



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

LUCIANA FALCÃO LESSA

**SENHORAS DO CAJADO:
UM ESTUDO SOBRE A IRMANDADE DA BOA MORTE
DE SÃO GONÇALO DOS CAMPOS**

Salvador
2005

LUCIANA FALCÃO LESSA

**SENHORAS DO CAJADO:
UM ESTUDO SOBRE A IRMANDADE DA BOA MORTE
DE SÃO GONÇALO DOS CAMPOS**

Dissertação apresentada à Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA para obtenção do título de mestre em História.

Área de Concentração: História Social

Orientadora: Professora Doutora Elizete da Silva

Salvador
2005

TERMO DE APROVAÇÃO

LUCIANA FALCÃO LESSA

SENHORAS DO CAJADO: UM ESTUDO SOBRE A IRMANDADE DA BOA MORTE DE SÃO GONÇALO DOS CAMPOS

Dissertação apresentada à Pós Graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA para obtenção do título de mestre em História.

Professora Doutora Elizete da Silva _____
Universidade Federal da Bahia - UFBA
(Orientadora)

Professora Doutora Edilece Souza Couto _____
Universidade Federal da Bahia - UFBA

Professora Doutora Lucilene Reginaldo _____
Universidade Estadual de Feira de Santana - UEFS

Salvador, 29 de novembro de 2005.

Marina

Desculpe por não ter-lhe dispensado a devida atenção.

Muito obrigada por, aparentemente, ter compreendido. Por isso dedico este trabalho a você.

AGRADECIMENTOS

Especialmente ao senhor Geraldo Alves Pereira que possibilitou o acesso a seu arquivo particular, confiou-me documentos para a cópia. Foram meses de conversas, às vezes em horários impróprios, da sesta ou do almoço, porém nunca mostrou qualquer insatisfação, sempre atencioso e disposto a ajudar. Senhor Geraldo, muito obrigada por estar vivo, por sua memória e sua lucidez.

Em primeiro lugar à minha orientadora, doutora Elizete da Silva, a quem tanto devo, pela atenção, sugestões sempre pertinentes, empréstimo de livros e incentivos nos momentos em que desanimei.

Aos senhores diretores do Colégio Edvaldo Brandão Correia: Noildo Gomes do Nascimento, Nataniel Marques dos Santos e Firmina Viterbo de Azevedo; flexibilizaram meus horários, permitiram a utilização dos computadores da Escola, assim como a impressão de trabalhos.

A Luís Cláudio Dias do Nascimento, cedeu-me a entrevista de dona Joana Oliveira, irmã da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos, e alguns textos de sua autoria. Nossas conversas foram muito importantes para a construção deste trabalho.

Ao empenho de dona Martina, irmã da Boa Morte, em construir as histórias da irmandade, sempre à disposição, fornecendo fotos e informações.

À dona Francisca Serra, ialorixá e irmã da Boa Morte, que na sua luta para preservar as tradições de origem africana, abriu-me as portas da sua casa, emprestou-me livros e confirmou com seu testemunho a presença do candomblé na irmandade da Boa Morte.

À Marina Silva, bibliotecária do mestrado, sempre prestativa e flexibilizando os prazos.

Ao meu primo, Fabrício Falcão de São Paulo, que me ajudou a transcrever algumas entrevistas, consertou o meu computador todas as vezes que apresentou problemas. Deslocava-se do IAPI para Itapoan, sem medir esforços.

À minha sobrinha, Amanda Barreto Soares, que interrompia seus estudos para imprimir meus trabalhos.

À Ivana, por ter cuidado de minha filha, para que eu pudesse dedicar-me às atividades do mestrado.

À minha família, pelo incentivo.

Enfim, a todos que contribuíram para a realização deste trabalho.

RESUMO

Este trabalho trata da irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos-Bahia, o cotidiano e visões de mundo de suas integrantes, mulheres negras que pertenciam aos segmentos mais baixos da sociedade. A irmandade da Boa Morte é produto da resignificação de instituições femininas africanas e da religiosidade católica e, concomitantemente, tornou-se espaço de outras práticas religiosas de origem afro, à sombra do catolicismo. O universo cronológico é de 1900-1950. Período em que a Igreja Católica queria restaurar a sua influência na sociedade brasileira a fim de enquadrar o catolicismo popular nos parâmetros estabelecidos pela ortodoxia eclesiástica e reaproximar-se do Estado. A irmandade da Boa Morte foi uma das maiores expressões da religiosidade popular no município, além de ter sido um espaço de sociabilidade para mulheres negras e discriminadas na sociedade local.

Palavras-chave: Religiosidade – Irmandade – Mulheres negras – Práticas culturais.

ABSTRACT

This Work is about the Boa Morte Association of São Gonçalo dos Campos in Bahia, the habit and visions of the world and its members, black women that belong in the past to low levels of the society. The Boa Morte Association is product of remeaning from African Female Institutions, Catholic Religiosity and progressively begins space of anothers religions activities from Africa, in the shodow of Catholicism The Chronological Universe is from 1900 to 1950. The period the Catholic Church Wanted to rebuild it influence in Brazilian Society, with the goal to put the popular Catholicism in the rules established from ecclesiastical ortodoxe and be close to state. The Boa Morte Association was one of the biggest expressions of popular religiosity in the municipality, over there is was a space of sociability to black women and discrimination in the local society.

Key words: Religiosity – Association – Black women – Cultural practices.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Mapa de São Gonçalo dos Campos.....	30
Figura 2 – Fonte da Gameleira.....	52
Figura 3 – Nanan.....	98
Figura 4 – Cajado.....	100
Figura 5 – Nossa Senhora da Boa Morte.....	102
Figura 6 – Procissão.....	104

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
CAPÍTULO 1	
ANTECEDENTES HISTÓRICOS.....	30
SÃO GONÇALO, O SANTO PORTUGUÊS.....	38
A CULTURA FUMAGEIRA E O REGIME ESCRAVOCRATA.....	44
A FONTE DA GAMELEIRA.....	52
CAPÍTULO 2	
PAZ E BOA MORTE.....	57
FUNCIONAMENTO E ORGANIZAÇÃO DAS IRMANDADES.....	64
O EXCLUSIVISMO ÉTNICO NAS IRMANDADES.....	67
AS IRMÃS DA BOA MORTE.....	76
O CICLO FESTIVO.....	81
CAPÍTULO 3	
SENHORAS DO CAJADO.....	83
SÃO GONÇALO DOS CAMPOS, NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX....	83
A IRMANDADE DA BOA MORTE EM SÃO GONÇALO DOS CAMPOS.....	87
A FESTA.....	100
CAPÍTULO 4	
RELAÇÕES DE GÊNERO E PODER NA IRMANDADE BOA MORTE EM SÃO GONÇALO DOS CAMPOS.....	110
PERFIL DAS MULHERES DA BOA MORTE.....	117
HOMOSEXUALISMO E PODER FEMININO NA IRMANDADE DA BOA MORTE...	125
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	138
FONTES DOCUMENTAIS.....	143
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	146
ANEXOS	153
ANEXO A – Jornal “A Verdade”. ano I. n. 1.....	154
ANEXO B – Termo de Compromisso da Irmandade de Bom Jesus do Crioulo dos Campos de Cachoeira.....	155
ANEXO C – Entrevista do Senhor Geraldo Alves Pereira.....	175
ANEXO D – Caderno da Irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos.....	179
ANEXO E – Entrevista de Dona Alzira de Jesus.....	183
ANEXO F – Entrevista de Dona Joana Oliveira.....	185

INTRODUÇÃO

Este estudo privilegia a irmandade da Boa Morte do município de São Gonçalo dos Campos, localizado no Recôncavo Baiano. Tal ênfase se deve à característica de ser uma irmandade de mulheres negras, que ainda hoje representa a expressão e sobrevivência de formas de organização da cultura de origem afro e do catolicismo barroco, onde havia a mistura do sagrado com o profano, focalizando a festa da Boa Morte comemorada em 15 de agosto, como o ápice, o momento de graça das irmãs. Dentro dessa perspectiva, pretende-se analisar a irmandade como uma porta de entrada para conhecer a formação cultural e histórica de São Gonçalo dos Campos, o cotidiano dessas irmãs, os valores concebidos, suas origens afro e suas visões de mundo.

Este trabalho abarca o período de 1900 – 1950, período de crescimento industrial e conseqüentemente das forças populares. O Estado aproximou-se da Igreja Católica para que esta mantivesse sob controle o movimento operário. A Igreja por sua vez, queria restaurar a influência católica na sociedade brasileira, a fim de enquadrar o catolicismo popular nos parâmetros estabelecidos pela hierarquia eclesiástica. Paradoxalmente em São Gonçalo dos Campos este é o período áureo da irmandade da Boa Morte, uma das maiores expressões da religiosidade popular no município. Esse é um recorte interessante por vislumbrar como a sociedade e os grupos sociais estavam organizados após o fim da escravidão, como dialogavam, o lugar e o espaço de cada um.

Nessa perspectiva, o estudo da irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos se torna objeto de estudo da História Cultural, ao permitir registrar as experiências de vida, práticas e representações de um grupo de mulheres negras e solteiras,

que trabalhavam por conta própria e seus conflitos pessoais e com a sociedade como um todo, objeto de estudo do presente trabalho.

A opção por estudar São Gonçalo dos Campos ocorreu durante o período em que cursava a disciplina Métodos e Técnicas da Pesquisa Histórica, ministrada pelo professor Onildo Reis David, na UEFS. Esse primeiro projeto foi amadurecendo e se direcionando para aspectos da formação cultural do município, onde a predominância da população negra é um aspecto que sempre chamou a atenção até dos visitantes. Dessa forma, esta dissertação representa uma evolução daquele projeto dos tempos da graduação.

A partir da década de 20 a escola francesa dos Annales permitiu mudanças importantes na tarefa do historiador, reagiu à história que se fazia na França, uma história ligada aos acontecimentos políticos e aos grandes homens.

Essa nova história sob o título de história das mentalidades vislumbrou outros objetos de estudo ligados ao cotidiano e as representações como o amor, a morte, a mulher, as atitudes perante a vida e a morte etc.

Embora tendo contribuído para a emergência de grupos políticos até então marginalizados pela história, o termo “mentalidades” sofreu muitas críticas por significar algo comum a todos, ou seja, que todos os indivíduos de uma mesma época tem em comum uma mesma mentalidade. Dessa forma, os conflitos e as estratificações sociais desaparecem em favor de uma sociedade homogênea.

Em decorrência dessas críticas, muitos historiadores se refugiaram em outros campos como a História Cultural, que procurou corrigir as imperfeições teóricas da história das mentalidades com uma “[...] preocupação em resgatar o papel das classes sociais, da estratificação, e mesmo do conflito social [...]”¹.

¹ VAINFAS, Ronaldo. História das mentalidades e história cultural. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 149.

Conforme escreve Chartier sobre a História Cultural e o conceito de representação:

mais do que o conceito de mentalidade, permite articular três modalidades de relação com o mundo social: em primeiro lugar, o trabalho de classificação e de delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos; seguidamente as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição; por fim, as formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais uns representantes (instâncias coletivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, da classe ou da comunidade².

São Gonçalo dos Campos não sentiu fortemente os efeitos da romanização na segunda metade do século XIX até meados do século XX, como propôs Hoornaert³; talvez pelos motivos citados por Martha Abreu, para quem a interferência do bispado nas organizações leigas não se efetivou. Nesse período, nota-se o auge da religiosidade popular no município: foram criadas várias irmandades com o apoio dos padres, os quais realizavam as missas no período das festas, tendo como expressão maior dessa religiosidade popular a festividade em homenagem ao santo padroeiro da cidade, São Gonçalo do Amarante, realizada em 10 de janeiro. As irmãs da irmandade da Boa Morte lavavam o templo com a água da Fonte da Gameleira, tida como milagrosa em virtude de uma possível aparição do santo cujo nome batiza o município. A lavagem dava início à festa profana, realizada em frente ao templo. Só na década de 90 do século XX, que o padre da paróquia, Hermenegildo de Castorano, separou a festa sagrada da profana e proibiu a lavagem do templo. Atualmente, as irmãs com trajes típicos de baiana, só lavam a escadaria, mas o padre continua celebrando as missas das festas das irmandades e a religiosidade popular, no sentido de “uma religião vivida, internalizada e expressa em

² CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988, 23.

³ HOORNAERT, Eduardo. *A Igreja no Brasil Colônia: 1550-1800*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 182.

diferentes dimensões do corpo social”⁴, ainda é marcada pela existência de várias irmandades, dentre elas, a do Divino Espírito Santo (composta só por homens) e a da Boa Morte (composta só por mulheres).

A religião popular é aqui entendida como um

[...] sistema religioso que goza de uma certa autonomia em relação à instituição eclesiástica, ainda que ambos tenham traços comuns e estejam por vezes ligados. A religião popular não está exclusivamente associada a uma classe popular, econômica e culturalmente pobre; ela liga-se sim, a um tipo de cultura que se transmite nas relações de vizinhança e na memória coletiva [...] a religião popular é espontânea, de criação coletiva e pertence ao fundo cultural da comunidade ou de uma classe popular homogênea [...]⁵.

A Igreja Católica esteve atrelada ao movimento expansionista europeu e representou o lado persuasivo para a aceitação da escravidão e domesticação indígena. Com objetivo de expandir a fé católica em um período de Reforma Protestante, a ação do clero no Brasil representou também um instrumento para conter o avanço dos protestantes. Dentro dessa perspectiva, o catolicismo tanto contribuiu para que o sistema colonial escravista desse certo, quanto por outro lado, e em benefício próprio, se firmava enquanto religião oficial da colônia. As instituições criadas para a expansão da fé católica e submissão de índios e negros no Brasil foram as confrarias e as irmandades

[...] associações de leigos, reconhecidas pelo direito eclesiástico e civil. Seus estatutos deviam ter aprovação real e eclesiástica, que as constituíam como entidades de personalidade jurídica, não dependendo da autoridade eclesiástica para seu governo interno nem para os seus negócios. As irmandades podiam adquirir e gerir seu patrimônio, construir capelas e cemitérios, e contratar um padre para celebrar ofícios religiosos; em suma, podiam tomar todas as medidas necessárias ao seu funcionamento, sendo todas as decisões tomadas pela mesa provedora⁶.

Essas confrarias e irmandades geralmente se reuniam em torno de um santo de devoção. Elizete da Silva diz que ”cumprindo a sua missão catequética e evangelizadora

⁴ TEIXEIRA, Marli Geralda. *Nós os Batistas... um Estudo de História da mentalidades*. (Tese de Doutorado) São Paulo: FFLCH; USP. 1983.

⁵ ESPÍRITO SANTO, Moisés. *A Religião Popular Portuguesa*. 2. ed. Lisboa: Assírio e Alvim, 1990, p. 17.

⁶ OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. *O liberto: o seu mundo e os outros*. São Paulo: Corrupio, 1988, p. 130.

dentro do sistema colonial, a Igreja fundou a Confraria do Rosário, em 1586, para os índios e negros com o fim de promover a piedade e instrução religiosa”⁷. Em outra passagem, citando Roger Bastide afirma que

[...]Logo cedo os jesuítas descobriram que se fazia necessário adaptar os dogmas da fé à mentalidade do negro. Atraí-los pela música que adoram, pela dança que é a sua única distração, pela vaidade, o amor aos títulos, aos cargos decorativos. Tal pedagogia foi posta em prática exatamente através das irmandades religiosas⁸.

No início do século XIX, a Igreja Católica herdou as práticas do período colonial, pois “[...] a maior parte das funções episcopais eram mantidas pela instituição leiga do padroado; bispos e sacerdotes encarregados das paróquias eram nomeados e mantidos pelo rei”⁹. Como funcionários do Estado, esses sacerdotes defendiam os interesses do mesmo e da classe senhorial, participando ativamente da vida política do País e menos da prática religiosa, que ficava a cargo das irmandades e ordens terceiras e principalmente da família, sem qualquer doutrina, abrindo um espaço para uma religiosidade popular autônoma (popular no sentido em que era partilhada pelo povo em geral, inclusive pelo clero), misturando práticas religiosas de brancos, negros e índios.

As únicas atribuições dos bispos eram: manter a disciplina do clero e pregar ao povo obediência. “Nomeação de párocos, controle de devoção, construção de igrejas e capelas, manifestações religiosas, fundação de associações e irmandades eram assuntos que escapavam em grande parte a sua jurisdição”¹⁰.

Após a independência, passou a evidenciar-se a urgência de uma reforma na Igreja Católica, percebia-se que o clero não cumpria sua missão evangelizadora e ministerial. Os bispos do Pará e da Bahia achavam que a reforma deveria começar pela formação do clero para que fosse

⁷ SILVA, Elizete da. Irmandade Negra e Resistência Escrava. In: *Revista Sitientibus*. Feira de Santana-BA: UEFS. n. 12, 1994, p. 56.

⁸ Idem, p. 57.

⁹ HOORNAERT, 1994, p.13, *passim*.

¹⁰ Idem, p. 81.

[...] sábio, virtuoso e apostólico, para modificar a imagem do padre secularizado e casado, pouco distante do leigo, que era comum no Brasil, passou a insistir no uso do hábito clerical como sinal de sua consagração e no funcionamento das conferências eclesíásticas¹¹.

Iniciava-se assim, segundo Eduardo Hoornaert, o processo de romanização e de decadência das irmandades e ordens terceiras, como principais veículos do catolicismo. Em virtude desse processo houve a proibição das festas religiosas em que havia a mistura do sagrado e do profano, como por exemplo, as festas do Divino Espírito Santo no Rio de Janeiro e a de São Gonçalo em Olinda, ambas festejadas com músicas, danças, fogos de artifício, quermesse, comidas típicas, jogos e etc.

Nesse período percebia-se

[...] a dualidade do catolicismo brasileiro: o catolicismo oficial, cultural como instrumento de colonização e unidade política e o catolicismo popular sincero, espontâneo das classes mais humildes, na faixa em que a separação entre escravos e livres quase inexistia¹².

Segundo Martha Abreu, os objetivos da romanização

[...] eram reforçar a estrutura hierárquica e piramidal da Igreja no Brasil, diminuindo o poder dos leigos, reunidos nas irmandades, e do próprio Estado; incentivar o novo clero que substituiria o antigo, liberal e regalista, e, através dele, formar os católicos no modelo da Igreja Tridentina, sacralizando os locais do culto e valorizando a prática dos sacramentos¹³.

Estudando o catolicismo brasileiro, Pedro Oliveira entende a romanização como

[...] o processo através do qual o aparelho eclesíástico – corpo de agentes religiosos institucionalmente qualificado para a direção dos fiéis católicos – assume o controle efetivo do aparelho religioso no seu todo [...] um aparelho religioso fortemente hierarquizado cujas bases locais são verticalmente integradas nas instituições eclesíastica: associações religiosas, capelas, paróquias, dioceses e Santa Sé¹⁴.

Ora, nessa perspectiva, as festas religiosas populares, organizadas pelas irmandades leigas e repletas de manifestações profanas, não poderiam deixar de ser atingidas.

¹¹ HOORNAERT, 1994, p. 83.

¹² Idem, p. 106.

¹³ ABREU, Marta. *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 326-327.

¹⁴ OLIVEIRA, 1988, p. 291.

Dentro dessa visão, a Igreja Católica procurou reorientar as festas religiosas cerceando algumas práticas, criticando as irmandades por se preocuparem com o luxo, a ostentação, o caráter exterior do culto, as músicas profanas e sensuais e não com o espírito religioso.

Para alguns autores o processo de romanização não se efetivou totalmente por dois motivos: em primeiro lugar, o clero romanizado não era numeroso e não possuía recursos, ainda dependia do Estado, que protegia as irmandades; e em segundo lugar, mesmo não concordando com o catolicismo leigo, a Igreja Católica precisou fortalecer o catolicismo como um todo, em virtude da expansão do protestantismo e de críticas recebidas de grupos: liberais, maçons, anticlericais, que viam a Igreja Católica e a religião como empecilhos ao desenvolvimento do País.

Essa reforma levou a Igreja e o Estado a vários conflitos, e o principal desses foi a Questão Religiosa, onde houve uma espécie de auto-afirmação e desgaste da Igreja frente ao Estado, que teve como consequência uma mudança no panorama pastoral e na formação sacerdotal.

A família ainda tinha importante papel na formação religiosa, ensinando as rezas, os mandamentos e os sacramentos, enquanto a escola se encarregava da doutrina católica. Assim, ao lado da religião oficial, havia ainda uma religiosidade popular e autônoma, expressas em romarias, novenas, promessas, terços e ofícios.

Muitos autores estudaram as irmandades como um espaço de resistência cultural e social. Social no sentido de que muitas irmandades de cor tinham no compromisso da confraria a libertação daqueles que continuavam escravos, e cultural à medida que utilizaram esse espaço para preservar os seus costumes. Para Roger Bastide¹⁵, a sobrevivência dos cultos africanos se deve ao contato propiciado pelas confrarias.

¹⁵ BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1971, p. 82.

Assim, as irmandades que foram criadas para domesticar e submeter o negro ao sistema colonial e escravista foi apropriada pelo negro e transformada em um espaço de encontro, resistência e solidariedade mútua.

Nessa ótica o trabalho de Cândido Costa e Silva, “Roteiro da Vida e da Morte”, onde o autor focaliza o universo das populações sertanejas, visualizadas no interior baiano próximo ao rio Vaza-barris, colabora na reflexão. Embora não privilegiando as populações negras e utilizando predominantemente a tradição oral que condicionou a formação cristã-católica do sertanejo, devido ao regime de diáspora em que sempre viveu, o autor estuda a prática cristã vivenciada longe da hierarquia e da instituição. Segundo Cândido Costa e Silva essas populações sertanejas construíram suas manifestações religiosas longe dos olhos da Igreja Católica. As visitas esporádicas dos padres e ministros, por causa das distâncias, proporcionou:

[...] um espaço aberto para que o cristão leigo sinta-se capaz de tomar iniciativa no campo do culto e repassar, com certa liberdade os conteúdos doutrinários remanescentes. Entregue a si mesmo pela imposição das circunstâncias, ele encontra margem para desenvolver um processo seletivo e reinterpretativo das expressões de fé¹⁶.

Dentro dessa perspectiva, o sertanejo recriou o catolicismo de acordo com suas necessidades e experiências, um catolicismo marcado pela penitência para alcançar salvação na outra vida. Introduzida pela pregação missionária, a mística da cruz lembrava o sofrimento de Cristo para que o sertanejo aceitasse o próprio sofrimento.

Seguindo a visão catequética, a Igreja procurou estabelecer uma relação entre o catolicismo tanto com o sertanejo, quando compara o seu sofrimento com o de Cristo, quanto com os negros, à medida que os atraíam pela música e dança. Dessa forma, como não havia apenas um interesse puramente religioso para a conversão desses “infiéis”, e sim através da religião submeter e persuadir, a Igreja Católica criou um espaço para que essas

¹⁶ SILVA, Cândido da Costa e. *Roteiro da Vida e da Morte: um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. São Paulo: Ática, 1982, p. 23.

populações recriassem o catolicismo de acordo com seus costumes. No caso do negro, esses espaços foram as irmandades. Roger Bastide, ao relacionar as estruturas sociais e o universo dos valores místicos, mostra que assim como na sociedade, os negros na religião dos brancos são marginalizados e ocupam uma posição inferior.

[...] é por esse motivo que a evangelização do africano permanece tão superficial; o sacerdote não cumpre a sua missão por amor, mas como uma grande obrigação enfadonha imposta pelo grande proprietário em seu benefício único. Não é de se admirar que o homem de cor reagisse no Brasil [...] e que transformasse esse catolicismo do qual se queria fazer um meio de controle e de integração em uma sociedade que o maltratava num instrumento de solidariedade étnica e de reivindicação social¹⁷.

Assim, segundo Bastide, a Igreja e o Estado, com o objetivo de catequizar e converter o negro às doutrinas católicas, criaram um espaço para que o negro preservasse a sua identidade e suas práticas religiosas adotando o catolicismo apenas de “verniz” e as

[...] confrarias serviram não obstante sua pobreza, de ponto de concentração de reivindicações sociais. Elas se reuniam na realidade, em torno de um santo de cor, e na dedicação dos fiéis a esse santo havia mais que uma ligação mística o sentimento de uma espécie de afinidade étnica¹⁸.

Para Maria Inês Côrtes de Oliveira, não só os negros como toda a população brasileira, assimilavam apenas a externalidade do culto católico porque não houve nenhuma preocupação nem da Igreja, nem das autoridades civis nesse sentido. Isso porque a Igreja no Brasil tinha uma função política de oprimir e submeter, não se preocupando muito com o ensinamento da doutrina. Assim, houve um espaço para que o negro recriasse o catolicismo de acordo com as suas experiências e necessidades.

Vários elementos criados pelas classes dominantes, com objetivos conscientes, ou não, de manter as classes subalternas sob o seu controle foram transformados por estas em instrumentos capazes de se não alterar sua condição, ao menos de permitir o desenvolvimento de uma vida comunitária que conferisse a seus membros um mínimo de identidade e dignidade. Este foi sem dúvida o caso das irmandades religiosas¹⁹.

¹⁷ BASTIDE, 1971, p. 163-4.

¹⁸ Idem, p. 166.

¹⁹ OLIVEIRA, 1988, p. 79-80.

Discordo de Bastide e Oliveira, pois, nas minhas observações, a religião para os negros não se limitou à função puramente racional de mascarar seus interesses. As suas expressões religiosas eram autênticas expressões de fé, agradecimento pelas graças alcançadas, consubstanciadas em romarias, promessas, culto a imagem do santo de devoção e, principalmente, festas em homenagem a esse santo.

João José Reis, ressalta que as confrarias de africanos foram meios de afirmação cultural na diáspora, constituindo uma nova família africana com base no parentesco de nação; “os irmãos de confraria formaram outra alternativa de parentesco ritual”²⁰. Os negros criaram, dessa forma, um espaço para suas práticas culturais que, inevitavelmente devido às circunstâncias sociais do período, propiciou um sincretismo com a religião dos brancos dando origem a um catolicismo brasileiro muito diferente do catolicismo romano. Reis afirma que

não há dúvida sobre o compromisso dos baianos com o catolicismo, não o de Roma certamente, mas aquele de feitio mágico impregnado de sensualismo e paganismo adotado pelo povo e mesmo membros da elite. Um catolicismo ligado de maneira especial a um santo de devoção²¹.

O sincretismo religioso é fruto dos contatos culturais, e é um campo de divergências entre muitos autores. Para alguns o sincretismo é uma simbiose que gera uma fisionomia cultural nova em que se fundem em maior ou menor proporção as características culturais em contato. Outros negam essa simbiose, e ainda outros autores acham que o sincretismo é um fato mais aparente que real e vivido, ou que de fato se constitui como equívoco.

Com o avanço da historiografia, algumas definições do sincretismo não são mais aceitas: o sincretismo como máscara para driblar a dominação; a hipótese do sincretismo como resistência (Roger Bastide); uma justaposição, colcha de retalhos

²⁰ REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 56.

²¹ Idem, p. 60-61.

bricolagem (Levi Strauss), aglomerado indigesto (Gramsci). Pois a história tem uma lógica própria e as mutações não apresentam a racionalidade, conveniência, consciência e linearidade que os intelectuais desejam. Nessa perspectiva, Afonso Maria Ligório define o sincretismo como um fenômeno natural, resultado do contato entre culturas distintas, e faz uma crítica à teologia por renunciar a categoria sincretismo em benefício de sua correlata inculturação, que para este autor não resulta em maior clareza e precisão conceitual, pois o termo inculturação subjaz a idéia de que “por iniciativa e intenção” da Igreja Católica são incluídos elementos das religiões africanas nas missas, batizados e em outras cerimônias para-litúrgicas. Além disso, é uma prática recente

[...] uma utilização ex-abrupta do termo inculturação teria dado a idéia de um empreendimento cujo pontapé inicial dependesse de um *placet* da cúpula. Uma movimentação que somente teria início quando os clérigos entrassem em campo. Privilegiando, em vez, as religiões sincréticas (catolicismo incluído), pretendo falar de um processo em curso, de um diálogo já começado. Procuro, assim, me aproximar de uma liberdade criativa que nem sempre tem paciência diante da costumeira lentidão do magistério (católico, no caso), freqüentemente mais preocupado com a pureza doutrinal²².

Por outro lado, no campo das religiões afro-brasileiras, alguns militantes e líderes de religiões também combatem o sincretismo, “visto como atraso e aceitação da dominação colonialista escravizadora”²³, nesse contexto surge o movimento de reafricanização, que defende uma pureza africana.

Na realidade, este é um processo impossível, pois os negros na própria África receberam influências cristãs desde meados do século XV e também de outros povos, mesmo antes do tráfico de escravos.

²² SOARES, Afonso Maria Ligório. Impasse na teologia católica diante do sincretismo religioso afro-brasileiro. In: *Religião e Cultura*. Departamento de Teologia e Ciências da Religião. PUC/SP. v.1. n.1 (jan/jun/2002). São Paulo: DICR, 2002, p. 122.

²³ FERRETI, Sérgio. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (Orgs.). *Faces na Tradição Afro-Brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanidade, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro; Salvador: PALLAS; UFBA, CNPq, 1999, p. 116.

“Em decorrência do sincretismo, podemos dizer que as religiões afro-brasileiras têm algo de africano e de brasileiro, sendo, porém, diferentes das matrizes que as geraram”²⁴.

Para Sérgio Ferretti todas as religiões são sincréticas, pois apresentam o resultado de grandes sínteses, integrando elementos de várias procedências que formam o novo todo. O sincretismo está presente em todas as religiões e pode ser visto como característica do fenômeno religioso.

Isto não implica desmerecer nenhuma religião, mas em constatar que, como os demais elementos de uma cultura, a religião constitui uma síntese integradora englobando conteúdos de diversas origens. Tal fato não diminui, mas engrandece o domínio da religião, como ponto de encontro e de convergência entre tradições distintas²⁵.

No texto *Rosário de muitas fés*²⁶, os autores fazem uma discussão sobre o sincretismo chegando à conclusão de que é um fenômeno plural como resposta a realidades específicas e como proposta de vida em determinado contexto social e repelem as avaliações que o consideram menor diante das heranças culturais “puras”, e polimorfo por se tratar de universos culturais distintos. Dessa forma, privilegiam a análise de Sérgio Ferreti, que parte da realidade para conceituar o sincretismo, onde abarca os diferentes conceitos de diferentes autores, comprovando a pluralidade do sincretismo e a sua complexidade.

Podemos dizer que existe convergência entre idéias africanas e de outras religiões, sobre a concepção de Deus ou sobre o conceito de reencarnação; que existe paralelismo nas relações entre orixás e santos católicos; que existe mistura na observação de certos rituais pelo povo-de-santo, como o batismo e a missa de sétimo dia, e que existe separação em rituais específicos de terreiros, como no tambor de choro ou axexê, no arrambam ou no logorum, que são diferentes dos rituais de outras religiões²⁷.

²⁴ FERRETI, 1999, p. 127.

²⁵ Idem, p. 114.

²⁶ PEREIRA, Edimilson de Almeida; GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. “Rosário de muitas fés - mediações do sincretismo nas religiões populares”. In: *Revista Rhema*. p. 125-156. Juiz de Fora: Templo Criações Publicitárias, 1998, p. 125-156.

²⁷ FERRETI, op. cit., p. 91.

Partindo desse referencial teórico a irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos foi estudada levando em consideração a sua origem como estratégia de colonização, mas, sobretudo como uma manifestação da cultura popular, onde havia a mistura do sagrado com o profano, resistindo à romanização e à restauração. Estou atenta ao perigo de conceber cultura popular de forma simplificada como práticas originadas e inventadas pelas camadas mais pobres. Cultura popular, nesse trabalho, não significa apenas práticas culturais das camadas pobres,

como agentes de sua própria história e (cultura), homens e mulheres das camadas pobres da cidade criavam, partilhavam e se apropriavam de valores, hábitos, atitudes, música, danças e festas. Neste sentido, cultura popular não é apenas entendida como um conjunto de objetos ou práticas que são originárias ou criadas pelos populares. Isto é, um campo de práticas vivas, recriadas, reinventadas quotidianamente²⁸.

O fato de ser mulher e negra não se constituía como os dois únicos critérios para ingressar na irmandade. Havia outras exigências, como, por exemplo, ser uma pessoa de santo. Os homens podiam entrar, mas não podiam presidir a irmandade, atraindo somente homossexuais. Nessas circunstâncias, o estudo de gênero está justificado: é primordial estudar a relação das irmãs com os homens no interior da irmandade, exterior a ela e com a sociedade como um todo.

Joan Scott²⁹ e Verena Stolcke³⁰ ressaltam, que assim como a classe, o gênero e a raça são campos de desigualdade, exercício e lutas pelo poder. Nessa perspectiva, o estudo de gênero é um avanço na historiografia, rejeita o determinismo biológico, a oposição entre homens e mulheres como se possuíssem características inerentes e naturais, portanto, a-histórica, introduz uma noção relacional, pois o estudo da mulher implica no estudo do

²⁸ ABREU, 1999, p. 28.

²⁹ SCOTT, Joan Gender. *An useful category of historical analyses*. Gender and the politics of history. New York: Columbia University Press. Tradução de Cristine Rufino Dabat e Maria Betênia Ávila, 1989.

³⁰ STOLCKE, Verena. Sexo está fora para gênero assim como raça para etnicidade. *Estudos Afro-Asiáticos*. n. 20. jun/1991.

homem, a construção social desses papéis lembrando que o gênero pode ser estudado em todas as esferas da vida social.

A análise de Verena Stolcke sobre a equivalência entre sexo e gênero, raça e etnicidade corrobora nesta reflexão. Segundo a autora, entres seres humanos não existe raças em termos estritamente biológicos, portanto não é possível atribuir traços inerentes a determinadas raças; já as diferenças biológicas entre sexo de fato existem, mas a relação de gênero em todas as circunstâncias não podem ser atribuídas ao sexo. Ou seja, há na sociedade de classe uma tendência a naturalizar ou atribuir a causas biológicas as desigualdades de gênero e raça, gerando um certo conformismo, o que contribui para a reprodução dessa sociedade desigual e sua naturalização, levando o indivíduo a acreditar que a transformação desta sociedade independe das suas forças.

Nesse contexto, o estudo de gênero é necessário não só para incluir a fala dos oprimidos na história, nesse caso das mulheres que a racionalidade dos documentos escritos silenciou, mas também introduzir uma noção relacional entre homens e mulheres implicando no estudo dessas categorias de forma recíproca, rejeitando o determinismo biológico em proveito das construções sociais dos papéis dos homens e das mulheres.

Não se pode estudar as irmandades sem focalizar as suas festas, os irmãos preparam-se o ano inteiro para esse momento, e muitas confrarias organizaram-se apenas com o objetivo de fazer a festa do santo. Campos, Silva observou que

[...] trabalhava o pobre o ano inteiro, dormindo cedo, passando as horas de ócio em casa, enfiado no seu chambre de chitão ramalhudo, ou em inócuas palestras em pontos habituais, e amealhando os vinténs economizados para as festas da sua Irmandade, Confraria ou Devoção. No dia da solenidade era aquilo que se via, um luxo de espantar. Uma prodigalidade de gastos [...] ³¹.

³¹ CAMPOS, João da Silva. *Procissões Tradicionais da Bahia*. 2. ed. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, 2001, p. 360.

Segundo Marta Abreu, as festas das irmandades se constituem como um objeto privilegiado de estudo histórico para o resgate e a compreensão de segmentos importantes da sociedade brasileira,

as festas religiosas emergiram dos estudos da história cultural como um local privilegiado para se pensar o exercício da religiosidade popular e sua relação dinâmica, criativa e política com os diferentes segmentos da sociedade, seus próprios pares, representantes do poder, autoridades locais, setores eruditos e reformadores católicos ou protestantes, conforme o caso. De uma forma ainda mais ampla, as festas – de caráter religioso, cívico ou carnavalesco – também foram valorizadas por essa historiografia como um atraente caminho para se conhecer uma coletividade, suas identidades, valores e tensões, através das atitudes, dos comportamentos, dos gestos e do imaginário presentes em suas celebrações³².

Sobre o contexto histórico de São Gonçalo dos Campos, o livro de Marli Geralda Teixeira e Maria José de Souza Andrade “Memória Histórica de São Gonçalo dos Campos” foi imprescindível para a realização deste trabalho, principalmente por se tratar da primeira e única produção historiográfica sobre o município. Essa obra relata a História de São Gonçalo dos Campos, desde a formação do arraial até 1984, ano do centenário da emancipação política.

As autoras descrevem detalhadamente a história econômica e política do município, utilizando como eixo central a cultura fumageira, relatada desde o período colonial até a atualidade. Porém, quanto aos aspectos culturais, o livro deixa algumas lacunas, fazendo apenas uma breve descrição da festa tradicional, abordando superficialmente a contribuição cultural do negro e sua etnia para a formação da cultura local.

FONTES

As principais fontes utilizadas foram os inventários, os registros de óbitos das irmãs da Boa Morte, os cadernos da irmandade, jornais de São Gonçalo da época, as atas da Igreja Católica onde são registradas as festas das irmandades, os Registros Eclesiásticos de Terras de São Gonçalo dos Campos, Relação de Fogos e Moradores da Freguesia de

³² ABREU, 1999, p. 37-38.

São Gonçalo dos Campos da Cachoeira. A tradição oral que foi incorporada como uma fonte documental a mais, já que as fontes sobre o cotidiano e as classes populares são escassas, e sobre a irmandade além de escassas estão dispersas. Dessa forma, o uso das fontes orais se tornou imprescindível para recriar o cotidiano dessas mulheres, suas visões de mundo, valores concebidos de sua origem afro, e as estratégias de sobrevivência da irmandade, frente à Igreja Católica. Entrevistei as irmãs mais velhas da irmandade e a alguns cidadãos que, ou pela idade ou pelo envolvimento nessas confrarias, puderam contribuir para a realização desse estudo. Dentre elas, o senhor Geraldo Alves Pereira, um sangonçalense de 93 anos, muito prestativo, recentemente finalizou um livro sobre a História de São Gonçalo dos Campos e que para isso, percorreu o país em busca de fontes bibliográficas sobre o município. Nossas longas conversas sobre a formação do arraial e a Fonte da Gameleira e a irmandade foram muito úteis.

