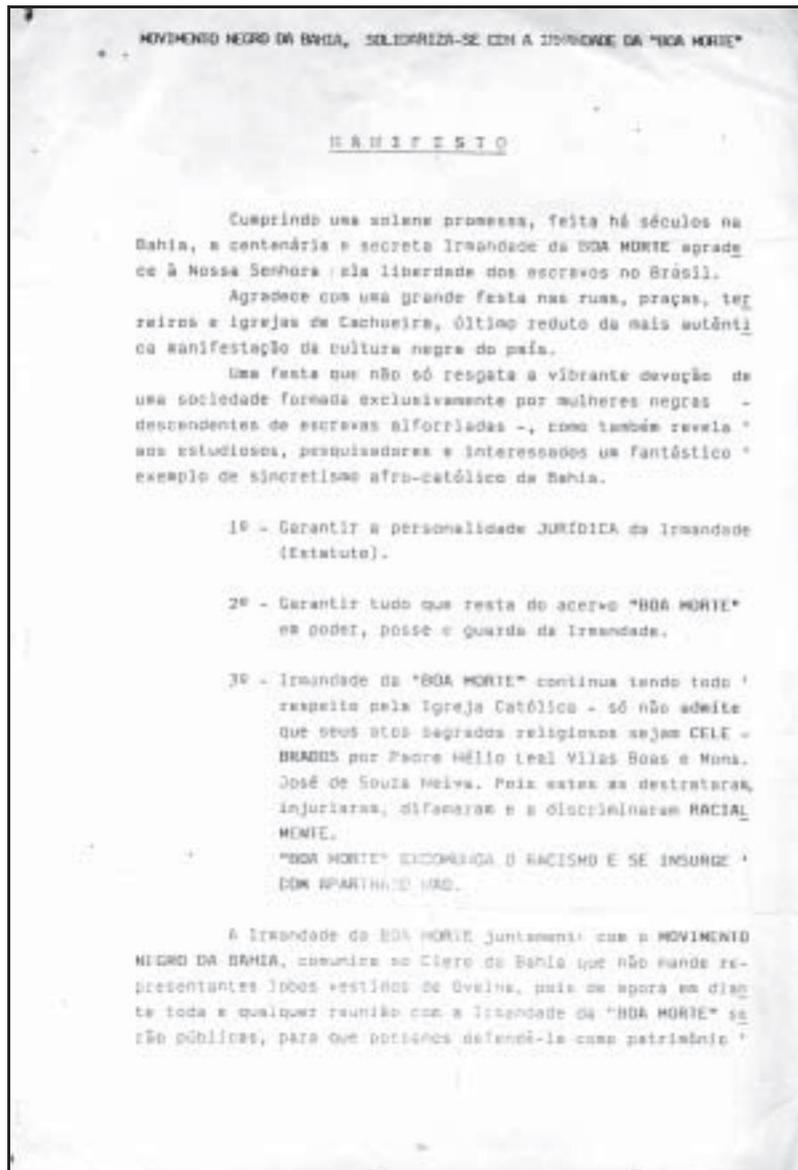
[continuação do estatuto]



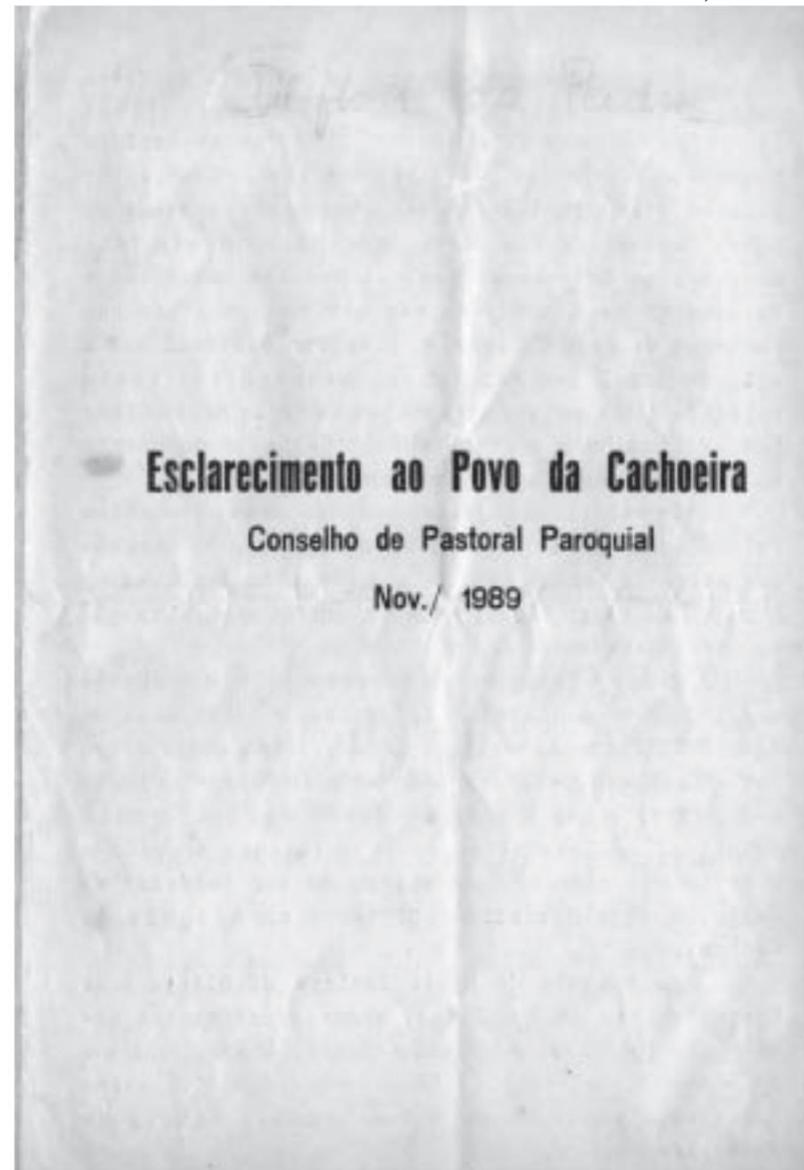
[continuação do estatuto]



**15. Manifesto: Movimento negro da Bahia
solidariza-se com a Irmandade da Boa Morte**



16. Documento do Conselho Pastoral da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário em defesa do Padre Hélio – novembro, 1989



[continuação do documento em defesa do Padre Hélio]

O Conselho de Pastoral da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário da Cachoeira, representando legitimamente a Comunidade Católica Apostólica Romana desta cidade, refletindo, a luz do Evangelho, sobre o grave incidente que envolve a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, reconhece neste fato maquinações de pessoas que, dizendo-se católicas e defensoras da Irmandade, mas que na realidade não comungam da vida da Igreja, procuram obstaculizar a ação pastoral que vem sendo desenvolvida nesta paróquia sob a zelosa orientação de Padre Hélio César Leal Villas-Boas e resolve publicar este documento no qual esclarece aos cachoeiranos:

Os católicos rejeitam as acusações e difamações feitas ao Pe Hélio César quer em reuniões ou através dos meios de comunicação, o que têm como interesse a remoção do nosso Pároco e o abandono da evangelização em nossa cidade.

sendo a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte uma entidade de caráter religioso e integrante da Igreja Católica Apostólica Romana, suas ações devem ser orientadas e supervisionadas pelo Pároco do lugar e o estatuto que a rege deve ser aprovado pela autoridade eclesiástica competente que, segundo o Direito Canônico é o Arcebispo de São Salvador da Bahia, a cuja jurisdição pertence a paróquia de Cachoeira.