Entrevistei as seguintes irmãs da irmandade da Boa Morte: dona Isabel Cazumbá 70 anos, 30 na irmandade; dona Maria José Pereira 71 anos; dona Francisca Serra 70 anos, 12 na irmandade, ialorixá de um terreiro jeje em Salvador; dona Dulce Pereira Barbosa, ekede da casa de dona Francisca; dona Zuleika Salomão, 77 anos, sendo, 26 anos dedicados à irmandade; dona Alzira de Jesus Nascimento, 86 anos, 40 na irmandade; dona Cândida Ferreira, 88 anos e 40 na irmandade; dona Maria Cazumbá, 72 anos, há 35 na irmandade; dona Marisa Ferreira, 65 anos, 31 na irmandade, filha de dona Cândida; e Maria Alexandrina, 47 anos, oito anos na irmandade, a mais nova do grupo, filha de dona Zuleika Salomão. A maioria delas trabalhava na produção do fumo e tinha relações de parentesco.

Durante as entrevistas com essas senhoras, percebi que o objetivo desse estudo, além de ser avaliada enquanto aluna do curso de Mestrado em História Social, também representa a relevância do conhecimento dessa tradição religiosa, marginalizada pela sociedade por conta da falta de informação, o que gera nessas irmãs um certo

ressentimento, pois “[...] em Cachoeira elas têm apoio de toda a sociedade até do governador, não gastam um centavo do próprio bolso”³³.

Entrevistei ainda: senhor Antônio Raimundo Nunes, 65 anos, um católico praticante que ajuda a rezar o terço e as novenas no mês da festa da Boa Morte na casa da presidente da festa; Renato Tadeu, admirador da irmandade da Boa Morte e tem procurado fontes sobre a mesma; o sacristão da igreja, senhor Antônio Borges Falcão, 70 anos, sendo 46 dedicados a essa função; senhor Antônio dos Santos 72 anos, desde menino prestigiava a festa da irmandade; as irmãs da Boa Morte de Cachoeira, dona Nália, 38 anos na irmandade; dona Casemira, 68 anos e 38 na irmandade; e o padre da paróquia, Hermenegildo de Castorano, há 36 anos celebra no município as missas das festas da irmandade, procurando moldá-la dentro da tradição católica romana, proibindo a prática do *candomblé*, o que chama de feitiçaria, e da procissão à tarde, após a festa profana, alegando que muitas irmãs a acompanhavam embriagadas.

Para Joan del Alcázer y Garrido, a importância das fontes orais, não é só incorporar indivíduos ou coletividades até agora marginalizados ou pouco representados nos documentos arquivísticos, mas conhecer e compreender situações insuficientemente estudadas até agora, e que a racionalidade dos documentos escritos não consegue dar conta. Levanta a questão da confiabilidade dessas fontes, sugerindo a dialética com as fontes escritas, e com o resto do *corpus* de documentos orais. Assim rejeita a idéia de complementariedade

entendemos que os testemunhos dos informantes produzem conhecimentos a partir do registro oral, sem que isso deva nos conduzir a prescindir da informação derivada dos textos escritos ou de qualquer outra fonte suscetível de ser utilizada, que têm limitações, as quais todos conhecemos. As fontes orais também têm, contudo, limitações. É necessário, pois, trabalhar com os dois registros, sem que isso signifiquem que sejam complementares. Há coisas que nunca poderemos

³³ Entrevista de dona Maria Alexandrina, 46 anos. São Gonçalo dos Campos, 25/07/2005.

saber a partir de documentos escritos e, também, há coisas que a pesquisa oral não permite sequer que sejam colocadas³⁴.

Não há, portanto, uma diferença qualitativa entre os dois registros, são fontes distintas.

Usei a História Oral atenta aos problemas e críticas feitas por alguns teóricos, a exemplo de: Michael Hall, para quem a História Oral não pode ser considerada uma história espontânea, pois ela não constitui “a própria experiência vivida em estado puro, e os relatos por elas produzidos devem estar sujeitos a críticas, como qualquer outra fonte, utilizada pelos historiadores”³⁵. O autor sugere estudo mais aprofundado acerca da memória humana, imprescindível na análise dos depoimentos dos entrevistados, e pouco utilizados pelos historiadores que fazem uso do método.

Em suas experiências, Michael Hall constatou que as datas é um dos elementos mais complicados da memória. Além disso, as simplificações, omissões na versão e envolvimento do entrevistado, dificultam as interpretações. Outro problema é que os historiadores não são claros em relação ao seu método: por que escolheram esses entrevistados e não outros? Segundo quais critérios?

Para esse autor a História Oral faz com que o historiador produza os próprios documentos, o que provoca a perda de certas características da História como disciplina: “sensibilidade para as múltiplas determinações, preocupação com a contextualização e com as mudanças no decorrer do tempo”³⁶.

³⁴ GARRIDO, Joan Del Alcázar. As fontes orais na pesquisa histórica: uma contribuição ao debate. In: *Revista Brasileira de História: memória histórica e historiografia*. Dossiê Ensino da História. São Paulo. Anpuh/marco zero. v. 13. n. 25/26. set/92 / ago/93, p. 39-40.

³⁵ HALL, Michael M. História Oral: os riscos da inocência. In: *O Direito à Memória: Patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p. 157.

³⁶ Idem, p. 160.

Ao contrário de Michael Hall, Ecléa Bosi³⁷, faz uma recriação do passado, através de entrevistas feitas com pessoas de idade superior a setenta anos, na cidade de São Paulo, na tentativa de mostrar a história vivida e sofrida por eles.

A autora observa que os relatos de sua obra são apenas um ponto de vista, assim como os livros de História que registram esses fatos são também um ponto de vista, uma versão do acontecimento, que sofre críticas de outros livros. Sua preocupação não é com a veracidade do narrador, pois considera que esses erros são menos graves em suas conseqüências que as omissões da história oficial. O que de fato a interessa é o que foi lembrado, o que foi escolhido para perpetuar-se na história de sua vida.

Alessandro Portelli³⁸ faz uma distinção entre memória coletiva e memória individual, que é interessante para identificar o discurso construído ou forjado pelo grupo, para a sociedade. A memória coletiva seria uma formalização igualmente legítima e significativa, mediada por ideologias e linguagens, senso comum e instituições. Ela só se torna memória coletiva quando é abstraída e separada da memória individual: no mito e no folclore; na delegação: uma pessoa que se torna porta-voz da história de um grupo; nas constituições – sujeitos abstratos – Escola, Igreja, Estado, Partido – que organizam memórias e rituais num todo diferente da soma de suas fontes.

A memória individual é construída particularmente por cada indivíduo, que extrai memórias de vários grupos. Como todas as atividades humanas a memória é social e pode ser compartilhada (razão pela qual cada indivíduo tem algo a contribuir para a História Social)³⁹. Nesse ponto de vista, há uma multiplicidade de memórias fragmentadas e internamente divididas, todas de uma forma ou de outra, ideológica e culturalmente mediadas.

³⁷ BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

³⁸ PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Orgs.). *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

³⁹ Idem.

Daniele Voldman⁴⁰ propõe uma redefinição e uma distinção entre os conceitos de História Oral, os arquivos orais, as fontes orais e os depoimentos orais, objetivando diminuir as ambigüidades existentes entre esse novo método (que segundo ela, foi elevado à categoria de disciplina) e os postulados da história clássica. Mas, as diferenças entre esse novo método e a história clássica, afirma Daniele Voldman, resultam da diversidade dos tipos de testemunhas que se pode ouvir e das categorias de depoimentos que se pode colher.

No que se refere às testemunhas, a autora considera quatro casos: a) aqueles que têm o sentimento de terem feito a história, as grandes testemunhas; b) aqueles que se submetem à história, as pequenas testemunhas; c) aqueles que oferecem um discurso trancado, construído e controlado, d) e por último, aqueles que passam lembranças menos ordenadas e mais espontâneas. Feita a distinção, Voldman recomenda cuidados ao historiador, pois a depender da categoria na qual a testemunha está incluída, os depoimentos podem ter diferentes conotações. O trabalho do historiador deve ir além de seu ofício, a fim de que se possa dar ao relato uma estrutura histórica.

Por fim, as fontes orais abrem novas possibilidades para recriar um universo que foi marginalizado pelos documentos escritos, por privilegiarem a política e as instituições.

Esta dissertação está organizada da seguinte forma: o primeiro capítulo é uma explanação sobre a cidade de São Gonçalo dos Campos, sua formação social, enfatizando tanto a presença da população africana que trabalhava na lavoura fumageira, principal atividade econômica do município, quanto do português. O que faz de São Gonçalo, como outras localidades do País, um espaço de miscigenação de práticas culturais de brancos e negros, e de profunda religiosidade que marca a História local.

O segundo capítulo é uma discussão sobre a origem da irmandade da Boa Morte e uma breve referência à irmandade da Boa Morte de Cachoeira.

⁴⁰ VOLDMAN, Danièle. Definições e Usos. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996, p. 33-41.

No terceiro capítulo descrevo a sociedade sangonçalense na primeira metade do século XX, o espaço onde as irmãs da Boa Morte se moviam, seu cotidiano, suas visões de mundo e como eram vistas pelos diversos segmentos sociais. A partir dessa manifestação religiosa foi possível conhecer a sociedade sangonçalense nesse período.

No quarto capítulo analiso as narrativas dos entrevistados, a relação das irmãs da Boa Morte com os homens internamente e exterior à irmandade. Outras questões serão abordadas, como a presença de homossexuais na confraria, bem como uma análise da relação desta com o candomblé.

CAPÍTULO 1 – ANTECEDENTES HISTÓRICOS

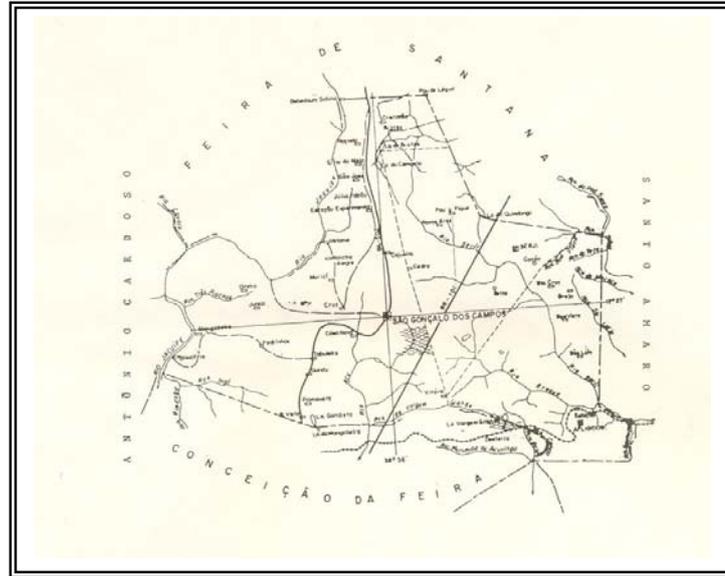


Figura 1 – Mapa de São Gonçalo dos Campos-BA.⁴¹

O objetivo deste capítulo é informar, resumidamente, sobre o município de São Gonçalo dos Campos, a cultura fumageira e sua relação com a escravidão, e discutir a influência dos jejes na religiosidade do município, o que se faz necessário para entender o contexto da irmandade da Boa Morte.

São Gonçalo dos Campos está localizado na microrregião do Recôncavo Baiano, abrangendo uma área de 288km², com limites que se distribuem com os municípios de Feira de Santana, Santo Amaro, Conceição da Feira e Antônio Cardoso. Dista 109km da capital do Estado pela BR 324. Está dividido em três distritos: Sede, Afligidos e Sergi, contando com

⁴¹ Extraída de TEIXEIRA, Marli Geralda; ANDRADE, Maria José de Souza. *Memória de São Gonçalo dos Campos*. Ed. Comemorativa ao 1º Centenário do Município. São Gonçalo dos Campos-BA., 1984, p. 21.

um grande número de povoados importantes: Jacaré, Magalhães, Tapera, ao norte; Santana de Itaquari, a leste; Cruz e Sobradinho, a oeste; Flores e Tabua, ao centro⁴².

A sua posição geográfica e as estradas de boiada que cortam o seu território lhe asseguraram prestígio, desde os tempos em que toda a influência política e econômica do Estado encontrava-se no Recôncavo Baiano, em função do açúcar, do fumo e do Porto de Cachoeira, principal escoadouro de comercialização para onde chegavam as mercadorias que se destinavam ao sertão ou que vinham do interior e se dirigiam a Salvador.

Clima quente e úmido com estação seca pouco marcada e chuvas abundantes cujas precipitações variam de 1200mm a 1800mm, incluído parcialmente no polígono das secas, especificamente nas categorias seco-sub-úmido e úmido-sub-úmido. Os períodos chuvosos estão distribuídos entre os meses de abril a junho e de setembro a dezembro. Torna-se bastante ameno na estação das chuvas, com brisas agradáveis à noite na estação do sol, ensejando a presença de veranistas que buscam melhores condições climáticas. Clima conhecido como propício à cura de moléstias

[...] e benéfico para a saúde, conferindo à área condição de estação de busca de repouso, daí porque sempre foi procurado por aqueles que tinham condições de se desligarem de suas atividades para ali se instalarem temporariamente. Costuma-se destacar, dentre os que ali se instalaram, o General e ex-governador da Bahia, Juracy Magalhães, quando Interventor do Estado. Acometido de fraqueza pulmonar, permaneceu por três meses na sede do município de São Gonçalo, essa estada significou a transferência do governo, pois ali recebia seus auxiliares e despachava os negócios do Estado⁴³.

O território do município é banhado pelos rios Paraguaçu e Jacuípe, os mais importantes, navegáveis por canoa, e os rios Sergi, Acre, Itaquari, Murundú, Pindoba e Subaé. Neste, existem duas quedas d'água, Campanário e Botelho, próximas da Vila de Afligidos.

⁴² Informações geográficas segundo SANTOS, Valdemiro Lopes do. *A Pecuarização no Recôncavo Fumageiro: o caso de São Gonçalo dos Campos-BA*. (Dissertação de Mestrado em Geografia). Universidade Federal de Pernambuco - UFPE. Recife-PE, 1990.

⁴³ TEIXEIRA; ANDRADE, 1984, p. 15.

O relevo apresenta-se em grande parte distribuído entre tabuleiros e planaltos costeiros, dando-lhe uma aparência montanhosa e acidentada, embora não se registre a presença de serras importantes, não ultrapassando sua altitude na média de 235m.

Município agrícola por excelência, tendo como principal atividade econômica, desde a colonização até a contemporaneidade, a cultura, beneficiamento e comercialização do fumo. Em segundo plano estão os gêneros de subsistência para o consumo local, a farinha de mandioca, o feijão, o milho e a criação de gado. Os produtores de um modo geral, pequenos lavradores, proprietários de terras ou não, com o auxílio de seus familiares faziam suas roças de fumo e mandioca, intercalando no ciclo de produção pequenas plantações de milho, feijão e amendoim para a sua própria subsistência. A maioria dos escravos citados nos inventários de donos de terras nos séculos XVII, XVIII e XIX era da lavoura, fumeiro e carreiro.

Conhecido pela excelente qualidade o fumo aqui plantado, os Campos da Cachoeira (denominação de São Gonçalo quando pertencente à Cachoeira) recebeu em 12 de julho de 1770, de D. Pedro II, todo incentivo e auxílio necessários ao desenvolvimento dessa cultura:

Sua Majestade havia ordenado a José Gomes Ribeiro, Desembargador dessa Relação, promover e auxiliar particularmente a plantação e novo cultivo do tabaco de folha nos Campos da Cachoeira; e devendo o dito Ministro recolher-se com brevidade a esta corte; lhe ordeno na presente ocasião, que haja de deixar incumbido deste importante estabelecimento a hum dos Ministros dessa Relação que melhor lhe parecer, ao qual há de deixar instruído de tudo o que for necessário a este fim. O que participo a V. Exa. de ordem de S. Majestade para em alguma accurrência poder proteger o mesmo estabelecimento, quanto for preciso⁴⁴.

Antonil, em trabalho clássico da historiografia brasileira, comenta a predominância da cultura fumageira nos Campos da Cachoeira, denominação de São Gonçalo dos Campos:

Há pouco mais de cem anos que esta folha se começou a plantar e beneficiar na Bahia e vendo o primeiro que a plantou o lucro e boa aceitação em Lisboa

⁴⁴ Carta do conde de Oeyras (o Marquês de Pombal) ao Desembargador José Gomes Ribeiro. In: *Anais do Arquivo Público*. v. 17. p. 200-222.

animou-se a plantar mais. Até que, imitado por vizinhos, que com ambição a plantaram e enviaram em maior quantidade, e depois de grande parte dos moradores dos Campos que chamam da Cachoeira, e de outros do sertão da Bahia, passou pouco a pouco a ser um dos gêneros de maior estimação que hoje saem desta América meridional para o reino de Portugal e para os outros reinos e repúblicas de nação estranha⁴⁵.

A História de São Gonçalo dos Campos deve ser entendida dentro do projeto colonizador e atrelada ao município de Cachoeira, pois São Gonçalo dos Campos, durante o período colonial até 1884, data de sua emancipação política, pertencia ao mesmo. No período colonial, Cachoeira era um importante núcleo de povoamento e de produção econômica, não só pela produção de açúcar, mas também por causa do fumo. Os currais de gado, por seu turno, não se aclimatando na região, foram gradualmente deslocados para os campos mais altos, os Campos da Cachoeira. Para Teixeira e Andrade “É improvável que a criação de gado bovino tivesse contribuído para o povoamento, dada as características da extrema mobilidade dos rebanhos”⁴⁶.

A tradição oral conta que a formação do arraial foi fruto do aparecimento, considerado milagroso, da imagem de São Gonçalo, onde hoje é a sede do município, mais especificamente na Fonte da Gameleira, que passou a ser considerada milagrosa. Esse fato motivou a construção de uma capela consagrada a esse santo.

Na Casa do Sertão, um arquivo localizado na Universidade Estadual de Feira de Santana-BA., há uma pequena brochura da comissão da festa tradicional de São Gonçalo dos Campos, de janeiro de 1976, onde relata a lenda de formação do arraial que remonta o século XVI e foi extraída do primeiro número de “A Verdade” (Anexo A), um dos mais importantes jornais que o município já possuiu e circulou a partir de 1936. Segundo o texto:

Era uma fazenda bem perto daqui. Lá para as bandas do sol posto. O seu proprietário, poderoso e rico senhor, havia deliberado edificar ali uma grande cidade.

⁴⁵ ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. IBGE. Conselho Nacional de Geografia. Edição da Divisão Cultural. 1963. p. 59.

⁴⁶ TEIXEIRA; ANDRADE, 1984, p.26.

[...] E as primeiras casas foram construídas, o Cruzeiro o símbolo da fé ali plantado. E o prestígio, e a bondade do senhor, faziam afluir àquela terra grande número de pessoas que lutavam com a vida para vencer a sorte, facilitando o povoamento do arraial que se chamaria Cruz [...].

A Cruz é um povoado do município que tem um cruzeiro como símbolo. Esse poderoso e rico senhor citado no texto, provavelmente era um português. A lenda revela não só a introdução do catolicismo na região, mas principalmente a presença significativa de negros.

Um dia, considerando o regular número de habitantes do lugar, o senhor pensou na realização de seu ideal que dia a dia se fortalecia, e instalou uma casa de negócios, com açougues e outras dependências comerciais, a qual atraía os viajantes que demandavam ao sul.

Faltava, entretanto, àquele homem de fé e patriotismo alguma coisa que era por assim dizer a razão de ser do seu afã. Um quê misterioso fazia-lhe pensar com intermitências mais ou menos demoradas, na irrealização de seu desejo; entretanto ele não se aniquilava e reagia a essas visões demolidoras.

Transcorria normalmente o tempo quando numa manhã de janeiro apareceu a dois quilômetros da fazenda transformada em pequeno povoado, numa assentada de terra coberta pela vegetação arbústea da região, a imagem de um santo: era São Gonçalo. Era o Amarantino de Arriconha a quem fora designado o padroeiro de uma cidade que estava a surgir, e no seu belo amanhecer quando guardava envolta em seu clima saudável o seu destino vitorioso, entre os das demais cidades da Bahia.

E o senhor proprietário da fazenda entre as maiores alegrias, acompanhado de numeroso séquito de moradores, pressurosos realizaram a transladação da imagem para a pequena capela edificada junto ao Cruzeiro.

Festas, rezas e folganças realizaram-se durante todo o dia e grande parte da noite. Mas... na manhã seguinte a imagem era desaparecida e depois de muita investigação, de muito indagar e procurar... milagre! A imagem lá estava... no mesmo lugar a dois quilômetros da fazenda, na assentada coberta pela vegetação arbústea onde dominava o sangonçalinho.

E assim bastas e muitas vezes se repetiram a transladação e a fuga, até que a população já então bem aumentada resolveu se transferir para a planície do sangonçalinho onde fizeram construir modesta capela.

O Diário de Viagem de D. Pedro II ao Norte do Brasil, registra as seguintes passagens que podem significar um fundo de veracidade na lenda de formação do município:

S. M. o imperador seguiu pela estrada da Cachoeira para ver o local da Cruz, onde esperou por S. M. a imperatriz que seguiu no carro para São Gonçalo... Em São Gonçalo os rapazes estavam enfeitados com fôlhas de

café. Aí mudaram-se os animais do carro e as pessoas encarregadas de preparar o Paço [...]”⁴⁷.

O desejo de D. Pedro, de conhecer a Cruz, revela a importância histórica do local, que foi palco da lenda de formação da freguesia. E as folhas de café mencionadas na segunda passagem, supõe-se que tenham sido folhas de sangonçalinho, mostrando a devoção a São Gonçalo do Amarante, já que, pela documentação pesquisada e pelas entrevistas, não houve qualquer ligação entre a história do município com a cafeicultura e o uso de sua folha para ornamentações. Já o sangonçalinho todos reconhecem como “árvore símbolo da região”, utilizada para enfeitar as casas no período de festas.

Para Teixeira e Andrade (1984), o aparecimento da imagem de São Gonçalo, pode ter sido consequência da penetração dos bandeirantes, que durante o século XVII pousaram no local. O fato é que a versão histórica não exclui a tradição oral e vice-versa, na realidade se complementam.

É importante ressaltar que esses episódios de achamento de santo se repetem em Santo Amaro, Santo Estevão etc. Segundo Moisés Espírito Santo⁴⁸ essas histórias de santos teimosos fazem parte da religiosidade popular portuguesa, podem ser ouvidas em todas as aldeias e comportam os mesmos elementos.

A Senhora cuja capela coroa a serra do Marão foi raptada e fechada numa caixa, com correntes e cadeados, pela aldeia que se encontra no flanco da serra; todavia a Senhora quebrou as cadeias e regressou ao cume, de onde ninguém a pode desalojar. São Miguel de Rio de Galinhas fugia sempre que o queriam instalar numa capela nova; à terceira fuga, tomou a forma de um estranho passaroco e pousou numa cerejeira – o povo lançava-lhe pedras e ele não se movia; então alguém teve a idéia de alvejá-lo com uma espingarda e ele regressou à sua igreja definitivamente [...]. A Senhora do Socorro, em Arcos, receava os mouros e deixou sua capelinha da aldeia para se instalar na colina. Passado o perigo, regressou à sua capela da planície; os habitantes da colina pesarosos, tentaram levá-la por diversas vezes, mas ela fazia-se pesada e ninguém conseguia movê-la. Resolveram

⁴⁷ PEDRO II, D. *Diário de Viagem ao Norte do Brasil*. Salvador: Progresso, 1959, p.278.

⁴⁸ ESPÍRITO SANTO, 1990.

então fabricar uma outra imagem em tudo semelhante, de maneira que ninguém conseguisse distinguir qual é a original e qual é a cópia⁴⁹.

O culto dos santos aldeões é apresentado por diversas lendas, as quais os santos (as imagens) fogem do lugar que lhes foi atribuído ou recusam sair do local que eles próprios escolheram; o santo escolhe seus fiéis e o local onde quer ser venerado. Geralmente, preferem as árvores, as grutas e as rochas, símbolos da terra-mãe e da aldeia natal.

Essas fugas dos santos mascaram conflitos entre povos vizinhos.

Esta transferência das culpas e da agressividade sobre o santo evita que os habitantes das localidades desavindas se batam entre eles. Relações várias podem estreitar-se em seguida, por meio de procissões e gemações, de que o santo cobiçado constitui o agente de ligação⁵⁰.

A análise de Moisés Espírito Santo é elucidativa a partir do momento que oferece subsídios, permitindo adentrar e entender os elementos simbólicos que explicam o nome e a formação da freguesia de São Gonçalo dos Campos. Primeiro, porque comprova que foi alvo direto do projeto colonizador e isso por conta da cultura fumageira. E, em segundo, revelou conflitos entre o povoado da Cruz e os Campos da Cachoeira. Hoje a Cruz é um distrito de São Gonçalo dos Campos.

Essa lenda revela o incentivo do povoamento da região, dinamizado pela produção do fumo e, marcou a história da religiosidade popular de São Gonçalo dos Campos, o que pode ser comprovado pelo nome do município e pela festa tradicional local.

A festa profana tem data móvel, geralmente em fevereiro, antes do carnaval, não existindo danças em promessa a São Gonçalo, dentro do templo, que também aqui não é conhecido como casamenteiro. Sua programação envolve vários dias com festas religiosas e populares. Reza-se uma novena, e cada noite tem como responsável um grupo de pessoas da cidade ou mesmo de municípios vizinhos.

⁴⁹ ESPÍRITO SANTO, 1990, p. 118.

⁵⁰ Idem, p. 119.

A festa religiosa era encerrada com uma missa solene em louvor ao santo padroeiro e com uma procissão, durante a qual o andor do santo é levado pelos devotos. A parte popular da festa era animada pela presença dos zabumbas que saíam todos os dias, ao alvorecer, despertando o povo e conclamando-o para a folia. Na quinta-feira era realizada a lavagem da igreja pelas irmãs da Boa Morte, após um festivo cortejo até a Fonte da Gameleira, de onde traziam a água. A festa era ainda animada com a participação de blocos, cordões, batucadas, ternos, bandas e pelas apresentações da Lyra Sangonçalense no coreto, em frente ao templo da Igreja Matriz.

As festas em devoção a São Gonçalo do Amarante se espalharam por Portugal com grande animação, inclusive realizando danças dentro da igreja. O santo tornou-se padroeiro das moças que pretendiam casar, independente da idade. Essa festa foi trazida e difundida no Brasil pelos devotos do santo.

Posteriormente, tal dança foi proibida pelo Vice-Rei, Vasco Fernandes César de Menezes, Conde de Sabugosa, submetendo os fiéis dançarinos a graves penas, considerando que a procissão que se realizava pelas ruas da cidade em dias de São Gonçalo, com a participação da população e o som dos pandeiros, violas, tambores, e grande galhofaria, assemelhava-se mais a superstição do que propriamente uma festa de louvores ao santo.

Apesar de sua aparência profana, as festas de São Gonçalo eram realizadas por devoção e se difundiram de tal maneira que inúmeros municípios, em vários Estados, têm o seu nome. Há municípios de São Gonçalo na Bahia, no Ceará, no Rio Grande do Norte, em Pernambuco, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Piauí. “Na Igreja do Bonfim esse santo também tem reservado em sua homenagem um dos altares laterais, e também ali a festa de São Gonçalo era comemorada como prolongamento da festa do Senhor do Bonfim”⁵¹. Em

⁵¹ TEIXEIRA; ANDRADE, 1984, p. 11.

Salvador, conforme descrição de Carlos Alberto de Carvalho⁵², da igreja saía uma procissão integrada por muitos devotos, sobretudo mulheres de todas as idades, que levavam às mãos velas acesas e na frente, ostentavam a bandeira de São Gonçalo, que seria, após o cortejo, hasteada em um mastro e colocada na frente da Igreja. Pelo caminho os rapazes acompanhantes desse cortejo procuravam soprar e abanar insistentemente as velas, com o objetivo de apagá-las. Isto porque, segundo a crença, a devota, ou as devotas que conseguissem contornar o largo e terminar a procissão com suas velas acesas, São Gonçalo certamente providenciaria seu casamento para aquele ano. Segundo o mesmo autor, solteironas de mais de cinquenta anos, vestidas de branco e empunhando a vela de São Gonçalo faziam o possível para se livrarem do vento e das brincadeiras dos maledicentes rapazes que as perseguiram, e quando acontecia terem a sua vela apagada, via-se estampado no rosto um grande desapontamento e desgosto. Casamento mesmo só seria esperança após mais um ano de devoção.

Na segunda metade do século XIX, como parte do processo de romanização, a Igreja Católica passou a proibir festas religiosas em que havia mistura do sagrado e do profano, como a de São Gonçalo.

SÃO GONÇALO, O SANTO PORTUGUÊS

São Gonçalo é o santo português que, sobretudo, no norte de Portugal goza de maior devoção, logo depois de Santo Antônio de Lisboa. O padre Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha, em livro intitulado *São Gonçalo História ou Lenda?* procura responder a seguinte pergunta:

terá sido São Gonçalo uma invenção tridentina e barroca, posta ao serviço de qualquer idéia ou propósito, ou poderemos perceber o percurso de sua devoção, ou do seu culto, que terá começado por ser estritamente local, para depois se estender ao ritmo de uma programação pastoral a que o

⁵² CARVALHO, Carlos Alberto. *Tradições e milagres do Bonfim – Bahia*. Salvador: Typ Baiana, 1915, p. 164.

tempo da Reforma pré-tridentina e o da Contra-Reforma Católica emprestaram eficácia?⁵³.

Em 1978, Fr. Antônio do Rosário, atual cronista dos dominicanos portugueses, numa comunicação feita ao Congresso Histórico de Guimarães e sua Colegiada, pôs em dúvida a historicidade de São Gonçalo e propôs uma revisão histórica sobre o mesmo, pois nunca encontrou na vastíssima documentação medieval qualquer doação para a ponte de Amarante,

[...] cuja construção São Gonçalo supostamente animou: isto, quando pelo contrário, na documentação medieval portuguesa abundam variadíssimas pontes construídas por aquele tempo. [...] Já em 1625, falando de São Gonçalo, Gaspar Estaço se queixava do silêncio obstinado em que os antigos deixaram as cousas deste santo [...]⁵⁴.

Em virtude dessas inquietações o autor procurou investigar a existência de São Gonçalo, ressaltando como principal obstáculo para a realização dessa pesquisa a falta de documentação do período em que São Gonçalo teria vivido, provavelmente um homem do século XIII. Em 1755, um terremoto destruiu por completo vários conventos de Portugal, o incêndio que se lhe seguiu destruiu o arquivo da província dominicana portuguesa e com ele muitos documentos se perderam. “O mais antigo documento referente a São Gonçalo do Amarante é um testamento de 18 de maio de 1279, em que uma tal Maria Johannis atesta [...] *ecclesie Sancti gundisalvi de Amarante quartam morabitini*”⁵⁵. Este testamento quer dizer que uns 20 anos após a morte de São Gonçalo (10 de janeiro de 1259, na província do Douro), existia uma Igreja denominada São Gonçalo do Amarante.

Os mais antigos documentos que nos falam de São Gonçalo dizem-nos, portanto, apenas do seu culto, mencionando as Igrejas consagradas a esse santo. No entanto, da sua biografia, personalidade ou espiritualidade, relatam absolutamente nada.

Só a partir de 1513, no *Flos Sanctorum* editado nesse ano em Lisboa, que começamos a ter dele notícias mais concretas. Entre os santos Extravagantes, este adjetivo em Português antigo designa um santo que está livre de memória obrigatória no calendário litúrgico. Refere-se,

⁵³ CUNHA, Arlindo de Magalhães Ribeiro da. *São Gonçalo, História ou Lenda?* Amarante-Portugal: Gráfica do Norte, 1995, p. 11.

⁵⁴ Idem, p. 10.

⁵⁵ Idem, p.13.

portanto a santos cujo culto não era ainda oficial, antes popular e quase sempre local inclui-se uma hagiografia de São Gonçalo que é a mais antiga que se conhece até hoje e o ponto de partida para todas as que se lhe seguiram⁵⁶.

Este texto revela também reminiscências de tradições orais, passadas de geração em geração, levando o autor a concluir que a memória de São Gonçalo foi popular e oral, passada de geração a geração, e só tardiamente escrito.

Com a vinda dos portugueses, no período colonial, o culto a São Gonçalo se espalhou pelo Brasil, e passou a fazer parte do calendário de festas religiosas. Foi considerado na tradição popular como santo casamenteiro das velhas e solteironas, e sua devoção foi muito difundida.

Segundo Câmara Cascudo, “São Gonçalo deixou tradições populares vivas. Construiu uma ponte de pedra, tocava viola, converteu as mulheres, dançando com elas alegremente, mas tendo nos sapatos pregos que o feriam nos pés”⁵⁷.

Por isso, é comum encontrar a imagem de São Gonçalo violeiro, com chapéu de massa, empunhando uma viola, exceção em toda a iconografia católica. Os romeiros portugueses que acodem a Amarante dão um nó nas giestas, e quem assim faz, logo casa. Trazem, seus devotos, figuras de trigo cobertas de açúcar e mesmo pães, com formas fálicas. Outrora dançavam dentro da igreja de Amarante. É padroeiro das meninas que querem casar independente da idade.

A dança de São Gonçalo, escreve Maria Isaura de Queiroz, é antigo rito religioso português, executado nas igrejas; todavia por volta de fins do século XVII não se permitia mais ali a sua execução, e desde meados do século XVIII foi ela proibida em Portugal⁵⁸.

⁵⁶ CUNHA, 1995, p. 19.

⁵⁷ CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro: Tecnoprit Gráfica, 1959, p. 687-93.

⁵⁸ AZZI, Riolando. *O Catolicismo Popular no Brasil*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1978. p. 130.

São Gonçalo do Amarante é festejado no dia 10 de janeiro com danças e promessas de comida. Durante o século XIX era a festividade prestigiosa pelo sul e norte do Brasil.

Uma narrativa da festa de São Gonçalo celebrada na Bahia em 1717 e descrita pelo francês La Barbinais:

No dia quatro de fevereiro, o Vice-Rei nos convidou a passar três dias em um bairro da cidade onde se celebrava a festa do santo, pouco conhecido do nosso calendário, mas muito famoso no nosso país sob o nome de São Gonçalo do Amarante. Partimos em companhia do Vice-Rei e de toda sua corte. Fomos encontrar junto à Igreja consagrada a São Gonçalo, uma espantosa multidão que dançava ao som de violas. Tais dançarinos faziam reboar a abóboda da igreja de São Gonçalo do Amarante.

Assim que o Vice-Rei apareceu, eles o envolveram e o obrigaram a dançar e a pular; exercício violento que não se recomendava de forma alguma a sua idade e a sua posição; mas seria um insulto ao calor do sentimento daquele povo se ele se recusasse a prestar tal homenagem ao santo cuja festa se celebrava.

Fizeram-nos dançar, quiséssemos ou não, e foi de fato uma coisa muito interessante ver numa igreja de padres, mulheres, monjas, cavalheiros e escravos dançarem e saltarem lado a lado, gritando em altas vozes Viva São Gonçalo do Amarante⁵⁹.

A partir dessa descrição pode-se perceber que durante o período colonial as festas religiosas, por serem responsáveis pelos momentos de sociabilidade e diversão eram partilhadas por todos os segmentos sociais, ricos e pobres, negros e brancos. Assim, a festa de São Gonçalo era um exemplo típico das festas religiosas do período colonial, misturando segmentos sociais, práticas religiosas e, principalmente, o sagrado com o profano.

Segundo Queiroz⁶⁰, a dança, por toda parte onde é encontrada, apresenta certos caracteres comuns. É sempre realizada diante de um altar em que se acha a imagem de São Gonçalo, altar que é proibido dar às costas durante as evoluções. Os tocadores são sempre homens. Durante a dança são cantadas quadrinhas em louvor ao santo, agradecendo promessas satisfeitas ou formulando pedidos:

⁵⁹ LA BARBINAIS (apud TINHORÃO, José Ramos. *As Festas no Brasil Colonial*. São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 135).

⁶⁰ QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O campesinato brasileiro*. Petrópolis-RJ: [s.n.], 1973, p. 179.

*São Gonçalo, ajudai-me
na viagem pelo mar
se eu voltar e não morrer
juro que hei de me casar.*

*Quando aqui São Gonçalo primeiro
festejou-se de antigos assentos
é constante que houve no ano
alguns cinco a seis mil casamentos.*

*São Gonçalo do Amarante
Casamenteiro das Velhas
porque não casais as novas?
que mal fizeram elas?⁶¹.*

Finalmente, durante a dança ou a seu término, um repasto final congrega os que dançam, os tocadores e o público.

A dança é essencialmente uma cerimônia religiosa, caráter patente nos motivos de execução da mesma e no respeito profundo de que é acompanhada. Ela é sempre o resultado de uma promessa; as pessoas do lugar prometem uma ou mais rodas a São Gonçalo em troca de graça que almejam. Quando as pessoas pagam, logo suas promessas são chamadas promessas de vivos. Existem também promessas de defunto, quando alguém tendo prometido realizar rodas de São Gonçalo alcançou a graça, mas não conseguiu em vida se desincumbir da promessa, seu espírito fica sem descanso e vem pedir aos parentes e amigos vivos que cumpram a promessa em seu lugar⁶².

O padre Pinho Nunes traz uma nova visão do santo português, talvez pela influência do catolicismo e do processo de romanização, quando coloca que sua figura austera de apóstolo, de sacerdote e de homem de penitência que ele foi sempre, acima de tudo, tenha dado lugar a um santo galhofeiro, folclórico, com culto caracteristicamente pagão. Considera o aspecto mais vulgarizado desse culto a apresentação de São Gonçalo como casamenteiro das

⁶¹ AZZI, 1978, p. 132.

⁶² Idem, p. 132.

velhas. Essa fama de casamenteiro se deve à legalização de casamentos ilícitos, dos habitantes da freguesia de Ovelha Marão em Portugal, que então começaram a apelidá-lo de casamenteiro de Ovelha, do que resultou casamenteiro das velhas⁶³.