As imagens de Nossa Senhora da Glória e de Nossa Senhora da Boa Morte, segundo documentos que datam de 1915 assinados pelo vigário Ático Rocha e o do Cônego Cavalcante de Albuquerque de 1950, estão integradas ao acervo sacro da Igreja Matriz de Cachoeira.

[continuação do documento em defesa do Padre Hélio]

Documentos da Fundação Nacional Pró-Memória comprovam que as imagens, como todo acervo sacro da Igreja estão tombadas desde 1939, não podendo ser removidas sem prévia autorização da Fundação.

Entendemos que as componentes da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte têm todo direito de escolher o seu caminho. Se não desejam retificar o estatuto que define a Irmandade como entidade de caráter social, cultural e folclórico, que fiquem a vontade para seguirem como instituição de tal porte.

O Conselho de Pastoral esclarece ainda que a presença do Padre Hélio César Leal Villas-Boas é de inestimável valor para a nossa cidade, considerando a dedicação com que vem dinamizando a evangelização através das diversas pastorais quer no centro da cidade ou na periferia, na zona rural ou ribeirinha, enfrentando dificuldades, procurando sempre elevar e dignificar toda pessoa humana. Por outro lado, preocupa-se com o trabalho de restauração das imagens sacras, restauração das igrejas e capelas, com a implantação do Centro Comunitário da Igreja de Nossa Senhora dos Remédios dando maior impulso às funções sociais da Igreja, bem como com o aprofundamento na fé dos componentes das irmandades Religiosas aqui existentes desde a sua assunção ao governo da Paróquia. Convém ressaltar também o brilhantismo com que se revestem as festas religiosas no decorrer do ano.

Pedimos a Deus, pela intercessão de Nossa Senhora do Rosário que o Pe Hélio César Leal Villas-Boas permaneça entre nós, sempre impulsionado pelo Espírito Santo, colocando seu entusiasmo e juventude no desenvolvimento deste trabalho cristão, para o

[continuação do documento em defesa do Padre Hélio]

agrandecimento espiritual dos paroquianos, para honra e glória da Igreja.

Pois é, os conflitos acontecem! Sempre aconteceram na história da Igreja. Conflitos entre tradição e renovação, entre instituição e vida, entre poder e serviço, entre diversas tendências e ideologias, entre autoridade e liberdade. Conflitos externos que vêm da sociedade envolvente. Conflitos de ordem cultural, política e econômica. São quase inevitáveis para a afirmação e definição de um povo ou de uma comunidade. Abre brechas e espaços para as exigências da realidade. É preciso não fechar os olhos aos conflitos mas assumi-los e coabitar com eles. Afinal, o Evangelho sempre vence.

Jesus é a luz do mundo.

Cachoeira, novembro de 1989
Conselho de Pastoral da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário.

17. Documento de apoio à Irmandade organizado pela advogada Celina Salas e pelo professor Marcelino Gomes de Jesus – 07/ 1990

“Eu vi e ouvi
Boa Morte chorar”



ARLINDA ANATÁLIA DO NASCIMENTO
— 100 ANOS —

Cachoeira, 20 de julho de 1990

“Eu vi e ouvi
Boa Morte chorar”

Eu vi o senhor Cardeal da Bahia e Primate do Brasil chegar na Igreja da Ordem Terceira do Carmo no dia 18 / 07 / 90, às 15 horas, acompanhado pelo “rapaz alegre” Pe. Hélio Luiz Vilas Boas, o mestre que humilhou, xingou e discriminou as VELHAS NEGRAS da Irmandade da Boa Morte.

Eu vi e ouvi, o senhor Cardeal rezar e depois as negras lhe mostrarem seus escapatórios (bentinhos) placas de ouro maciço, mostrando que a Irmandade também pertence a Ordem Terceira do Carmo.

Eu vi e ouvi, o senhor Cardeal se enfiar numa quando pegou nas placas de ouro de uma Velha Negra e perguntar a ela se ele podia colocar nos ombros, colocando-o.

Eu vi e ouvi, o senhor Cardeal dizer que recebeu duas cartas da Irmandade querendo autorização para convidar outros padres para celebração dos atos religiosos.

Eu vi e ouvi, o senhor Cardeal dizer “só autorizo padres se vocês forem a justiça retirar os processos e devolver as jóias e as santas a Igreja”.

Eu vi e ouvi, as VELHAS NEGRAS dizerem “a justiça nos deu, não podemos entregar”.

Eu vi e ouvi, o senhor Cardeal dizer “então não tem padre, nem tem igreja”.

Eu vi e ouvi, o senhor Prefeito solicitar e poderar com o Cardeal, a abertura dos templos.

Eu vi e ouvi, o senhor Cardeal dizer “estou baseado no direito canônico e não posso autorizar”.

Eu vi e ouvi, as VELHAS NEGRAS rogarem, pedirem, implorarem, e o Cardeal ficar irredutível e indiferente ao apelo sentimental. Se despediu, indo embora logo em seguida, deixando o caos e a tristeza, o sentimento maior de não ser queridas, a amargura do escor-

raçamento e rejeição por serem **NEGRAS, POBRES, VELHAS**, afastado como se fossem leprosas.

Eu vi e ouvi, as lágrimas cristalizadas descendo nos rostos pretos enrugados, encarnilhados pela vida; o pranto triste e doente, e triste, será crime ter fé, devoção e amor a Maria, saber que cerca de 216 anos esta Irmandade cultua e segue o que suas irmãs amparadas no sofrimento da escravidão, tiveram como levitico, conforto a fé e devoção a Maria — fizeram a grande promessa pela libertação dos escravos, cultuando Maria — Mãe, Eterno e Anjelo.

Inacreditável, saques e idos quando a Igreja tinha os dogmas mais rígidos, abriram as portas para negros escravos e as protegeram convivendo com respeito materno e harmonioso durante 216 anos.

Estarrecedor, hoje, em fins do século XX, as portas de um novo milênio, em que os povos atravessam situações conturbadas, dissociadas de tudo — vergimento de ideologias pagãs, onde a Igreja Católica Apostólica Romana é a **MAIOR** entre as melhores. O esforço de sua Santidade em unir o Amor em Cristo, levando a Luz do Cristianismo aos povos.

FICOU E ESTÁ A DESEJAR NA BAHIA

Sentiu Cardinal, a Bahia de Bortim e de todos os Santos, Oxalá e Orinda lhe abriu as portas quando aqui chegou, mas, V. Eminência sentiu no trono de Superior Realidade com **SOBERBIA** se distanciou da Caridade, levantou os ombros com vaidade, sentou na face o esgar de orgulho, e dos seus lábios saíram palavras de **INQUISITOR** dos idos medievais, em que campeava a Santa Inquisição. Vozes para Cachoeira, com o chicote implor, para escravizar as velhas velhas, pretas, doentes e oprimidas, unificando soergidas pela força da fé. Notizaste os passos no jugo da prepotência. **PASSASTE A SER O MENOR ENTRE OS PEQUENOS.**

Deixaste a Caridade e Humildade dentro de um galpão de escrivania, saíste para Cachoeira, e aqui chegaste **IMPONDO, COAGINDO, CONDICIONANDO E NEGOCIANDO: FE E DEVOÇÃO.**

Não tem firmeza nem equilíbrio o vaso Báculo, ao conduzir pelas 11 filhas negras da manilha o pastorão que **PEDRO** lhe confiou.

A sua Mitra Eminência é insegura, pragmática, tuberculosa, discrepante ao bel prazer de filhas ideológicas e idiosincrasias.

V. Eminência não teve e nem tem (no dito popular) jogo de cintura — teve o tempo inteiro o rebanho corado aos seus pés, **IMPLORANDO UM PASTOR E UM TEMPLO**, não investe tato, subletoria, humildade e caridade.

— Não fosse nem adis magnânimo.

V. Eminência como representante de Pedro, tangem, escorçoções o rebanho que tomou, lançou e pediu agasalho na chouspana de Pedro. **Estás muito AQUEM do humilde pescador.**

V. Eminência que desde a mais tenra idade, morou, residiu, conviveu, respirou, e orou nos claustros de Pedro em Roma. Que teu a doutrina de Pedro, Paulo, João, Lucas e Mateus, e que investes nas mãos o deva ter lido as Encíclicas dos grandiosos **PAPAS**. São Domingos: o que diria São Domingos se fosse vivo — **APLAUDIRIA? Que descalabro Eminência!**

DISCRIMINAÇÃO — RACISMO, OPRESSÃO — Boa Morte há muito tempo se insurgiu e EXCOMUNGOU O RACISMO — A PARTHEID NA O.

A conscientização maior, é de que não magoaste somente este rebanho, ofendeste, feriste, e maculaste a **CRUZ** que os **JESUITAS** ficaram quando aqui chegaram nos idos de 1500. V. Eminência sabe que a? **Cruz é a peróquia de Nossa Senhora do Rosário de Freguesia de Cachoeira, Boa Morte pertence ao 3º rebanho mais velho do País — Cachoeira de todas as Ordens — Jesuítas (Belém), Carmelitas (Ordem 3ª do Carmo), Franciscano (São Francisco do Paraguaçu) e a MATER ROMANA.**

QUE ATO HERÓICO. A Terceira Paróquia de Roma nas terras do Brasil, teve o rebanho escorçoçado e posto para fora dos templos, pelo **Pastor Cardeal.**

Desrespeitaste V. Eminência, não a Confraria **Boa Morte** com 216 anos filiada a Roma, desrespeitaste a tradição e ao que representas.

Alerta, Alerta Cabido, Capitulares (Alta Curia na Bahia), adverte e assessora sua Eminência o Sr. Cardeal. Os Senhores que conhecem e vivem tão bem a Bahia, pois são Padres Seculares que sabem representar e são queridos pela Bahia, notou o Sr. Cardeal que desrespeitou uma Irmandade de Seculares corportas de 28 velhas de 60 a 100 anos, **NEGRAS CRISTAS.**

ele sabe que vieram do pó, e em pó nos transformaremos, deixando para trás o materialismo e transcendendo para a Vida Eterna.

Eu vi e ouvi, o **ROGO**, o pedido de misericórdia para esta iniquidade.

“OXALÁ — perdoo PAI, perdoo o que fizeram com GLÓRIA, GLÓRIA dos negros vindos ao mundo, África, Brasil, Bahia CACHOEIRA, onde o nosso DEUS não discrimina raças enviando o Sol que nasce para todos”.

“Eu vi e ouvi Boa Morte Chorar”



EU VI E OUVI

Mas **“Boa Morte”** tem discernimento, proibida, dignidade; **SENTE, CHORA, SE MAGOA, É PESOTEADA, CHICOTEADA, VILIPENDIADA.**

MAS PERDOA, PERDOA porque é destituída de qualquer sentimento tão conhecido e usado: **A POBREZA DE ESPÍRITO E A SAGA PELO PODER E CAPITAL.**

“BOA MORTE” é aquela vela bruxulante que atravessa séculos — injustamente por ser uma simples chama de vela é grandioso; é a força da pureza e fraço culto e ritual **ÚNICO** no mundo.

“Boa Morte” está acima das ideologias, idiosincrasias, **RAÇA**, língua e poder econômico.

“Boa Morte” é **ROGO, PEDIDO DE MISERICÓRDIA PARA AS INIQUIDADES DO MUNDO.**

“Boa Morte” é **RELIGIOSIDADE, TRADIÇÃO E ESPERANÇA.**

DEUS não se serve disso. Ele impôs ao homem uma fé livre que não nasce da opressão. Ele quis um **AMOR VOLUNTÁRIO** e não **HOSANAS DE ESCRAVOS** diante do poder que lhes infundisse **TERROR.**

Mas, **MARIA** não deixará que suas filhas **PRETAS, POBRES, VELHAS** e **“BASTARDAS”** sirvam de **CARVÃO** para alimentarem foguetes de inquisição. Nova Noite de São Bartolomeu? Nunca mais — E quem pensar que voltou é um **IMPIO LOUCO.**

Se **MIRA** Eminência no espelho de sua **SANTIDADE JOÃO PAULO II**, que com sua **magnitude sublimada**, humildemente aproximou-se do detento que o quis tirar-lhe a vida contrariando as normas do **CRISTIANISMO** “não matarás”, **perdoou** com o coração **ILUMINADO PELO ESPÍRITO SANTO**, aquela pobre ovelha infeliz.

Sua Santidade que se desloca para os rincões mais distantes do mundo, levando a **fé destruída na Bandeira do Amor e União em CRISTO**, e ao chegar muito despojado e humilde, curva-se e beija o pó, pois

18. Matéria publicada no jornal *O Guarany* em 1995

CAIU NA REDE

Arvaldo Cabreira

1995

"Ela é nosso patrimônio"

Boa morte

1995

Um dia que não se esquece entre os fiéis da Irmandade de São João Batista, o momento de uma celebração da festa conhecida como "Boa Morte", que não é apenas uma festa religiosa, mas também uma oportunidade de lazer e recreação. É assim que se comemora a festa da Boa Morte, que acontece em 19 de dezembro, no bairro de São João, no centro da cidade. A festa é realizada no salão de festas da Irmandade, que fica na rua São João, nº 100. A festa é realizada no salão de festas da Irmandade, que fica na rua São João, nº 100. A festa é realizada no salão de festas da Irmandade, que fica na rua São João, nº 100.