Segundo Azzi, na história religiosa do Brasil estão presentes duas formas básicas do catolicismo: o catolicismo tradicional, que é luso-brasileiro, leigo, medieval, social e familiar; predominou nos três primeiros séculos de vida cristã no Brasil e tem como práticas as procissões, as promessas, as romarias, o culto aos santos de devoção, a mistura do sagrado com o profano, bastante próximo dos cultos africanos e ameríndios. O catolicismo renovado é romano, clerical, tridentino, individual e sacramental e predominou durante a República, enquanto o catolicismo tradicional é progressivamente marginalizado, implantou a celebração do mês de maio como mês de Maria, criou as congregações pastorais do Apostolado Coração de Jesus, as Filhas de Maria, o Santíssimo Sacramento etc.⁶⁴

São Gonçalo dos Campos é o reflexo desse modelo de catequização imposto no Brasil. Durante os primeiros tempos houve o predomínio do catolicismo popular introduzido pelo Estado Português e pela ação dos colonos vindos da Metrópole, com a presença de romeiros na Fonte da Gameleira, a mistura do sagrado e profano nas festas do santo padroeiro e das irmandades e o culto aos santos. Recentemente, como resultado e parte do processo de romanização, houve a separação das festas religiosas da profana e, progressivamente, as irmandades foram substituídas pelas congregações pastorais, Apostolado Coração de Jesus, as Filhas de Maria, a Irmandade do Santíssimo Sacramento, dentro dos moldes da Santa Sé.

A única sobrevivência do catolicismo tradicional é a irmandade da Boa Morte, que paulatinamente os padres procuram dar uma nova roupagem dentro do catolicismo renovado, tentando acabar com algumas práticas consideradas estranhas ao catolicismo.

⁶³ NUNES apud EDIÇÃO COMEMORATIVA DO PADROEIRO. *Livro da Comissão da Festa*. São Gonçalo dos Campos, 1976. p.10.

⁶⁴ AZZI, 1978, p. 9-11.

Aparentemente é uma irmandade “romanizada”, porém pesquisas mais profundas revelam que ainda representa um espaço de resistência e de conservação de seus cultos ancestrais. A maioria das irmãs é negra, e algumas freqüentam o candomblé.

A CULTURA FUMAGEIRA E O REGIME ESCRAVOCRATA

Falar sobre a relação entre a cultura fumageira e o regime escravocrata é não só inserir São Gonçalo dentro do projeto colonizador, mas constatar a presença dos africanos e, conseqüentemente, de suas práticas religiosas, o que contribuiu para a formação em São Gonçalo dos Campos de uma religiosidade popular muito comum no Brasil. Um encontro de práticas de negros, brancos e índios, e que em alguns momentos houve justaposição, paralelismo e imbricações.

A fixação do povoamento no arraial de Campos da Cachoeira deveu-se não só ao fato de ter sido zona de passagem dos bandeirantes e dos que pretendiam atingir outras regiões do interior, mas principalmente por conta da cana-de-açúcar e do fumo. Conhecido internacionalmente, o fumo era utilizado como mercadoria para a aquisição de escravos.

O fumo produzido desde o século XVII na Bahia, em tabuleiros e terras arenosas foi mercadoria de grande interesse para o mercado internacional, sobretudo na troca por escravos no litoral africano.

Inicialmente não houve por parte do produtor, preocupação com a qualidade do produto. No final da época colonial, entretanto, à medida que a concorrência no comércio africano crescia, Portugal reconheceu o quanto o fumo baiano importava nesse comércio e daí passou a se preocupar com a sua qualidade, inclusive providenciando aqui a chegada de sementes de fumo, procedentes da Virgínia, na América do Norte, para serem plantadas nos Campos da Cachoeira⁶⁵.

Para Verger (1987), desenvolveu-se, sobretudo no século XVIII, quando o produto começou a servir de moeda na compra de escravos na Costa da África.

Dessa forma, no final do século XIX a Bahia alcançou o primeiro lugar no volume das exportações do fumo, mesmo com a extinção do tráfico, uma vez que o hábito

⁶⁵ TEIXEIRA; ANDRADE, 1984, p. 42.

de fumar já havia se generalizado por todo o mundo. A partir da segunda metade do século XIX, as exportações de fumo da Bahia foram sempre crescentes, chegando ao fim do século a alcançar o primeiro lugar no volume das exportações baianas. A lavoura fumageira com sua mão-de-obra predominantemente escrava marcou definitivamente a História Econômica e Social de São Gonçalo dos Campos.

A presença de escravos na economia fumageira na área do Recôncavo Baiano não foi uma exceção. A consulta ao livro de fogos da freguesia de São Gonçalo dos Campos, existente no Arquivo do Estado da Bahia, revela a presença de significativo número de escravos dentre essa população. Há aproximadamente, uma média de 15 a 20 escravos, sendo propriedade de cada lavrador além dos libertos e não proprietários que aparecem como agregados⁶⁶.

Cruzando as informações da evolução demográfica do censo e os números sugeridos por Bastide, tinha a Bahia já em 1890, uma população de 1.919.802 habitantes e, destes 75,97% eram de negros, relativamente proporcional a estes números também todo o Recôncavo, considerando que era Cachoeira e São Félix os centros de irradiação negra do Estado⁶⁷.

De acordo com o censo de 1950, com uma população de 30 830 habitantes, praticamente a metade, 14 663, eram negros⁶⁸.

Para melhor compreensão da religiosidade popular em São Gonçalo dos Campos, é necessário não perder de vista a presença da população negra na região, a origem dos africanos que foram para o município trabalhar na lavoura fumageira e na criação de gado e suas práticas religiosas, pois é neste contexto que a maioria das irmãs da Boa Morte buscava sobrevivência material, proporcionando uma independência cultural, pois assim financiavam e conquistavam seus espaços nas festas tradicionais locais.

Sobre a origem dos africanos, pesquisou-se no Arquivo Regional de Cachoeira 121 inventários do século XVIII, referentes a São Gonçalo dos Campos, até as três primeiras décadas do século XIX, e 35 inventários da segunda metade do século XIX. Porque nesse último período não aparecem nos inventários as nações dos escravos, apenas a denominação

⁶⁶ TEIXEIRA; ANDRADE, 1984, p. 48.

⁶⁷ SILVA, Elizabete Rodrigues da. *Fazer charutos: uma atividade feminina*. (Dissertação de Mestrado em História) – Universidades Federal do Salvador-UFBA. Salvador. 2001, p. 40.

⁶⁸ ENCICLOPÉDIA dos municípios. v. XXI. Rio de Janeiro. 1959, p.334.

geral, africano ou preto, esse período foi logo descartado, pois não iria contribuir para alcançar o objetivo agora proposto que é compreender a formação da religiosidade popular em São Gonçalo dos Campos.

No primeiro período, foram encontrados 1 229 escravos, sendo que mais de 50% eram crioulos (576), seguido pelos jejes (116), cabra (106), mina (101), mulato (92), angola (90), nagô (56), benguela (22) e pardo (19). Esses eram os grupos mais expressivos. Assim, em São Gonçalo dos Campos houve um predomínio de crioulos, seguido pelos mestiços (pardos, mulatos e cabras), e jejes.

Uma das mudanças mais notórias da primeira metade do século é o significativo aumento dos jejes, que passam de 2%, em 1720, a 11% em 1730. Esse aumento reflete a conquista do litoral gbe por Agaja e o conseqüente cativo de muitos prisioneiros de guerra embarcados em Uidá. A percentagem dos jejes chega até 13%, mas na década de 1750 decresce levemente, provavelmente devido à recessão que atingiu a exportação de tabaco nesse período. No entanto, nas décadas seguintes, de 1760 até 1780 esse grupo atinge a sua proporção mais alta, constituindo, com 14%, o grupo africano demograficamente majoritário. A grande exportação dos jejes corresponde, portanto, com os reinos de Agaja (1708-1740) e Tegbesu (1740-1775) no Daomé⁶⁹.

Dessa forma, as flutuações nos números do tráfico dos jejes não respondem tanto às dinâmicas da economia do açúcar, como a variáveis políticas do Daomé e do tráfico internacional. Por volta de 1820 houve uma supremacia dos jejes entre a população livre, embora tenha perdido superioridade entre os escravos. O que pode ter contribuído para a predominância do culto de voduns na formação e institucionalização do candomblé que se deu nas primeiras décadas do século XIX⁷⁰.

Para Pierre Verger⁷¹, o tráfico de escravos em direção à Bahia pode ser dividido em quatro períodos: o ciclo da Guiné, durante a segunda metade do século XVI; o ciclo de Angola e do Congo, no século XVII; o ciclo da Costa da Mina, durante os três

⁶⁹ PARÉS, Luis Nicolau. *Do lado do Jeje: história e ritual do vodum na Bahia*. Rio de Janeiro: PALLAS, 2005 (no prelo).

⁷⁰ Idem.

⁷¹ VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo: o tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX*. 3. ed. Tradução de Tarso Gadzanis. São Paulo: Corrupio, 1987.

primeiros quartos do século XVIII; e o ciclo da Baía de Benim, entre 1770 e 1850, estando incluído aí o período do tráfico clandestino.

A chegada dos daomeanos, chamados jejes no Brasil, fez-se durante os dois últimos períodos. “Na Bahia, certos aspectos da cultura das comunidades africanas, provenientes da região do Golfo de Benim, são muito visíveis ainda hoje. Manifestam-se especialmente pela existência de cultos dos antigos voduns e orixás [...]”⁷².

A influência dos jejes em São Gonçalo dos Campos é perceptível na veneração da Fonte da Gameleira, no candomblé da linha nagô-vodum, que será abordado oportunamente e, na irmandade da Boa Morte.

Parés, em trabalho ainda inédito, procura estabelecer relações entre práticas religiosas dos jejes da área vodum na África Ocidental e as religiões afro-brasileiras, pois

[...] na Bahia do século XVIII as bases da organização do tipo eclesial, que permitiram a formação das congregações extradomésticas [...], encontram antecedentes nas tradições dos grupos da África Ocidental e, muito especialmente, dos jejes. E isso porque os jejes nesse período eram o grupo africano demograficamente majoritário e, sobretudo, pelo fato de ter os jejes, [...] claros precedentes institucionais nesse domínio [...]”⁷³.

O mesmo autor entende por religião um conjunto de práticas que estabelecem uma interação entre este mundo (dos humanos) e o outro mundo invisível, habitado por uma série de entidades espirituais, responsáveis pela sustentabilidade da vida. Com esse conceito, inclui uma série de práticas como rituais de magia, de cura, produção de amuletos etc., que, do ponto de vista das religiões da revelação, não receberiam o rótulo de religião. Mas nas sociedades africanas elas constituem parte integrante e às vezes central, como o culto de voduns no reino de Uidá, com capital em Savi. “Nesse reino, como o vizinho reino de Allada, o culto de voduns estava indissocialmente imbricado na organização sócio-política e sancionava a autoridade legal e moral do rei e dos chefes de linhagens”⁷⁴. Ou seja, na África

⁷² PARÉS, 2005, p. 09.

⁷³ Idem, p.118.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 100.

muitas dessas práticas religiosas eram centrais, e estavam aliadas ao poder político, para oferecer um conforto espiritual, mas ao mesmo tempo submetia a população e funcionava como uma espécie de “ópio do povo”.

Isto quer dizer que,

[...] certas sociedades da África Ocidental, especialmente aquelas localizadas perto do litoral, desenvolveram progressivamente complexas instituições religiosas, fundamentais para a sua organização sócio-política-econômica [...] entendendo por complexidade um sistema organizado com base em: 1) espaços sagrados estáveis dedicados às divindades (templos com altares); 2) um corpo sacerdotal hierarquizado, na sua maioria homens no comando; 3) uma coletividade de devotos, na sua maioria mulheres; 4) uma série de atividades rituais periódicas, como procissões anuais, toques de tambor e danças públicas com manifestações das divindades no corpo das vodunsi e 6) oferenda às divindades⁷⁵.

Os africanos transferidos que vieram para o Brasil trouxeram uma multiplicidade de práticas culturais, porém desprovidos das instituições que lhes davam significação. Para o autor, a religião afro-brasileira é o resultado desse processo de reconstrução de novas instituições como os batuques, os cantos, as irmandades, calundus e candomblés. É claro que esse processo não foi linear e muitas dessas práticas se desenvolveram simultaneamente, como o calundu, os batuques e as irmandades.

A reinvenção ou re-institucionalização das religiões africanas no Brasil não foi apenas uma forma de resistência coletiva, mas uma espécie de solidariedade e união para enfrentar o infortúnio da escravidão. As irmandades católicas com a ajuda mútua entre os irmãos, garantindo não só a vida, mas uma morte decente, respondia a essas necessidades, e ainda abria um espaço para o exercício de práticas africanas que não se ajustavam aos cânones católicos.

“As irmandades de homens negros foram um espaço de sociabilidade, uma forma institucionalizada de organização dos pretos, aceita e até encorajada pelas classes

⁷⁵ PARÉS, 2005, p. 102-03.

dominantes”⁷⁶. Segundo o mesmo autor, essas pessoas encontravam um espaço alternativo para a perpetuação de valores, disposições emocionais, orientações existenciais, concepções sobre a pessoa, formas de expressão, gestualidade etc., próprias das culturas africanas, aspectos estes que se imbricavam indissociavelmente à sua religiosidade.

Dos 1 229 escravos encontrados nos inventários referentes ao século XVIII, em 756 foi possível identificar o sexo, sendo 345 mulheres e 411 homens, revelando um certo equilíbrio entre homens e mulheres na zona fumageira, especificamente em São Gonçalo dos Campos. Havia também uma presença expressiva de velhos, doentes e crianças. Isso se deve ao fato de que nas fazendas do tabaco, geralmente com menor poder econômico e acesso a créditos, empregavam-se menos escravos e geralmente absorviam aqueles mais baratos (mulheres, crianças, idosos) porque o cultivo do fumo requer menos esforço físico, feito em pequenas propriedades, uma agricultura que na maioria dos casos era familiar e possibilitava formação de famílias, ao lado da agricultura de subsistência. Dessa forma a zona fumageira não dependia diretamente do tráfico transatlântico, ao contrário da área do açúcar no século XVIII que se caracterizava por ter em torno de 70% de africanos, escassez de mulheres e poucas crianças.

[...] na zona do tabaco os crioulos e mestiços eram maioria, o que sugere que os fazendeiros, com menos capital que os senhores de engenho, aqui acreditavam e provavelmente incentivavam os casamentos como estratégia para a reposição parcial do contingente escravo. Nesse sentido, a economia do tabaco parecia depender menos do tráfico transatlântico do que a economia do açúcar, sem, no entanto, deixar de estar sujeito àquele⁷⁷.

Quanto à ocupação, a grande parte desses escravos era do serviço da enxada, isto é, trabalhava na lavoura do fumo e dos gêneros de subsistência seguidos pelos fumeiros, serviços da casa, carreiros (trabalhavam nos carros de boi), vaqueiros, costureiras, rendeiras, capineiras, nessa ordem. Dentre as ocupações dos escravos há

⁷⁶ PARÉS, 2005, p. 107.

⁷⁷ Idem, p. 61.

apenas uma referência a um feitor pardo, o que leva a concluir que as fazendas de fumo não funcionavam nos moldes das fazendas de cana-de-açúcar. Até porque, o fumo era cultivado em pequenas propriedades, havia um número expressivo de escravos velhos, doentes e aleijados, a cultura do fumo estava associada à pobreza. Dentro desse quadro, o feitor era desnecessário. As doenças mais comuns nesse espaço eram: doença de gota, calos no fígado e asma⁷⁸.

Esses dados comprovam que as principais atividades econômicas da freguesia de São Gonçalo eram a cultura fumageira e a criação de gado, respectivamente até 1950, período apontado por Santos⁷⁹ de decadência do fumo e pecuarização do município.

No segundo período analisado, 1830-1875, havia apenas um homem identificado como jeje, os outros escravos da África eram denominados genericamente de africanos ou pretos. Para Parés⁸⁰, o uso das denominações étnicas estava em estreita relação com o tráfico e que, quando este cessou, a partir de 1850, numa sociedade cada vez mais crioula e racialmente miscigenada, a identificação a partir de etnônimos africanos foi perdendo aos poucos a sua significação. Mas bem antes do fim do tráfico, já se utilizava genericamente o termo africano nos inventários, por volta de 1830, provavelmente como forma de simplificá-los.

Talvez a sua segunda explicação seja plausível, que a Independência do Brasil contribuiu para a perda da importância de identidades étnicas estrangeiras, o que segundo o mesmo autor não significa que os africanos não mantivessem as suas identidades étnicas e que seu uso ficava restrito ao universo cultural da população negra e no âmbito religioso.

Associando a cultura do fumo à pobreza, Costa Pinto diz que até as terras onde se planta fumo ficam fracas, amareladas, secas e arenosas. Essa condição estende-se à classe trabalhadora, pois ao

⁷⁸ INVENTÁRIOS Judiciais: *Arquivo Regional de Cachoeira*. Caixa 1 a 70.

⁷⁹ SANTOS, 1990.

⁸⁰ PARÉS, 2005.

visitar os bairros proletários de Cachoeira, São Félix, Muritiba, Maragogipe, Cruz das Almas, é ver a pobreza amarela da classe trabalhadora urbana dedicada à manipulação industrial do tabaco. As habitações internas são escuras, desconfortáveis, e equipada com menos do mínimo necessário para manter um nível de vida humanamente razoável⁸¹.

São Gonçalo dos Campos produzia o melhor fumo da Bahia e sempre teve neste produto a sua principal fonte de receita desde o período colonial até 1959, quando seu cultivo entrou em declínio, “[...] a princípio pela diminuição dos investimentos por parte do governo e por intempéries (secas), que desestruturaram toda a produção na região”⁸². Santos⁸³ ressalta a vulnerabilidade da fumicultura em vários aspectos: na comercialização e beneficiamento da produção, que torna esta atividade inteiramente dependente de fatores externos; na fragilidade da organização das relações de produção, onde o trabalhador está sempre preso a uma cadeia de subordinação. O fumo era cultivado em minifúndios sem nenhum poder de barganha, além da falta de crédito por parte do governo.

A qualidade do fumo de São Gonçalo dos Campos era tão reconhecida que em 1941, o então interventor da Bahia, Landolfo Alves, desapropriou 100 hectares de terras para atender pequenos agricultores que quisessem plantar fumo, além de construir naquele campo estufas para secagem de fumo e produção de cigarros.

⁸¹ COSTA PINTO, L. A. Recôncavo: laboratório de uma experiência humana. In: BRANDÃO, Maria de Azevedo (Org.). *Recôncavo da Bahia: sociedade e economia em transição*. Fundação Casa de Jorge Amado. Salvador, 1998, p. 128.

⁸² SILVA, Elizabete, 2001, p. 06.

⁸³ SANTOS, 1990.

A FONTE DA GAMELEIRA

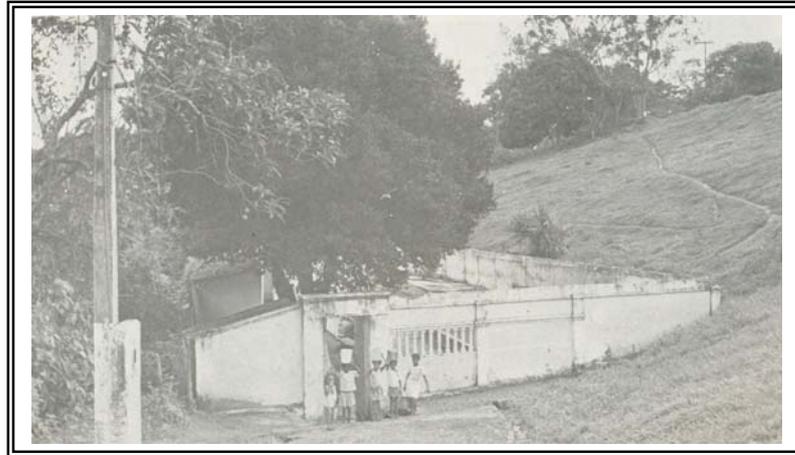


Figura 2 – Fonte da Gameleira.⁸⁴

Conta a tradição oral que a formação da freguesia de São Gonçalo dos Campos é fruto do aparecimento milagroso da imagem de São Gonçalo na Fonte da Gameleira. A partir de então a água dessa fonte passou a ser considerada milagrosa.

Água pura e cristalina de uma fonte antiga e tradicional. Sua qualidade é inigualável (diz o padre da freguesia) e essa água cura os males do intestino e do estômago, capaz de fazer milagres. Que o diga, as inúmeras caravanas que hoje fazem romarias para beber o precioso líquido da fonte da Gameleira como é chamada⁸⁵.

Câmara Cascudo define a gameleira como “uma morácea espécie ficus, a que pertence iroco, orixá jeje-nagô. Loco dos bantos [...]. Para o povo, a gameleira é árvore suspeita e sua sombra noturna será dificilmente atravessada por gente do tempo antigo”⁸⁶.

Em outra passagem diz:

A grande gameleira das folhas largas é notável pelo culto popular que a cerca. Nas estradas e nas matas encontram-se freqüentemente quartinhas de água em torno dos troncos. A filolatria fetichista entre os afro-brasileiros está representada, em primeira linha, no culto à gameleira (ficus religiosa), que os nagôs chamam iroco e os jejes loco. Nos bosques e nas matas, nos caminhos do Garcia, do Retiro, do Rio Vermelho etc., na Bahia, a

⁸⁴ Extraída de TEIXEIRA e ANDRADE, 1984, p. 156.

⁸⁵ EDIÇÃO comemorativa do primeiro centenário do município. 1984, p. 38.

⁸⁶ CASCUDO, 1959, p. 670-71.

gameleira iroco é preparada diretamente como fetiche, a que tributam as homenagens do culto. Iroco preparada não pode ser tocada por ninguém. Torna-se sagrada, tabu. Se a cortarem, correrá sangue em lugar de seiva, e será fulminado aquele que o fizer. Gameleira, *ficus doliaria*. Êsse culto jeje-nagô corresponde à devoção dos negros bantos ao pé de loko, gameleira branca, representando o orixá de katendê (Angola) ou Tempo identificado em São João Batista, mas realmente um culto à natureza⁸⁷.

É provável que pela predominância dos escravos jejes-nagôs na Bahia e em São Gonçalo e pela significação dessa planta para os cultos afro-brasileiros, ela tenha sido plantada por escravos, pois essa fonte fica próxima à rua São Benedito, onde outrora havia forte concentração de escravos.

A Fonte da Gameleira está situada na rua Nascimento Ferreira, paralela ao cemitério. Dessa forma, a fonte fica em frente ao cemitério. Esse nome se deve a um grande pé de gameleira existente no local. A fonte era considerada milagrosa, em virtude do aparecimento da imagem de São Gonçalo em meados do século XVII, o que motivou a construção de uma capela sob o orago de São Gonçalo do Amarante, e em torno da qual se formou o arraial, que foi elevado à freguesia durante a estada no Brasil do quarto Arcebispo da Bahia, D. João Franco de Oliveira, que chegou à Bahia em 05 de dezembro de 1692, permanecendo aqui até 28 de agosto de 1700.

De suas atividades no Arcebispado da Bahia existe relatório, datado de 1694, enviado por ele próprio à Santa Sé, e atualmente guardado na Biblioteca do Vaticano. Esse documento refere-se às freguesias existentes naquele ano na Bahia, incluindo entre elas a de São Gonçalo dos Campos, numa prova evidente de que a freguesia já fora organizada em ano anterior a 1693 e posterior a 1695⁸⁸.

São Gonçalo foi elevado à categoria de Vila e desmembrada do município de Cachoeira pela lei provincial n.º 2.460, de 28 de julho de 1884, com instalação efetiva em 23 de fevereiro de 1885, embora continuasse pertencendo à comarca de Cachoeira⁸⁹.

A emancipação política do município pode ser resultado

⁸⁷ CASCUDO, 1959, p. 737.

⁸⁸ TEIXEIRA; ANDRADE, 1984, p. 27.

⁸⁹ REGISTRO de Leis e Resoluções, maço 2936, p.51.

[...] de uma política geral de modificação na divisão administrativa na Bahia (na década de 80). Durante as sessões daqueles anos, foram apresentados diversos projetos para a criação dos municípios, elevação de povoados à condição de vilas e elevação de vilas à condição de cidades.

Em segundo lugar, como forma de desafogar as responsabilidades e obrigações que pesavam sobre Cachoeira. Na verdade a comarca de Cachoeira era bastante extensa, contando na época da Regência, com oito freguesias, entre elas a de São Gonçalo dos Campos.

A participação da freguesia de São Gonçalo dos Campos naquela produção e beneficiamento do fumo conferia à região uma importância que não podia ser esquecida e que justificava plenamente sua elevação à condição de autonomia administrativa⁹⁰.

Durante todo esse período não havia ainda em São Gonçalo dos Campos, saneamento básico. Dessa forma, a fonte da Gameleira tinha importância vital para a população por causa do abastecimento de água. Conta a tradição oral que a Igreja Matriz foi construída na segunda metade do século XVIII, com braços escravos e água da Fonte da Gameleira, financiada por Romão Gramacho Falcão, próspero bandeirante e devoto de São Gonçalo.⁹¹

No Diário de Viagem de D. Pedro II ao Norte do Brasil há a seguinte passagem:

[...] as 9½ chegamos a S. Gonçalo que tem boa Matriz com duas capelas de grades reintrantes [...]. Chegamos a uma grande gameleira, cuja sombra muito agradou com o sol que queimava a 1 e 27', e à Feira de Santana às 3⁹².

Na segunda metade do século XIX grassou a epidemia do cólera na Bahia, que rapidamente se espalhou pelas vilas e cidades do Recôncavo, como escreve Onildo Reis David:

Em 14 de agosto de 1855, partiu da capital uma comissão composta por três médicos e quatorze alunos de medicina. Seguiam para Cachoeira, onde já haviam sido atacadas 240 pessoas em apenas oito dias, das quais faleceram 130. Nesta cidade as autoridades tinham abandonado seus postos, enquanto o povo, temeroso do contágio, tratava de emigrar [...]. Os comissários também não permaneceriam em Cachoeira por muito tempo. Um dos médicos, adoecendo, se retiraria logo, os outros dois e os estudantes demorariam apenas quatro dias. Foi necessário enviar para ali uma nova comissão, que desta vez contaria com dois lentes da Faculdade

⁹⁰ TEIXEIRA; ANDRADE, 1984, p. 59.

⁹¹ BARBOSA, Manuel. *Retalhos de um arquivo*. Salvador: [s.n.], 1972.

⁹² PEDRO II, 1959, p. 183-84.

de Medicina, Pedro da Fonseca Mello e Justino José Soares. Ambos morreriam de doença naquela cidade⁹³.

Essa epidemia também atingiu a Vila de São Gonçalo dos Campos, cuja Câmara Municipal informou ao Presidente da Província que a representação do Delegado de Higiene pedido pela população, estava nas condições de ser atendida. Na primeira sessão da Câmara, de 15 de outubro de 1888, o delegado de Higiene da Vila de São Gonçalo dos Campos pede providências para a remoção do cemitério, “[...] por se achar colocado no centro da Villa e próximo da fonte pública”.⁹⁴

A Câmara opinou que para que essa reivindicação fosse atendida.

[...] carece que seja indicado o lugar onde deve ser construído o novo cemitério, com declaração da despesa a fazer-se e por conta de quem, se do povo, da câmara, ou de qualquer irmandade, porque sem essas informações entendo que a província não deve concorrer com o auxílio solicitado pelo Delegado de Higiene⁹⁵.

Desse documento da Câmara pode-se tirar três conclusões: a primeira, já foi mencionada que a fonte abastecia a cidade; a segunda, a preocupação já naquela época da contaminação da fonte pelo cemitério e a terceira que será abordada no próximo capítulo, a importância das irmandades na sociedade sangonçalense.

O século XX assistiu tanto a decadência física da Fonte da Gameleira, vítima do vandalismo, como sua desvalorização cultural, pois os mais jovens não sabem o significado, tampouco a importância do local para a formação religiosa do município. Segundo a população local, essa decadência é resultado do sistema de abastecimento de água encanada, da proliferação de boatos de que a água do cemitério estava contaminando a fonte, e da falta de uma política de preservação e de incentivo ao turismo por parte das autoridades civis e religiosas, além da descoberta de uma outra fonte de água mineral que

⁹³ DAVID, Onildo Reis. *O inimigo invisível: epidemia na Bahia no século XIX*. Salvador: EDUFBA/Sarah Letras, 1996, p. 54.

⁹⁴ ARQUEB – Arquivo Público da Bahia. Presidência de Província, Governo, Câmara. São Gonçalo dos Campos, 1885-1889, maço 1438.

⁹⁵ Idem.

atrai a população. Será a vitória da ciência frente à religião, abandonando antigas práticas em nome da higiene e da modernização?

Esse quadro geral sobre São Gonçalo dos Campos permitiu, não só perceber o projeto colonizador imposto no Brasil, combinando elementos tão comuns a tal projeto: o português, o negro e uma agricultura voltada para a exportação, que por sua vez contribuía para a reprodução dessa sociedade a partir do momento que permitia a aquisição de escravos africanos. Por outro lado, permitiu entender o contexto onde os atores se moveram, as contribuições dos portugueses e, especificamente, dos jejes para a formação da religiosidade do município, além da cultura fumageira e a predominância da mão-de-obra feminina, gerando uma certa liberdade sócio-cultural dessas mulheres que participavam de associações religiosas e grupos de folguedos, a exemplo das irmãs da Boa Morte.

CAPÍTULO 2 – PAZ E BOA MORTE

O objetivo deste capítulo é fazer uma breve explanação sobre as irmandades católicas de uma forma geral, as irmandades negras como uma estratégia para a catequização, que já tinha sido testada em Lisboa, Porto e em São Tomé. Sua origem portuguesa, o caráter dessas associações, funcionamento e uma discussão sobre a origem da irmandade da Boa Morte e sua atuação em Cachoeira.

[...] As confrarias pertencem a um mundo cultural anterior, e constituem no Brasil a sobrevivência, de modelos eclesiais medievais numa época em que estes foram aos poucos sendo eliminados do panorama cristão na Europa, sob os golpes da mesma tridentinização que atingiu os diversos países católicos dos séculos XVI a XVIII⁹⁶.

André Vauchez⁹⁷ analisou as raízes medievais das confrarias e remontou aos séculos XII e XIII, quando muitos leigos se agruparam a partir de uma base territorial (a aldeia, bairro, a paróquia), a fim de praticar ajuda mútua e encarregarem-se dos funerais de seus membros.

Essas confrarias seguiram “[...] o modelo das confrarias sacerdotais no apogeu, e das guildas de mercadores e artesãos [...]”⁹⁸, expressando a aspiração dos leigos a uma vida religiosa mais ativa e mais autônoma.

As confrarias são associações religiosas nas quais se reuniam os leigos no catolicismo tradicional. Há dois tipos principais de confrarias: as Irmandades e as Ordens Terceiras, ambas de origem medieval. As ordens terceiras são associações que se vinculam a tradicionais ordens religiosas medievais, especificamente dos franciscanos, carmelitas e dominicanos.

⁹⁶ HOORNAERT, 1994, p. 92.

⁹⁷ VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: (Século VIII a XIII)*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

⁹⁸ Idem, p. 142.

Geralmente essas confrarias se formavam em torno de um santo de devoção, com o compromisso de organizar o seu culto e promover a sua festa. Caso esse santo não tivesse uma capela, seus devotos se comprometiam em angariar fundos para construí-la, ou quando não conseguiam, pleiteavam um altar numa capela ou igreja já dedicada a outro santo.

Para Scarano, as desigualdades sócio-raciais estão implícitas nesta questão, pois “o branco cria o que podemos chamar associação de altar-mor, construindo as igrejas mais ricas, ao passo que os pardos e negros ocupam ora os altares laterais, ora as igrejas situadas em lugar de menor destaque no aglomerado urbano”⁹⁹.

Inicialmente se formaram as irmandades de brancos, paulatinamente foi criada pela própria Igreja Católica a irmandade do Rosário dos Pretos para catequizar os negros e índios. Incentivava-se aos escravos que organizassem suas confrarias religiosas, como meio de controle social e de conversão dos negros à fé católica, a fim de submetê-los e adaptá-los ao projeto colonizador. Com o tempo as irmandades negras evoluíram e garantiram um espaço africanizado no interior da sociedade escravocrata, o que facilitou a utilização desse espaço para o exercício de suas práticas religiosas desligadas do catolicismo, como os cultos africanos remanescentes. Esse espaço permitiu tanto a recriação do catolicismo, quanto dos cultos africanos, havendo uma influência recíproca.

As irmandades católicas existiam em Portugal desde o século XIII, desabrocharam na Idade Média, onde em virtude das inseguranças e incertezas do homem medieval levaram-no a unir-se em torno de associações voluntárias, daí provocando uma proliferação de confrarias de auxílio mútuo. “Formaram-se sociedades para proteger os interesses dos artesãos e para proporcionar auxílio social”¹⁰⁰. Essas associações formavam as corporações e as confrarias. Ambas tinham observância religiosa, mas as corporações atendiam aos interesses

⁹⁹ SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Distrito Diamantino do Século XVIII*. 2. ed. São Paulo: Nacional, 1978, p. 30.

¹⁰⁰ RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e Filantropos: a Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Tradução de Sérgio Duarte. Brasília-DF: Editora Universidade de Brasília, 1981, p. 2.

de um determinado grupo; e as confrarias “[...] desejam realizar obras de caridade cristã para com sue próximo”¹⁰¹. Nascidas sob a inspiração e a égide do poder espiritual, logo se pautaram por um sentido nitidamente laico, assumindo papel complementar ao da Igreja, com finalidades bastante dinâmicas, acompanhando o processo histórico.

Primeiro, surgiram as Santas Casas de Misericórdia, irmandades de brancos, com caráter assistencialista, cuidavam de doentes, defuntos, carentes de recursos, presos, condenados. Inicialmente essas associações estavam diretamente ligadas às profissões, porém tinham sua face religiosa, embora secundária, pois cada confraria tinha seu santo de devoção. É importante e não se pode deixar de mencionar quais fatores levaram a organização e proliferação de irmandades em Portugal, e seu contexto histórico para compreensão do seu caráter e papel na sociedade colonial.

O Estado Português gozava

[...] de uma grande autonomia, cuja preocupação primeira e última é preservar o *status quo* e no qual o denominado terceiro estado devia encontrar soluções próprias para os desafios e desmandos criados por esse tipo de regime político. É, portanto, no interior dessa última camada social que se encontram as raízes das irmandades leigas em Portugal¹⁰².

Nessa perspectiva, o Estado Português preocupava-se apenas com as classes privilegiadas e com as questões políticas, entregando o povo à própria sorte, o qual desassistido e desamparado se organizara em associações, que funcionavam como um mecanismo de defesa, auto-preservação e sociabilidade.

No final do século XV “[...] o Estado Português passou a reconhecer nas confrarias uma força auxiliar que assegurava as funções públicas e, então, efetivamente voltou suas vistas para o seu real significado”¹⁰³, impondo-lhes uma subordinação mais direta e efetiva.

¹⁰¹ RUSSELL-WOOD, 1981, p. 2.

¹⁰² BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder* (Irmandade dos Leigos e Política Colonizadora em Minas Gerais). São Paulo: Ática, 1986, p. 50.

¹⁰³ Idem, p. 53.

Nesse período, houve uma proliferação de irmandades decorrente do desemprego e aumento da mendicância, gerados pelo expansionismo marítimo e geográfico a que Portugal se lançara. Houve fusão de pequenos em grandes hospitais, para atender um número maior de desamparados e criação de irmandades das Misericórdias.

Com o tempo outros segmentos sociais passaram a constituir irmandades, como é o caso dos estrangeiros domiciliados em Portugal, militares e negros. Segundo Lucilene Reginaldo¹⁰⁴, entre os séculos XVI ao XVIII, milhares de africanos chegaram a Portugal como escravos, e desde o século XVI haviam escravos de várias procedências, pois as vias de abastecimento do mercado ibérico foram múltiplas e variáveis de acordo com cada época e conjuntura específica, “[...] as origens geográficas e culturais dos cativos negros em Portugal, eram semelhantes às dos escravos embarcados para a América”¹⁰⁵.

Essas irmandades não surgiram apenas em Lisboa, mas em todas as localidades que concentraram populações de origens africanas.

As irmandades de escravos e forros, à semelhança das irmandades de brancos, também cumpriam papel religioso e de ajuda mútua. A importância e a forma do exercício de poder protagonizado pelas confrarias negras parece ter sido o grande diferencial em relação às confrarias dos brancos. A conquista de alguns privilégios régios permitiu que as confrarias de negros em Portugal se tornassem para seus irmãos escravos um lugar de proteção e apoio jurídico, podendo sujeitar suas causas ao Desembargo do Paço¹⁰⁶.

Nesse sentido, Boschi¹⁰⁷ defende, que o aparelho religioso, ao mesmo tempo em que se constituía como o instrumento através do qual o Estado e a classe dominante estabeleciam sua hegemonia, tornava-se o canal privilegiado de expressão dos grupos sociais subalternos.

¹⁰⁴ REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*. (Tese de doutorado). Campinas-SP, 2005, p. 44-5.

¹⁰⁵ Idem, p. 44-45.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 51.

¹⁰⁷ BOSCHI, 1986, p. 56.

As devoções mais populares entre os negros em Portugal foram a Senhora do Rosário e São Benedito.

O catolicismo ibérico que chegou ao Brasil era uma manifestação religiosa alegre e festiva, com dezenas de devoções, confrarias ou irmandades religiosas. Essas irmandades vieram para o Brasil com os portugueses, mantendo as mesmas características: uma religiosidade superficial, marcada pelo colorido, a pompa das práticas exteriores, as festas.

[...] quem se debruça sobre a religiosidade colonial não pode ter como parâmetro as normas e os padrões do catolicismo doutrinal, ditado pela teologia e pelo direito canônico. A rigor, se este existe não foi a colônia portuguesa da América o lugar adequado para se visualizar sua forma acabada. Ao contrário, o que se vê é um catolicismo popular marcado pela precariedade do evangelho e pela hipertrofia das constelações devocional e protetora. Por isso mesmo, na análise da religiosidade colonial deve-se penetrar na natureza dessa aparente exterioridade.¹⁰⁸

Para Cândido Costa e Silva¹⁰⁹ essa religiosidade leiga também chamada catolicismo popular, é fruto das distâncias geográficas entre os organismos eclesiásticos e a população; já para Mariza de Carvalho Soares¹¹⁰, o clericalismo romano propagado a partir do século XVI pelo Concílio de Trento não chegou a ser efetivamente implementado no Brasil na primeira metade do século XVIII. Mas, mesmo com sua implementação a partir da segunda metade do século XIX com a romanização, o catolicismo popular não perdeu a sua força.

Na realidade, a Igreja estava subordinada ao Estado, sendo subvencionada pelos cofres reais. Ao aportar no continente americano já era submissa ao Estado e aliada do mesmo na empresa colonizadora através do Padroado Régio. Como funcionário do Estado, o clero preocupava-se mais com as questões políticas e menos com as religiosas. Dessa forma, os colonos vivenciaram o evangelho a seu modo.