... (text continues with details about the festival and its history) ...

EXPERIENTE

... (text continues with details about the festival and its history) ...

19. Questionário Morador

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
 CTC/GEOGRAFIA E SUBREITORIA DE EXTENSÃO
 PROGRAMA DE ESTUDOS E PESQUISAS DAS RELIGIÕES -
 FROEPR
 PESQUISA " IRMANDADE DA BOA MORTE: RESISTÊNCIA SUBJETIVA
 FRENTE AO SISTEMA MUNDO" - *Quêndersonio Mendes*

01. Você nasceu em Cachoeira? () sim () não
02. Se não, há quanto tempo mora em Cachoeira? _____ anos
03. Qual a sua idade? _____ anos
04. Você trabalha em Cachoeira? () sim () não
 Qual a sua atividade? _____
05. Qual a sua religião? () Católica () Protestante () Católica
 () kardecista () outras _____
06. Foi parte de alguma comunidade religiosa? () sim () não
07. Qual religião? () Ketu () Jeje () Argôla () Fon () outras _____
08. Você participa da festa da Irmandade da Boa Morte? () sim () não
09. De que forma? _____
10. O que você acha da festa da Irmandade da Boa Morte?

11. A festa traz algum benefício para a cidade? () sim () não
 Qual? _____
12. Para você, a Irmandade e sua festa é uma manifestação religiosa
 () Católica () Candomblé

[Continuação do Questionário do Morador]

13. Você se emociona com a festa? () sim () não

14. A festa te incomoda? () sim () não
Por qual?

15. Como você vê a sua cidade?

16. A cidade de Cachoeira no momento da festa da Irmandade da Boa Morte é uma cidade religiosa? () sim () não
Por qual?

17. O que te chama atenção na festa? () As irrad. () A devoção a Nossa Senhora () As procissões () 1ª () 2ª () 3ª

18. Além das procissões, qual outra referência sagrada de Cachoeira?
() Pedro da Baleia () Pilar da Graça () Fonte do Vestido
() Terreiros () Casa Estrada () Cemitério dos Negros

19. Frequenta outras festas que costam haver em Cachoeira? () sim () não
Quais?

20. Qual o seu nível de escolaridade?
() 1º grau incompleto () 1º grau completo () 2º grau incompleto () 2º grau completo () 3º grau incompleto () 3º grau completo
() Pós-graduação (Mestrado/Doutorado/ PHD)

20. Questionário Participante da Festa – Brasileiro

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CYCLOGEOGRAFIA E SUBREITORIA DE EXTENSÃO
PROGRAMA DE ESTUDOS E PESQUISAS DAS RELIGIÕES –
PROEPER
PESQUISA " IRMANDADE DA BOA MORTE: RESISTÊNCIA SUBJETIVA
FRENTE AO SISTEMA MUNDO" - Questionário Participante da Festa - Brasileiro

1. De onde veio (local de origem)?

2. Qual a sua nacionalidade?

3. Qual a sua idade? _____ anos

4. Veio fazer turismo? () Sim () Não

5. Por que veio a Cachoeira? _____

6. Qual a sua religião? _____

7. Faz parte de alguma comunidade-terreiro? () Sim () Não

8. Qual raço? () Keta () Jeje () Angola () Fim () Outras

9. Quantas festas da Irmandade da Boa Morte já frequentou? _____ vezes

10. Como ficou sabendo da festa? _____

11. O que significa a Irmandade da Boa Morte para você?

12. Você se emociona com a festa? () Sim () Não

13. Como você vê a cidade de Cachoeira?

[Continuação do Questionário Participante da Festa – Brasileiro]

14. A cidade de Cachoeira no momento do fato da Irmandade da Boa Morte é uma cidade religiosa? () Sim () Não. Por quê?

15. que chama a sua atenção na cidade de Cachoeira?

16. Há quantos dias está aqui? _____

17. Veio só para a festa? () Sim () Não

18. O que te chamou/chama atenção na festa? () As irmandades () A devoção a N. Sra () As procissões () 1ª () 2ª () 3ª

19. Além das procissões, qual outra referência sagrada de Cachoeira?

() Pedra da Baleia () Pilar da Ovar () Fonte da Ventura

() Terreiros () Casa Estrada () Cemitério das Negras

20. Frequenta outras festas que costumam haver em Cachoeira? () sim () não
Qual? _____

21. Qual o seu nível de escolaridade? () 1ª grau incompleto () 1ª grau completo

() 2ª grau incompleto () 2ª grau completo () 3ª grau incompleto

() 3ª grau completo () Pós-graduação (Mestrado/Doutorado/ PHD)

21. Questionário Participante da Festa – Estrangeiro



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
 CTC/IGEOGEOGRAFIA E SUBREITORIA DE EXTENSÃO
 PROGRAMA DE ESTUDOS E PESQUISAS DAS RELIGIÕES –
 PROEPER
 PESQUISA “ IRMANDADE DA BOA MORTE: RESISTÊNCIA
 SUBJETIVA FRENTE AO SISTEMA MUNDO”
 Questionário Participante da Festa - estrangeiro

1. Where are you from? (City, State)? _____

- Name: _____
- Age: _____
- Profession: _____
- Religion: _____

2. Are you an Afro descende? () Yes () No

3. Why did you come to Cachoeira?

4. What are you looking for in festival of the Irmandade da Boa Morte?

5. How often do you come to Cachoeira?

6. Where have you been vacation to in last 5 years?

7. How does the rite of the Festival differ from that your religion?

22. Questionário Comércio formal



 Departamento de Geografia - Professor: Armando de Melo Correia

Questionário - Agosto/2002 Comércio formal

1) Na sua opinião a Festa da Boa Morte traz progresso para o comércio de Cachoeira?

sim não Por que?

2) Como o senhor (a) representa percentualmente as vendas no período da Festa?

Aumentam em:		Diminuem em:	
-10%		-10%	
-20%		-20%	
-30%		-30%	
-50%		-50%	
-outros	(especifique)	-outros	

3) O senhor (a) tem observado crescimento no comércio de Cachoeira de uma forma geral?

sim
não
especifique

4) Outra festa, na sua opinião, provoca maior dinamismo no comércio de Cachoeira?

sim
não Qual?

Por que?

23. Questionário Comércio informal



 Departamento de Geografia - Professor: Armando de Melo Correia

Questionário - Agosto/2002 Comércio informal

1) Como o senhor (a) tomou conhecimento da festa da Boa Morte

2) Há quanto tempo o senhor (a) tem barraca na festa?

3) Como o senhor (a) representa percentualmente as vendas no período da Festa da Boa Morte?