¹⁰⁸ BOSCHI, 1986, p. 60.

¹⁰⁹ SILVA, Cândido, 1882.

¹¹⁰ SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor, identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

Desde cedo a Igreja em Portugal, foi importante aliada do Estado, atuando como braço do poder secular, “[...] esta união espiritual e temporal conferira à monarquia portuguesa um papel administrativo duplo, primeiro como reis de Portugal e segundo como governadores e administradores perpétuos da Ordem de Cristo”¹¹¹. Um caso típico (e talvez o mais bem acabado exemplo) de regalismo, exercido por eficientes instrumentos: o direito do Padroado e o beneplácito régio¹¹².

Uma das funções da Igreja Católica no Brasil era manter o *status quo*, ajudar o Estado para que o sistema colonial escravista desse certo, e o negro aceitasse a sua condição de escravo, as instituições utilizadas para este fim foram as irmandades. Os negros por sua vez, utilizaram esses espaços livres, consciente e inconscientemente, para preservar e recriar os seus costumes ancestrais.

As confrarias e irmandades foram, assim, elementos catalisadores, agregadores da cultura dos negros. Podemos observar que, nos países onde os governos proibiram a formação de irmandades, as tradições religiosas dos negros se dissolveram, como na Colômbia¹¹³.

Ou seja, a vivência em grupo possibilitou a sobrevivência de elementos culturais africanos, embora recriados conforme as transformações históricas e o contato com outros grupos. Por outro lado, essas irmandades funcionaram como um espaço de sociabilidade, onde eram livres e iguais, alcançavam uma visibilidade social, uma vez que, as festas dessas associações eram eventos espetaculares voltados ao público. “As irmandades dos homens negros foram um espaço de sociabilidade, uma forma institucionalizada de organização dos pretos, aceita e até encorajada pelas classes dominantes”¹¹⁴.

Conforme Mariza Soares

¹¹¹ RUSSELL-WOOD. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Tradução de Maria Beatriz Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 201.

¹¹² BOSCHI, 1986, p. 42.

¹¹³ COSTA, Sebastião Heber Vieira. *A festa da irmandade da Boa Morte e o ícone ortodoxo*. V Seminário do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia nos 500 anos da Baía de Todos os Santos, 1993, p. 10.

¹¹⁴ PARÉS, 2005, p. 107.

[...] a sociedade apresenta determinadas regras e limites para a organização dos grupos e que os indivíduos aprendem a se mover no interior dessas regras de forma a criar alternativas de convivência ou contestação, de acordo com as condições particulares, que cada caso oferece. Nem existe uma determinação absoluta de normas, nem tampouco uma autonomia irrefreável das vontades individuais. Assim, se de um lado são impostas aos pretos as rígidas normas da sociedade estamental, de outro lhes é franqueado um infundável rol de atalhos por onde as pessoas têm acesso a distinções e dignidades, em diferentes esferas. A principal via de acesso a essas distinções é pertencer a uma irmandade¹¹⁵.

Para Maria Inês Côrtes de Oliveira¹¹⁶ as irmandades eram centros de sociabilidade e assistencialismo, que permitiu inevitavelmente que os negros recriassem o catolicismo, um catolicismo africanizado de acordo as suas experiências e necessidades. Reis¹¹⁷ afirma o compromisso dos baianos com o catolicismo popular, onde havia a mistura do sagrado com o profano, adotado pelo povo em geral e membros da elite.

Luís Nicolau Parés faz uma análise mais flexível, levando em consideração a resistência dos africanos. Para este autor, parte dos africanos envolvidos nas irmandades aceitou o credo católico e se converteram.

Entretanto, outra parte dos, talvez a maioria, não sofria uma conversão tão radical. Eles podiam adicionar, muitas vezes de forma apenas superficial, certas crenças e hábitos católicos àqueles com os quais foram educados na África, estabelecendo paralelismos ou relações conceituais, por vezes até identificações, entre ambos sistemas referenciais [...]. Isto não significa que não existisse outra parte de africanos que utilizassem as irmandades efetivamente para encobrir frente à camada senhorial suas verdadeiras crenças e práticas¹¹⁸.

Lucilene Reginaldo ao estudar a expansão do catolicismo na África Central, concluiu que a aceitação do catolicismo não significou o abandono de antigas crenças e costumes africanos. Estes tinham o seu próprio quadro de referências culturais, bem como interesses objetivos na adoção do cristianismo.

A permanência de alguns costumes tradicionais exemplifica bem o processo de filtragem elaborado pelos congueses com relação ao catolicismo. Isto quer

¹¹⁵ SOARES, M., 2000, p. 165.

¹¹⁶ OLIVEIRA, 1988.

¹¹⁷ REIS, 1992.

¹¹⁸ PARÉS, 2005, p. 107-108.

dizer que a permanência de alguns elementos do catolicismo se deve à busca de equivalências e identidades com a religião africana¹¹⁹.

Além disso, as irmandades tiveram importância capital na manutenção do catolicismo, patrocinando o culto, construindo igrejas, custeando e organizando as festas dos santos de devoção, pois o Estado não aplicava o que arrecadava com os dízimos, na construção e manutenção dos templos e conventos, pagamentos de cômputos à hierarquia do clero¹²⁰. Nesse caso, as irmandades funcionavam como uma espécie de órgãos do Estado, com o objetivo claro de manter a sociedade injusta e desigual, mas que também permitia ao Estado, se abster ou se omitir das questões sociais, pois estavam cumprindo papéis que eram do Estado a exemplo dos pagamentos das cômputos e construção de templos.

FUNCIONAMENTO E ORGANIZAÇÃO DAS IRMANDADES

Diferente das Santas Casas de Misericórdia cujo objetivo “[...] era prestar auxílio espiritual e material aos necessitados”¹²¹, as irmandades leigas, prestavam assistência a seus próprios associados e familiares e entregavam-se com maior afinco às atividades espirituais, “[...] sem tentar favorecer pessoas estranhas ao grêmio. Não se dedicam aos enfermos e presos, mas na verdade, tentam desenvolver a vida social e religiosa de seus associados”¹²².

Para que uma irmandade funcionasse era preciso submeter o seu compromisso à aprovação das autoridades civis e eclesiásticas.

As datas dos compromissos não correspondem às da criação das respectivas irmandades. Indicam apenas o momento em que se oficializaram, ou melhor, em que efetivamente se organizaram. Muitas

¹¹⁹ REGINALDO, 2005, p. 21.

¹²⁰ SCARANO, 1978; REGINALDO, 2005.

¹²¹ RUSSELL-WOOD, 1981, p. 1.

¹²² SCARANO, op. cit., p. 28.

vezes, grupos de devotos reuniam-se para fazer uma associação e passavam-se anos até que tivesse ela seus estatutos escritos.¹²³

O compromisso era uma espécie de estatuto da associação onde constavam não só regras, direitos e deveres dos associados, mas normas de conduta, critérios de cor e condição social.

Os compromissos também definiam a qualidade e condição dos associados. Nas irmandades da Bahia colonial, critérios de pertença baseados na hierarquia do Antigo Regime, em vínculos corporativos ou de atividade profissional, gênero e origem nacional, entre outros foram muito comuns¹²⁴.

Por exemplo, o compromisso da irmandade do Senhor Bom Jesus da Cruz dos Crioulos naturais da Villa da Cachoeira (Anexo B), erecta na Igreja de São Gonçalo dos Campos na mesma vila, não admitia a entrada de negros de Angola, Benguela ou Costa da Mina. No capítulo três elenca-se as causas pelas quais os irmãos podem ser riscados da irmandade:

há de serem de tão áspera condição, que mais sirva de perturbação que de ajuda na irmandade; sendo desobediente ao presidente; serem castigados de algum crime infame em juízo; fazerem facilidades para si e para outrem no tempo das eleições¹²⁵.

Dessa forma, o compromisso funcionava como um mecanismo de exclusão, a partir do momento que estabelecia critérios para a associação, também de inclusão social, quando impunha normas de conduta, exteriores à irmandade. Isto é, inclusão no projeto colonizador, pois eram normas de uma organização social imposta pela classe dominante, as quais se fossem desrespeitadas implicava sanções dentro da própria irmandade. Julita Scarano corrobora nessa reflexão ao escrever que as confrarias eram vistas como veículos de organização social. “As confrarias chamam a ordem os associados de mau procedimento e estabelecem regras bastante estritas de moralidade”¹²⁶. Para Russell-Wood

¹²³ SCARANO, 1978, p. 48.

¹²⁴ REGINALDO, 2005, p. 73.

¹²⁵ COMPROMISSO da irmandade do Senhor Bom Jesus da Cruz dos Crioulos da Villa de Cachoeira, Freguesia de São Gonçalo dos Campos – Arquivo da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Pelourinho – ANSR, 1800.

¹²⁶ SCARANO, op. cit., p. 37.

“a irmandade representava moderação, autoridade e estabilidade na população negra e mulata. Assim, não era raro que um senhor pagasse a filiação e as contribuições anuais de seus escravos para que se tornassem membros de alguma irmandade”¹²⁷.

Cada confraria possuía uma administração, dividida hierarquicamente e eleita anualmente, que entre outras coisas responsabilizava-se pela organização da festa do santo de devoção. Os principais cargos eram os juízes, presidentes, provedores e priores, tesoureiros, escrivães, procuradores, consultores e os irmãos mordomos. Algumas denominações de cargo podiam variar de associação para associação.

Essas confrarias se formavam em torno de um santo de devoção, a escolha desse santo era determinada pela cor, ou como opina Lucilene Reginaldo¹²⁸ “afinidade epidérmica e geográfica”. Boschi¹²⁹ ressalta que a identidade com as agruras do santo, também foi elemento importante na adoção dos santos patronos.

No continente africano, as imagens sagradas do rito católico, incluindo neste rol as imagens dos santos, foram interpretadas, num primeiro momento, como objetos mágicos e poderosos. No século XVII, entretanto, já circulava entre os conversos africanos a crença no santo parente.

Em Portugal e na América, os santos pretos ganharam estatuto de ancestrais poderosos e igualmente reconhecidos no mundo dos senhores brancos¹³⁰.

Entre outras atribuições que já foram citadas, a ajuda mútua, custear os enterros, comprar cartas de alforria, servia como um verdadeiro chamariz. As irmandades também estavam encarregadas de fazer a festa do santo de devoção com recursos próprios e com o que conseguiam com as esmolas, e era o costume dos irmãos levar à rua o santo, para quem se pede, vestidos a caráter, e acompanhados por música. Esta é também uma herança portuguesa, em 1549, o rei D. João III permitiu aos irmãos do Rosário recolherem esmolas nas ruas de Lisboa.

¹²⁷ RUSSELL-WOOD, 2005, p. 229.

¹²⁸ REGINALDO, 2005, p. 84.

¹²⁹ BOSCHI, 1986, p. 26.

¹³⁰ REGINALDO, op. cit., p. 85.

O ‘estilo antigo’ dos pretos do Rosário e de outras irmandades tirarem esmolos inclui tradições anteriores às constituições primeiras [...], como o costume de levar à rua o santo para quem se pede. Usa-se também fazer a pessoa que tira a esmola ser acompanhada pelo toque de tambores e outros instrumentos¹³¹.

Segundo Lucilene Reginaldo¹³², as associações leigas foram mais numerosas e influentes, do ponto de vista religioso e social, nos centros mais urbanizados. Desde o século XVII, um grande número de confrarias católicas leigas foram criadas na cidade do Salvador. Os séculos XVII e XVIII marcaram o período áureo dessas organizações tanto na colônia como na metrópole.

O EXCLUSIVISMO ÉTNICO NAS IRMANDADES

A partir da década de 1940, alguns autores passaram a escrever que as irmandades eram formadas em torno de grupos étnicos específicos. Para Edison Carneiro¹³³ “a devoção se organizava em uma base tribal e que havia o propósito deliberado de não misturar nações diferentes nas mesmas irmandades”. Já Roger Bastide¹³⁴ escreveu, que a irmandade foi um instrumento utilizado pelo Estado e pela Igreja para atrair e distrair o escravo, tornando-o dócil ao sistema colonial escravista, desviando sua atenção para festas e batuques. E o negro astuciosamente utilizou esse espaço permitido para praticar e preservar seu culto de origem, o que levou a formação de dois catolicismos: o do branco, e o do escravo.

Esta análise é um pouco polêmica. Primeiro porque sugere um congelamento das práticas culturais africanas, como se estas não estivessem sujeitas às transformações históricas. Em segundo lugar, afirma que o negro adotou o catolicismo apenas de fachada, essa é uma visão simplista para fins puramente teóricos, pois o negro não era um ser a-histórico, estava inserido em um outro contexto, onde o processo de aculturação era

¹³¹ SOARES, M., 2000, p. 171.

¹³² REGINALDO, op. cit.

¹³³ CARNEIRO, Edson. *Ladinos e Crioulos: estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964, p. 87-88.

¹³⁴ BASTIDE, 1971.

inevitável, até porque suas práticas religiosas foram adaptadas à nova realidade, assim elegeram elementos da religião dominante que faziam algum sentido dentro de sua visão de mundo, e recriaram suas práticas religiosas à luz do catolicismo e vice-versa.

[...] a religião dos africanos e afrodescendentes no Brasil não pode ser a mesma da África. Elas podem se assemelhar, mas o grupo reorganizado, em novas condições, pode optar ou não pela reconstrução de suas antigas formas de organização, seja no nível da cultura, na política no social. E mesmo quando opta por ela, não reproduz a situação anterior¹³⁵.

Pierre Verger¹³⁶ trilha o mesmo caminho ao defender que as diferentes nações africanas formaram confrarias religiosas católicas. Os daomeanos jejes tinham formado a confraria do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redempção dos Homens Pretos; as mulheres nagô-iorubá da nação Ketu reuniam-se na Igreja da Barroquinha e formaram a confraria de Nossa Senhora da Boa Morte; e os angolanos se reuniam em torno da Ordem Terceira das Portas do Carmo.

Recentemente a nova historiografia tem revisitado e combatido a tese do exclusivismo étnico das irmandades. Segundo Parés¹³⁷ os nomes de nação, não são homogêneos e podem referir-se a portos de embarque, reinos, etnias ilhas ou cidades; que foram utilizados por traficantes e senhores de escravos, servindo aos seus interesses de classificação administrativa e controle. Em muitos casos, os portos ou área geográfica de embarque, parece ter sido um dos critérios prioritários na elaboração dessas categorias. Tratava-se, portanto, de denominações que não correspondiam necessariamente às autodenominações étnicas utilizadas pelos africanos em sua região de origem. Nesse sentido, a nação é atribuída aos escravos pelos agentes colonizadores e só a partir daí é incorporada pelo grupo. Diante desse quadro Mariza Soares¹³⁸, ao pesquisar a procedência dos africanos, privilegia a reorganização das populações escravizadas sob as condições do

¹³⁵ SOARES, M., 2000, p. 115.

¹³⁶ VERGER, 1987, p. 524-525.

¹³⁷ PARÉS, 2005, p. 13.

¹³⁸ SOARES, M., op. cit.

cativoiro, aqui no Brasil no ponto de chegada e não no ponto de embarque, pois os critérios de filiação a um determinado grupo foram definidos aqui e não na África.

Nessa perspectiva, não é possível encontrar sobrevivências intactas dos grupos étnicos africanos, uma vez que estão em constante transformação submetidos às condições diversas, que possibilitam diferentes formas de organização, o que representa uma inclusão dentro de uma sociedade que o marginalizava.

Reduzidos ao cativoiro, escravos de um mesmo grupo étnico conseguem reunir-se e estabelecer alguns critérios de endogamia e convivência reelaborando antigas formas de sociabilidade, desmanteladas, no momento do tráfico, e combinando-as com outras no dia a dia da colônia. Nesse sentido, tanto as antigas como as novas formas de sociabilidade são dimensionadas a partir da situação colonial¹³⁹.

A participação em um grupo era uma forma de sociabilidade e, principalmente, revela uma identidade. Essas categorias foram necessárias para a sobrevivência em cativoiro e por isso reorganizadas por afinidade étnica e inter-étnica, pois os negros precisavam vencer as adversidades, e para isso era preciso fazer parte de um grupo para lutar, suportar e driblar as agruras da escravidão, era preciso sobreviver. Lucilene Reginaldo¹⁴⁰ afirma que, ao se identificarem como angolas ou jejes, os confrades das irmandades baianas se reconheciam como membros de um determinado grupo social. Desse modo, mesmo que construídas na adversidade, as identidades foram, com o tempo, tornando-se expressiva da realidade dos grupos que as assumiram. Esta identidade grupal, ainda que vinculada às origens africanas, estava igualmente fincada nas experiências do mundo da escravidão e, por este motivo, era apenas uma dentre as muitas identidades sociais que poderiam ser assumidas pelo escravo ou liberto africano no decorrer de suas vidas

[...] as experiências identitárias não eram construídas a *priori*, mas se definiam no cotidiano das relações entre os africanos de várias

¹³⁹ SOARES, M., 2000, p. 119.

¹⁴⁰ REGINALDO, 2005, p. 94-5.

procedências e entre eles e os outros personagens do cenário social para o qual foram transpostos¹⁴¹.

Parés opina na mesma linha:

O africano inventou aqui o conceito de parentesco de nação. As associações, de caráter religioso, nas suas congregações e rituais, providenciaram formas institucionais para reforçar esse sentimento de comunalidade e de identificação com uma coletividade étnica. As irmandades católicas (onde os membros são irmãos de confraria), com suas folias e reinados organizados de acordo com as nações africanas parecem ter em muito contribuído para a formação desse novo parentesco de nação. Além das irmandades, os batuques e, a partir do século XIX, os candomblés com a criação da chamada família de santo, também contribuíram de forma marcante, sendo que os laços e vínculos estabelecidos no contexto religioso aparecem como uma alternativa ao parentesco consanguíneo¹⁴².

Talvez Renato da Silveira¹⁴³ seja o crítico mais ferrenho à tese do exclusivismo étnico e do “dividir para reinar”, como uma estratégia sistemática posta em prática pela Igreja Católica e pela elite branca. Para este autor houve exclusivismo apenas nas irmandades dos colonos brancos, isto é, da base social metropolitana instalada na colônia. As Ordens Terceiras e a Misericórdia.

Russell-Wood opina de forma semelhante:

Conservavam os dispositivos estatutários sobre a pureza de sangue e a condição de brancos por elas mesmas imposta, e mantinham-se como organizações sociais exclusivas da elite branca. Não apenas o ingresso era vedado a qualquer pessoa de origem racial duvidosa, mas os irmãos ou membros da Ordem Terceira que se casassem com pessoas assim eram automaticamente expulsos¹⁴⁴.

Os africanos se reuniam por afinidade étnica e tinham autonomia até para expulsar os brancos, assim, Silveira ressalta que

[...] nunca houve no Brasil colonial uma política sistemática de aglomeração de etnias variadas na mesma região, como muitos pretendem, isso pode ter acontecido por um curto espaço de tempo em

¹⁴¹ REGINALDO, 2005, p. 95.

¹⁴² PARÉS, 2005, p. 74.

¹⁴³ SILVEIRA, Renato. *Sobre o exclusivismo e outros ismos das irmandades negras da Bahia Colonial*. (Texto inédito, apresentado na Linha de Pesquisa Escravidão e Liberdade do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia – UFBA). Salvador, 2004.

¹⁴⁴ RUSSELL-WOOD, 1981, p. 109.

Minas Gerais ou em conjunturas específicas, medida logo substituída pelo movimento espontâneo do tráfico¹⁴⁵.

Também merece destaque a sua percepção da irmandade negra como um campo de força e poder, onde concorre com o branco, negocia com a sociedade e estabelece critérios, ou seja, o negro “[...] se mobiliza do jeito que é possível, ocupa todos os espaços disponíveis em uma situação desfavorável, que não imita, recria as instituições oficiais”¹⁴⁶.

Ainda para este autor, talvez, a irmandade da Boa Morte seja uma das poucas organizações católicas que tiveram entre nós um caráter de certo modo étnico, porém é uma figura atípica, uma devoção de grandes proporções que cresceu no momento em que a sociedade colonial entrava em declínio¹⁴⁷.

A origem da irmandade da Boa Morte é controversa e sua história é contada através da tradição oral, pois um incêndio destruiu os arquivos da Barroquinha, para onde foi transferida a irmandade dos Martírios que, inicialmente, também integrava a devoção à Boa Morte. O único pesquisador a ter acesso a esse arquivo foi Campos¹⁴⁸, para quem a irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios dos crioulos naturais da cidade da Bahia também era integrada por africanas e a Boa Morte era apenas uma devoção dos irmãos e irmãs dessa irmandade. Essas africanas de Ketu tomaram para si a devoção à Boa Morte, fundaram o primeiro candomblé da Bahia, nas proximidades da Barroquinha, no início do oitocentos.

Segundo Luís Nicolau Parés¹⁴⁹ a presença de africanos nessa irmandade só se deu a partir da segunda metade do século XIX, uma vez que, na primeira metade desse século, num total de 159 testamentos de libertos africanos que declararam membros de alguma irmandade, apenas um pertencia à irmandade dos Martírios da Barroquinha, isto

¹⁴⁵ SILVEIRA, 2004, p. 18.

¹⁴⁶ *Idem*, p. 10.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 21-2.

¹⁴⁸ CAMPOS, 2001.

¹⁴⁹ PARÉS, 2005.

porque a discriminação contra os africanos nessa irmandade, parece que perdurou durante toda a primeira metade do século XIX.

Renato da Silveira¹⁵⁰ supõe que a irmandade dos Martírios tenha sido, na origem, uma irmandade de crioulos descendentes da Costa da Mina, entre os quais os jejes e os nagôs, que com o tempo, passou a ser integrada também por esses africanos. Segundo Parés¹⁵¹ as primeiras notícias da devoção da Boa Morte da Barroquinha datam de 1851, e no livro das resoluções da irmandade dos Martírios, em 1865, consta reclamações contra os excessos a que se entregam as mulheres dessa devoção na vigília da sua festa. Campos Silva comenta que eram criaturas negras do partido alto, endinheiradas, e nas procissões encabeçavam o cortejo os irmãos do Senhor dos Martírios, seguindo em dupla fila as citadas crioulas, e mais antigamente africanas¹⁵².

O culto a Nossa Senhora d'Agosto ou da Glória e Boa Morte era popular na Bahia. Em Salvador, várias irmandades, em várias igrejas, realizavam festejos de 13 a 15 de agosto, dias no calendário católico consagrados à morte e assunção da Virgem Maria. Uma delas era a irmandade de Nossa Senhora dos Pretos do Pelourinho, fundada por angolanos. No final do século XVIII, presumivelmente, essas africanas de Ketu tomaram para si a realização dessa festa e mais tarde se constitui num “*corpus*” ou grupo feminino, transferindo a seguir o culto para a igreja da Barroquinha dos nagôs da irmandade do Senhor dos Martírios, unindo-se ao seu corpo feminino.

Não se tratava, no entanto, de uma irmandade formal, com compromisso ou estatuto como tantas outras que existiram no Brasil. Era um grupo de mulheres libertas e endinheiradas, moradoras do sodalício da Barroquinha que vinculavam as práticas religiosas africanas com o culto católico da morte e assunção da Virgem Maria. Tanto que, por volta de 1830, diante do olhar das autoridades e da Igreja, elas fundaram uma casa ao

¹⁵⁰ SILVEIRA, 2004, p. 22.

¹⁵¹ PARÉS, 2005, p. 88.

¹⁵² CAMPOS, 2001, p. 328-332.

fundo da igreja da Barroquinha, uma casa de culto aos orixás, denominada Iyá Omi Axé Ayrá Intilé, em homenagem a xangô¹⁵³.

Na segunda metade do século XIX, essa irmandade, com suas práticas religiosas africanas, se expandiu para o Recôncavo Baiano. Provavelmente nesse mesmo período, tal irmandade se estabeleceu na Vila de Nossa Senhora do Porto da Cachoeira. Por volta de 1870 a irmandade da Boa Morte já era uma associação expressiva na sociedade e no comércio cachoeiranos; pois o jornal “A Formiga”, de 15 de agosto de 1871, anunciava “*Para as irmãs da Boa Morte Sapatinhas ricamente enfeitadas a \$4000 o par, vende o Nolasco à rua de Baixo*”.

Embora sediada em Cachoeira, os seus membros eram moradores de várias localidades do Recôncavo, principalmente das freguesias pertencentes ao seu termo [como Feira de Santana, Muritiba, Cruz das Almas, São Gonçalo dos Campos.]. Cachoeira era, portanto, o local onde se realizava os festejos anuais porque era uma vila que dispunha de várias igrejas, era uma paróquia populosa e desenvolvida¹⁵⁴.

Dentro dessa perspectiva, a irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos pode ser uma das ramificações da de Cachoeira. É por essas e outras considerações que a comparação com a irmandade da Boa Morte de Cachoeira é inevitável, que será feita mais adiante, não só pela importância dessa confraria no contexto sócio-cultural desse município, mas, principalmente, por São Gonçalo dos Campos ter pertencido à Cachoeira até 1884, data de sua emancipação política.

A irmandade da Boa Morte organizou-se em torno das Nossas Senhoras, da Boa Morte, Assunção e da Glória, cuja festa é comemorada em 15 de agosto. É preciso entender essas três invocações da Virgem Maria, suas representações dentro da Igreja Católica e a sua relação com a irmandade. Os trabalhos publicados até agora sobre a

¹⁵³ NASCIMENTO, Luís Cláudio Dias do. *Candomblé e Irmandade da Boa Morte*. Cachoeira-BA: Fundação América da Cruz, 1999, p. 13.

¹⁵⁴ Idem, p. 14.

mesma deixam essa lacuna, que precisa ser preenchida para se entender a devoção, a identidade e focalizar a irmandade, como um resquício do catolicismo colonial, onde havia a simbiose de práticas religiosas.

“A festividade de Nossa Senhora da Assunção ou da Glória era celebrada com grande pompa em Portugal e em todas as colônias de Além-Mar, porque estava essencialmente ligada à história da terra portuguesa”¹⁵⁵. Em consequência da morte de D. Fernando em 1835, sem deixar herdeiro masculino direto, foram despertadas as pretensões do reino de Castela à coroa lusa. O povo protestou energicamente e apontou o nome do Mestre de Avis para a sucessão do trono. Inconformados com a decisão popular, os castelhanos iniciaram a guerra. Foi na véspera de Assunção que se travou a batalha de Aljubarrota. As pessoas fizeram várias promessas, inclusive a construção de um templo em honra de Nossa Senhora, em troca de auxílio na guerra.

A população passou a noite em intensa expectativa e somente no dia seguinte chegou a Lisboa o mensageiro oficial do rei anunciando a vitória [...].

A fim de agradecer a Nossa Senhora a salvação de Portugal, D. João I ordenou que todas as catedrais do reino fossem dedicadas à Senhora da Assunção e mandou construir o famoso convento da Batalha em cumprimento ao voto feito na memorável manhã de 14 de agosto de 1385¹⁵⁶.

Apesar de liturgicamente o título de Nossa Senhora da Glória ser o mesmo da Assunção, a representação icnográfica é diferente, pois enquanto nesta última invocação Maria aparece subindo aos céus, rodeada de anjos e sem o Menino Jesus, na primeira é apresentada com seus filhos nos braços, coroa de rainha e cetro na mão, ou então sendo coroada pela santíssima trindade na pátria celestial.

O termo Boa Morte refere-se à morte e subida aos céus de Nossa Senhora. Essa tradição religiosa do cristianismo foi trazida pelos portugueses.

¹⁵⁵ MEGALE, Nilza Botelho. *Cento e doze invocações da Virgem Maria no Brasil*. 2. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1986, p. 5.

¹⁵⁶ Idem, p. 46.

Havia uma crença generalizada entre os cristãos, sobretudo no oriente ortodoxo, de que Maria, morrendo, teve o seu corpo preservado da corrupção a que todo mortal é submetido. Ela fechou os olhos na terra para abri-los no céu. O oriente chama esse momento de ‘dormição’ e o ocidente latino (mesmo que o dogma da Assunção só tenha vindo com o Papa Pio XII em 1950) tem diversos títulos para essa festa: Nossa Senhora da Glória, da Vitória, da Assunção¹⁵⁷.

Na perspectiva da Igreja Católica, Maria não morreu de doença, apenas consumiu-se de amor a Deus e desejo de ver-se reunida a seu divino filho. Após sua morte bem-aventurada que se deu aproximadamente no ano 42 de nossa era, quando tinha cerca de 60 anos, o corpo imaculado da Virgem foi levado para o *Getsêmani* e colocado num sepulcro novo, sobre o qual mais tarde foi construída uma igreja.

Devido à sua santa morte, Nossa Senhora tem sido invocada como protetora dos agonizantes. A imagem da Virgem da Boa Morte, com cabelos naturais, e ainda hoje, na véspera da Assunção, é colocada num esquife e exposta à visita dos fiéis. Nesta ocasião ela se apresenta ornada de jóias de valor e vestimentas de gala.

Assim, o culto a Nossa Senhora da Boa Morte ou Nossa Senhora da Assunção e Glória é antigo e de origem européia, foi introduzido e popularizado no Brasil pelos colonizadores portugueses. A boa morte representa o ideal católico de morte, a preparação para a libertação do corpo material, Nossa Senhora não sofreu nenhum conflito espiritual após a morte, nem passou pelo “purgatório” como está condenado quem tem uma vida de “pecado”. Logo após a morte seu espírito ascendeu para a glória, para a vida eterna. Por isso, se celebra a morte e assunção de Nossa Senhora da Glória, no dia 15 de agosto. Essa data faz parte do calendário de festas religiosas da Igreja Católica que se encarregava da parte sagrada, como a celebração das missas, e à irmandade da Boa Morte cabia a realização da festa profana como acontecia em Cachoeira e em São Gonçalo dos Campos, objeto deste estudo. A devoção foi apropriada pelos negros, que após tantos maltratos,

¹⁵⁷ THEO – L'Enciclopédie catholique four bons. Paris: Droguet et Ardent Fayard, 1993, p. 902.

aspiravam uma boa morte, uma espécie de compensação e de libertação de uma vida sofrida e oprimida.

A preocupação com o bem morrer e em fazer a passagem para o mundo dos mortos de forma tranqüila tem suas raízes na África e em Portugal.

Em ambos os lugares encontramos a idéia de que o indivíduo devia se preparar para a morte, arrumando bem sua vida, cuidando de seus santos de devoção e fazendo sacrifícios a seus deuses e ancestrais [...]. Tanto na África como em Portugal os vivos – e quanto maior o número destes melhor – muito podiam fazer pelos mortos, tornando sua passagem para o além mais segura, definitiva, até alegre, e assim defendendo-se de serem atormentados por suas almas penadas¹⁵⁸.

Tais práticas foram recriadas no Brasil e na Bahia, prevaleceu o modelo ibérico, em decorrência da repressão à religião africana. Assim, na Bahia do século XIX a boa morte era na presença de parentes, amigos e vizinhos, “[...] sempre acompanhada por especialistas em bem morrer e solidários espectadores [...]”¹⁵⁹; e após uma preparação para libertar a consciência de todos os pecados cometidos, “a preparação facilitava a espera da morte e aliviava a apreensão da passagem para o além”¹⁶⁰; assim como ter recebido os últimos sacramentos a fim de não sofrer no além e ir para o “céu”.

Muitas igrejas foram erguidas em devoção à morte e assunção da Virgem Maria com o nome de Nossa Senhora da Glória. O mais comum, no entanto foi a existência do culto à boa morte nos altares laterais dos grandes templos, onde ainda se vê a imagem de Nossa Senhora falecida.

AS IRMÃS DA BOA MORTE

O catolicismo ibérico que chegou ao Brasil era uma manifestação religiosa alegre e festiva, com dezenas de devoções, confrarias ou irmandades religiosas.

¹⁵⁸ REIS, 1992, p. 90.

¹⁵⁹ Idem, p. 100.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 95.

Para alguns autores, as práticas religiosas africanas só sobreviveram graças a esse espaço “livre” propiciado pelas irmandades que, inevitavelmente, devido às circunstâncias do período houve um certo sincretismo, conforme exposto na introdução deste estudo, resultante do contato com a religião dos brancos, dando origem a um catolicismo brasileiro.

Nas primeiras décadas do século XIX a irmandade da Boa Morte, com suas práticas religiosas africanas se expandiu para o Recôncavo Baiano. Provavelmente em 1820 essa irmandade se estabeleceu na Vila de Nossa Senhora do Porto da Cachoeira.

Luís Cláudio do Nascimento¹⁶¹ tem pesquisado a irmandade da Boa Morte de Cachoeira. Embora em seu trabalho haja uma visível preocupação com as origens dessa irmandade, possibilita apenas conjecturas, pois não há documentos, termos de compromisso e os testemunhos orais são vagos, é interessante examinar pelas analogias com a irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos em relação à condição social dessas mulheres, seu trabalho e o vínculo com o candomblé.

Segundo esse autor, Cachoeira no século XIX era um lugar habitado, em sua maioria, por crioulos, cabras e pardos, residiam muitos africanos oriundos da Costa da África, quer dizer, oriundos do sudoeste africano que eram os jejes e os nagôs.

Na segunda metade do século XIX e início do XX esses negros conviveram com europeus de diversas nacionalidades, que constituíam o grupo sócio econômico dominante. Esse grupo freqüentava o mesmo clube, a mesma igreja e tinham suas próprias associações ou instituições, o que fazia de Cachoeira, uma sociedade segregadora, que marginalizava os segmentos sociais menos favorecidos e, principalmente, negros. Em virtude desse processo de exclusão, os africanos e seus descendentes criaram estratégias de sobrevivência e de sociabilidade, formando, igualmente, associações próprias, como as irmandades, clubes sociais, terreiros de candomblé e cemitério próprio.

¹⁶¹ NASCIMENTO, Luís Cláudio Dias. *Territórios Afro-Religiosos de Cahoeira*. (Texto inédito, parte da dissertação “Presença do Candomblé na Irmandade da Boa Morte: uma investigação sobre ritos mortuários e religiosidade afro-baiana”). Cachoeira-BA., [2005].

O mais importante desses núcleos foi a Recuada, no qual surgiram quatro agrupamentos: Curral Velho, Corta-jaca, Galinheiro e Bitedô.

A tradição oral revela que da Recuada irradiaram várias sublevações escravas como a que aconteceu no Porto de Cachoeira em 1807, inclusive a afamada Revolta dos Malês, que eclodiu em 1835 em Salvador e repercutiu em Cachoeira a partir dos africanos moradores do Galinheiro¹⁶².

A tradição oral conta que em uma localidade denominada Malaquia ou Malaquias, próxima a Recuada, foi um quilombo onde as irmãs da Boa Morte escondiam escravos fugidos.

Segundo o autor, esses dados levam a confirmar a participação da irmandade da Boa Morte nas revoltas escravas baianas, principalmente na Revolta dos Malês em 1835; e a existência de uma rede de comunicação dessa irmandade com escravos de engenhos próximos da cidade, principalmente com escravos recém-chegados da África.

Esses africanos tinham uma certa independência econômica, eram moradores da Recuada e Alto do Chafariz. Seus filhos e afilhados, na década de 1870, formaram uma elite social letrada, com trânsito livre em diversas camadas sociais de Cachoeira.

[...] eram mulheres empreendedoras, exímias comerciantes e afeitas ao trabalho coletivo. Todas elas eram ganhadeiras: vendedoras de alimentos em áreas públicas, quitandeiras, cozinheiras, doceiras etc. Algumas delas ligaram-se efetivamente a pessoas de posse e de sobrenomes nobres e com elas geraram filhos que adquiriram seu nome e foram criados em igual condição aos filhos legítimos. Embora não fossem reconhecidos legalmente, esse tipo de relação era legitimada pelo costume, de sorte que eram clandestinas, mas ostensivas¹⁶³.

Essa ligação com as classes sociais mais elevadas e a ascensão política e social de filhos de africanos, permitiram a expansão da irmandade da Boa Morte e sua instalação em uma casa, “[...] e não em uma Igreja, na rua principal da cidade e aos olhos de todos, onde era possível a reunião de africanos e nela gestar sacerdotisas que assumiriam papel de

¹⁶² NASCIMENTO, [2005], p. 06.

¹⁶³ Idem, p. 16.

lideranças nos emergentes terreiros de candomblé de Cachoeira”¹⁶⁴. Esses se organizaram em torno da Casa Estrela, localizada na Rua da Matriz, 41, que mantém ainda suas características arquitetônicas, inclusive internamente. No passeio, em frente à porta, há uma estrela em granito, daí porque é conhecida como Casa Estrela. Essas irmãs possuíam quitandas, vizinhas a essa casa, o que confirma que havia um grupo de mulheres economicamente estáveis, que se organizava através de uma rede de solidariedade e trabalho e, também, com propósito político e religioso.

Segundo a tradição oral, nessa casa eram preparadas as vodunsis do grupo religioso Bitedô e, mais tarde, as que foram preparadas para o Zôogodô Bogum Malê Seja Hundê. O que nos leva a concluir que esse candomblé era de nação jeje, também freqüentado pelas irmãs da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos.

A Irmandade da Boa Morte, por sua vez, era um agrupamento feminino de membros desses terreiros em torno da devoção de Maria, no drama de sua morte e ascensão ao céu. Era uma síntese da solidariedade de macumbeiras de Cachoeira, São Félix, Muritiba, São Gonçalo dos Campos, Feira de Santana, Maragogipe [...] que se visitavam, trocavam experiências, saberes, e que foram parentes, no sentido de iguais, e iguais em estigma social¹⁶⁵.

Em Cachoeira, as obrigações das irmãs se desenvolvem durante todo ano, porém a culminância dessa devoção acontece no mês de agosto, quando é cumprido o calendário de festejos que representam a morte e ascensão da Virgem, cuja data maior é o dia 15 de agosto. Dentre suas obrigações, visando angariar fundos para a compra de velas, a fim de iluminar a imagem durante todo o ano, as irmãs fazem um peditório geral chamado de “cêra de Nossa Senhora”, cuidam dos vestidos das santinhas, guardados com muito zelo, assim como os lençóis do esquite, de cama, fronhas e roupas de baixo, tudo isso com os melhores tecidos e os mais finos bordados.

¹⁶⁴ NASCIMENTO, [2005], p. 17.

¹⁶⁵ Idem, p. 27.

Para ingressar nessa irmandade é necessário ter idade superior a 45 anos e ser uma pessoa de santo, até por uma questão de identidade com o grupo, pois todas as irmãs dessa confraria freqüentam o candomblé. Fazem parte dessa confraria

Geralmente mulheres de idade um pouco mais avançada, numa faixa etária entre 50 e 70 anos, isso porque, já velhas, viúvas ou sem nenhum outro interesse sexual, podem consagrar com maior força sua devoção de irmãs, como em verdadeiro voto casto de religiosidade. Os tabus de abstinência sexual são comuns, quando os participantes de práticas religiosas têm de cumprir preceitos em contactação cerimonial com divindades e santos¹⁶⁶.

O que garantia a continuidade da irmandade, via renovação dos quadros era a participação de filhas, sobrinhas e netas, ainda crianças.

Anteriormente as pretendentes eram escolhidas ainda criança, por uma irmã mais velha. Geralmente era uma filha, sobrinha ou neta, que se tornava afilhada de adoção. Enquanto virgem, ela seria a guardiã das alfaias e roupas de sua madrinha. Nos dias de festa cuidaria das roupas, colocaria as jóias nos pulsos e pescoço de sua madrinha, porque a manipulação desses materiais era proibida às irmãs. Esse relacionamento estreito servia como forma de preparação para o momento em que a afilhada, adulta, passasse a se envolver efetivamente, mas de fora, com a irmandade. Admitida mais tarde no grupo, herdava todos os bens da sua madrinha, prosseguindo assim, o processo linear de sucessão¹⁶⁷.

O processo de iniciação é longo e será devidamente analisado no quarto capítulo.

Só após ter passado por essa fase de observação que a pessoa é convidada a fazer parte do grupo. Aceita, ela passará a acompanhar as atividades da organização, sem, contudo, sentar-se entre as irmãs ou executar atividades. Nas cerimônias se manterá afastada do grupo, vestirá roupas brancas em vez de indumentária da irmandade. A sua função é semelhante à de uma abiã no candomblé, inclusive seguindo o tempo de noviciado, que é de sete anos: demonstrará respeito e sujeição às mais velhas e, de acordo à sua aprendizagem e tempo no grupo, vai adquirindo liberdade de ação, se tornando uma irmã de bolsa, isto é, ajudará as irmãs mais velhas nos seus trabalhos, principalmente coadjuvando na organização da festa.

Após três anos como 'irmã de bolsa', ou neófito, é que poderá vestir a roupa da irmandade, se tornando um membro efetivo do grupo. A sua atuação ainda é limitada e estará sujeita às irmãs mais velhas. Nas cerimônias internas ocupará os últimos lugares; nas cerimônias públicas seguirá entre as últimas. É de acordo a sua dedicação, tempo e

¹⁶⁶ NASCIMENTO, 1999, p. 79.

¹⁶⁷ Idem, p. 20.

conhecimento que atingirá graus hierárquicos mais elevados, primeiro como tesoureira ou escritã e, mais tarde, provedora e procuradora geral¹⁶⁸.

É uma instituição altamente organizada e hierarquizada, e os privilégios estão atrelados à idade como nas sociedades ágrafas da África, ou em organizações tradicionais.

As mais velhas com mais de 30 ou 40 anos no grupo são as guardiãs do segredo da entidade. Aprenderam com o tempo e por isso são reservadas e criteriosas ao transmiti-lo. Só aquelas que demonstram interesse, assiduidade e seriedade se fazem merecedora para aprender seus fundamentos, ainda assim, a transmissão do conhecimento requer um processo longo e paciente, porque, semelhante ao candomblé, não é passado individualmente, mas através da convivência, da participação nos ritos privados e na interação social em grupo, fora e dentro do ambiente da entidade¹⁶⁹.

A irmã mais velha, que é a guardiã da entidade, tem autoridade para desfazer uma comissão eleita pelas outras irmãs, destituir uma irmã por ter cometido falta grave, a exemplo de não guardar segredos e interferir nos problemas do grupo.

Alguns tabus eram observados: durante todo o mês de agosto não comiam carne, só peixe, assim como toda as sextas-feiras era comum vestir-se de branco.

CICLO FESTIVO

O ciclo festivo da irmandade de Cachoeira envolvia vários dias, expressando o paralelismo e a mistura dos cultos afros-brasileiros com o rito católico. No primeiro dia, alvorada e a cera de Nossa Senhora, quando as irmãs saiam angariando dinheiro para a festa. Em seguida a eleição do corpo diretor da irmandade para o ano seguinte, era uma eleição singular, através de milho e feijão, significando sim e não respectivamente.

No segundo dia era celebrada uma missa para as irmãs falecidas e sentinela de Nossa Senhora, com as irmãs trajadas de branco, em seguida, após a sentinela, uma ceia onde se oferecia peixe, arroz, mugunzá e pão. Era a ceia branca, privativa das irmãs, onde

¹⁶⁸ NASCIMENTO, 1999, p. 20-1.

¹⁶⁹ Idem, p. 19.

ocorria o despacho dos éguns, isto é, do espírito das irmãs mortas. No terceiro dia, missa em louvor a Nossa Senhora da Boa Morte e, logo após, a procissão por algumas ruas da cidade. As irmãs trajadas a rigor – saia plissada negra, bata e bicos brancos, panos da Costa negro, forrado de vermelho, porém sem uso de jóias.

No quarto dia, 15 de agosto, alvorada e missa em louvor a Assunção da Virgem, após a missa todas as irmãs se abraçavam e diziam: paz e morte. A nova diretora tomava posse e acompanhavam a procissão com a imagem de Nossa Senhora da Glória, percorrendo as ruas, as irmãs trajadas a rigor, portando as jóias. Em seguida, um almoço oferecido pela irmandade. À noite, samba-de-roda que se repetiam por dois dias seguintes, onde as irmãs vestiam trajes coloridos.

O ciclo festivo da irmandade da Boa Morte em São Gonçalo dos Campos também envolvia vários dias, porém apresentava algumas diferenças em relação à Cachoeira: havia apenas uma procissão, no dia 15 de agosto, em louvor a Nossa Senhora da Boa Morte, que saía no andor, e não Nossa Senhora da Glória. As irmãs usavam somente um traje, que era típico das baianas, no dia da festa principal.

A irmandade da Boa Morte de Cachoeira nunca esteve atrelada a um templo específico, apenas os ritos de cunho católico eram realizados pelas irmãs. Durante o ciclo litúrgico de 13 a 15 de agosto, uma casa era previamente alugada e ali, ocorriam as manifestações privadas e públicas da irmandade, assegurando assim liberdade para suas práticas rituais de cunho africano.

CAPÍTULO 3 – SENHORAS DO CAJADO

SÃO GONÇALO DOS CAMPOS, NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX

No período estudado 1900 – 1950, São Gonçalo dos Campos era uma cidade relativamente populosa e dinâmica. Possuía quatro jornais: “A Razão”, “A Verdade”, “O Compesino” e “O Grito”. Tinha uma população de aproximadamente 25 000 habitantes, sendo que 7 000 moravam na cidade. “Aqui tinha quatro jornais semanais: ‘A Razão’, ‘A Verdade’, ‘O Campesino’ e ‘O Grito’. ‘O Grito’ era humorista, só saía aos domingos. Era assim, se você tivesse um namorado escondido ‘O Grito’ denunciava à sociedade, era uma crítica leve”¹⁷⁰.

A via de comunicação com a capital era diária, oferecia dois coletivos de ida, pela manhã, que voltavam à tarde. Para Feira de Santana os coletivos eram diversos.

Quanto à educação, possuía apenas um colégio de segundo grau, o Ginásio Agripina de Lima Pedreira e uma séria preocupação com a educação de jovens e adultos e com a qualidade dos professores, manifestada dos jornais.

Havia a Casa dos Pobres, que inicialmente era um abrigo de velhos e desamparados, foi ampliada em suas instalações e finalidades, e transformada em Santa Casa de Misericórdia. “Fazia-se espetáculos com o patrocínio da prefeitura em benefício da Casa dos Pobres”¹⁷¹.

Em 1944 “A Santa Casa recebia ajuda de pessoas ilustres, o banqueiro Sílio Pedreira doou seiscentos e oitenta e cinco cruzeiros para os velhinhos desamparados”¹⁷².

¹⁷⁰ Entrevista do senhor Geraldo Alves Pereira, 92 anos. São Gonçalo dos Campos, 08/03/2005. (Anexo C).

¹⁷¹ JORNAL “A Razão”. ano XIV. São Gonçalo dos Campos (Bahia). 6/jun/1944.

¹⁷² Idem, 27/set/1944.

Os objetivos da Santa Casa eram “[...] segura garantia de futuro descansado dos seus associados e ao mesmo tempo um abrigo perto dos necessitados, que ali receberão além de asilo também os cuidados médicos de que carecerão”¹⁷³.

É bom ressaltar que a primeira diretoria era formada por pessoas que não eram de São Gonçalo, mas que se radicaram na cidade por conta de suas profissões e passaram a se envolver em questões sociais, a exemplo dos senhores, Dr. Agnaldo Monteiro, Dr. Oswaldo Dunhem e Arlindo Portugal.

As primeiras décadas do século XX também foi um período de decadência da cultura fumageira. O jornal “A Verdade”, de 13 de maio de 1939, fala da diminuição da exportação do fumo e da necessidade de se investir no cultivo de outros produtos (policultura), como a laranja e o coco.

Não temos notícias de prejuízos iguais verificados na lavoura do fumo, aos registrados na safra do ano passado. Após um ano de valorização excepcional, quando os lavradores deste produto, confiados no alto preço recebido, empregaram maiores capitais pagando melhores preços aos trabalhadores e gastando mais alguma coisa para a subsistência da família para melhor se distrair nas festas [...].

Não só os lavradores foram atingidos pelos efeitos desse desastre econômico: negociantes de vários ramos sentiram também e de modo direto sobre toda a economia, resultando disso o desânimo, o paradeiro e retraimento que se vê não só desta como em todas as praças da zona fumageira¹⁷⁴.

Santos¹⁷⁵ aponta a década de 50 como um período de decadência da cultura fumageira e pecuarização do município. Vários fatores contribuíram para essa decadência: a industrialização, transferindo-se incentivos fiscais para essa atividade, em detrimento das atividades agrícolas; e a concorrência dos Estados do sul do Brasil

passam a produzir fumos de variedades como ‘Virgínia’ e ‘Burley’, destinados a confecção de cigarros. Em contrapartida, a Bahia, incluindo São Gonçalo dos Campos, continua a produzir tradicionalmente variedades como ‘amarelinho’ e ‘comum’, destinados à confecção de cigarrilhas e charutos. Enquanto a produção e o consumo de cigarros

¹⁷³ JORNAL “A Razão”. ano XIV. São Gonçalo dos Campos (Bahia). 27/set/1944.

¹⁷⁴ JORNAL “A Verdade”, 13 de maio de 1939. n. 129.

¹⁷⁵ SANTOS, 1990, p. 170-180.

tiveram uma ascensão considerável nos últimos anos, o mesmo não acontece com o charuto e a cigarrilha¹⁷⁶.

Outro fator são as campanhas antitabagistas. As pesquisas feitas, tanto por produtores quanto pela Organização Mundial de Saúde – OMS, associaram o fumo a inúmeras doenças. Isso provocou por parte dos produtores uma tentativa de diminuir a nocividade do fumo, enquanto que a OMS intensificou as campanhas para combater o hábito de fumar. Em meio a essas pesquisas descobriu-se que os fumos escuros, destinados à confecção de charutos e cigarrilhas, contêm maior teor de nicotina e alcatrão que os fumos claros, destinados à confecção de cigarros. Por isso aqueles constituem maior perigo à saúde humana¹⁷⁷.

A crise no setor fumageiro, na primeira metade do século XX foi tamanha que provocou na população péssimas expectativas para a festa do padroeiro local em 1937.

As previsões foram parcimoniosas, os cálculos sombrios e as opiniões desanimadoras. E tudo isso tinha uma justificativa bem apoiada em factos palpáveis. Crise, secca e, sobretudo, paralyzação do mercado fumageiro, eixo sobre o qual giram todas as nossas atividades. Entretanto esses espectros desapareceram como encanto [...] e a festa foi uma das mais bonitas que São Gonçalo já presenciou, com direito à 5ª Sinfonia de Betthoven, executada pelo Corpo de Bombeiros¹⁷⁸.

Essas questões comprovam que a religiosidade tem lógica própria, não sendo determinada apenas por questões econômicas ou políticas

[...] a religiosidade popular possui lógica própria [...], essa lógica expressa intrinsecamente uma maneira de dar sentido ao universo, de o espírito dominar a matéria. Enfim, um modo particular encontrado pelas classes populares de organizar o caos, dar coerência às suas existências, entender e explicar injustiças sociais de seu cotidiano¹⁷⁹.

¹⁷⁶ ABIFUMO – Associação Brasileira de Indústria do Fumo. *Perfil da indústria brasileira do fumo*. Rio de Janeiro, 1999.

¹⁷⁷ SILVA, José Carlos de Almeida da. *Avaliação da política comercial das exportações brasileiras: o caso do cacau e do fumo na Bahia*. (Tese de mestrado da Universidade Federal da Bahia – UFBA). Salvador, 1980, p. 139.

¹⁷⁸ JORNAL “A Verdade”. 30 de janeiro de 1937. ano I.

¹⁷⁹ MACHADO, Maria Clara Tomaz. O amálgama da crença no cotidiano popular mineiro: a fé e o festejar. In: *Revista Rhema*. p. 113-124. Juiz de Fora-MG: Templo Criações Publicitárias, 1998, p. 115.

O campo religioso sangonçalense era formado pela Igreja Católica e por outros grupos religiosos como: Assembléia de Deus, Batistas, Centro Espírita Seara de Deus e vários terreiros de candomblé como: a Lama, o de Tia Sancha e o de Maria Odília.

São Gonçalo, além de ter sido uma cidade importante e central, com certeza por conta da cultura fumageira, também era conhecida pela concentração de candomblés. Aliás, essa era uma reclamação da Igreja, recorrente nos jornais da época revelando os conflitos entre o candomblé e a hierarquia católica

Após a missa conventual de domingo o Revdmo. Cônego Bráulio Seixas, justamente revoltado, clamou contra o fato, positivamente denunciador, do abandono a que chegou nossa terra, de estar a cidade dominada e absorvida pelas casas de candomblé¹⁸⁰.

Conforme o senhor Geraldo “[...] padre. Bráulio marcava a missa da Aleluia para 10:00h, tia Sancha tocava os foguetes 9:00, rompia a Aleluia antes da Igreja, o referido padre ficava injuriado”¹⁸¹.

Nina Rodrigues em “Os Africanos no Brasil”, ao escrever sobre a inexistência da subordinação hierárquica entre os terreiros e as igrejas assegura, que ambos trabalhavam

[...] por conta própria e em completa independência. Nos centros principais como na capital da Bahia e nas suas cidades mais importantes, Cachoeira, Santo Amaro, São Gonçalo, Feira de Santana etc., os terreiros se conhecem, se respeitam reciprocamente, se visitam por ocasião das grandes festas anuais¹⁸².

Como toda cidade, onde a religiosidade é muito expressiva, São Gonçalo dos Campos era alegre e festiva, contava várias festas profanas tradicionais como o carnaval e a mi-careme, conhecida atualmente como micareta. Conforme o testemunho do periódico “A Razão” “Soubemos de fonte autorizada que teremos mi-careme, em complemento às festas carnavalescas que foram interrompidas com os fortes aguaceiros que desabaram

¹⁸⁰ JORNAL “A Razão”. ano. XVII. São Gonçalo dos Campos, 09/01/1948, p. 21.

¹⁸¹ Entrevista do senhor Geraldo Alves Pereira. (Anexo C).

¹⁸² RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. 5. ed. v. 9. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1997, p. 235.

sobre a cidade na terça-feira [...]”¹⁸³. As Bonecas e o Peixe eram dois ternos que se apresentavam nas festas profanas: no carnaval, mi-careme e na de São Gonçalo, padroeiro local. Esses ternos se tornaram conhecidos na sociedade por representarem os conflitos entre dois grupos sociais: as mulheres brancas e ricas X as mulheres negras e pobres. As entrevistas com as irmãs da Boa Morte e com pessoas dos diferentes segmentos sociais fizeram referências à esses ternos, esse assunto será retomado mais adiante.

Esta breve exposição revela que São Gonçalo dos Campos, no início do século XX era uma cidade dinâmica, com uma elite letrada, que se preocupava com o desenvolvimento político e econômico e uma diversidade cultural, que se expressava na coexistência de várias etnias e em variadas práticas religiosas. Nesse período observa-se o panorama da cidade com uma sociedade organizada, com espaços demarcados e conflitos étnicos. É um recorte interessante para se perceber a dinâmica social após o fim da escravidão, como os grupos sociais dialogavam, o lugar, o espaço e o papel de cada um. Foi neste contexto que floresceu a irmandade da Boa Morte.

A IRMANDADE DA BOA MORTE EM SÃO GONÇALO DOS CAMPOS

A irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos não possui estatuto, termo de compromisso, é provável que seja uma irmandade de devoção, apenas com o objetivo de fazer a festa da santa, pois não são conhecidos, nem foram lembrados pelos testemunhos orais casos de ajuda mútua, como realização de funerais para irmãs carentes, visita e assistência a doentes; práticas comuns das irmandades que possuíam estatuto. Também não foram encontrados os compromissos das irmandades da Boa Morte, de Cachoeira e Salvador, esta atualmente extinta. João da Silva Campos em momento algum fez referência a essa associação utilizando o termo irmandade, mas sim como uma devoção

¹⁸³ JORNAL “A Verdade”, 13 de fevereiro de 1937.

dos “[...] irmãos e irmãs do Senhor dos Martírios, sodalício a quem pertence o templo”¹⁸⁴. Isto quer dizer que a Boa Morte era originalmente uma devoção da irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios dos crioulos naturais da cidade da Bahia.

Segundo as fontes orais a irmandade da Boa Morte foi organizada em São Gonçalo dos Campos tendo em vista o que já acontecia em Cachoeira e atribuíram a organização dessa confraria à Felismina Araújo e Cecília Araújo, respectivamente mãe e filha, ambas negociantes; que já participavam da irmandade em Cachoeira, e eram as únicas que usavam beca (traje característico da irmandade da Boa Morte de Cachoeira), porque vieram de Cachoeira. De fato, Felismina aparece no primeiro caderno da irmandade, datado de 1900, e é comumente descrita como africana legítima, já o nome de Cecília Araújo aparece pela primeira vez, vinte e três anos mais tarde, em 1923¹⁸⁵, o que não invalida os testemunhos, pois Cecília pode ter trilhado os passos da mãe ao usar beca. Foram muitas as referências a estas irmãs da Boa Morte, negras, mães solteiras, pequenas negociantes. Eram calmas, sisudas e não gostavam de brincadeira. Provavelmente elas tinham poder de mando e de liderança dentro da irmandade, advindo da prerrogativa de terem-na organizado. Todos se reportaram a esse tempo com saudosismo, tempo em que havia organização, grande número de associadas e a festa era fervorosa, levando dona Alzira a afirmar que “no tempo de Cecília a festa era quente, ninguém dava um pio, hoje todo mundo quer mandar”.¹⁸⁶

A irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos foi organizada independente da de Cachoeira, embora utilizando-a como modelo. As relações entre essas duas irmandades eram boas, se encontravam no período das festas, contribuía mutuamente com a esmola e muitas vezes freqüentavam o mesmo candomblé, e muitas irmãs de São Gonçalo vieram de Cachoeira, como tia Mina, dona Ermira, dona Joana – “Nasci em

¹⁸⁴ CAMPOS, 2001, p. 359.

¹⁸⁵ CADERNO da Irmandade – 1900, na Igreja Católica Matriz de São Gonçalo dos Campos. (Anexo D).

¹⁸⁶ Entrevista de dona Alzira de Jesus, 86 anos. São Gonçalo dos Campos, 13/08/2005. (Anexo E).

Cachoeira na Rocinha atrás do cemitério, atrás da ladeira de Manoel Santos”¹⁸⁷. Havia muita semelhança entre as duas confrarias no que diz respeito à abstinência sexual, vestir branco às sextas-feiras, a idade para ingressar na irmandade, a posição das irmãs mais antigas, etc.

O documento mais antigo sobre a irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos foi um livro, de 50 folhas, encontrado na Igreja Matriz, onde consta os nomes das irmãs até 1923, os nomes das irmãs falecidas, suas contribuições anuais, e o distrito das irmãs que não moravam no centro da cidade de São Gonçalo dos Campos.

Havia um número expressivo de irmãs, aproximadamente 170 até 1915, que foi decrescendo com o passar dos anos. Existem duas listas de sócios ativos: uma consta apenas nomes de irmãs, provavelmente as que contribuía com mais frequência, ou que procuravam resolver os problemas ligados à associação, por estarem vinculadas a pessoas dos segmentos mais privilegiados, a exemplo de dona Eusébia Lacerda, que era amasiada, como se dizia na época, com doutor Joventino Lacerda, fazendeiro e comerciante. O exame desse caderno demonstra que a contribuição das irmãs era anual, apenas no período das festas.

A outra lista contém nomes de homens e mulheres provenientes dos diversos segmentos sociais que contribuía para a realização das festas da referida irmandade.

Essa fonte nos diz muito pouco sobre o cotidiano da irmandade, embora tenha sido muito útil para comprovar os mais de 100 anos de existência dessa associação. Foi necessário recorrer ao registro civil de óbitos e as fontes orais, para traçar o perfil das irmãs da Boa Morte, e inscrevê-las na História de São Gonçalo dos Campos. Para entender o significado da irmandade da Boa Morte, o imaginário dessas mulheres e dos diversos segmentos da sociedade sangonçalense, foi necessário examinar alguns testemunhos orais. Talvez a grande importância e contribuição das fontes orais seja justamente o fato de mostrar como o grupo vivenciou, percebeu e ressignificou determinados acontecimentos.

¹⁸⁷ Entrevista de dona Joana Oliveira, 93 anos. São Gonçalo dos Campos, 2004. (Anexo F).

Contribuição que o documento escrito, na maioria das vezes, não oferece. Por outro lado, a grande dificuldade de se trabalhar com fontes orais são as datas e os apelidos, o que dificulta a identificação de muitas pessoas. Dificuldades que podem ser sanadas com a existência de documentos escritos, oferecendo a possibilidade de comparar, localizar e contextualizar, enriquecendo a pesquisa.

Mas, o que é interessante perceber é que esses testemunhos, embora sendo de pessoas que pertencem a segmentos sociais diferentes, estão imbricados e se complementam. E a relevância de determinados acontecimentos para todas essas pessoas que viram, sentiram e contaram, às vezes de forma diferenciada, os mesmos fatos.

Foram selecionadas as entrevistas com o senhor Geraldo Alves Pereira, 93 anos de idade, diretor de exação, atualmente aposentado, recentemente finalizou um livro sobre São Gonçalo dos Campos (Anexo C); dona Joana Oliveira, 93 anos charuteira, a irmã mais velha da irmandade (Anexo F); dona Alzira de Jesus Nascimento, 86 anos charuteira, uma das irmãs mais velhas na irmandade e o sacristão da Igreja Católica Matriz (Anexo E); senhor Antônio Borges Falcão, 70 anos. Estes testemunhos serão referenciais neste trabalho em decorrência da completude e riqueza de dados.

Outras entrevistas igualmente importantes foram feitas, com dona Francisca ialorixá e irmã da Boa Morte, por exemplo, que serão citadas ao longo do texto, quando necessário. Essas entrevistas foram utilizadas com o objetivo de dar voz a esse segmento social, para que pudesse expressar-se na sua própria linguagem, transmitindo experiências de vida e valores.

As irmãs da Boa Morte eram mulheres negras, pertenciam aos segmentos mais baixos da sociedade, 50% delas trabalhavam em torno da cultura fumageira, como lavradoras ou charuteiras ou eram pequenas negociantes, vendiam doces, bolos, cocadas, lelê etc. Uma boa parte era fateira, lavavam o fato e vendiam no mercado, conforme a

Tabela 1. Quanto ao estado civil eram chamadas de raparigas, significando mulheres solteiras com filhos, muitas eram amasiadas e algumas com pessoas ilustres da cidade. “[...] algumas eram amancebadas, outras bem casadas, mas a maioria era rapariga, mulheres que tinham filhos, mas não eram casadas. Por isso, a festa da irmandade era conhecida como festa das raparigas”¹⁸⁸. Sobre este assunto, dona Martina, irmã da Boa Morte fez a seguinte declaração “eu não conheci marido dessas mulheres, quem sabe se elas tinham marido?!”¹⁸⁹

Tabela 1 – Perfil das Irmãs

1900 - 1930						
Estado Civil	Nº	C/Filhos	Profissão	Nº	Cor	Nº
Solteiras	70	52	Charuteira	32	Preta	76
Viúvas	06		Vendeiras	22	Parda	14
Não declarado	04		Lavradoras	10	Branca	-
			Lavadeira	08		
			Armazém			
			Fateira			
			Charuteira Doméstica	02		
			Lavradora Charuteira	06		

Fonte: Registro Civil de Óbitos e Fontes Orais.

A condição de raparigas provoca um ressentimento, e talvez constitua um dos motivos de ingresso na irmandade, que de certa forma proporcionava uma sociabilidade, conforto e identidade a essas mulheres, que nesse ambiente eram iguais, não estavam à margem e representavam a regra, não a exceção. “Trabalhei em armazém de fumo, não tive a

¹⁸⁸ Entrevista do senhor Geraldo Alves Pereira. (Anexo C).

¹⁸⁹ Entrevista de dona Maria Cazumbá (conhecida como dona Martina), 72 anos. São Gonçalo dos Campos, 04/12/2004.

sorte de casar não”¹⁹⁰. Dona Alzira tem o mesmo ressentimento por não ter casado “Tive oito filhos e seis estão vivos. Criei meus filhos sozinha. Fui doméstica e charuteira, selecionava e separava a folha para fazer o charuto. Onde eu achei casamento, minha filha?”¹⁹¹

Em uma sociedade patriarcal, em que a mulher estava submissa ao homem, que lhe impõe regras de comportamento e valores e controla a sua sexualidade, uma mulher negra, com filhos e solteira era um estigma, a inversão de valores e o estereótipo que não deveria ser seguido “pelas moças da sociedade”, portanto as irmãs da Boa Morte eram excluídas socialmente.

Dona Maria José Pereira, irmã da Boa Morte, comunicou a sobrinha que iria ingressar na irmandade da Boa Morte, esta a repreendeu argumentando que era uma irmandade de mulheres briguentas que falavam alto, e indicou as irmandades: do Coração de Jesus e Coração de Maria. Mas, para dona Maria José estas irmandades é “[...] tudo fachada, coisa de branco”¹⁹². Assim, além de agregar pessoas que possuíam a mesma condição social e estado civil, a irmandade da Boa Morte funcionava como um espaço de identidade étnica. Esta citação também revela como essas mulheres eram vistas e rotuladas pela sociedade. Paradoxalmente todos os entrevistados fizeram referências a essas irmãs como mulheres de respeito, “todos as chamavam de tia e pediam a bênção”¹⁹³, e muitas foram madrinhas de representação, “[...] nos batizados, tinham a função de carregar o bebê nos braços, que depois de ser abençoado com água benta pelo padre, o bebê era entregue à madrinha de direito”¹⁹⁴, conclui-se aqui que havia um preconceito racial velado, que pode ser constatado no seguinte episódio, narrado pelo senhor Geraldo

Na década de 30 em uma das festas de São Gonçalo, Juca Pedreira (jornalista), dono de ‘A Verdade’, foi acionado para fazer a programação

¹⁹⁰ Entrevista de dona Joana de Oliveira. (Anexo E).

¹⁹¹ Entrevista de dona Alzira de Jesus. (Anexo E).

¹⁹² Entrevista de dona Maria José Pereira, 71 anos. São Gonçalo dos Campos, 13/08/2005.

¹⁹³ Entrevista do senhor Antônio Borges Falcão, 70 anos. São Gonçalo dos Campos, 02/09/2005.

¹⁹⁴ Entrevista do senhor Geraldo Alves Pereira. (Anexo C).

da festa e escreveu: o bloco das raparigas vinha com seu pano d’Costa, batas, sandálias enfeitadas, saias engomadas¹⁹⁵.

Então, doutor Oscar Lacerda, seu antagonista político (filho de dona Eusébia Lacerda, irmã da Boa Morte), escreveu no jornal “A Razão”, que era “pano de costa de colocar nas costas”.

Juca Pedreira (jornalista de “A Verdade”), por sua vez, para esclarecer escreveu que “o pano vinha da Costa da África, e que as parentes dele (de doutor Oscar) trouxeram para cá”.

Essa predominância da população negra na confraria, que não era uma exigência ou critério, se deve ao fato da mesma ter sido, inicialmente, uma associação de africanas, atraindo, dessa forma, mulheres afro-descendentes, tanto pela descendência quanto pelas práticas culturais e condição civil, pois nesse espaço eram livres e iguais. Não há registros de mulheres brancas na irmandade. Assim, a participação nessa irmandade também é uma questão de identidade, onde se percebe laços de amizade, cumplicidade, parentesco e, principalmente, hereditariedade, com a presença de mães, filhas e netas. Dentre as irmãs que foram entrevistadas sete tinham relações de parentesco dentro da irmandade: dona Marisa é filha de dona Cândida; dona Maria Alexandrina é filha de dona Zuleika Salomão; dona Isabel é irmã de dona Maria Ferreira, que são primas de dona Zuleika, e filhas de dona Maria Tomázia Felicíssimo, netas de Maria Bilô Felicíssimo, o que faz desse espaço uma organização privativa de mulheres com vínculos étnicos, religiosos e sociais, também unidas por parentesco consanguíneo e de fé, deixando fluir a maneira afro-brasileira de crer e festejar.

Mulheres que andavam na rua, brigavam, falavam alto, dividiam o espaço de trabalho (a rua) com homens, e na prática assumiam os papéis tradicionais de mulher e homem, quando tinha que sustentar a casa, criar os filhos, impondo as suas regras de

¹⁹⁵ Entrevista do senhor Geraldo Alves Pereira. (Anexo C).

respeito. Isto quer dizer que observando o cotidiano das irmãs da Boa Morte pode-se concluir que o fato de nascer homem ou mulher não determinava os papéis que as pessoas assumiam dentro da sociedade, dependia, principalmente, dos aspectos culturais e econômicos, e não simplesmente biológico ou de padrões estabelecidos, conforme Cecília Soares estudando as mulheres negras em Salvador

Até que pudessem desempenhar outras atividades socialmente reconhecidas, a sua passagem e permanência em diversos setores da economia está diretamente relacionada com ocupações informais, de certa maneira modelando uma personalidade própria de mulheres ousadas, respondonas, barulhentas e espertas. Essa especial situação não deixava de macular códigos socialmente estabelecidos para a mulher de modo geral¹⁹⁶.

Assim, na perspectiva de todos os entrevistados, as irmãs da Boa Morte eram mulheres que pertenciam aos segmentos desfavorecidos da sociedade, mulheres solteiras que tinham filhos e muitas eram amasiadas, algumas com pessoas da alta sociedade. Mulheres que tinham que sustentar a casa e os filhos sozinhas, trabalhavam por conta própria como vendedoras ambulantes de doces, fato, acarajé, negociavam com ouro em Cachoeira e muitas trabalhavam na lavoura fumageira ou eram charuteiras (Vide Tabela 1), cujos proprietários das terras e dos armazéns eram estrangeiros e membros da elite local

[...] esta cultura esteve dominada durante o século XX pelos ‘gringos’. Alemães, holandeses e uruguaios eram proprietários de firmas compradoras e exportadoras de fumo, como por exemplo Mongeroth Leone, Geraldo Suerdick e Geraldo Dannemann.

Em São Gonçalo dos Campos os Pedreira sempre foram proprietários de terra e tiveram ligações diretas com a produção e comércio do fumo¹⁹⁷.

Tal realidade reflete resquícios da sociedade escravista, em que os “brancos” estrangeiros eram grandes proprietários e os negros apenas formavam a mão-de-obra necessária.

Não havia critérios rígidos para o ingresso na irmandade, apenas que as mulheres não tivessem mais vida sexual, ou tivessem se livrado dos prazeres da carne.

¹⁹⁶ SOARES, Cecília Moreira. A negra na rua, outros conflitos. In: SARDENBERG, Cecília; VANIN, Iole Macedo; ARAS, Lina Maria Brandão de. *Fazendo gênero na historiografia baiana*. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a mulher – NEIM. (Mestrado em História). Salvador: FFCH/UFBA, 2001 p. 36.

¹⁹⁷ TEIXEIRA; ANDRADE, 1984, p. 88.

Segundo dona Alzira “[...] no tempo de Cecília eram mulheres de idade e negras, não tinha modernidade”¹⁹⁸. Com essa abstinência sexual as irmãs podiam se dedicar com mais afinco à devoção de Nossa Senhora da Boa Morte; ou por outro lado, pode significar uma espécie de penitência para serem perdoadas dos pecados cometidos, pois a maioria não seguia os padrões de comportamento moral da época. Outra prática que estava na origem da irmandade era que as irmãs deveriam ser pessoas de santo e consagradas a um orixá relacionado à morte ou nascimento, conforme Nascimento¹⁹⁹ “como membro do grupo, a irmã vai lidar com os aspectos mais fundamentais do candomblé; sendo necessário então, que ela esteja apta, ou seja, tenha um relacionamento antigo como pessoa de santo”. As irmãs da Boa Morte fundaram o primeiro candomblé da Bahia, o da Barroquinha de nação jeje, ainda de acordo com esse mesmo autor, com a expansão dessa irmandade para o Recôncavo esse terreiro também se expandiu para Cachoeira. Também em São Gonçalo dos Campos as irmãs da Boa Morte estavam vinculadas a um terreiro da nação jeje, o candomblé da Lama.

Os vínculos entre a irmandade da Boa Morte e o candomblé eram extremamente fortes, seus limites eram transitórios e transitáveis, suas práticas interpenetravam-se. A maioria das mulheres da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos freqüentavam o Candomblé “algumas dançavam no candomblé da Lama nesta cidade, outras em Maragogipe e em Cachoeira no Barro Vermelho, que era o foco”²⁰⁰. Assim, não havia um candomblé exclusivo das irmãs da Boa Morte, embora freqüentassem terreiros da mesma linha jeje com nagô, porém, em locais diferentes. Conforme senhor Geraldo:

[...] As irmãs freqüentavam o candomblé da Lama, que pertencia a Joaquim de Brito, vinha gente até de Cachoeira para as festas. Tinha samba, samba-de-roda, levavam uma semana tocando atabaques. O candomblé era comum em São Gonçalo, esse candomblé era o de maior

¹⁹⁸ Entrevista de dona Alzira de Jesus. (Anexo E).

¹⁹⁹ NASCIMENTO, 1999, p. 20.

²⁰⁰ Entrevista do senhor Antonio Borges Falcão, 70 anos. São Gonçalo dos Campos, 02/09/2005.

porte. Ah! Tinha o de tia Sancha, vinha gente de todo sertão fazia caruru, era uma semana de festa chegavam cargas de galinha²⁰¹.

Dona Maria José, irmã da Boa Morte, afirmou que sempre foi da casa de tia Sancha, há mais de quarenta anos²⁰².

Todos os entrevistados fizeram referência ao candomblé da Lama, um candomblé de grande porte, freqüentado pelas irmãs da Boa Morte, colocava suas oferendas na Pedra da Baleia, em Cachoeira. Há uma matéria do jornal “A Razão”, de dois de agosto de 1944, intitulada “Se não foi ‘fita [...]’”, que é ao mesmo tempo, o reflexo e a síntese de todas essas entrevistas. No tocante ao terreiro Lama, conta que o delegado se dirigiu à Lama com seus soldados com o objetivo de fechá-la, mas foram

carinhosamente recebidos pelo pai de terreiro, mestre Lázaro, enquanto meus companheiros cahiam na devoção, eu dando um pouco de repouso a este corpo um tanto já gasto e pesado, aceitei uma cômoda preguiçosa, onde de início até um cochilo tirei.

De tudo quanto pude ali observar nada mais vi senão uma aglomeração alegre e inofensiva cada um fiel aos seus princípios e obediente à crença dos seus antepassados [...].

Quem for à Lama verá que tudo ali não passa de distração dentro da ordem e do respeito, nem mesmo quando fiéis mais exaltados, ao rufar de cuícas tamborilantes depositam flôres às braçadas aos pés dos seus santos e preparam alegres e risonhas o presente que, às duas horas, uma comissão de três leva à Cachoeira e, corrente abaixo do manso e murmuroso Paraguassu de eterna poesia, oferece à ilusória e divertida mãe d’água de tanta história bonita para ninar menino [...].

Satisfeitos de quanto vimos, e de fígado desopilado, demos nossos agradecimentos ao mestre Lázaro pelas gentilezas que nos dispensou e voltamos comentando a guerra que se faz à Lama, que dizem ser a Lama onde francamente, só observamos, alegria, ordem, respeito, moralidade e nada que mereça censuras, nem repulsa.

Se a Lama é aquilo mesmo, e se por traz da cortina não há fantasmas [...] ²⁰³.

Segundo o delegado, se tudo isso não foi um engodo e o pai de santo não tentou enganá-lo, a Lama era um local agradável, alegre e festivo. O delegado poderia ser

²⁰¹ Entrevista do senhor Geraldo Alves Pereira. (Anexo C).

²⁰² Entrevista de dona Maria José Pereira, 71 anos. São Gonçalo dos Campos, 13/08/2005.

²⁰³ JORNAL “A Razão”. 02-08-1944.

um fiel disfarçado ou temia os poderes do pai Lázaro, ou um sinal de que o candomblé fazia parte do cenário religioso local, mesmo desagradando ao padre da freguesia.

O candomblé da Lama foi fundado por Joaquim de Brito. Após sua morte, foi substituído por sua nora Mãe Cilu (Maria Celestina de Brito). Com o falecimento de Mãe Cilu, as atividades deste candomblé foram encerradas. Este Candomblé da linha nagô vodum, realizava sua festa em 26 de julho, em homenagem a Nanã, vodum do terreiro. Estudando a irmandade da Boa Morte de Cachoeira, Luís Cláudio Dias Nascimento opina que, “No imaginário da irmandade da Boa Morte, formada por africanas na Bahia, boa morte passou a ser a forma de vida de seus ancestrais míticos, tendo como atributo o orixá feminino Nanã Buruku, o responsável pela transição do corpo material para outro mundo [...]”²⁰⁴.

Nanã (Figura 3, adiante) é a protetora dos professores, sincretizada com Nossa Senhora Santana, mãe da Virgem Maria, também cultuada pelos professores, suas cores são branco e azul, e a saudação: kati, katá, salubá minha mãe.