Aumentam em:		Diminuem em:	
-10%		-10%	
-20%		-20%	
-30%		-30%	
-50%		-50%	
-outros	(especifique)	-outros	

4) O senhor (a) tem observado crescimento no comércio de Cachoeira de uma forma geral?

sim
não
especifique

5) Outra festa da cidade ou da região, na sua opinião, provoca maior dinamismo no comércio?

sim
não Qual?

Por que?

6) Para colocar a sua barraca na festa, com quem o senhor (a) obtém a permissão? Paga alguma taxa? A quem?

**SEXTA-FEIRA
CEIA DAS IRMÃES**

**ORAÇÕES
PELAS IRMÃES
FALECIDAS**

"RETIRAR-SE. ORAR.
PROSTRAR-SE.
VIGIAR. FAZER A
VONTADE DE DEUS.
ESTAS SÃO ATITUDES
FUNDAMENTAIS
PARA QUE TODOS
NÓS POSSAMOS
SUPPORTAR A LUTA DE
NOSSA VIDA. NOSSA
HORA SEMPRE
CHEGA: É PRECISO
A FORÇA DE DEUS
PARA NÃO CAIR
EM TENTAÇÃO."

IRMANDADE DA BOA MORTE

ENTRADA

LOUVANDO A MARIA

LOUVANDO À MARIA O POVO FIEL / A VOZ REPETIA DE SÃO GABRIEL.
AVÉ AVÉ AVÉ MARIA... (2x)

1 UM ANJO DESCENDO NUM RAIO DE LUZ / FELIZ BERNARDITE A PONTE
CONDUZ.
2 A BRISA QUE PASSA AVISO LHE DEU / QUE UMA HORA DE GRAÇA SOARA
NO CÉU.
3 EM MASSABELLE VÊ LOGO BRILHAR / A LUZ QUE ANUNCIA DA AURORA
O RAIAE.
4 E UM BOSTO SUAVE BRILHANTE DE AMOR / QUE CERCA UMA NÚVEM DE
BELO ESPLENDOR.
5 TEM ELA NOS OLHOS DIVINO FULGOR / E O BELO SORRISO DISSIPA O
TERROR.
6 VESTIDA DE BRANCO DA CLÓRIA DESCEU / TRAZENDO NA CINTA AS
CORES DO CÉU.
7 AOS PÉS TEM UM RAMO DE ROSA E JASMIM / QUE ANJOS CULTIVAM DO
CÉU NO JARDIM.
8 MOSTRANDO UM SORRISO NA CÂNDIDA MÃO / ENSINA O CAMINHO SA-
SANTA ORAÇÃO.
9 FELIZ BERNARDITE NO ENVELO DE AMOR / A VIRGEM REPETE SEU
CASTO LOUVOR.

ABERTURA

SEXTA-FEIRA

FESTA DA BOA MORTE

DAREMOS INÍCIO AS ATIVIDADES QUE MARCARÃO AS FESTIVIDADES EM
LOUVOR A NOSSA SENHORA DA BOA MORTE, SOB OS AUSPÍCIOS DA
CENTENÁRIA IRMANDADE.

ESTE ANO COM A RESPONSABILIDADE DAS IRMÃS:

NARCISA CÂNDIDA DA CONCEIÇÃO	PROVEDORA
MARIA CESÁRIA DO NASCIMENTO	TESOUREIRA
EDITE MASCARENHAS SANTOS	PROCURADORA
RENILDES RODRIGUES CONCEIÇÃO	ESCRIVÃ

IRMANADOS NUM SO DESEJO O DE SERVIR A CRISTO. VAMOS NESTA
CELEBRAÇÃO DA PALAVRA, ORAR E CANTAR COM RESIGNAÇÃO E
RESPEITO À SENHORA MORTA, PARA QUE O SENHOR NOS ABENÇOE E
TENHA MISERICÓRDIA DAS ALMAS DE NOSSAS IRMÃS QUE JÁ
PARTIRAM PARA A ETERNIDADE.

REZAREMOS ESPECIAL MENTE PELA IRMÃ STEFÂNIA SANTOS, FALECIDA
RECENTEMENTE. ELA QUE FOI MODELO DE RESISTÊNCIA E FIDELIDADE
A SUA IRMANDADE.

AO TÉRMINO DESTA CELEBRAÇÃO DA PALAVRA AS IRMÃS FARÃO A
SUA CEIA.

IRMANDADE DA BOA MORTE

[continuação do programa – sábado]

**SÁBADO
BOA - MORTE**

A PERFEIÇÃO DE MARIA
ESTÁ EM SER
VERDADEIRA MÃE;
MESMO NO CÉU
ELA É APENAS ISSO.
NÃO HÁ, NO
DESENVOLVIMENTO
DE SEU DESTINO,
DES PROPORÇÃO ALGUMA,
DESEQUILÍBRIO
ALGUM, MAS SIM UMA
HARMONIOSA
UNIDADE. ELA É
SIMPLEMENTE
A MÃE DE JESUS.

IRMANDADE DA BOA MORTE

IRMANDADE DA BOA MORTE

[continuação do programa – sábado]

**HOMENAGEM À SENHORA DA BOA MORTE
E
PROCISSÃO DO ENTERRO**

DANDO CONTINUIDADE A CELEBRAÇÃO DA PALAVRA
MARCANDO OS FESTEJOS DE NOSSA SENHORA DA BOA MORTE.
REVERENCIANDO NOSSA SENHORA MORTA, CUMPRINDO AS
PROMESSAS FEITAS PELAS IRMÃES, NO CATIVEIRO, ANTES DA
ABOLIÇÃO.
REZAREMOS E CANTAREMOS PARA AGRADECER A LIBERDADE
ALCANÇADA.
FINALIZANDO A CELEBRAÇÃO DA PALAVRA, SAIREMOS PELAS
PRINCIPAIS RUAS DA CIDADE COM PROCISSÃO DO ENTERRO DE
NOSSA SENHORA DA BOA MORTE.

NO CÉU VEREI MARIA

ESPERO TER A DITA / NO SÉU, NA PÁTRIA SANTA, / DE VER A MÃE
BENDITA / QUE TODA A TERRA ENCANTADA.
Releio- NO CÉU, NO CÉU / ESPERO VER MARIA. (2)
NA PÁTRIA GLORIOSA, / DOS ANJOS NA HARMONIA, / MINHA ALMA
JUBILOSA; CONTEMPLARÁ MARIA.
QUE PAZ É QUE DOÇURA! / NO DERRADEIRO DIA, / CONTAR COM A
VENTURA / DE ESTAR JUNTO A MARIA.
OH MINHA MÃE AMADA! / FARO QUE ME ALUMIA, / MINHA ALMA TE É
VOLTADA / VEM DAR-LHE O CÉU, MARIA.