Nanã Buruku ou Buku ou Muluku, como também se chama é uma deusa provecta, a mais velha de todas as Mães-D’água – e a senilidade é o seu traço mais característico, valendo-lhe entre nós o apelido carinhoso de vovó. Às vezes se lhe atribui, de fato, este posto na genealogia divina; ela habita de preferência os lagos e o pântano, a água que mata de repente; o barro, a lama primordial de que se moldou o mundo, é seu elemento. Sua iaô dança vagarosamente, como uma pessoa idosa, e com frequência fingindo embalar uma criança²⁰⁵.

“Não se corta bichos para Nanã, é através das rezas que eles morrem e depois que se faz o sacrifício”²⁰⁶. Edilece Couto estudando as festas de Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant’Ana, em Salvador, no final do século XIX e início do século

²⁰⁴ NASCIMENTO, 1999, p. 9.

²⁰⁵ MAGALHÃES, Elyette Guimarães de. *Orixás da Bahia*. 5. ed. Salvador: [s.n.], 1977, p. 44.

²⁰⁶ Entrevista de dona Francisca Serra, 70 anos. São Gonçalo dos Campos, 05/09/2005.

XX, afirma que “sem o uso do instrumento, devem ser sacrificadas as cabras e galinhas-d’angolas que lhe serão oferecidas”²⁰⁷.

Ainda segundo Couto

as pessoas que tem Nanã como orixá protetor geralmente são calmas, benevolentes, gentis e lentas no cumprimento das suas tarefas, pois acreditam ter muito tempo para realizar tudo que precisam e desejam. São também dedicadas à educação das crianças e, às vezes, agem com a indulgência das avós²⁰⁸.



Figura 3 - Nanã²⁰⁹

O sacristão da Igreja, senhor Antônio Borges Falcão, 46 anos nessa função, sobrinho de Mãe Cilu e praticante do candomblé, confirmou essas informações, ao dizer que a Lama era um candomblé de nação jeje com nagô e lá tinha um quadro de Nossa

²⁰⁷ COUTO, Edilece Souza. *Tempo de festas: homenagens a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant’Anna em Salvador (1860-1940)*. (Tese de doutorado em História – Universidade Estadual Paulista). Assis-SP: UNESP, 2004, p. 141.

²⁰⁸ Idem, p. 140.

²⁰⁹ Extraída de MAGALHÃES, 1977, p. 42.

Senhora Santana. “a Lama era candomblé jeje com nagô, o orixá do terreiro era Nanã, lá tinha um quadro de Nossa Senhora Santana [...]”²¹⁰.

Outras irmãs da Boa Morte freqüentavam o candomblé de tia Sancha, também de nação jeje, cujo orixá era Ogum. As oferendas desse candomblé também eram levadas para a pedra da baleia em Cachoeira, disseram os entrevistados que tia Sancha nunca colocou uma oferenda nas ruas, dormia durante o dia e ficava acordada a noite, sentada de frente para a porta, não casou nem teve filhos. No dia da morte de sua mãe Hortência, que era negociante e irmã da Boa Morte, incorporou Ogum, que a proibiu de sair de casa, a partir desse dia, apenas chegava até a porteira.

São Gonçalo dos Campos fundou-se sobre a égide da Igreja Católica, de santos do catolicismo. Embora as irmandades negras fossem instituídas para doutrinar os africanos e os afro-descendentes nas crenças cristãs, a sobrevivência de práticas e reminiscências religiosas africanas, como o culto aos orixás e aos voduns, demonstra claramente a força da religiosidade afro e o papel desempenhado pelos irmãos e irmãs na preservação da cultura ancestral.

Não era vetada a entrada dos homens na irmandade, mas eles não podiam pegar no cajado, como presidente, pois somente as mulheres podiam conduzir o cajado ao altar no dia da festa (15 de agosto) em devoção a Nossa Senhora da Boa Morte. (Figura 4, a seguir).

²¹⁰ Entrevista do senhor Antônio Borges Falcão, 70 anos. São Gonçalo dos Campos, 21/08/2005.



Figura 4 - Cajado²¹¹

A FESTA

A irmandade não tem capela, Nossa Senhora da Boa Morte é cultuada em um dos altares laterais da Igreja Matriz, consagrada a São Gonçalo do Amarante; “durante a festa a santa ficava na casa de Cecília, só no dia da missa das irmãs mortas que a santa ia para a igreja”²¹². Uma irmã ficava incumbida por muitos anos de confeccionar a roupa e arrumar o cabelo de Nossa Senhora da Boa Morte, para a procissão no dia 15 de agosto, segundo dona Francisca “a roupa da santa foi passada da casa de tia Mina e tia Cecília, para a casa de dona Martina, atualmente encarregada de arrumar a santa”²¹³. Este dia é o ápice do culto, é a festa de Assunção de Nossa Senhora, que segundo as irmãs entrevistadas, realizava-se sempre nesta data.

À noite 7 ½ horas, terá começo o tríduo preparatório da festa de Nossa Senhora da Boa Morte, cuja solenidade observando o programa de todos os anos, terá lugar terça-feira, 15 do corrente, dia santo de guarda, comemorativo do dogma de Assunção da Virgem, mãe de Jesus, Maria S. S.²¹⁴.

²¹¹ Fonte: autora desta pesquisa.

²¹² Entrevista de dona Alzira de Jesus. (Anexo E).

²¹³ Entrevista de dona Francisca Serra, 70 anos. São Gonçalo dos Campos, 05/09/2005.

²¹⁴ JORNAL “A Verdade”. ano III. Cidade de São Gonçalo dos Campos (Baía). 12 de agosto de 1939 n.142.

Era feriado e o comércio fechava, todos os segmentos sociais compareciam à festa, era um acontecimento. “As festas eram animadas, era feriado, o comércio fechava, chamava festa da Boa Morte, festa das raparigas”²¹⁵.

Senhor Antônio Borges Falcão lembrou que as celebrações da irmandade da Boa Morte duravam quatro dias e que as irmãs trabalhavam o ano inteiro para a realização dessa festa. As roupas eram ricamente decoradas, jóias e muito ouro, samba-de-roda na casa da presidente até amanhecer após o tríduo, e a festa no terreiro acontecia após o encerramento da festa religiosa. “As festas no terreiro duravam de 7 a 14 dias e todas as noites após o tríduo tinha samba e comida na casa da presidente”²¹⁶. Dessa forma, é possível comprovar tanto a relação do candomblé com a confraria, quanto com a sociedade sangonçalense.

Quatro dias antes dessa festa, rezava-se o tríduo na casa da presidente da festa, que são os três dias de preparação para o ritual da morte e libertação do corpo material. Rezava-se o ofício da Imaculada Conceição, e após a bênção do Santíssimo Sacramento, oração do terço e depois a pregação do Evangelho do dia. No quarto dia, no templo da Igreja Católica, era celebrada uma missa em sufrágio das almas das irmãs mortas.

Nove noites antes do tríduo rezava-se o terço com ladainhas na casa das irmãs. A primeira noite era na casa da presidente e as demais, na casa das outras irmãs, sempre velando Nossa Senhora da Glória no esquife (Figura 5, a seguir).

²¹⁵ Entrevista do senhor Geraldo Alves Pereira. (Anexo C).

²¹⁶ Francisca Serra – mãe Quita-ialorixá de um terreiro jeje e irmã da Boa Morte.

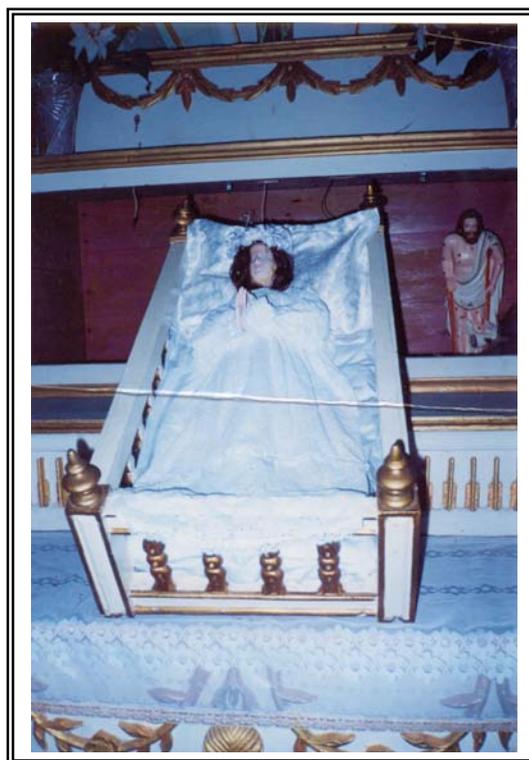


Figura 5 – Nossa Senhora da Boa Morte.²¹⁷

Todos os anos as irmãs escolhiam uma comissão responsável pela organização da festa do ano seguinte, cujos cargos são: presidente (organizava a festa profana em sua residência); vice-presidente (auxiliava a presidente), procuradores (cobravam às irmãs a contribuição para a festa), a “escrivona” (registava as despesas e contribuições no caderno ficando de posse do mesmo), tesoureira (recebia o dinheiro e fazia os gastos necessários sempre prestando contas) e a zeladora (vestia e arrumava a santa). As outras irmãs conjuntamente formavam a mesa. Com a imagem da Santa nas mãos, estas irmãs pediam esmolas de porta em porta no comércio e nas residências, para angariar recursos destinados aos gastos para a festa.

No final da missa de Assunção de Nossa Senhora, dia 15 de agosto, anunciavam o nome da comissão eleita para a festa do ano seguinte. As irmãs votavam normalmente, porém as mais velhas na confraria tinham o poder de decisão. No início da

²¹⁷ Fonte: autora desta pesquisa.

missa, entravam na frente a presidente com o cajado, a escritã com o livro da irmandade, e a tesoureira com o baú do tesouro simbolizando o dinheiro. Esses objetos eram entregues à comissão encarregada de organizar a festa no ano seguinte. Conforme senhor Antônio Borges Falcão “ao entrar na igreja para a missa, as irmãs levavam o cajado, o baú e o livro da irmandade. Após a procissão cada uma contribuía para pagar a mesa, era pouco dinheiro”²¹⁸, que segundo dona Alzira era utilizado para pagar as despesas pendentes com flores, foguetes, sacristão etc.

Terminada a missa todos dirigiam-se à casa da presidente para a celebração da festa profana, com muitas bebidas, sambas-de-roda e comidas diversas: “[...] matavam porco, carneiro, faziam feijoada, tudo com muita fartura, tinha meladinha, licor, cachaça.”²¹⁹ Momento em que normalmente, toda a população participava. À tarde acontecia a procissão, o cortejo pelas ruas da cidade com o andor de Nossa Senhora da Boa Morte, atualmente é Nossa Senhora da Glória que sai no andor (Figura 5 a seguir). Terminada a procissão, as irmãs retornavam à casa da presidente para cantar os parabéns de Nossa Senhora, com bolos confeitados, doces e surpresas de aniversário, ou lembrança da cerimônia, representando o renascimento de Nossa Senhora. Consultas aos cadernos da irmandade comprovam que a mesma tinha sócios ativos, que contribuía frequentemente para a realização da festa. As despesas com a festa incluíam gastos com fogos, zabumba, flores, missa, comidas, bebidas e tocadores de foguete.

²¹⁸ Entrevista do senhor Antônio Borges Falcão, 70 anos. São Gonçalo dos Campos, 02/09/2005.

²¹⁹ Idem.



Figura 6 – Procissão.²²⁰

Essas irmãs vestiam-se muito bem, no dia-a-dia, usavam saias rodadas e floridas, para a festa usavam trajes típico de baianas, eram batas, saias rendadas, torço e o pano da costa listrado, sandálias enfeitadas com uma rosa, os guias, argolas de pitanga. Eram bem trajadas. “Sempre se vestiram de baianas, tia Cecília, Tia Mina e Hortência usavam beca”²²¹.

Os jornais da época não deixavam de noticiar as festas da irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos. Essas notícias corroboram a fala dos entrevistados quanto a sua organização, as mulheres que pertenciam a essa associação e, sobretudo, a expressividade e brilhantismo da festa, sempre ressaltando a presença de todas as classes sociais que a prestigiava.

Festa de Nossa Senhora da Boa Morte.

O tríduo começava sexta-feira, 12 do corrente, sendo a festa segunda-feira, 15.

²²⁰ Fonte: autora desta pesquisa.

²²¹ Entrevista do senhor Antonio Borges Falcão, 70 anos. São Gonçalo dos Campos, 02/09/2005.

A missa festiva será às 10 horas, havendo, à tarde, procissão. A Lyra abrilhantará todos os atos, fazendo, após os atos religiosos, tocata no coreto, à Praça da Matriz²²².

Em outra matéria, mais extensa, do jornal “A Razão”, de 27 de agosto de 1948, a relação com as entrevistas é mais visível, cujo título é “Bôa Morte”

No dia 15 do findando realizou-se aqui a tradicional festa de Nossa Senhora das Angústias, comumente chamada de ‘Bôa Morte’.

Patrocinada sempre pelas raparigas da cidade, essa festa tem entre nós o cunho das grandes solenidades e a ela se associam todas as classes sociais n’uma eloqüente prova de que na religião católica romana tudo é entendimento e a mesma fé nivela todos n’um mesmo plano de crença e igualdade.

As 10 horas d’aquele dia tem lugar a missa solene celebrada pelo Cônego Bráulio Seixas que ao evangelho, produziu bela oração sobre o dia [...]

[...] À tarde, como de costume, concorrida procissão percorreu as ruas da cidade acompanhada pela Lyra Sangonçalense [...]. foi juíza da festa deste ano a rapariga Antônia Cazumbá. Em 1949 as festividades estarão a cargo de Cecília Araújo, que certamente se esforçará para que a festa da ‘Boa Morte’ continue com o brilho e a pompa de todos os anos²²³.

Padre Bráulio Seixas ficou na paróquia de São Gonçalo dos Campos de 1919-1958 e é comumente citado tanto nos jornais, quanto nas entrevistas, como uma pessoa avessa ao candomblé, um crítico ferrenho.

Outro fato corriqueiro registrado nos jornais da época era a presença nesta festa de alguns indivíduos marginalizados por conta da ocupação, condição social ou por não estarem em seu perfeito juízo, constringendo a população, perturbando a ordem pública, o que não deixava de ser uma forma de resistência contra a sociedade e a organização social que o excluía.

Segundo as fontes orais, em São Gonçalo havia uma casa de tuberculosos, as pessoas das redondezas que tinham parentes com essa doença, deixavam-nos nessa casa aos cuidados de Fabião, entre outros, cujo trabalho era cuidar desses doentes, embora nunca tenham pego a doença.

²²² JORNAL “A Verdade”. ano II. Cidade de São Gonçalo dos Campos (Baía). n. 91. 3 de agosto de 1938.

²²³ JORNAL “A Razão”. ano XVIII. São Gonçalo dos Campos (Baía), 27 de agosto de 1948.

Na manhã de quarta-feira, Fabião, o infecto Fabião, podemos dizer completamente nu, desafiava a moral pública, e a polícia também, exibindo-se escandalosamente em pêlo aos olhos de mocinhas e de famílias que passavam pela Praça Seabra, nesse dia de grande movimento por ser o da Festa da Boa Morte. E tudo isso exatamente, à hora da missa, quando todo mundo passa por aquele local²²⁴.

Literalmente, todos os segmentos sociais prestigiavam a festa da irmandade da Boa Morte, em São Gonçalo dos Campos.

Durante todo o dia de terça-feira passada o alcoólatra Mané Doca, essa pobre indecência ambulante, já passada de asylo, fez da Praça do Comércio seu Q.G. de imoralidade e pornografia e não houve a menor providência da polícia para impedir que, pelo menos as famílias, pudessem passar por ali sem o vexame d'aqueles palavrões atripiantes e daquele estado de quase completa nudez.

À noite, certo da impunidade, o mesmo Mané Doca, aos gritos de 'o delegado agora sou eu', mudou de setor e passou-se para a matriz onde, de cabo de enchada em punho, pos em pânico quantas famílias foram à Igreja assistir ao tríduo das Dores²²⁵.

A exposição feita até agora revela que alguns acontecimentos ficaram na memória de todos os grupos sociais, aqui representados pelos entrevistados. Dentre estes acontecimentos está a rivalidade entre dois ternos: as bonecas, cujas componentes eram as irmãs da Boa Morte, mulheres negras e pobres, segundo alguns entrevistados esse bloco foi organizado por dona Ermira que vendia lelê, já para outros, por Domingos que era guarda municipal, ambos moravam na rua da Alegria, provavelmente o bloco partiu de lá; e o terno do peixe, uma espécie de alegoria dos blocos das baianas, formado por mulheres brancas, pertencentes aos grupos privilegiados, organizado por Pedro Soldado, que morava na Praça da Matriz. Conforme dona Alzira "O terno da Boa Morte era das mulheres escuras e pobres, que dona Ermira do lelê organizava com as cores vermelho e branco. E o terno das brancas, organizado por Pedro Soldado, esse terno era simbolizado por um peixe e saía com as cores azul e branco. Os dois ternos ficavam se insuflando. "Um dia o terno das escuras, que tinha a boneca como símbolo, fez uma boneca grande e atravessou o peixe

²²⁴ JORNAL "A Razão". ano XVIII. São Gonçalo dos Campos (Baía), 27 de agosto de 1948.

²²⁵ JORNAL "A Razão". ano XV. São Gonçalo dos Campos (Baía), 17 de agosto de 1945.

na boca da boneca”²²⁶. Na versão do senhor Antônio Borges Falcão “Domingos Guarda gostava de fazer terno e andava com as meninas pobres. Pedro Soldado morava na Matriz e fazia o terno das granfinas. A Lyra que animava. Eles colocaram um tabuleiro para separar as ricas das pobres. Estas invadiam o lado das ricas e ficavam insultando. Essa separação não durou muito tempo”²²⁷.

Essas rivalidades não ficaram só nas festas e na memória das pessoas, mas também foram registradas pelos jornais, que reservavam sempre um espaço maior e de destaque para o terno do peixe, embora sempre fossem noticiados juntos.

A sahida do terno peixe em folia

Este bem organizado cordão saiu à rua no domingo acompanhado de verdadeira multidão. Realmente merecia ser admirado porque os seus organizadores trabalharam com afinco e desdobraram-se em actividades para apresentarem um conjuncto que satisfizesse e alcançaram o que desejavam.

Alcançaram porque, o terno do peixe com seus carros estava dando até impressão de um clube.

Logo após a saída do peixe avistamos o cordão das bonecas viennenses, muito bem vestidas, apresentado um conjuncto agradável, cantando bem e bailando com regular desembaraço, apesar de pouco tempo que tiveram para ensaiar. E assim, com mais alguns cordões [...]”²²⁸.

É interessante observar que além destes ternos serem anunciados juntos, como se houvesse intenção de compará-los, eram os únicos especificados e nomeados, os outros eram citados de forma generalizada, talvez por não apresentarem o mesmo gigantismo e importância na expressão dos conflitos sociais existentes na sociedade sangonçalense.

Em outra matéria sobre a expectativa de realização da mi-careme o jornalista ressaltava: “as bonecas voltarão e o peixe sahirá garbosamente”²²⁹. Como se fossem os principais atrativos da festa.

Essas disputas entre os ternos revelam de antemão um conflito social entre mulheres brancas e negras que se dava no campo cultural das representações.

²²⁶ Entrevista de dona Alzira de Jesus. (Anexo E).

²²⁷ Entrevista do senhor Antonio Borges Falcão, 70 anos. São Gonçalo dos Campos, 02/09/2005.

²²⁸ JORNAL “A Verdade”. ano I. Cidade de São Gonçalo dos Campos (Baía), 13 de fevereiro de 1937.

²²⁹ Idem.

As lutas de representação têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social; os valores que são os seus, e o seu domínio²³⁰.

Com base nas entrevistas e nos jornais da época pode-se inferir a predominância da população negra em São Gonçalo dos Campos, que pode ser comprovada tanto pela existência de várias irmandades negras na segunda metade do século XIX, quanto pelo censo de 1950, comprovando que metade da população nesse período era de negros, 60 anos após o fim da escravidão. Essa predominância de negros se deve à cultura fumageira e canvieira, pois o município era, no século XIX, um dos maiores exportadores de fumo da região, cuja mão-de-obra utilizada era predominantemente escrava. Provavelmente a maioria dos escravos que veio para São Gonçalo era de nação jeje, tanto pela presença expressiva desse candomblé na região, quanto pela hegemonia desse grupo na região nordeste e, principalmente, no Recôncavo fumageiro. Esse dado foi confirmado no primeiro capítulo através da análise de inventários referentes a São Gonçalo dos Campos, no Arquivo de Cachoeira. Os jejes eram provenientes da Costa da Mina.

A Costa da Mina era a zona comercial mais dinâmica do Atlântico Sul, estendendo-se do rio Volta até o antigo reino do Benin. Era salpicada de movimentadas cidades portuárias, tornando-se por excelência a região a exportadora de mão-de-obra para a Bahia do século XVIII. Era também chamada não por acaso Costa dos Escravos. Uma grande variedade demográfica caracterizava a região, onde 57 dialetos já foram identificados pelos antropólogos. Na década de 1710 começou a expansão do reino da Dahomé, situado mais para o interior (Daomé, atual Benin). Os daomeanos (dahomeanos) eram um subgrupo da etnia fon, cujo território ficava a oeste do país iorubá [...] a expansão daomeana provocou um estado de guerra na região e, evidentemente, a maior parte dos prisioneiros dessa guerra era destinada a tráfico negreiro [...] O vocabulário dos traficantes simplificava muito essa variedade humana, reconhecendo apenas os dagomés, os jejes e os minas²³¹.

²³⁰ CHARTIER, op. cit., p. 17.

²³¹ SILVEIRA, Renato da. Jeje nagô, iorubá-tapá, aon-efan ijexá: processo de constituição do candomblé da Barroquinha (1764-1851). In: *Revista Cultura*. v. 6. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000, p. 82.

Durante o tráfico de escravo que a Bahia manteve com o Daomé, e devido à expansão urbana das vilas próximas da Bahia de Todos os Santos e zona fumageira, houve uma concentração específica de africanos jêjes e nagôs.

Em São Gonçalo dos Campos, esses negros fundaram várias irmandades como a de Nossa Senhora do Rosário, a da Boa Morte, a do Amparo, e a de São Benedito, fundada por homens negros pertencentes ao quilombo de Caracuanha²³², localizado na Cruz. Esses negros se instalaram em uma rua em frente à Igreja Matriz, trazendo consigo o cruzeiro, símbolo da região em que estavam, fundaram a irmandade de São Benedito dando à rua o mesmo nome. A irmandade da Boa Morte é a única que ainda persiste, resistindo às reformas da Igreja Católica, ao tempo e a modernidade. As outras já não existem.

²³² PEDREIRA, Pedro Tomás. *Efemérides Sangonçalense*. Santo Amaro: Imprensa Oficial de Santo Amaro, 1984, p. 10.

CAPÍTULO 4 – RELAÇÕES DE GÊNERO E PODER NA IRMANDADE DA BOA MORTE EM SÃO GONÇALO DOS CAMPOS

O objetivo deste capítulo é analisar as relações de gênero dentro da irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos, e com a sociedade como um todo, suas visões de mundo, e seu cotidiano.

Outra questão a ser abordada é o homossexualismo na irmandade, em virtude da presença expressiva de homossexuais do sexo masculino, uma vez que a irmandade da Boa Morte era uma associação de mulheres, onde o homem podia entrar, porém não assumia a liderança.

Para melhor compreensão dessas questões o estudo de gênero é imprescindível, porque implica o estudo relacional entre o homem e a mulher “[...] nenhuma compreensão de qualquer um dos dois pode existir através de um estudo que os considere totalmente em separado”²³³, e os papéis sociais assumidos por ambos.

É mister ressaltar, que embora a entrada do homem nessa associação fosse permitida, ele tinha um papel secundário, coadjuvante, à margem das principais atividades.

Em segundo lugar, a discussão de gênero faz com que o cotidiano dessas irmãs venha à tona, pois

o cotidiano é o embate para viver hoje, para encontrar trabalho, para ter o que cozinhar, para ter água para lavar as crianças e a roupa, para trocar gestos de amor, para encontrar um sentido imediato para a vida. O cotidiano é o mundo doméstico, das relações breves, das relações mais diretas, que são às vezes capazes de mudar as relações mais amplas. O cotidiano das mulheres se introduz na ciência chamada universal para lembrar-lhe o concreto, as coisas que são necessárias à vida, ou à sobrevivência. O cotidiano é a rotina, os hábitos de cada dia, a família, os

²³³ SOIHET, Rachel. História, Mulheres Gênero: contribuições para um debate. In: AGUIAR, Neuma (Org.). *Coleção Gênero. Gênero e Ciências Humanas: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres*. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997, p. 101.

filhos, os vizinhos do bairro, tudo isto que faz parte da trama mais imediata de nossa vida²³⁴.

As mulheres da Boa Morte partilhavam experiências comuns de vida: negras, solteiras, tinham filhos, trabalhavam por conta própria, provavelmente descendentes de escravos, tiveram uma vida difícil e desejavam uma boa morte, mulheres que se tornaram solidárias, unidas por essas adversidades.

Porquanto só o fato de serem mulheres já as tornavam vítimas de exclusão e submissão “As bases ideológicas que situam a mulher como inferior e submissa vêm de muito longe, desde os mitos da criação, sendo que na Igreja cristã temos o mito de Eva”²³⁵.

As mulheres carregam condições historicamente determinadas pelos homens, que detém o poder do pensamento e da palavra, ou seja, a cultura ocidental é fruto de um imenso trabalho de socialização contínua, dominada pela simbologia masculina, que define socialmente a identidade sexual e a fixação de condutas próprias a cada sexo. Nesta perspectiva, as regras de comportamento da mulher, são impostas e controladas pelo homem, atribuindo-lhe fatos negativos, obscuros e diabólicos e qualquer ato pode significar a expulsão do paraíso, por isso precisa ser controlada

[...] associando a natureza a uma imagem maternal, ao mesmo tempo ela era evocada como uma realidade não controlável, como natureza violenta, selvagem ou como algo capaz de provocar a desordem. Essas duas projeções eram identificadas com o sexo feminino e estavam presentes em muitas culturas antigas. Não obstante, é a segunda imagem que parece ter servido à revolução científica em seu projeto de dominar a natureza não humana. A idéia de poder sobre a natureza e, indiretamente, de poder sobre as mulheres derivam da mesma simbólica²³⁶.

As mulheres que não eram “controláveis”, isto é, não seguiam os padrões de comportamento imposto, eram colocadas à margem da sociedade católica, branca e burguesa.

²³⁴ GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminina do mal*. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2000, p. 121.

²³⁵ TEODORO, Helena. *Mulher negra, dignidade e identidade*. In: MARTINS, Cléo; LODY, Raul (Orgs.) *Faraimara. O caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000, p. 288.

²³⁶ GEBARA, op. cit. p. 128.

Nesse sentido, na sociedade ocidental “ser mulher já é uma maldição, mas ser mulher e negra é uma dupla maldição, assim como ser mulher negra e pobre é uma tripla maldição”²³⁷. Além dessas três “maldições”, as irmãs da Boa Morte eram mães-solteiras. É nesse sentido que os pesquisadores de estudos sobre a mulher utilizam as categorias gênero, classe e raça para incluir a fala dos oprimidos na História, partindo do pressuposto de que a desigualdade de poder está organizada segundo esses três eixos²³⁸.

É bem provável que essas adversidades tenham sido as principais causas para o ingresso dessas mulheres na irmandade da Boa Morte, que foi na verdade produto de solidariedade étnica e feminina, forjada no contexto da escravidão, por volta de 1820. Nesta associação representavam a regra, eram iguais, livres, solidárias, independentes do poder masculino e não marginalizadas. Uma vez que na sociedade sangonçalense eram vistas como um grupo à parte, de comportamento desviante, estigmatizadas e rotuladas de “as raparigas”. As irmãs da Boa Morte construíram laços identitários, considerando a multiplicidade de identidades específicas de mulheres, pois

o imaginário das mulheres negras não é uma simples extensão do imaginário das mulheres brancas, sendo que cada grupo, mesmo que viva sob as mesmas condições de trabalho, constrói seu próprio imaginário, relacionado a seus mitos, crenças e ritos nos quais ancoram o sentido de suas vidas²³⁹.

Este estudo dedica-se à histórias particulares, lutas cotidianas, histórias felizes e infelizes, de mulheres pobres e negras, suas relações com os homens as quais encontraram na irmandade da Boa Morte um conforto espiritual e a possibilidade de inverter a ordem social, nesse meio específico, a religião apresenta-se assim,

[...] como um modelo particular encontrado pelas classes populares, de organizar o caos, das carências às suas existências, entender e explicar injustiças sociais de seu cotidiano.

²³⁷ GEBARA, 2000, p. 73.

²³⁸ SCOTT, 1989.

²³⁹ TEODORO, 2000, p. 290.

[...] se concretamente não é possível inverter a lógica do poder, a religião é o espaço em que ‘às vezes’, é possível reparar por meio da graça alcançada as injustiças sofridas por toda uma vida²⁴⁰.

O trabalho nas ruas como vendedoras de doces e comidas foi uma atividade comum a essas mulheres, que precisavam viver e sustentar sua família. O ambiente da rua propiciou a convivência com grupos sociais diferentes e, principalmente, com os homens. Comerciavam, discutiam preços, participavam das conversas “masculinas”. Essa experiência proporcionou não apenas uma independência financeira, mas cultural, uma maneira própria de falar, andar, vestir, rir, defender o alimento de cada dia. A importância dessas mulheres é mais abrangente

[...] à medida que se visualiza a feira como a complementaridade econômica, ela é o *locus* privilegiado de outras trocas além de bens materiais. Nas feiras trocam-se também bens simbólicos: notícias, modas, receitas, músicas, dança. Estreitam-se relações sociais. Ali são realizadas alianças importantes; ali também ocorrem os namoros, acertam-se casamentos²⁴¹.

Recuando um pouco, os antecedentes históricos dessas mulheres podem atestar que na África a principal atividade das mulheres era o comércio, eram grandes negociantes

[...] elas se submetem à separação de suas famílias: quando jovens, deixam seus lares para ir comerciar em mercados distantes; quando idosas, mandam suas filhas para as feiras importantes e permanecem próximo a suas casas com seus tabuleiros, ou, então, abrem pequenas vendas.

Quando acumulam dinheiro com essa atividade [...] a mulher não está trabalhando para seu cônjuge. Ela compra a colheita do marido, a revende na feira e fica com o lucro. Nessa perspectiva pode-se avaliar a autonomia da mulher iorubá [...] ²⁴².

Essas atividades comerciais foram recriadas no Brasil, ainda na época da escravidão

[...] fazem com que surjam as ganhadeiras, escravas ou livres, que em muitas regiões tornam-se as responsáveis pela distribuição dos principais gêneros alimentícios, chegando a comprar a própria alforria, numa forma de liberdade que, por sua vez, beneficiou muito mais as mulheres, que

²⁴⁰ MACHADO, 1998, p. 115.

²⁴¹ BERNARDO, Terezinha. O Candomblé e o Poder Feminino. *REVER*. n. 2. ano 5, 2005, p. 2.

²⁴² *Idem*.

eram menos necessárias à produção sobre a qual o sistema escravocrata está constituído²⁴³.

Embora o trabalho de Ruth Landes tenha sido alvo de muitas críticas, ainda é uma referência para muitos estudiosos. Para esta autora, algumas pessoas consideravam essas mulheres arrogantes, o que discorda, pois

[...] os seus modos são orgulhosos, mas amáveis. As mulheres mostram isso no seu porte, eretos como árvores quando passam pelas ruas principais balançando à cabeça, tabuleiros de doces, as saias engomadas ondulando ao passo decidido e largo, a face escura e calma protegida do sol²⁴⁴.

Eram mulheres, cujas necessidades colocaram-nas na vanguarda, pois já estavam no mercado de trabalho e ditavam as suas regras na rua e em casa

conversei também com o Dr. Nestor Duarte, professor da Faculdade de Direito. Escrevia um livro sobre a história da mulher negra no Brasil e os seus estudos o haviam impressionado profundamente quanto à sua independência e coragem [...]. A mulher negra, na sua opinião, era no Brasil uma influência modernizadora e enobrecedora. Economicamente, tanto na África como durante a escravidão no Brasil, contara consigo mesma [...]²⁴⁵.

Para Jaime Sodré²⁴⁶, muitas dentre essas mulheres que trabalhavam sustentando as suas famílias estavam ligadas às casas de cultos afro-brasileiros, exibiam em seus pontos de venda a marca cultural de procedimento litúrgico afro-brasileiro, sua ética e sua culinária.

Outra característica marcante da zona fumageira foi a predominância de mulheres.

A intensa utilização da mão-de-obra feminina na indústria fumageira, aliada ao conhecido padrão de uniões conjugais extra-legais, de puro amasiado, tão freqüente, entre as classes pobres brasileiras, especialmente no interior – são fatores que, nas áreas urbanas da zona do fumo do Recôncavo, quase institucionalizaram a prática da mulher operária sustentar o companheiro, que passa o dia nos bares e bilhares, jogando

²⁴³ BERNARDO, 2005, p. 6.

²⁴⁴ LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967, p. 21-22.

²⁴⁵ Idem, p. 86.

²⁴⁶ SODRÉ, Jaime. Ialorixá, o Poder Singular Feminino. In: MARTINS, Cléo; LODY, Raul (Orgs.) *Faraimará. O caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000, p.252.

dama ou jaburu, pegando, aqui e ali, um ou outro biscate, quando não, simplesmente vadiando²⁴⁷.

Nesse contexto, as mulheres da irmandade da Boa Morte eram negras que pertenciam aos segmentos mais baixos da sociedade, onde a inversão dos valores estabelecidos era muito comum. A maioria era chefe de família, ou dividia as despesas e autoridade do lar com seus companheiros e, é claro, possuía uma certa independência cultural que é proveniente da financeira. Dentro dessa perspectiva, resgatar a memória da irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos é, sobretudo, adentrar em outro universo, onde as necessidades e carências impõem outras normas de conduta a homens e mulheres.

Um matriarcado característico de famílias de classe pobre para alguns autores, como Santos²⁴⁸, Borba²⁴⁹ e Silva, Elizabete.²⁵⁰, os quais, estudando a cultura fumageira no Recôncavo Baiano, detectaram uma presença maior de mulheres, e associaram o cultivo do fumo à pobreza. Para Costa Pinto²⁵¹ essa predominância de mulheres, se deve ao fato de ser essa mão-de-obra farta e mais barata, e também porque o trabalho exige muita paciência e habilidade, virtudes tradicionalmente atribuídas à mulher.

Havia pequenas manufaturas domésticas, com atuação bastante efetiva da mão-de-obra feminina. As mães de família, as mães solteiras e as filhas ainda solteiras são os grandes artífices dessa incipiente produção. O trabalho era árduo, mas os lucros insignificantes²⁵².

Em São Gonçalo dos Campos, além de negociantes, as irmãs da Boa Morte trabalhavam na cultura fumageira e na fabricação de charuto, por ser o fumo, a principal atividade econômica do município, que utilizava predominantemente a mão-de-obra feminina. Conclui-se que, respeitando as especificidades locais, a mulher negra no Brasil,

²⁴⁷ COSTA PINTO, 1998, p. 22.

²⁴⁸ SANTOS, 1990.

²⁴⁹ BORBA, Silza Fraga Costa. *Industrialização e Exportação do Fumo na Bahia. 1870-1930*. (Dissertação de Mestrado em Ciências Humanas. Universidade Federal da Bahia – UFBA). Salvador, 1975.

²⁵⁰ SILVA, Elizabete, 2001.

²⁵¹ COSTA PINTO, op. cit.

²⁵² SANTOS, op. cit., p. 65.

entrou no mercado de trabalho como vendedoras de doces e comidas, que conseqüentemente moldou um comportamento inverso ao da mulher branca e das classes dominantes, gerou uma autonomia que veio sendo conquistada desde a África. Não sendo, portanto, esse um perfil exclusivo das irmãs da Boa Morte, mas da mulher negra e pobre. E a irmandade talvez tenha surgido como uma espécie de solidariedade étnica, cultural, social e econômica, para enfrentar o infortúnio da pobreza, a má sorte de não terem casado e a exclusão social, por conta da cor da pele. Talvez por isso, associações desse caráter, tenham-se formado em lugares de maior concentração da população negra.

Russell-Wood estudando os escravos e libertos na Bahia colonial corrobora nessa reflexão ao afirmar que,

as irmandades das pessoas de cor do Brasil representaram uma proteção contra uma sociedade competitiva e dominada pelos brancos, não só para o negro trazido da África como escravo como também para os negros e mulatos nascidos no Brasil, fossem escravos ou libertos. As irmandades constituíam uma resposta associativa a uma necessidade coletiva e individual sentida pelos negros e mulatos da colônia. Esta identidade pode ser discutida em três categorias: educação religiosa ou socorro espiritual, assistência médica e a busca de identidade²⁵³.

“As características de proteção e afeto maternos intensos, acrescidos à de provedora, que a mulher africana e afro descendente também detém [...] possibilitam a vivência da matrifocalidade na sociedade brasileira”²⁵⁴. E conforme Segato²⁵⁵, o contexto da escravidão destituiu o homem de qualquer autoridade sobre a mulher, situação que foi prolongada depois do fim da escravidão como conseqüência da marginalidade econômica a que ficaram condenados os homens de cor. Esta situação favoreceu o florescimento de famílias chefiadas pelas mulheres, cuja ênfase relacional é posta na solidariedade entre mãe e filho.

²⁵³ RUSSEL-WOOD, 2005, p. 193.

²⁵⁴ BERNARDO, 2005, p. 9.

²⁵⁵ SEGATO, Rita Laura. Inventando a natureza: a família, sexo e gênero no xangô do Recife. In: *Candomblé, religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Organização de Carlos Eugênio Marcondes Moura. Rio de Janeiro: Pallas, 2000, p. 84.

PERFIL DA MULHER DA BOA MORTE

Conversar com as senhoras da Boa Morte representou um contato com um universo cultural que ainda não conhecia. A alegria, o prazer e a satisfação estampados nos sorrisos largos quando o assunto era a santa de devoção, Nossa Senhora da Glória, responsável por várias graças alcançadas, a festa e as vestimentas, custeadas por elas, mulheres pobres, mas que resistem à condição social, a falta de apoio das autoridades políticas e eclesiásticas e ao preconceito. Mas, quando o assunto era o candomblé, a princípio, o silêncio e o mistério imperavam, muitas irmãs se mostraram hostis em relação a esse assunto. Após longas conversas algumas comentaram vagamente que ainda há mulheres que fazem parte dessa prática, mas longe dos olhos da Igreja, que procura “catequizar” essa irmandade moldando-a dentro do espírito tridentino, colocando-a sob sua tutela e cerceando alguns costumes dessa festa. Essas mulheres representam assim, não só uma sobrevivência do catolicismo luso-brasileiro, mas, principalmente uma resistência ao catolicismo romano.

Ou seja, a independência financeira e o ambiente de trabalho, tanto nas fábricas quanto nas ruas, são práticas cotidianas impostas pela necessidade de sobrevivência das mulheres dos segmentos menos favorecidos, não exclusivamente das irmãs da Boa Morte, o que “permitiu de certas formas que as negras dessem expansão a ousadas atitudes [...], falar alto, dançar, beber em demasia e brigar era uma constante na vida daquelas mulheres [...], mas essa era a forma de expressão dessas mulheres, um aspecto de sua cultura”²⁵⁶.

Estudando as charuteiras no recôncavo baiano, Elizabete Rodrigues da Silva constatou que “as práticas e atitudes cotidianas de um grupo de mulheres dos meios mais

²⁵⁶ SOARES, Cecília, 2001, p. 39.

populares, suas relações com a família, com os grupos de trabalho e com a sociedade, espelham crenças, aspirações, valores ideológicos e padrões de conduta própria”²⁵⁷.

As entrevistas às irmãs da Boa Morte e às pessoas dos diversos segmentos foram riquíssimas e permitiram a recriação do universo dessas mulheres, o conhecimento do seu cotidiano e suas visões de mundo. As histórias de vida de dona Maria Cazumbá e dona Maria Pereira serão apresentadas para melhor compreensão do perfil e do cotidiano das irmãs da Boa Morte:

Dona Maria Cazumbá²⁵⁸, 72 anos de idade, conhecida como dona Martina, irmã da Boa Morte, filha de dona Maria Tomázia Felicíssimo que também fazia parte da irmandade, trabalhava no armazém de fumo e lavando fato. Seu pai era escravo, morava no Jacaré na fazenda d'Angélica na zona rural. Nesta fazenda tinha um quarto com uma cavidade no meio, que parecia um nicho, onde os escravos que morriam eram jogados, havia também um pelourinho para castigar os escravos.

Quando a mãe de dona Maria morreu a deixou com 08 anos, lembra muito pouco da mãe, não foi morar com o pai porque não era filha do casal; então a partir desse momento foi morar com um senhor de idade, onde trabalhava na enxada e ralando mandioca, cansada de ser explorada, foi morar com as irmãs na fazenda de Eurélio Fonseca, e as irmãs mais velhas foram criando as mais novas. Umás foram casando, outras amasiando-se. Nesse período, ralavam mandioca, mexiam farinha, destalavam fumo.

De 15 em 15 dias seu pai reunia todos os filhos em um almoço para lhes aconselhar: “homem e mulher que iam para a delegacia perdiam o respeito”, “respeitem os mais velhos” etc.

Dona Maria engravidou antes de casar, seu irmão organizou tudo para que fosse morar com o pai do seu filho, senhor Matias, que também trabalhava no armazém de

²⁵⁷ SILVA, Elizabete 1994, p. 164.

²⁵⁸ Entrevista de dona Maria Cazumbá, 72 anos (conhecida como dona Martina). São Gonçalo dos Campos, 04/12/2004.

fumo, porém estão separados há 39 anos, em virtude das agressões físicas que sofria do marido, mas que também revidava.

Entrou na irmandade no lugar da mãe, e a irmã no lugar da avó, porque no período estudado, quando morria uma irmã, alguém da família ficava no lugar, prática comum também no candomblé.

Já alcançou muitas graças de Nossa Senhora, e agora depois de ter sofrido muito espera uma boa morte. Segundo dona Maria “um dia todos nós vamos morrer. Nós somos as galinhas do Nosso Senhor. Quando a gente quer uma galinha a gente vai ao terreiro e mata, não é? Assim Nosso Senhor faz com a gente”²⁵⁹.

A História de vida de dona Maria Pereira Marques²⁶⁰, 79 anos de idade, é semelhante à de dona Maria Cazumbá, vale ressaltar que eram amigas na adolescência. Dona Maria Pereira nasceu na Terra Dura que ficava na Cruz, distrito de São Gonçalo dos Campos, sua mãe Camila também era da irmandade da Boa Morte, teve 10 filhos e trabalhava na roça; seu pai também trabalhava na roça.

Dona Maria começou a trabalhar com 07 anos, ajudando os pais na roça, morou com a mãe até “casar”. Depois de alguns anos o marido a deixou, criou os quatro filhos, sozinha, e agora está criando os netos. Primeiro trabalhou fazendo roça de fumo e milho e depois no armazém de fumo escolhendo a classe do mesmo, ou seja, separando as folhas de acordo a qualidade, ao mesmo tempo vendia doces no seu tabuleiro, tanto no armazém quanto na rua. Durante as festas de Natal, Ano Novo e do padroeiro local ia para casa dos “brancos” trabalhar como doméstica. Depois de aposentada passou a vender comida no centro de abastecimento. No tempo em que trabalhava no armazém sambava de sábado a domingo, chegava do trabalho tomava banho e ia para o samba.

²⁵⁹ Entrevista de dona Maria Cazumbá (dona Martina), 72 anos. São Gonçalo dos Campos, 04/12/2004.

²⁶⁰ Entrevista de dona Maria Pereira Marques, 79 anos. São Gonçalo dos Campos, 03/08/2004.

Entrou na irmandade por influência das amigas que possuíam histórias de vida parecidas e de um conhecido, senhor Joaquim, todos eram da irmandade. Achava a festa muito bonita, as irmãs eram unidas, vestiam-se bem com roupas coloridas, e no período das festas ficavam vendendo suas iguarias na escadaria da Igreja Matriz.

Dona Maria freqüentava o candomblé de tia Sancha e de Glorinha, toda a família era de candomblé, sua mãe incorporava Santa Bárbara nas noites de trovoadas, e sua avó o Sultão das Matas, um caboclo selvagem e quando estava incorporada desaparecia no meio das matas.

Hoje, não quer mais freqüentar o candomblé, nem usar guias, pois sua neta é protestante, por isso não quer misturar as crenças. Pede à santa força para não deixar de participar da festa. Sua vida foi difícil, perdeu a mãe, o marido, criou os filhos, sozinha, e agora está em paz.

As irmãs da Boa Morte formavam um grupo facilmente identificável, usavam saias floridas e estampadas cotidianamente, tanto em São Gonçalo dos Campos, quanto em Cachoeira, eram charuteiras e/ou negociantes, tinham comportamento extravagante, freqüentavam o candomblé, conforme as entrevistas do senhor Geraldo e senhor Antônio Borges Falcão. Enquanto as mulheres brancas usavam tecidos mais sérios, que não transmitisse muita alegria, seguindo o modelo patriarcal para o comportamento feminino. Embora tendo o comportamento extravagante, as irmãs “eram muito respeitadas, a maioria foi madrinha de representação, todos as chamavam de tia e pediam a benção”²⁶¹. Jaime Sodré confirma esse tratamento em seu artigo:

As tias e as tias da Costa, mulheres negras, orgulhosas de sê-lo, são mulheres respeitadas e respeitadoras, que vendiam quitutes africanos dentro do mais rigoroso padrão culinário afro [...]. Quando instaladas em quitandas, abasteciam a prática litúrgica afro-brasileira, com produtos indispensáveis ao rito, a exemplo de panos de alacá, panos-da-Costa,

²⁶¹ Entrevista do senhor Antônio, 70 anos. São Gonçalo dos Campos, 02/09/2005 e senhor Geraldo (Anexo C).

palha, obi, orubô, contas, sabão da Costa, limo africano e corais provenientes do mercado da Nigéria e do Benin²⁶².

Talvez esse respeito fosse proveniente do fato de serem mulheres “ousadas”, que defendiam seus interesses e seu espaço; e, talvez, pelo medo do candomblé, dos mistérios que o envolviam. Era um respeito à distância, cada qual ocupando o lugar socialmente determinado, sem ultrapassar as barreiras sociais.

Quanto ao fato de terem sido madrinhas de representação, não há nenhum mérito nessa função, cuja única finalidade era segurar o bebê na hora do batismo, uma espécie de babá, prolongamento de uma das atividades desempenhadas pelas negras como amas-de-leite durante a escravidão. Uma atividade manual, desprezada pelos brasileiros, principalmente os mais abastados.

Assim, embora alguns informantes não admitam a discriminação, essas irmãs eram vistas como um grupo à margem da sociedade, vítimas dos preconceitos e estereótipos “figuras folclóricas”, que ocupavam os lugares determinados por sua condição social e cor da pele: a rua e os terreiros de candomblé. Conforme senhor Antônio referindo-se a uma das irmãs, “[...] Dona Ermira era filha de Cachoeira. Como tinha as cadeiras grandes, um dia um moleque passou e deu uma palmada em dona Ermira, o tabuleiro caiu e dona Ermira fez um escândalo de nomes pretos”²⁶³.

A aparente convivência pacífica invisibiliza esses preconceitos sociais, que se manifestavam em momentos específicos, como as festas profanas, onde todas as brincadeiras são permitidas, os foliões procuram inverter a ordem social, fazer caricaturas ou insultos aos desafetos. Quem sabe a maior expressão desses conflitos em São Gonçalo dos Campos tenha sido as disputas entre os ternos das moças ricas e brancas, simbolizado por um peixe; e das negras e pobres (irmãs da Boa Morte), cujo símbolo era uma boneca.

²⁶² SODRÉ, 2000, p. 252.

²⁶³ Entrevista do senhor Antonio Borges Falcão, 70 anos. São Gonçalo dos Campos, 02/09/2005.

Houve até a tentativa de demarcar, literalmente, o território, com o objetivo de separar e proteger as moças brancas, das negras. Estas, não aceitando a imposição, passaram a invadir e insultar o outro lado, o que fez com que essa demarcação não durasse muito tempo. Mais uma vez as mulheres negras não se submeteram, nem aceitaram a limitação de seu espaço, reconquistaram o direito de ir e vir, e segundo a tradição oral, a espontaneidade, alegria e criatividade tornava-as vitoriosas nesses embates.

Após a festa tudo voltava ao normal e as mulheres negras ao lugar socialmente determinado, não invadindo nem ameaçando os espaços das “moças brancas”.

Outra questão muito recorrente nas entrevistas e que merece destaque é o ressentimento dessas mulheres por não terem casado, uma espécie de frustração (ver entrevistas de dona Joana e dona Alzira, Anexos F e E, respectivamente).

A maioria dessas irmãs era solteira, tinha filhos com homens que não as assumiam, muitas vezes por serem casados. Algumas eram amasiadas com figuras ilustres da sociedade, e que às vezes, mesmo morando juntos, não casaram na Igreja Católica, não cumpriram o ritual do matrimônio perante Deus e as leis do País.

Embora alguns autores, a exemplo de Ruth Landes, afirme que a maioria das mulheres de candomblé

[...] sonha com um amante que possa oferecer auxílio financeiro pelo menos até o ponto de aliviá-la da contínua preocupação econômica, mas não pensa em casamento legal. O casamento significa outro mundo, algo assim como ser branco. Dá prestígio, mas, não necessariamente alegria de viver²⁶⁴.

É mister sinalizar que Landes está referindo-se, exclusivamente, às mulheres de candomblé. As irmãs da Boa Morte têm os pés fincados nas duas tradições culturais: africana e européia, em que esta última define o “[...] casamento religioso, como instituição benéfica e moralizadora para toda as classes sociais”²⁶⁵.

²⁶⁴ LANDES, 1967, p. 165.

²⁶⁵ SLENES, W. Robert. *Na senzala, uma flor*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 91.

As mulheres na cultura ocidental eram educadas para servir ao pai, o marido e depois aos filhos; renunciando a si mesma, suas escolhas, reprimindo seus desejos para serem o suporte do crescimento profissional dos homens: “atrás dos grandes homens sempre existem grandes mulheres” conforme provérbio popular. Portanto, casar e ter filhos fazia parte do projeto de qualquer mulher, projeto esse elaborado por homens, que atendia apenas seus interesses, cuja irrealização implicava em culpa, frustração, exclusão social, afinal é um projeto de vida que não se realizou. E para essas mulheres, já excluídas por conta da condição social e da cor da pele, que muitas vezes reproduziam a história de mães, avós, etc., que também não casaram, o casamento seria um meio de mudar sua história, seria praticar um costume da sociedade burguesa e branca, ao mesmo tempo, um meio de inclusão e de respeito.

Do ponto de vista religioso, viver do sacrifício é viver em obediência à vontade do pai. É viver na obediência ao pai, é viver na obediência a seu filho, representado pela imagem do pai, do marido, dos irmãos e dos homens que detém um certo poder social e religioso. A ideologia do sacrifício, imposta pela cultura patriarcal, desenvolveu entre as mulheres uma educação à renúncia. É preciso renunciar ao prazer, aos próprios pensamentos, aos sonhos, à própria vontade, para colocar-se a serviço dos outros ou viver segundo os outros. Em certo sentido, as mulheres são feitas para servir os outros. Em última instância, é preciso até aceitar a dor e o sofrimento para que migalhas de prazer sejam aceitáveis. Sem dor ou sem sofrimento, o prazer é, afinal, inaceitável ou quase injustificável. Na América Latina, as mulheres que escapam dessa lógica são chamadas ‘mulheres de vida fácil’; elas são uma ameaça à ordem estabelecida e provocam ao mesmo tempo medo e inveja às outras, submissas à lei do dever e do sacrifício²⁶⁶.

Todos os entrevistados fizeram referência à Felismina Araújo e Cecília Araújo “no tempo de Cecília, ninguém dava um pio”²⁶⁷, respectivamente mãe e filha, ambas eram negociantes, vendiam doces “eram calmas, sisudas, não gostavam de brincadeira”²⁶⁸. Felismina Araújo aparece no primeiro caderno encontrado da irmandade, datado de 1900 e Cecília Araújo a partir de 1923. Segundo a tradição oral eram as únicas que usavam beca

²⁶⁶ GEBARA, 2000, p. 135.

²⁶⁷ Entrevista de dona Alzira de Jesus. (Anexo E).

²⁶⁸ Entrevista de dona Francisca Serra, 70 anos. São Gonçalo dos Campos, 05/09/2005.

(traje típico da irmandade da Boa Morte de Cachoeira), as demais usavam trajes típicos de baianas, durante a festa. Tia Mina teria organizado a irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos.

Provavelmente freqüentava a irmandade de Cachoeira e, posteriormente, organizou a de São Gonçalo dos Campos, talvez isso explique a liderança e autoridade que tinha sobre as demais irmãs.

Este, com certeza, foi o período áureo da irmandade (1900-1950), contando um número expressivo de irmãs, sócios ativos, pessoas da alta sociedade que ajudavam financeiramente às irmãs no período das festas, essa ajuda era proveniente da influência que muitas tinham através dos “amásios” ricos, a exemplo do doutor Juventino Lacerda e doutor Cazuza Machado.

As festas eram anunciadas nos jornais da época, atraindo todas as classes sociais, descritas como uma festa de muita pompa, devoção exteriorizada, roupas ricamente decoradas, panos-da-Costa. Mesmas características de todas as festas religiosas, em que havia mistura do sagrado com o profano.

Todas as irmãs freqüentavam o candomblé, não necessariamente o mesmo. Mas a maioria, tanto em São Gonçalo quanto em Cachoeira freqüentavam candomblés jejes em homenagem a Nanã, considerada a avó de todos os orixás. Talvez as irmãs se identificassem com Nanã, pois as mulheres só podiam entrar na irmandade com certa idade, após terem se livrado de todos os prazeres da carne. Segundo Luís Cláudio²⁶⁹, Nanã é a patrona da irmandade da Boa Morte de Cachoeira.

É preciso compreender a simbologia que explica a liderança feminina, tanto no candomblé quanto na irmandade. É impossível falar da irmandade sem falar no candomblé, suas práticas interpenetram-se. A irmandade da Boa Morte é uma associação religiosa que

²⁶⁹ NASCIMENTO, 1999, p. 22.

foi criada à luz e à semelhança das associações femininas e religiosas africanas, bem como das tradições católicas.

HOMOSSEXUALISMO E PODER FEMININO NA IRMANDADE DA BOA MORTE

É preciso entender o papel da mulher na sociedade africana e como se configurou no Brasil. Segundo Renato da Silveira²⁷⁰ as mulheres desempenharam papel ativo na organização dos reinos fons e nagô-iorubás, eram elas que administravam o palácio real, assumindo os postos de comando mais importantes, além de fiscalizarem o funcionamento do Estado.

A mulher na sociedade tradicional iorubana tinha um papel secundário, mas alcançara representação política, religiosa e econômica, com a prosperidade do comércio, uma vez que eram as principais encarregadas do mesmo. Nesse contexto de desenvolvimento de suas atividades econômicas as mulheres fundaram algumas associações secretas e tornaram-se “aliadas indispensáveis dos poderes estabelecidos nas cidades fundadas no início do século XIX, no centro sul do país ioruba”²⁷¹.

Dentre essas associações femininas, também organizadas na Bahia, no século XIX, estão as sociedades lyalodê e gueledê. A lyalodê era uma espécie de cooperativa formada por mulheres comerciantes e representava os interesses das mesmas, frente ao Estado. A lyalodê tinha

[...] caráter predominantemente civil, existente nos reinos de Ibadã, Abeokutá e nos seus vizinhos sob sua influência direta, inclusive Ifé, no curso do século XIX. Lyálóde, o mais alto título de chefia que uma mulher poderia ter nessas cidades, significa, em uma tradução livre, ‘senhora encarregada dos negócios públicos’. Ela dispunha de assento no conselho supremo dos chefes urbanos [...], porém com uma ênfase mais

²⁷⁰ SILVEIRA, 2000.

²⁷¹ Idem, p. 91.

fortemente política. Era considerada uma alta funcionária do Estado, responsável por todas as questões que interessavam as mulheres²⁷².

A sociedade Gèlèdè além de uma função ritual de estimular a fecundidade e a fertilidade, exaltava a importância da mulher para a continuidade da vida social, tinha também um caráter fortemente político, na medida em que era uma instituição democrática, com o objetivo de acalmar os ânimos e promover a coexistência pacífica, na sociedade iorubá.

Para Teresinha Bernardo essa representatividade feminina não seria possível no Brasil, durante a escravidão. “Assim, pode ter ocorrido uma transformação: se não existiam condições de exercício do poder real, exercia-se no plano do imaginário, através da religião”²⁷³. Ou seja, uma vez que essa relação não podia existir na prática era feita no plano simbólico, religioso, pela população afro.

Na Bahia “a Ialorixá Omonikê”, Maria Júlia Figueiredo

[...] foi a última a ter os títulos africanos de Lyálóde e Erelú. Isto nos leva à representação das mulheres nagô-iorubás na Bahia. Omonikê era provedora mor da devoção de Nossa Senhora da Boa Morte, fundada pela ala feminina da Irmandade dos Martírios na década de 1820 e sincretizada com a sociedade Gueledê. Na Bahia, a ialorixá da Casa Branca, a Lyalodê Erelu, a ialaxé da Gueledê e a provedora-mor chegaram a ser a mesma pessoa, isto é, representante suprema das mulheres nagô-iorubás²⁷⁴.

Assim como na África, essas mulheres prosperaram no comércio, algumas fizeram fortuna e ficaram conhecidas no ambiente colonial como mulheres do partido alto. “[...] por volta de 1830, diante do olhar das autoridades e da Igreja, elas fundaram numa casa ao fundo da Igreja da Barroquinha, uma casa de culto aos orixás, denominada Lya Omí Axé Ayra Intilé, em homenagem a xangô”²⁷⁵.

²⁷² SILVEIRA, 2000.

²⁷³ BERNARDO, 2005, p. 9.

²⁷⁴ SILVEIRA, 2000, op. cit., p. 93.

²⁷⁵ NASCIMENTO, 1999, p. 13.

Nesse sentido houve uma interpenetração de práticas das sociedades secretas, da irmandade da Boa Morte e do candomblé. Provavelmente o candomblé da Barroquinha, de nação jeje com nagô foi criado à sombra da irmandade da Boa Morte, que por sua vez, foi criada à imagem e semelhança das sociedades secretas. Essas semelhanças vão além da característica de serem associações femininas, mas, também, pela estrutura e organização desses grupos. Tanto a irmandade da Boa Morte, quanto o candomblé seguem os princípios da senhoria, as irmãs e filhos de santo respectivamente devem passar por vários estágios até atingir os postos mais elevados de presidente da irmandade e mães-de-santo. Estes postos dão poder de decisão a essas mulheres, dentro de seus respectivos grupos.

No candomblé, para ser uma pessoa de santo é preciso inicialmente passar pela condição de abiã, simpatizante e freqüentadora do grupo. “Somente após ter passado essa fase e realizado os ritos de feitura é que ela poderá ter acesso aos segredos do grupo”²⁷⁶.

Após sete anos de feitura do santo, atingem o *status* de ekedes, mas todo poder concentra-se nas mãos do pai ou mãe-de-santo, que delega poderes dependendo da atuação e liderança de cada um. Nessa associação os mais novos sempre devem obediência aos mais velhos.

Na irmandade, geralmente, as pretendentes eram escolhidas ainda criança, pelas tias ou avós, membros da irmandade. Essas crianças, enquanto virgem seriam guardiãs das alfaias e roupas de sua madrinha “Esse relacionamento estreito servia como forma de preparação para o momento em que a afilhada, adulta, passasse a se envolver efetivamente, mas de fora, com a irmandade”²⁷⁷.

Se após este estágio de observação for convidada a fazer parte do grupo “[...] passará a acompanhar as atividades da organização, sem, contudo, sentar-se entre as irmãs ou executar as atividades. Nas cerimônias se manterá afastada do grupo, vestirá roupas

²⁷⁶ NASCIMENTO, 1999, p. 19.

²⁷⁷ Idem, 1999, p. 20.

brancas em vez de indumentária da irmandade”²⁷⁸. A sua função é semelhante à de uma abiã no candomblé, inclusive seguindo o mesmo tempo de noviciado, de sete anos. Depois desse tempo tornam-se irmãs de bolsa, ajudando as irmãs no trabalho e organização das festas. Após três anos, como irmã de bolsa, poderá vestir a roupa da irmandade, tornando-se membro do grupo.

É necessário perceber que o tempo para aceitação no grupo é considerável, o que leva a concluir, que o conhecimento aprende-se no dia-a-dia, na prática, se dá de forma processual através da convivência em grupo, e o que vai determinar a aceitação nessas associações de antemão, é o respeito e a obediência aos mais velhos.

[...] a transmissão do conhecimento requer um processo longo e paciente, porque, semelhante ao candomblé, ele não é passado individualmente, mas através da convivência, da participação nos ritos privados e na interação social em grupo fora e dentro do ambiente da entidade²⁷⁹.

Feitas as devidas relações entre o candomblé e a irmandade da Boa Morte, infere-se que a irmandade, instituição católica, permitiu a sobrevivência de práticas de origem africana, ainda que recriadas e ressignificadas aqui no Brasil.

Traficadas para o Brasil, as negras trouxeram suas práticas culturais, porém sem o espaço que abrigasse os seus cultos, dessa forma os negros fundaram diversas associações. No Brasil “[...] as mulheres negras, comparadas com seus parceiros, tiveram melhores oportunidades de trabalho, construindo brechas no mercado de trabalho livre, que então se formava. Continuaram a ser ótimas comerciantes”²⁸⁰. Para Rita Segato as mulheres

[...] tinham mais chances de se empregar no serviço doméstico ou de ser tomadas como concubinas por seus amos, e por tal razão tiveram, em geral, um contato mais próximo com o estilo de vida das classes altas do que os homens e, portanto, puderam adquirir certas habilidades e conhecimentos que lhes permitiram lidar melhor com aqueles no poder. Estas habilidades, incluindo a possibilidade de recorrer ao comércio ocasional do sexo em situações de necessidade, elas continuaram a ter para sua sobrevivência

²⁷⁸ NASCIMENTO, 1999, p. 21.

²⁷⁹ Idem, p. 19.

²⁸⁰ BERNARDO, 2005, p. 6.

mesmo depois de terminada a escravidão, enquanto os homens foram maciçamente condenados ao desemprego [...]”²⁸¹.

Algumas mulheres acumularam dinheiro e organizaram associações femininas, dentre elas a irmandade da Boa Morte. É claro que no Brasil essas associações não foram idênticas às suas matrizes iorubanas, não só em virtude do contexto da escravidão, mas, também, pela mistura de vários povos, provocando a emergência de práticas diversificadas, a exemplo do candomblé da Barroquinha e da irmandade da Boa Morte.

Em Cachoeira os homens não podiam entrar na irmandade, em São Gonçalo dos Campos a sua entrada não era vedada, porém, não podiam pegar no cajado, por ser uma sociedade matriarcal. O cajado é um símbolo de autoridade, que nessa associação era exercida pelas mulheres. Não se pode deixar de estabelecer a analogia com Nossa Senhora da Glória que é apresentada com coroa de rainha e cetro na mão.

Embora o homem pudesse ingressar na irmandade da Boa Morte, atraiu somente homossexuais. Para alguns entrevistados, a presença dos homossexuais na irmandade é em virtude de seu vínculo com o candomblé, para outros “viado gosta de se mostrar”²⁸². Nestas respostas, aparentemente simples, há uma carga de complexidade, profundamente discutida por vários autores. Primeiro, porque há uma presença expressiva de homossexuais no candomblé; segundo, pelo grau de discriminação que a sociedade impingia a esses grupos.

Para Ruth Landes, estudando o candomblé na Bahia no final da década de 30 do século passado, o homossexual passivo, marginalizado, vítima do escárnio, via no candomblé uma espécie de nicho social, onde podia ser adorado, respeitado e prestigiado

²⁸¹ SEGATO, 2000, p. 83.

²⁸² Entrevista de dona Alzira (Anexo E).

como pais de santo “os pais que conheci, cerca de dez, foram recrutados entre prostíbulos, delinqüentes juvenis e malandros da cidade”²⁸³.

Segundo Landes, na tradição dos candomblés iorubás, maiores e mais importantes da Bahia, só as mulheres podem ser mães de santo, esses sacerdócios nagôs na Bahia, são quase exclusivamente femininos, apenas as mulheres “[...] estão aptas, pelo seu sexo, a tratar as divindades e que o serviço do homem é blasfemo e desvirilizante”²⁸⁴. A mulher é possuída por um santo ou deus, que é o seu patrono e guardião; diz-se que ele – ou ela – desce na sua cabeça e a cavalga e depois, usando seu corpo canta e dança.

[...]. Alguns homens se deixam cavalgar e tornam-se sacerdotes ao lado das mulheres, mas, sabe-se que são homossexuais. Nos templos, vestem saias e copiam os modos das mulheres e dançam como as mulheres. Às vezes tem melhor aparência do que elas²⁸⁵.

A estrutura do culto iorubá aceita o homem como protetor, patrocinador, mediador de possíveis conflitos com outras instituições como a polícia, o Estado etc. Esses homens são chamados de Ogãs.

Para Landes, os homossexuais não querem romper com essa tradição, nem reivindicar um espaço no candomblé; “[...] pelo contrário, aspiram um sentimento de unidade com a tradição da mãe [...]. Desejam uma coisa, para a qual o candomblé oferece as mais amplas oportunidades: desejam ser mulheres”²⁸⁶. Na perspectiva da autora, o pai de santo, primeiro é visto como uma anomalia sexual e secundariamente chefe da casa de culto.

Já o candomblé de caboclo, segue os princípios de que só a feminilidade pode agradar aos deuses, portanto os homossexuais não eram excluídos, mas tido como “normal”. Faz-se necessário destacar a qualificação preconceituosa de Landes, considerando a sexualidade do homossexual “anormal”, e do heterossexual “normal”. Na

²⁸³ LANDES, 1967, 294.

²⁸⁴ Idem, p. 289.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 43-44.

²⁸⁶ Idem, *Ibidem*, p. 292.

sua perspectiva a anomalia sexual dos homossexuais é a principal causa de seu ingresso no candomblé, com o objetivo de exercer a sua feminilidade.

Para Peter Fry²⁸⁷ os homossexuais estavam vinculados aos cultos afro-brasileiros por dois motivos: primeiro, porque tanto a homossexualidade quanto os cultos de possessão são definidos como desviantes na escala de valores dominantes; segundo, porque serem definidos pela sociedade como sendo sujos e perigosos é muitas vezes uma qualidade para quem exerce uma profissão ligada ao poder mágico.

Também ressalta, assim como Landes, que a maior parte dos praticantes do candomblé pertence à pobreza urbana.

A sociedade avalia os cultos como sendo perigosos, propriedade dos pobres e naturalmente corruptos, i.e., pessoas ligadas à margem da sociedade. É interessante notar que os centros se localizam geralmente na periferia e em áreas consideradas socialmente como marginais [...] o fato de os centros concentrarem-se em áreas pouco acessíveis está determinado não só por razões econômicas, mas, principalmente, por um reconhecimento simbólico de uma posição marginalizada²⁸⁸.

O autor prefere usar o termo bicha à homossexual, pois este é um termo que possui múltiplos significados, e usado pela classe média e círculos intelectuais; enquanto aquele define melhor a categoria aqui referida, o bicha assume o papel de receptor e se coloca num estágio político inferior perante seu parceiro, apresenta gestos extravagantes e delicados. Peter Fry chama de bicha, o que Landes chama de homossexual passivo.

Fry tece várias críticas a Landes: primeiro, as bichas entram no candomblé para estar com os homens e para mostrar-se; e não porque querem ser mulheres ou preferem a companhia delas. Segundo, não vê a presença das bichas no culto, como algo anormal, pois não há nenhuma conexão entre crenças religiosas e sexualidade. “A única que observei foi o fato de as bichas terem mulheres como seus santos”²⁸⁹.

²⁸⁷ FRY, Peter. Mediunidade e sexualidade. In: *Religião e Sociedade*. n. 1. São Paulo: Hucitec, mai/1977.

²⁸⁸ Idem, p. 110.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 115.

Rita Laura Segato estudando a homossexualidade feminina como uma prática comum nos cultos de xangô na tradição nagô do Recife, trilha esse mesmo caminho ao escrever que “[...] o santo da pessoa é independente, não só do seu sexo anatômico, mas também da forma preferencial em que ela expressa a sua sexualidade, isto é, da sua preferência por parceiros homossexuais ou heterossexuais”²⁹⁰. Em seguida, explica que no Recife são seis orixás, três psicologicamente masculinos, e três femininos, independente do seu sexo. E são observadas equivalências e similaridades entre o comportamento dos orixás e de uma determinada pessoa, tais como a expressão facial e a maneira como as pessoas parecem tomar as decisões, para daí atribuir-lhe o seu santo.

Ainda para essa autora, durante a escravidão não havia um equilíbrio entre homens e mulheres, nem uma preocupação dos senhores em incentivar a procriação e a formação de famílias entre os escravos, essa situação fez com que a heterossexualidade perdesse seu papel central, deixando a escolha aberta às posições individuais

[...] a mudança do comportamento sexual dos afro-brasileiros em relação a seus antepassados africanos e, particularmente à frequência de comportamentos homossexuais, característica de alguns grupos, como é o caso do xangô, possa ser atribuída à igualdade imposta a todos os escravos, homens e mulheres, pelo sistema escravocrata e a conseqüente perda de poder por parte dos primeiros. Esta igualdade resultou de virtual erradicação da instituição da família, já que cada indivíduo era propriedade de um amo. Esta sujeição direta ao dono e o desestímulo sistemático da procriação obliteraram legalmente qualquer forma de organização hierárquica tradicional baseada no parentesco entre escravos ou, pelo menos, dificultaram gravemente sua continuidade²⁹¹.

As análises são interessantes, mas carecem de uma explicação que considere esses cultos na África, uma vez que essas práticas foram ressignificadas aqui no Brasil, embora em contexto diferente, não se pode de maneira alguma desprezar a raiz africana

²⁹⁰ SEGATO, 2000, p. 53.

²⁹¹ Idem, p. 85-86.

desses cultos. Assim, Lorand Matory²⁹² preenche essa lacuna utilizando um modelo explicativo iorubacêntrico para explicar a presença das mulheres, travestis e bichas nos cultos, rejeitando de antemão a noção de desvio social.

[...] espero demonstrar que o papel das bichas nos cultos afro-brasileiros é logicamente antecedido e que, no simbolismo comum de um complexo religioso transatlântico, a bicha representa metonimicamente um conjunto de relações cósmicas muito mais complexa do que a preferência sexual²⁹³.

O autor procura mostrar a relação marido/esposa nos cultos orixás iorubás

A relação entre deuses ancestrais, reis e seus subordinados na terra é representada a toda a sociedade iorubá pela analogia da relação entre marido/esposa [...]. Desta forma, assimilada ao vaso, a cabeça também se torna um recipiente da divindade durante os atos de possessão espiritual, quando o médium se torna o orixá²⁹⁴.

Por isso, muitos médiuns não gostam que toquem suas cabeças, que representa o órgão de penetração espiritual, simbolizando o ato sexual “[...] certa vez toquei na cabeça de um homem santero e recebi um grito de repreensão: você não tocaria nas partes íntimas de uma mulher casada, tocaria?²⁹⁵”. Isto nos leva a concluir que os médiuns são considerados esposas dos deuses. Na região iorubá e outros países como o Brasil, a categoria de iniciados são chamados iywo orisa – esposa dos deuses.

A relação entre marido e esposa recebe realmente elaborada atenção no simbolismo dos cultos dos orixás iorubás. Os sacerdotes africanos são, sempre, ou mulheres ou homens travestidos, que usam as vestimentas nupciais iorubás do século XIX [...]. Os iorubás observam enfaticamente o dever da esposa de cozinhar para o marido, da mesma maneira como os sacerdotes alimentam as divindades com oferendas cozidas [...]. Embora existam orixás femininos, todas as divindades penetram seus cultuadores e são assim estruturalmente masculinos, o que as associa a substâncias que enchem vasos e a um conjunto de papéis históricos, políticos e econômicos²⁹⁶.

²⁹² MATORY, Lorand J. Homens montados: homossexualismo e simbolismo da possessão nas relações afro-brasileiras. In: REIS, João José (Org.). *Escravidão e Invenção da Liberdade: Estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

²⁹³ Idem, p. 219.

²⁹⁴ *Ibidem.*, p. 221.

²⁹⁵ Idem, *Ibidem.*, p. 225.

²⁹⁶ Idem, *Ibidem.*, p. 223.

Os candomblés tradicionais formaram-se sob a égide dessa simbologia, por exemplo, o candomblé da Lama de linha jeje nagô freqüentado pelas irmãs da Boa Morte em São Gonçalo dos Campos, em homenagem a Nanã, vodum feminino, foi fundado por Joaquim de Brito, que “[...] quando morreu seu filho iria assumir, como era homem, sua esposa, mãe Cilu, assumiu”²⁹⁷.

Aqui o papel social exercido tanto pelos médiuns quanto pelos orixás vão além do sexo biológico. Assim, na perspectiva de Matory

O papel das bichas em alguns cultos resulta da convergência de sistemas simbólicos complementares. A pragmática do gênero iorubá permite que um homem seja a ‘esposa’ de um deus, adotando roupas femininas e o penteado nupcial. Embora a taxionomia iorubá não reconheça uma categoria de homens regularmente montados por outros homens, uma categoria iorubá de papéis rituais foi ampliada para incluir uma categoria brasileira de papéis sociais²⁹⁸.

Para o autor, as bichas e as mulheres são depositários normais do poder divino, a participação do homem é que seria desviante. No Brasil, essas práticas foram ressignificadas e reinventadas, apresentando continuidades e rupturas.

Segundo muitos entrevistados havia homens heterossexuais na irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos, os homens citados eram sempre os mesmos: senhor Pantaleão, João do Bengo e Timo, mas em momento algum esses nomes foram encontrados nos cadernos da irmandade. Porém, a entrevista do senhor Antônio Borges Falcão esclareceu o problema: segundo ele, estes homens supracitados não eram da irmandade, não vestiam batas, apenas ajudavam, patrocinavam e faziam o que as mulheres não podiam fazer, tentava intermediar as relações com o padre, a Lyra etc. Tinham funções parecidas com as dos Ogãs. Esta é uma afinidade da irmandade com o candomblé. Segundo Vivaldo Costa Lima, ogã é um posto da estrutura social do terreiro, e se divide em confirmados e não confirmados. Os confirmados após passarem por uma série de ritos

²⁹⁷ Entrevista de senhor Antônio Borges Falcão, 70 anos. São Gonçalo dos Campos, 02/09/2005.

²⁹⁸ MATORY, 1988, p. 229.

propiciatórios no terreiro, suas obrigações e responsabilidades aumentam, resolvem problemas de rebeldia e indisciplina, garantem a ordem nas festas públicas, financia concertos da casa, resolve problemas com a polícia, etc. “É o braço direito da mãe de santo”²⁹⁹. “Os ogãs suspensos ou não confirmados, participam igualmente das atividades no terreiro, mas num âmbito consideravelmente menor de ação executiva ou de responsabilidade efetiva para com o grupo”³⁰⁰.

De acordo com as entrevistas das irmãs, sempre foi permitida a entrada de homens na confraria, “quando entrei já encontrei João do Bengo” (dona Alzira, vide Anexo E), já dona Isabel afirmou que entrou na irmandade através do senhor Pantaleão, que fazia parte da mesma. Mas os cadernos consultados atestam a presença de homens, somente a partir de 1950. Embora podendo ingressar, eles não podiam pegar no cajado ou no cetro, quando presidente da festa da irmandade, cargo eleito por período de um ano, era a vice-presidente que conduzia o cajado ao altar, porque a irmandade é uma sociedade matriarcal; só as mulheres podem pegar no cajado. Segundo a tradição oral o cajado tem mais de 100 anos, e todo ano é pintado por ocasião da festa da irmandade. A título de esclarecimento, em Cachoeira, as irmãs chamam cetro, o que caracteriza uma organização altamente hierarquizada e modernizada, poderosa, pois o cetro é o símbolo do poder de reis, rainhas e imperadores. Já em São Gonçalo as irmãs usam o termo cajado, características de uma organização de cunho religioso e rural, também um símbolo de poder.

Esta atitude destituía o homem de representar qualquer forma de poder dentro da irmandade, que era um espaço liderado pelas mulheres. Talvez os homens heterossexuais não ingressassem nessa confraria por não aceitarem a liderança feminina, atraindo somente homossexuais.