Leitura do livro do Eclesiástico (24, 23-31)

Assim como a vinha, eu produzia flores de suave odor e minhas flores dão frutos de glória e abundância. Eu sou a mãe do belo amor, do temor, da ciência e da santa esperança. Em mim está a graça do castiço e da verdade; em mim toda a promessa de vida e de virtude. Vinde a mim, vós todos que me desejais e saciá-vos com meus frutos. Meu espírito é mais doce que o mel e minha herança mais suave que o mel e o favo. Minha memória se conservará nas gerações através dos séculos. Os que me comem, desejam-me ainda mais e os que me bebem, terão de mim mais sede ainda. O que me escuta, não será confundido e os que agem por mim, não pecarão. Os que me glorificam, terão a vida eterna.

IRMANDADE DA BOA MORTE

[continuação do programa – domingo]

**DOMINGO
ASSUNÇÃO DE MARIA**

A SOLENIDADE DA ASSUNÇÃO DE MARIA RECORDA O PRIVILÉGIO ÚNICO DE NOSSA MÃE DE TER SIDO ELEVADA AO CÉU EM CORPO E ALMA. DEUS, QUE RECOMPENSA COM JUSTIÇA A CADA UM, CONCEDEU A MÃE DE SEU FILHO UM LUGAR QUE NEM UMA OUTRA PESSOA POSSUI. ESSA PROVA DE AMOR DE DEUS PARA COM MARIA DEVE TRAZER ESPERANÇA PARA O NOSSO CORAÇÃO, POIS, SEGUNDO OS NOSSOS PASSOS, DEVEMOS CAMINHAR SEMPRE PARA A GLÓRIA DE NOSSO SENHOR.

IRMANDADE DA BOA MORTE

IRMANDADE DA BOA MORTE

[continuação do programa – domingo]

FESTA DA GLÓRIA DE MARIA

HOJE A VIRGEM MARIA É GLORIFICADA NA SUA ASSUNÇÃO. JUBELOSOS E COM MUITA FE E AMOR ESTAMOS SOB O SEU OLHAR. PARA NESTA CELEBRAÇÃO DA PALAVRA, ENTOARMOS CÂNTICOS EM SEU LOUVOR, EM SUA GLÓRIA, EM SUA HONRA E EM SUA VITÓRIA. Ô NOSSA MÃE E SENHORA, TÃO BELA EM SUA PUREZA, CONCEDA-NOS A ALEGRIA DE FESTEJAR A SUA GLÓRIA COM TODAS AS FIBRAS DE NOSSO SER. PARA CANTARMOS COM FERVOR O SEU.

MAGNIFICA
MAGNIFICAT, MAGNIFICAT/ ANIMA MEA DOMINO (2)
SOLO: ET EXULTAVIT SPIRITUS MEUS
IN DEO, SALUTARI MEO
MAGNIFICAT, MAGNIFICAT, MAGNIFICAT.

LEITURA DO DIA. (nºP 11,19;12, 1.3-6.10)

Leitura do livro do Apocalipse de João Abriu-se o templo de Deus que está no céu e apareceu no templo a arca da aliança. Então apareceu no céu um grande sinal: uma mulher vestida de sol, tendo a lua debaixo dos pés e sobre a cabeça uma coroa de doze estrelas. Então apareceu outro sinal no céu: um grande dragão, cor de fogo. Tinha sete cabeças dez chifres e, sobre as cabeças, sete coroas. Com a cauda, varria a terça parte das estrelas do céu, atirando-as sobre a terra. O dragão parou diante da mulher que estava para dar à luz pronto para devorar o seu Filho, logo que nascesse. E ela deu um filho homem, que veio para governar todas as nações com cetro de ferro. Mas o filho foi levado para junto de Deus e do seu trono. A mulher fugiu para o deserto, onde Deus lhe tinha preparado um lugar: ouvir então uma voz forte do céu, proclamando: "Agora refugiu-se e salvou-se, a força e a realeza do nosso Deus, e o poder do seu Cristo". - Palavra do Senhor.

GLÓRIA A MARIA

GLÓRIA, GLÓRIA, GLÓRIA MARIA. GLÓRIA NA TERRA E NO CÉU. É NOSSO BRADO DA ALEGRIA, GLÓRIA MARIA, MÃE DE DEUS!
AVÊ MARIA, AVÊ MARIA, AVÊ MARIA, MARIA (2)
CANTAM OS ANJOS NA NAS ALTURAS/ NA TERRA NOS MARES E NO CÉU
A MAIS PERFEITA DAS CRIATURAS/ E A VERDADEIRA MÃE DE DEUS.

IRMANDADE DA BOA MORTE

25. Discurso de Heraldo Cachoeira em 1997

Discurso de Heraldo Cachoeira / 1997

MENHAS SENHORAS, mais senhoras, em uma linguagem simples de senso // comum, como simples não as abençoadas irmãs da Divina Irmandade da // Boa Noite, aqui estou, a convite da comissão dos festejos, para es- // dar de uma maneira objetiva com citações literárias, não só a data // festiva, mas também, a espiritualidade entre nós, daquela que, por // obra e graça do Divino Espírito Santo, gerou em seu ventre o Nosso // Salvador Jesus Cristo, com a bênção de Deus Pai, o Grande Arquiteto // do UNIVERSO.

SABEMOS TODOS, que a vida é uma sucessão de acasos e é natural que // nos lembremos com saudades das PRIMEIRAS VIZES que tivemos na VIDA.

PERGUNTO EU: quem por acaso não se lembra da primeira escola, da // primeira professora, do primeiro amor ou das boas coisas da infância // que não voltam MAIS ?

CONFIRMA ASSIM O DESTINO, que a lembrança da infância se trás hoje // aqui, para ocupar pela PRIMEIRA VEZ, o Púlpito desta Sagrada Capela // com o privilégio de estar não só NOSSA SENHORA, mas, N.S. da Glória, // N.S. da Boa Noite e as próprias irmãs, que não se fato o sustentáculo // desta Sublime Instituição que merecem de todas nós, o devido respeito // , notadamente desta sociedade por vezes preconceituosa, porque senho- // ras, querira ou não a hipocrisia social, a Sagrada Irmandade, faz parte // do contexto histórico da Cachoeira, da Bahia e do PRÓPRIO BRASIL.

OS CACHOEIRANOS devem se orgulhar desse PATRIMÔNIO VIVO, que é a // Divina Irmandade de N. S. da Boa Noite, a mais antiga da América do // Sul e a única irmandade FEMININA do MUNDO, a constar nos arquivos // históricos do VATICANO.

[continuação do discurso de Heraldo Cachoeira]

①

SENHORAS, o DESTINO continua se prezando, haja vista que recente- // mente, tive a honra de prefaciar um PEQUENO livro, que conta um por- // ço da história da Irmandade da Boa Noite, de autoria das pesquisado- // ras: Irmã MARIA DA GLÓRIA e Profª GLOUCELA SANTOS. PEQUENO em sua // forma, mas de um conteúdo muito profundo, porque os mais de dois sé- // culos da Gloriosa Irmandade, são de pura emoção, mesmo enfrentando // as vicissitudes da vida em sua longa trajetória, nunca se deixou abater // pelas tempestades adversas, porque ELA é de fato, protegida pelas // GRAXAS. PARA as queridas irmãs, uma saudação em OSUM, porque // ELAS sabem do UÍLIO que sempre nutri pela irmandade e por ELAS!

MEUS AMIGOS, vamos avançar no tempo e deixarmos o século XIX para // trás, mas no entanto, deixar de daros a devida importância da época // em que tomou força no ORIENTE, os atos litúrgicos do CULTO a NOSSA // SENHORA e nos situarmos bem mais a frente, ou seja, no Brasil, na // Bahia em Salvador, no Bairro da Barroquinha, onde de fato SENTOU a // Confraria da BOA NOITE!

OS AFRICANOS À CULTURA NUBRA sabem que, naquela época, os NEGROS // viviam em SENZALAS. Eles não tinham acesso às Igrejas e por isso /// faziam os seus cultos de profissão de FE, nas próprias SENZALAS com // as suas orações e as seus CÂNTICOS laméricos no som dos ATABAQUES.

DO DEPOIS da abolição da Escravatura, é que ELAS, passaram a fazer // a sua ritualística religiosa a NOSSA SENHORA, dentro dos preceitos // próprios do sincretismo da FE.

FINALMENTE SENHORAS, graças a Deus, chega a Cachoeira a Irmandade // de N. S. da Boa Noite. COMO EM nossa terra, havia uma concentra- // ção muito forte de NEGROS, notadamente no Alto do Rosarinho, foi /// exatamente lá, que a Confraria da Boa Noite se instaurou por muitos // ANOS.

[continuação do discurso de Heraldo Cachoeira]

2

TEMPO depois, segundo os historiadores e no passar de uma irmã // para outra até hoje, que a Irmandade passou a se reunir no CASARÃO / da rua da Matriz, Nº 41, onde tem uma ESTRELA DE GRANITO na calçada, que quer dizer: "ESTRELA GUIA", uma espécie de símbolo espiritual, fato, no entanto, confirmado ainda hoje pelo que se observa na REVERSÃO- / CIA das procissões da Boa Morte, quando passam em frente ao Nº- 41 e fazem pequena parada voltando NOSSA SENHORA para frente do CASARÃO, para que ELA abençoe aquelas que ali se reuniam no passado e hoje se encontram no ORIENTE TERRESTRE.

É DE BOM ALVITRE lembrar, que os primeiros atos litúrgicos da Irmandade da Boa Morte em Cachoeira, foram realizados em várias igrejas // da cidade. HOJE firmemente, para orgulho de todos nós, estamos / aqui neste magnífico prédio, resultado de três SUÍNAS doadas: UMA // doada por uma Instituição Cultural Americana, outra pela benemerita procuradora da Irmandade Dra. Celina Salla e a outra, doada pelo povo cachoeirano, através do seu representante legítimo, o então Prefeito Sr. Salustiano Galvão de Araújo, que desapropriou exatamente a SUÍNA, onde está erguida esta Sagrada CAPELA!

COMO FORA DITO, as práticas doadas eram de fato SUÍNAS, mas, como // sabemos, Cachoeira é a terra dos ORIXÁS e um dia pela manhã, um ANJO, filho do USU por desmão de São Pedro e veio sentar-se ao lado do / laureado escritor JORGE AMADO, que nos visitava e que naquele momento estava reunido no Museu da Irmandade, antiga Capela, com as irmãs e a Dra. Celina Salla, foi quando o ANJO sigera baixinho ao seu ouvido: Jorge, as irmãs que hoje se encontram ao lado de DEUS, mandam dizer, que você pode correr a CUIÁ DE EMOLEN junto aos empresários, porque as EMOLENAS vão sair e a restauração das SUÍNAS vai ser FEITA!

[continuação do discurso de Heraldo Cachoeira]

3

ORIGEM Jorge Amado, pelo seu amor à Irmandade, à nossa Cachoeira e a sua boa intenção; mas, graças aos próprios ORIXÁS, não precisa correr a CUIÁ DE EMOLEN junto ao empresariado, porque o Governador do Estado Dr. Paulo Souto, em nome da CULTURA E DA HISTÓRIA, mandou restaurar o que hoje é um orgulho para Cachoeira e os cachoeiranos. que é, este "MINI-PALÁCIO".

COMO HE SABE, todas as organizações religiosas dividem-se em três partes: MÍSTICA - LITÚRGICA E PROFANA, que é a parte folclórica e, a Irmandade Boa Morte, não poderia ser diferente, principalmente pela ORIGEM de suas componentes, que é a SOPRIDA, mas festiva AFRICA, haja vista, que após o ato litúrgico, vem o LAUDO almoço e em seguida a famosa RODA-DE-SAMBÁ, com as irmãs em seus trajes coloridos chamados de CHICLOS, andando ao lado do povo, com seus passos miudinhos e bem ritmados, como somente ELAS sabem SAMBAR!.

AQUI VAI UMA MENCIONADA de muito importante, como informação cultural: SEGUNDO o escritor Sérgio Cabral, o SAMBÁ nasceu nas RODAS DE BAMBÁ da Boa Morte, quando uma de suas irmãs conhecida por TIA CIATA, não se sabe se da Cachoeira ou Salvador, fora para o Rio de Janeiro e ficou residência na Praça Onze, onde mantinha na própria casa um restaurante de refeições típicas da Bahia e, aos sábados, promovia ELA, uma RODA DE SAMBÁ, tipo a da Boa Morte. EM 1913, TIA CIATA com mais dois baianos já famosos no Rio de Janeiro, João da Baiana e DONO, cantores e compositores, fundaram a primeira ESCOLA DE SAMBÁ do Brasil, com o nome de UNIÃO, que mais tarde passou a ser chamada de "ESCOLA DE SAMBÁ MANGUEIRA".

ANOS DEPOIS, a TIA CIATA se dispôs da vida material e vai para o ORIENTE TERRESTRE, e em 1947 a "Federação das Escolas de Samba", determina, que todas as ESCOLAS de samba do Brasil, são obrigadas a terem "em suas ALAS A "ALA DAS BAIANAS", em homenagem exatamente a TIA CIATA!

[continuação do discurso de Heraldo Cachoeira]

4

HOJE para orgulho nosso, no terreno onde existia a sua residência
fara construída, a "ESCOLA PÚBLICA TIA GIATA" em sua homenagem.

E PARA ENCORAJAR senhores, a minha amorosa homenagem a Sagrada Imagem
da Boa Noite e suas abençoadas irmãs nestas varas HIMANOS!

ELA É NOSSO PATRIMÔNIO	ENTRE TODAS NO BRASIL
E MERECE UMA CANÇÃO	ELA É A MAIS <u>AFRICA</u>
IRMANDADE E BOA NOITE	ABENÇOADA E DIVINA
COM OKALÁ DO <u>COBACÃO</u>	COM O AMOR DE SUAS <u>PIRAS</u>

CHINGOU ELA A CACHUEIRA	SAMBA DE RUA E SUA PESTA
NO RECÔNCAVO <u>BALANO</u>	COMIDAS TÍPICAS DA <u>AFRICA</u>
DELA VEIO O NOSSO CANTORO	PROCISSÕES, CANTORES E TOCADORES
COM SEU RITMO <u>AFRICANO</u>	CONTAGIANDO A NOBDA <u>GENTE</u>

SUA PESTA EM AGOSTO	NOSSA LIRA E A MINERVA
RELEMBRANDO A <u>LIBERDADE</u>	SEMPRE DENTRO DOS <u>ACORES</u>
FARO DA COSTA, TRAJES NEROS	E OS PORTAS INCLAMANDO
BRANCO OURO E SEUS <u>COLARES</u>	SALVE, SALVE IRMANDADE BOA <u>NOITE</u>

Heraldo Cachoeira

24-01-21

26. Cântico aos Orixás:

Comunhão 1, Saudação à Deus e Hino à Nossa Senhora da Glória

Domingo 15/4

CUMUNHÃO 1:

Solo: A Ti meu Deus, elevo meu coração / elevo as minhas mãos, meu olhar, minha voz /
A Ti meu Deus, eu quero oferecer / Meus passos e meu viver / Meus caminhos, meu
sofrer.

Todos: A Tua ternura, Senhor, vem me abraçar / E a tua bondade infinita, me perdoa / Vou se
o Teu seguidor e Te dar / O meu coração / Eu quero sentir o calor de tuas mãos.

Solo: A Ti, meu Deus, que és bom e que tens amor / Ao sofrer e ao sofridor vou servir e
esperar em Ti, Senhor, humildes se alegrarão, cantando a nova canção de esperança e de paz.

SAUDAÇÃO A DEUS

(Solo)	ONIXÁ URÉ TAUMLAXÉ ONIXÁ URÉ OBERIOMON ONIXÁ URÉ TAUM LAXÉ BÁBÁ ONIXÁ URÉ OBERIOMON	(Solo)	ONIXÁ URÉ TUAMLAXÉ ONIXÁ URÉ OBERIOMON ONIXÁ URÉ TAUM LAXÉ YÁ ONIXÁ OBERIOMON
(Todos)	ONIXÁ URÉ TAUMLAXÉ ONIXÁ URÉ OBERIOMON ONIXÁ URÉ TAUM LAXÉ BÁBÁ ONIXÁ URÉ OBERIOMON	(Todos)	ONIXÁ URÉ TAUMLAXÉ ONIXÁ URÉ OBERIOMON ONIXÁ URÉ TAUM LAXÉ YÁ ONIXÁ URÉ OBERIOMON

TAUMLAXÉ

HINO A NOSSA SENHORA DA GLÓRIA (FINAL)

Ó Maria, Ó Mãe Minha / Salvadora Dos Mortais / Guia-me e
Amparar-me Para A Pátria Celestial.

Ao Vossos Pés Estamos Nós / Hoje Entoando Em Alta Voz / Ó Maria
Ó Mãe Mãe De Deus Oraí, Orni, Oraí Por Nós (2X)

Vós Que Sois Fulgente Estrela Deste Mundo Em Alto Mar /
Desvini-me Da Procelia / Dai-Me A Morte Salutar / Contra Mim Do
Inferno Embora Surja O Ferro Tentador / Doce Virgem Nesta Hora
Socorres-me Com Ardor.

27. Artigo extraído do site do jornal A Tarde em 20/10/02

Página do W 1 de 1

 **A TARDE** internet.com.informação
www.atarde.com.br

24/09/1998
Sexta-feira, 24 de Setembro de 1998

Boa Morte procura manter a identidade em Cachoeira

Grupos das irmãs

Revelada a identidade, foi pedida das irmãs encerradas em suas câmaras culturais no cidade de Cachoeira, a Irmandade de Nossa Senhora de Boa Morte, apesar de ainda manter as traços fortes de sua origem, com a admiração exclusiva de mulheres brancas e negras em seus quadros, parece que perde sua identidade. Este ano, a dia da morte e assunção de Nossa Senhora (14 e 15 de agosto) teve a sua data mudada para 22 e 23 de agosto, apenas para atender de acordo de figuras locais que desejam chegar do estrangeiro, a exemplo de Bárbara Faverani, americana que compareceu o encontro e deu a imundade para o candidato da sua cidade, onde hoje estão apenas 26 mulheres que incluem o mistério das senhoras encerradas, hoje nem há regras escritas, devido à ausência de regras. Tudo para não perder de uma vez com a Irmandade.

Ordeira, no processo de reestruturação de Nossa Senhora da Glória, que corresponde a assunção de Maria depois de morte, levou pontos. Turmas de toda parte do mundo, acompanhada de repórteres, fotógrafos inspecionam que as velhas irmãs poderiam se abordar entre a multidão. Mesmo com os seus trajes em preto, vermelho e branco ficarem em segundo plano, criou muito mais a multidão.

Estreito

Na hora da eleição na cidade de Boa Morte houve um pequeno confronto entre a passageira do canal e a vice-presidente da Irmandade Liza Siqueira. E que foi introduzido no culto em reconhecimento cantado em louvor contra a vontade das senhoras, que se disseram ofendidas porque sempre tiveram direito de sua irmandade, brilha e respeito, apesar de todas as dificuldades de condições. Contudo, a Siqueira, agente do canal que sempre é "uma presença" na cidade a qual se compromete a Deus, argumentou que o canal é um sistema como outro qualquer e que deve ser utilizado em nas sociedades da Irmandade para atender aos anseios das numerosas pessoas que vêm do mundo inteiro, inclusive de Afonso para acompanhar a sua irmandade.

O quadro da irmandade, que já contou com a participação de cerca de 200 mulheres, segundo depoimento das mais velhas, ainda hoje apenas 26 irmãs provenientes não só de Cachoeira, como também de outras cidades do Recôncavo, como São Félix, Mengogipe, Murilo, Santo Amaro e até mesmo de Salvador. Para entrar para a Irmandade é preciso, antes de qualquer outra coisa, muita devoção a Nossa Senhora de Boa Morte. Geralmente, as mulheres devem estar na faixa acima dos 40 anos, porque a partir dessa idade, segundo as irmãs, as mulheres começam a perder interesse material e sexual, fortalecendo o espírito e a dedicação de corpo e alma, à devoção.

A candidata à irmandade foi em observação durante três anos, quando as irmãs mais velhas, além de prestar os ensinamentos, observam o seu procedimento e se ela dá conta de responsabilidades. Nesse período, e durante o chamado "três de boas" e leve como função aqui nos preparativos da festa, principalmente no recolhimento de doativos, são permitido ter direito a usar as vestes tradicionais da Irmandade durante a festa, quando se apresentam todo o tempo do trabalho, como a tradicional roupa de festa. Após os três anos de observação, ganha o status de irmã.

Copyright © 1997 - 2002 A TARDE On Line - Todos os direitos reservados.

http://www.atarde.com.br/materia_impressao.php?id_materia=136655&ano=1998&mes=09 20/10/02

1
3
0

4
3

1
5