²⁹⁹ LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jejes – nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupo*. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2003, p. 93.

³⁰⁰ Idem, p. 94.

Paradoxalmente, nas irmandades do Rosário da Bahia, as mulheres ocupavam cargos determinados pelos homens, não exercitavam ato de mesa, suas atribuições estavam relacionadas a ofícios femininos e secundários como: “[...] preparar a igreja da irmandade para as festas, visitar doentes, ou levar comida para irmãos presos”³⁰¹ que as distanciavam “[...] das instâncias decisórias mais importantes”³⁰². Segundo Russell Wood “Embora as mulheres solteiras fossem aceitas e os maridos fossem encorajados a filiar as esposas, o estatuto insistia que as mulheres deviam ser excluídas da diretoria, devido à natureza do seu sexo”³⁰³.

Embora as respostas dos entrevistados para a explicação da presença dos homossexuais ou bichas na irmandade não tenham sido aprofundadas, faz sentido na medida que há uma interpenetração de práticas entre o candomblé e a irmandade da Boa Morte, e toda uma simbologia da relação homem/mulher, sobre a qual o candomblé está estruturado. Por outro lado, não se pode descartar a hipótese de que o candomblé foi uma sociedade de certa forma marginal, que oferecia segurança e solidariedade mútua para pessoas também marginais: mulheres, negros, homossexuais etc. Um espaço onde se respeitavam, eram aceitos e iguais, tinham a possibilidade de prestígio social o que na sociedade em geral era praticamente impossível.

Assim, além das funções religiosas, o candomblé tinha também funções sociais, no sentido de agregar pessoas excluídas, em um espaço privado, satisfazendo suas necessidades espirituais e materiais. Nessa perspectiva, a ascensão social seria o último objetivo, antes queriam ser aceitos e fazer parte de um grupo.

Baseado no que foi exposto até agora é possível definir tanto a irmandade da Boa Morte, quanto o candomblé, como associações de mulheres, sociedades matriarcais,

³⁰¹ RUSSEL-WOOD, 2005, p. 208.

³⁰² REGINALDO, 2005, p. 111.

³⁰³ RUSSEL-WOOD, op. cit., 2005, p. 206.

que só ganham sentido a partir do conhecimento da simbologia africana, que foi ressignificada e recriada no Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo, além de inscrever a irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos na História, permitiu vislumbrar o espaço, visões de mundo, a condição social de mulheres que se uniram em torno da devoção à Nossa Senhora da Boa Morte para enfrentar as adversidades, transformando o ressentimento por não terem casado e o sofrimento em solidariedade, alegria, devoção a fim de alcançarem uma boa morte, uma espécie de compensação. Por outro lado, essa irmandade permitiu a ressignificação de práticas culturais que os ancestrais dessas irmãs trouxeram da África, sendo assim, principalmente, um espaço de sociabilidade e solidariedade étnica. Partindo desse pressuposto, as irmandades negras tiveram papel crucial ao possibilitar a recriação e contribuição de práticas de origem africana para a formação da cultura brasileira.

Para entender a importância dessas confrarias na sociedade é preciso inseri-las em um contexto mais amplo, nas suas origens como uma das principais estratégias para que o sistema colonial escravista alcançasse êxito.

Nos primeiros séculos de colonização o catolicismo no Brasil teve também funções sociais e políticas. Política no sentido de que as classes sociais a utilizaram para atender os seus interesses, e social no sentido de que as práticas e festas religiosas propiciavam os únicos momentos de sociabilidade para toda a sociedade, ricos e pobres, negros e brancos, ao mesmo tempo em que demarcavam lugares sociais.

Embora nas festas religiosas as classes sociais tivessem seus lugares determinados, podia-se identificar em alguns momentos misturas culturais como nas irmandades. Essa análise levanta duas questões básicas: a primeira é a complexidade e amplitude do chamado sincretismo, que ultrapassa a simples fusão cultural, possibilita

entre as culturas em contato convergência, paralelismo, mistura, devoção, ou seja, variantes do sincretismo; e a segunda é de que os negros não utilizaram a religião única e exclusivamente, ou de forma puramente racional, para atender aos seus interesses. Não se pode negar que os negros utilizaram esse espaço “livre” para cultivar seus deuses ancestrais ou para confabular contra o sistema escravista, tramando revoltas. Mas, também, que essas expressões religiosas dos negros eram autênticas expressões de fé, agradecimento pelas graças alcançadas, ou a esperança de alcançá-las, consubstanciadas em romarias, promessas, terços, procissões e devoções.

Esse catolicismo foi permitido e cultivado durante séculos para atender aos interesses do Estado, isto é, submissão do negro ao sistema escravista e conversão à fé católica; já a partir da segunda metade do século XIX foi duramente combatido pelo processo de romanização ou europeização da Igreja Católica, que não mais representava os interesses do Estado Português, pelo fim dos vínculos entre Brasil e Portugal.

O objetivo da Igreja com essas mudanças era colocar sob sua tutela todas as atividades eclesiais, procurando dar à religião um caráter tridentino. Dessa forma, separou as festas religiosas das profanas, proibindo práticas africanas e indígenas, investiu na formação do clero na Santa Sé e, paulatinamente, substituiu as irmandades pelas congregações pastorais, como O Apostolado Coração de Jesus, As Filhas de Maria etc.

São Gonçalo não sentiu os efeitos da romanização na segunda metade do século XIX, período de existência e criação de várias irmandades negras na região, como a do Rosário dos Pretos, a da Boa Morte, a de São Benedito, das Almas, do Amparo, do Divino Espírito Santo, que pela extensão territorial do município, comprova não só a predominância da população negra, mas, sobretudo, a presença expressiva de um catolicismo brasileiro, fruto dos contatos culturais e do nosso modelo de colonização.

No início do século XX, com o objetivo de adquirir e restaurar poder político reaproximando-se do Estado, a Igreja mais uma vez foi utilizada pelas classes dominantes para submeter os segmentos menos favorecidos “a preocupação dominante da Igreja, no Brasil até os anos 50, é manter sob controle os movimentos populares, denunciando seu caráter revolucionário e ateu”³⁰⁴. Ao mesmo tempo em que se aproximava do poder político, a Igreja se afastava da cultura popular, nesse sentido,

a preocupação da Igreja nesse período é que nada fosse feito, em termos de prática católica, sem a autorização e a supervisão da hierarquia eclesiástica. O clericalismo dominante no espírito de Trento, reforçado pelo Vaticano I, tendia a aniquilar a autonomia relativa, típica do catolicismo popular³⁰⁵.

Nessa perspectiva, “as festas dos santos, impregnadas de características profanas e de outras crenças, deveriam ser purificadas e controladas pelos eclesiásticos”³⁰⁶.

Talvez o principal alvo dessas reformas tenham sido as folias de santo porque, segundo Azzi,

encarregados de arrecadar esmolas para a celebração das festas religiosas, grupos de cantores iam de porta em porta levando o estandarte do santo [...] o dinheiro arrecadado nessas visitas servia para dar solenidade à festa religiosa, com banda de música, foguetes, danças e refeições abundantes [...] a hierarquia eclesiástica sempre olhou com restrições essa forma de utilização do dinheiro, desejando que fosse empregado para o material do culto, reformas da igreja, sustento do clero e das vocações sacerdotais³⁰⁷.

Mas o catolicismo popular ainda persiste e resiste em algumas regiões do País e festas populares como a da irmandade da Boa Morte de Cachoeira e a da irmandade da Boa Morte em São Gonçalo dos Campos que – apesar de não apresentarem a mesma vitalidade do século XIX e meados do XX, nem a hierarquização e organização da confraria de Cachoeira, bem como não ter se transformado em atração turística, nem receber ajuda de nenhuma

³⁰⁴ AZZI, 1978, p. 18.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 93.

³⁰⁶ COUTO, 2004, p. 5.

³⁰⁷ AZZI, op. cit., 1978, p. 98.

entidade civil – ainda mantém as características históricas, mesmo que atualmente sob o controle da Igreja Católica.

A irmandade da Boa Morte era um espaço de exercício do poder feminino organizado e dirigido por mulheres negras, mães solteiras e pobres; perfil que não constituía critério para o ingresso nessa associação. Mas sim pelo fato de originalmente ter sido organizada por mulheres africanas. Dessa forma, o ingresso nessa irmandade era uma questão de identidade e de solidariedade, onde eram livres e iguais.

Apenas as mulheres podiam representar e simbolizar o poder, tanto que o homem podia presidir a irmandade, mas não podia pegar no cajado, símbolo de poder. Ou seja, mesmo o homem podendo ocupar o posto mais alto dentro da irmandade, as representações o colocavam em posição de inferioridade e submissão à mulher.

Tanto pela expressiva presença de irmãs nessa irmandade, quanto pela existência de várias confrarias de negros nesse período, pode-se concluir que o processo de romanização não atingiu São Gonçalo dos Campos na segunda metade do século XIX, nem no início do século XX. De 1900 a 1926, havia 170 irmãs nessa irmandade. Após 1926, os documentos encontrados registram a média até os dias atuais entre 50 e 60 irmãs, uma presença ainda significativa quando comparada com a de Cachoeira, com 24 irmãs atualmente.

Só nas últimas décadas do século XX que São Gonçalo dos Campos sentiu os efeitos da romanização, principalmente a irmandade da Boa Morte. Nesse período, a Igreja Católica separou as festas sagradas da profana, como a festa do padroeiro da cidade; proibiu a lavagem da igreja pelas irmãs da Boa Morte, que atualmente está sob sua “tutela”; vetou a prática do candomblé, ao qual trata como feitiçaria, bem como a procissão à tarde, realizada após o almoço festivo na casa da presidente, alegando que muitas irmãs a acompanhavam embriagadas. Esses fatos comprovam a sobrevivência de práticas do

catolicismo colonial. Há algum tempo, toda primeira sexta-feira do mês são realizadas aulas de catequese para moldar a irmandade de acordo com o modelo tridentino.

No que se refere às mudanças, as irmãs ressaltaram também a decadência da festa por conta da pouca contribuição da população, bem como a falta de jóias e vestidos ricamente decorados, “[...] hoje tem gente até vestindo calça, o que não poderia ser permitido”³⁰⁸.

Considera-se que a sobrevivência de práticas da cultura africana em São Gonçalo dos Campos se deve também ao espaço propiciado pelas irmandades e que, ainda hoje, essas práticas culturais são realizadas nesse município sob o manto da irmandade da Boa Morte “catequizada” e “romanizada”, pois muitas irmãs ainda praticam o candomblé e resistem às adversidades de sua condição social, ajudando-se mutuamente.

Atualmente, a festa da irmandade se resume ao dia 15 de agosto, apenas “algumas irmãs” praticam o candomblé, não tem a mesma influência e expressividade dentro da sociedade em relação às festas, não constitui uma entidade independente, não se desenvolveu nem se modernizou, a exemplo da irmandade da Boa Morte de Cachoeira, que hoje é uma atração turística e uma “instituição” altamente hierarquizada e independente da Igreja Católica.

Para dona Nália, irmã da Boa Morte de Cachoeira, a irmandade de São Gonçalo não consegue resgatar a expressividade de outrora, nem se auto-afirmar frente à Igreja porque “[...] não tem estatuto, não tem história e, assim, não pode comprovar e resgatar a posição delas [...]”³⁰⁹. Um duro julgamento. Na realidade, o simples fato de ter resistido dois séculos e chegado ao século XXI em pleno funcionamento é uma prova concreta de que a irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos tinha um papel e espaço definido na sociedade sangonçalense.

³⁰⁸ Entrevista de dona Maria Cazumbá (dona Martina), 72 anos. São Gonçalo dos Campos, 04/12/2004.

³⁰⁹ Entrevista de dona Nália, 64 anos. Cachoeira, 04/10/2003.

FONTES DOCUMENTAIS

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA. *Registros Eclesiásticos de Terra de São Gonçalo dos Campos*. Livro nº 4807, 1857-1863.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA. *Irmandade no Interior*. 1840-1889, maço 5255.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA. *Presidência da Província, Governo, Câmara*: São Gonçalo dos Campos. 1885-1889, maço 1438.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA. *Livro do Tombo dos Bens das Ordens Terceiras*: Confrarias e Irmandades de Cachoeira. 1861-1870, maço 5267.

ARQUIVO DA IGREJA CATÓLICA DE SÃO GONÇALO DOS CAMPOS. *Caderno de Registro e Despesas das Irmãs*. 1950-2001.

ARQUIVO DA IRMANDADE DA BOA MORTE DE SÃO GONÇALO DOS CAMPOS. *Caderno de Registro e Despesas das Irmãs*. 1950-2001.

CARTA do conde de Oeyras (o Marquês de Pombal) ao Desembargador José Gomes Ribeiro. In: *Anais do Arquivo Público*. v.17. p. 200-222).

COMPROMISSO da irmandade do Senhor Bom Jesus da Cruz dos Crioulos da Villa de Cachoeira, Freguesia de São Gonçalo dos Campos – *Arquivo da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Pelourinho – ANSR*, 1800.

EDIÇÃO COMEMORATIVA DA FESTA DO PADROEIRO. *São Gonçalo dos Campos*, 1976 – Livro da Comissão da Festa.

EDIÇÃO COMEMORATIVA DO PRIMEIRO CENTENÁRIO DO MUNICÍPIO. *São Gonçalo dos Campos*, 1984 – Livro da Comissão da Festa.

ENTREVISTAS:

Alzira de Jesus. 86 anos. São Gonçalo dos Campos, 13/08/2005.

Antônio Borges Falcão. 70 anos. São Gonçalo dos Campos, 02/09/2005.

Antônio dos Santos. 72 anos. São Gonçalo dos Campos, 21/08/2005.

Antônio Raimundo. 64 anos. São Gonçalo dos Campos, 19/08/2003.

Casemira. 69 anos. Cachoeira, 04/10/2003.

Francisca Serra. 70 anos. São Gonçalo dos Campos, 05/09/2005.

Geraldo Alves Pereira. 92 anos. São Gonçalo dos Campos, 08/03/2005.

Hermenegildo de Castorano. 94 anos. São Gonçalo dos Campos, 21/09/2003.

Isabel Cazumbá. 70 e poucos anos. São Gonçalo dos Campos, 04/12/2004.

Joana Oliveira. 93 anos. São Gonçalo dos Campos, 2004.

Maria Alexandrina. 46 anos. São Gonçalo dos Campos, 25/07/2005.

Maria Cazumbá (dona Martina). 72 anos. São Gonçalo dos Campos, 04/12/2004.

Maria José Pereira. 71 anos. São Gonçalo dos Campos, 13/08/2003.

Maria Pereira Marques. 79 anos. São Gonçalo dos Campos, 03/08/2004.

Marisa Ferreira. 64 anos. São Gonçalo dos Campos, 29/09/2003.

Nália. 64 anos. Cachoeira, 04/10/2003.

Renato Tadeu. 41 anos. São Gonçalo dos Campos, 19/08/2003.

Zuleika Salomão. 77 anos. São Gonçalo dos Campos, 25/07/2005.

INVENTÁRIOS JUDICIAIS. *Arquivo Regional de Cachoeira*. Caixa 1 a 70.

JORNAL “A Razão”. ano XIV. São Gonçalo dos Campos (Baía). 6/jun/1944.

JORNAL “A Razão”. 02-08-1944.

JORNAL “A Razão”. ano. XVII. São Gonçalo dos Campos, 09/01/1948.

JORNAL “A Razão”. ano XVIII. São Gonçalo dos Campos (Baía), 27 de agosto de 1948.

JORNAL “A Verdade”. 30 de janeiro de 1937. ano I .

JORNAL “A Verdade”. ano I. Cidade de São Gonçalo dos Campos (Baía), 13 de fevereiro de 1937.

JORNAL “A Verdade”. ano II. Cidade de São Gonçalo dos Campos (Baía). n. 91. 3 de agosto de 1938.

JORNAL “A Verdade”, 13 de maio de 1939. n. 129.

JORNAL “A Verdade”. ano III. Cidade de São Gonçalo dos Campos (Baía). 12 de agosto de 1939 n.142.

REGISTRO CIVIL DE ÓBITOS. *Fórum Ministro João Mendes*. São Gonçalo dos Campos. Livro 1 e 3.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABIFUMO – Associação Brasileira de Indústria do Fumo. *Perfil da indústria brasileira do fumo*. Rio de Janeiro, 1999.

ABREU, Marta. *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

ALMEIDA, Jacialda Vieira de Sousa. *Celebrando as diferenças: as irmandades de pardos na Bahia dos séculos XVIII e XIX*. (Monografia de Especialização – Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS). Feira de Santana-BA. 2004.

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. IBGE. Conselho Nacional de Geografia, 1963. Edição da Divisão Cultural.

APIAH, Anthony Kwame. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Tradução de Vera Ribeiro. Revisão de tradução de Fernando Rosa Ribeiro. Rio de Janeiro: contraponto, 1997.

AZZI, Riolando. *O Catolicismo Popular no Brasil*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1978.

AZZI, Riolando. *A neocristandade: um projeto restaurador*. São Paulo: Papyrus, 1994. (História do pensamento católico no Brasil. v. 5.

BARBOSA, Manuel. *Retalhos de um Arquivo*. Salvador: [s.n.]. 1972.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1971.

BERNARDO, Terezinha. O Candomblé e o poder Feminino. *REVER*. n. 2. ano 5, 2005.

BORBA, Silza Fraga Costa. *Industrialização e Exportação do Fumo na Bahia. 1870-1930*. (Dissertação de Mestrado em Ciências Humanas – Universidade Federal da Bahia – UFBA). Salvador, 1975.

BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o Poder*. (Irmandade dos Leigos e Política Colonizadora em Minas Gerais). São Paulo: Ática, 1986.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*. 3. ed. São Paulo: Companhia

das Letras, 1994.

BRAGA, Júlio Santana. *Sociedade Protetora dos Desvalidos*. Uma irmandade de cor. Salvador: Ianamá, 1987.

CAMPOS, João da Silva. *Procissões Tradicionais da Bahia*. 2. ed. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, 2001.

CARNEIRO, Edison. *Ladinos e crioulos, estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

CARVALHO, Carlos Alberto. *Tradições e milagres do Bonfim – Bahia*. Salvador: Typ Baiana, 1915.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro: Tecnoprit Gráfica, 1959.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

COSTA PINTO, L. A. Recôncavo: laboratório de uma experiência humana. In: BRANDÃO, Maria de Azevedo (Org.). *Recôncavo da Bahia: sociedade e economia em transição*. Fundação Casa de Jorge Amado. Salvador, 1998.

COSTA, Sebastião Heber Vieira. A Festa da Irmandade da Boa Morte e o Ícone Ortodoxo. *V Seminário do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia nos 500 anos da Baía de Todos os Santos*, 1993.

COUTO, Edilece Souza. *Tempo de festas: homenagens a Santa Bárbara, N. S. da Conceição e Sant'Anna em Salvador (1860-1940)*. (Tese de doutorado em história – Universidade Estadual Paulista). Assis-SP: UNESP, 2004.

CUNHA, Arlindo de Magalhães Ribeiro da. *São Gonçalo, História ou Lenda?* Amarante, Portugal: Gráfica do Norte, 1995.

DAVID, Onildo Reis. *O inimigo invisível: epidemia na Bahia no século XIX*. Salvador: EDUFBA / Sarah Letras, 1996.

ENCICLOPÉDIA dos municípios. v. XXI. Rio de Janeiro, 1959.

ESPÍRITO SANTO, Moisés. *A Religião Popular Portuguesa*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1990.

FERRETI, Sérgio. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (Orgs.). *Faces na Tradição Afro-Brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanidade, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro; Salvador: Pallas;UFBA, CNPq, 1999.

FRY, Peter. Mediunidade e sexualidade. In: *Religião e Sociedade*. n. 1. São Paulo: Hucitec, mai/1977.

GARRIDO, Joan Del Alcázar. As fontes orais na pesquisa histórica: uma contribuição ao debate. In: *Revista Brasileira de História: memória histórica e historiografia. Dossiê Ensino da História*. São Paulo. Anpuh/marco zero. v. 13. n. 25/26. set/92 / ago/93.

GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminina do mal*. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

HALL, Michael M. História Oral: os riscos da inocência. In: *O Direito à Memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

HOORNAERT, Eduardo. *A Igreja no Brasil Colônia: 1550-1800*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

LANDES. *A cidade das mulheres* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jejes – nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrúpicos*. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2003.

MACHADO, Maria Clara Tomaz. O amálgama da crença no cotidiano popular mineiro: a fé e o festejar. In: *Revista Rhema*. p. 113-124. Juiz de Fora, Minas Gerais: Templo Criações Publicitárias, 1998.

MAGALHÃES, Elyette Guimarães de. *Orixás da Bahia*. 5. ed. Salvador: [s.n.], 1977.

MATORY, Lorand J. Homens montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras. In: REIS, João José (Org.). *Escravidão e Invenção da Liberdade: estudos sobre os negros no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

MEGALE, Nilza Botelho. *Cento e Doze Invocações da Virgem Maria no Brasil*. 2. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1986.

NASCIMENTO, Luís Cláudio Dias do. *Candomblé e Irmandade da Boa Morte*. Cachoeira-BA: Fundação Maria América da Cruz, 1999.

NASCIMENTO, Luís Cláudio Dias. *Territórios Afro-Religiosos de Cachoeira*. (Texto inédito, parte da dissertação “Presença do Candomblé na Irmandade da Boa Morte: uma investigação sobre ritos mortuários e religiosidade afro-baiana”). Cachoeira-BA., [2005].

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. *O liberto: o seu mundo e os outros*. São Paulo: Corrupio, 1988.

PARÉS, Luis Nicolau. *Do lado do jeje: história e ritual do vodum na Bahia*. Rio de Janeiro: PALLAS, 2005 (no prelo).

PEDREIRA, Pedro Tomás. *Efemérides Sangonçalense*. Santo Amaro: Imprensa Oficial de Santo Amaro, 1984.

PEREIRA, Edimilson de Almeida; GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. Rosário de muitas fés - mediações do sincretismo nas religiões populares. In: *Revista Rhema*. p. 125-156. Juiz de Fora: Templo Criações Publicitárias, 1998.

PEDRO II, D. *Diário da viagem ao Norte do Brasil*. Salvador: Progresso, 1959.

PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitelha Val di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Orgs.). *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O campesinato brasileiro*. Petrópolis-RJ: [s.n.], 1973.

REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*. (Tese de doutorado). Campinas-SP, 2005.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

REIS, João José. *Escravidão e Invenção da Liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. 5. ed. v. 9. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1997.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e Filantropos: a Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Tradução de Sérgio Duarte. Brasília-DF: Editora Universidade de Brasília, 1981.

RUSSELL-WOOD. *Escravos e libertos no Brasil colônia*. Tradução de Maria Beatriz Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SANTOS, Valdomiro Lopes dos. *A Pecuarização do Recôncavo Fumageiro: o caso de São Gonçalo dos Campos, Bahia*. Recife, Pernambuco. (Dissertação de Mestrado em Geografia – Universidade Federal de Pernambuco – UFPE). 1990.

SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Distrito Diamantino do Século XVIII*. 2. ed. São Paulo: Nacional, 1978.

SCOTT, Joan. *Gender. An useful category of historical analyses. Gender and the politics of history*. New York: Columbia University Press. Tradução de Cristine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila, 1989.

SCOTT, Parry. O homem na matrifocalidade: gênero, percepções e experiências no domínio doméstico. In: *Cadernos de Pesquisa*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1990.

SEGATO, Rita Laura. Inventando a Natureza: família, sexo e gênero no xangô do Recife. In: *Candomblé religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Organização de Carlos Eugênio Marcondes Moura. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

SILVA, Cândido da Costa e. *Roteiro da Vida e da Morte: um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. São Paulo: Ática, 1882.

SILVA, Elizabete Rodrigues da. *Fazer charutos: uma atividade feminina*. Salvador. (Dissertação de Mestrado em História – Universidade Federal da Bahia – UFBA). 2001.

SILVA, Elizete da. Irmandade Negra e Resistência Escrava. In: *Revista Sitientibus*. Feira de Santana-BA. n. 12, 1994, p. 55-62.

SILVA, José Carlos de Almeida da. *Avaliação da Política Comercial das Exportações Brasileiras: o caso do cacau e do fumo na Bahia*. (Tese de mestrado da Universidade Federal da Bahia). Salvador: UFBA, 1980.

SILVEIRA, Renato da. Jeje nagô, iorubá-tapá, aon-efan ijexá: processo de constituição do candomblé da Barroquinha (1764-1851). In: *Revista Cultura*. v. 6. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000.

SILVEIRA, Renato da. *Sobre o exclusivismo e outros ismos das irmandades negras da Bahia Colonial*. (Texto inédito, apresentado na Linha de Pesquisa Escravidão e Liberdade do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia – UBA). Salvador, 2004.

SLENES, W. Robert. *Na senzala, uma flor*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOARES, Afonso Maria Ligório. Impasse na teologia católica diante do sincretismo religioso afro-brasileiro. In: *Religião e Cultura*. Departamento de Teologia e Ciências da Religião. PUC/SP. v.1. n.1 (jan/jun/2002). São Paulo: DTCR, 2002.

SOARES, Cecília Moreira. A negra na rua, outros conflitos. In: SARDENBERG, Cecília; VANIN, Iole Macedo; ARAS, Lina Maria Brandão de. *Fazendo gênero na historiografia baiana*. Núcleo de Estudos interdisciplinares sobre a mulher – NEIM. (Mestrado em História). Salvador: FFCH/UFBA, 2001.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor, identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SODRÉ, Jaime. Ialorixá, o poder singular feminino. In: MARTINS, Cléo; LODY, Raul (Orgs.). *Faraimará, o caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

SOIHET, Rachel. História, Mulheres Gênero: contribuições para um debate. In: AGUIAR, Neuma (Org.). *Coleção Gênero. Gênero e Ciências Humanas: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres*. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Ventos, 1997.

STOLCKE, Verena. Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade. *Estudos Afro-Asiáticos*. n. 20. jun/1991.

TEIXEIRA, Marli Geralda. *Nós os Batistas... um Estudo de História da mentalidades*. (Tese de Doutorado) São Paulo: FFLCH; USP. 1983.

TEIXEIRA, Marli Geralda; ANDRADE, Maria José de Souza. *Memória Histórica de São Gonçalo dos Campos*. Ed. Comemorativa ao 1º Centenário do Município. São Gonçalo dos Campos-BA. 1984.

TEODORO, Helena. *Mulher negra, dignidade e identidade*. In: MARTINS, Cléo; LODY, Raul (Orgs.). *Faraimará, o caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

THEO – L'Enciclopedie catholique four bons. Paris: Droguet et Ardent Fayard, 1993.

TINHORÃO, José Ramos. *As Festas no Brasil Colonial*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

VAINFAS, Ronaldo. História das mentalidades e história cultural. In: CARDOSO, Ciro

Flamarion: VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: (Século VIII a XIII)*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo: o tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX*. 3. ed. Tradução de Tarso Gadzanis. São Paulo: Corrupio, 1987.

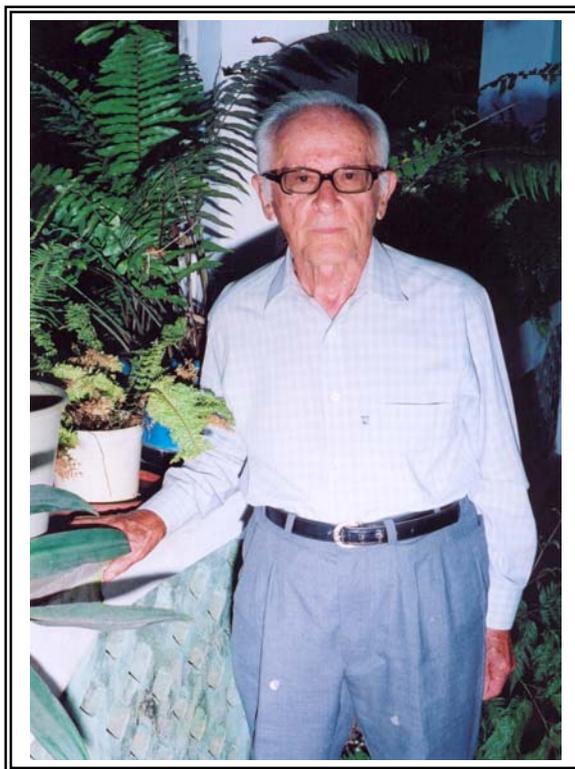
VOLDMAN, Danièle. Definições e Usos. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

ANEXOS

ANEXO A – Jornal “A Verdade”. ano I. n. 1

ANEXO B – Termo de Compromisso da Irmandade de Bom Jesus do Crioulo dos Campos da Cachoeira

ANEXO C – Entrevista do Senhor Geraldo Alves Pereira



Senhor Geraldo Alves Pereira

Tenho 93 anos, nasci na casa nº 08, da rua da Matriz. Fui criado na roça, na fazenda do meu avô. Meu pai era delegado de polícia e minha mãe dona de casa.

Primeiro trabalhei no comércio aqui e em Salvador, em seguida, fiz dois concursos para a Secretaria da Fazenda para São Félix, fui nomeado, a primeira investidura foi para São Félix – trabalhei em várias cidades, depois fui trabalhar na Secretaria da Fazenda em Salvador. Fui fiscal, superintendente das dívidas ativas, trabalhei em quatro gabinetes de diretores, depois fui nomeado pelo governo do Estado, diretor de arrecadação do Estado, depois me tornei diretor de Exação, que fiscalizava as contas da coletoria de todo o Estado.

No governo de doutor Lomanto Júnior me aposentei e vim para casa.

A irmandade daqui foi criada, tendo em vista o que já acontecia em Cachoeira, pois São Gonçalo pertencia a este município. A daqui não é uma sociedade com sede própria, mas funciona bem, elas fazem a festa e ao término da festa a escolha da presidente porvir.

As irmãs tinham muito gosto. Rezava-se o tríduo antes do dia da festa da missa. Durante esses três dias faziam caruru na casa da presidente. Na festa, padre Bráulio fazia um sermão muito bonito, a tarde era a procissão. A irmandade era muito grande, tinha muita gente, a Lyra Sangonçalense comparecia, era uma festa muito movimentada.

A maioria das mulheres que fazia parte da irmandade era negociante na feira livre, vendia doces, cocada puxa, lelê, fato; outras eram charuteiras e ainda outras eram fateiras.

Quanto a condição civil algumas eram amancebadas, outras bem casadas, mas a maioria eram raparigas (mulheres que tinham filhos, mas não eram casadas). Por isso, a festa da irmandade era conhecida como festa das raparigas. Algumas eram ricas, usavam correntões de ouro, tia Eusébia Lacerda era mulata, vivia com o pai de doutor Oscar Lacerda.

As irmãs tomavam parte na festa de São Gonçalo, incorporada e bem trajadas, freqüentavam o candomblé da Lama, que pertencia a Joaquim de Brito, vinha gente até de Cachoeira para as festas – tinha samba, samba de roda, levavam uma semana tocando atabaques. O candomblé era comum em São Gonçalo, esse candomblé era o de maior porte. Ah! Tinha o de tia Sancha, vinha gente do sertão todo, fazia caruru, era uma semana de festa, chegavam cargas de galinha.

São Gonçalo tinha muito respeito. O candomblé é uma seita fetichista, à margem da Igreja Católica. Os católicos não deixavam de ir ao candomblé.

Após a missa as irmãs iam para a casa da presidente para o tradicional almoço.

Não vamos vincular a irmandade da Boa Morte ao candomblé, que é à parte. Algumas irmãs freqüentavam o candomblé por conta própria, até porque padre Bráulio não ia consentir uma coisa dessas.

Minha mãe era zeladora da irmandade do Coração de Maria. Certa vez, ela foi em Joaquim de Brito, na Lama, para conhecer, ver o pessoal que tinha ido para Cachoeira, com cestos enormes de oferendas para colocar na Pedra da Baleia para a mãe d'água.

No tempo de padre Bráulio tinha eleição, entregava-se o cajado e a bandeira à irmã eleita. A bandeira era como um estandarte – era Nossa Senhora da Boa Morte que saía na procissão, no esquife; hoje é Nossa Senhora da Glória.

As festas eram animadas, era feriado, o comércio fechava, chamava Festa da Boa Morte, festa das raparigas.

Dona Eusébia era descendente de escravos, não casou, morou com o senhor Juventino Lacerda, e teve vários filhos, pais de doutor Oscar Lacerda que foi médico e prefeito da cidade, dono do jornal “A Razão”. A população a chamava de tia Eusébia, era uma mulata gorda, bem aceita na sociedade, de compostura.

Aqui tinha quatro jornais semanais: “A Razão”, “A Verdade”, “O Campesino” e “O Grito”. “O Grito” era humorista, só saía aos domingos. Era assim, se você tivesse um namorado escondido “O Grito” denunciava à sociedade, era uma crítica leve.

A Festa da Boa Morte sempre foi 15 de agosto, todo mundo comparecia e ajudava. Uma vez as raparigas foram encarregadas de organizar a Festa de São Gonçalo, foi um festão. Não havia preconceito em relação às mulheres da Boa Morte.

Muitas dessas mulheres foram madrinhas de representação, tinham a função de carregar o bebê nos braços, entregava ao padre para abençoar com água benta, que depois entregava o bebê à madrinha de direito.

No cotidiano as raparigas vestiam saias floridas. As roupas das festas eram batas bonitas, saias rendadas, torço e pano da Costa, bonitos, listrados. As raparigas de Cachoeira usavam beca de veludo. Somente tia Mina, que provavelmente organizou a festa dessa irmandade em São Gonçalo, usava beca.

Na década de 30, em uma das festas de São Gonçalo, Juca Pedreira (jornalista), dono de “A Verdade”, foi acionado para fazer a programação da festa e escreveu: “o bloco das raparigas vinha com seu pano d’Costa, batas, sandálias enfeitadas, saias engomadas”. Então doutor Oscar Lacerda, seu antagonista político, escreveu no jornal “A Razão”, que era “pano de costa, de colocar nas costas”.

Juca Pedreira, por sua vez, para esclarecer escreveu que “o pano vinha da Costa da África, e que as parentes dele (de doutor Oscar), trouxeram para cá”.

Havia um grupo de mulheres brancas, que organizaram um terno de baianas, imitando o da Boa Morte. Uma espécie de alegoria, mas não havia rivalidade entre eles.

Muitos filhos dessas mulheres foram pessoas ilustres, a exemplo de doutor Oscar Lacerda e Ulisses Lacerda (alto negociante e maestro da Lyra Sangonçalense), filho de Joaquina da irmandade da Boa Morte, negra e era amante de Cazuza Machado que foi prefeito e era fazendeiro.

Padre Bráulio quando marcava a missa da Aleluia para 10:00h, tia Sancha tocava os foguetes 9:00h, rompia a Aleluia antes da Igreja, padre Bráulio ficava injuriado.

ANEXO D – Caderno da Irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos

ANEXO E – Entrevista de Dona Alzira de Jesus



Alzira de Jesus Nascimento

Tenho 86 anos, entrei na irmandade no tempo de Cecília. Nunca tive nenhum parente na irmandade.

Pelo povo a festa já tinha acabado, mas por mim ela só faz melhorar.

Eu entrei porque gostava, via, achava bonito.

Antigamente eram 08 dias de samba na casa de Cecília, a Santa ficava na casa dela, só no dia da missa das irmãs mortas que a Santa ia para a Igreja.

Cecília era do candomblé da Lama, de Joaquim de Brito. A festa no candomblé começava quando findava a festa da Igreja. Cecília era a única que usava beca e que tinha ouro. Era uma festa quente, boa, não tinha viadagem, no tempo de Cecília eram mulheres de idade e negras, não tinha modernidade. No tempo de Cecília ninguém dava um pio, hoje todo mundo quer mandar.

Homem sempre pôde entrar na Irmandade, tinha João do Bengo e Pantaleão, mas não podiam pegar no cajado. Quando eram presidentes a vice-presidente que levava o cajado ao atar.

Tive 08 filhos e seis estão vivos. Criei meus filhos sozinha. Fui doméstica e charuteira, selecionava e separava a folha para fazer o charuto. Onde que eu achei casamento, minha filha?

Meus pais moravam perto de Afligidos, na roça, trabalhavam em roça. Meu pai quando morreu eu tinha 04 anos; minha mãe morreu aqui na rua da Gameleira.

A festa era no dia que caía. Rezava-se o tríduo, no dia seguinte a missa das irmãs vivas, e no outro dia a missa das irmãs mortas. Após essas rezas tinha samba na casa da presidente.

A missa era no dia 15 de manhã, onde era anunciada a nova comissão para a festa do ano seguinte, depois o almoço, comidas diversas: carne de boi, porco assado, arroz, macarrão, feijoada, cerveja, batida.

À tarde era a procissão, entravam na frente a escrivona, levando o livro da irmandade em uma bandejinha, secretária, uma malinha com um lacinho de fita, simbolizando o dinheiro e a presidente com o cajado.

Após a procissão todas as irmãs voltavam para a Igreja e davam uma contribuição para pagar a mesa, isto é, para a presidente pagar as despesas pendentes: foguetes, flores, sacristão. O terno da Boa Morte era das mulheres escuras e pobres, que dona Ermira do lelé organizava com as cores vermelho e branco. E o terno das brancas, organizado por Pedro Soldado, esse terno era simbolizado por um peixe e saía com as cores azul e branco. Os dois ternos ficavam se insuflando. Um dia o terno das escuras, que tinha a boneca como símbolo, fez uma boneca grande e atravessou o peixe na boa da boneca. Havia uma rivalidade entre esses ternos, que saíam no bando, na festa do padroeiro da cidade.

ANEXO F – Entrevista de Dona Joana Oliveira



Joana Oliveira

Tenho 93 anos, não sei em que ano eu nasci, sei que foi no mês de São João; o dia da fogueira é o dia do meu aniversário. Minha mãe morreu e me deixou com 10 anos; meu pai, eu não conheci. Fui criada por minha madrinha, que era destrinchadeira de carne de porco, para fazer choriça, de dona Elisa e dona Constança já morreram, eram negociantes, tinham uma quitanda na rua da Feira, chamada rua dos Porcos, onde vendia porcos mortos, já matados.

Nasci em Cachoeira, na rocinha, atrás de Cemitério, atrás da Ladeira de Manoel dos Santos.

Diocleciano, meu pai emprestado, já faleceu, morava ali e o povo chamava rocinha.

Moro no Murici, distrito de São Gonçalo dos Campos, moro na entrada em um barraco.

Fui para São Gonçalo porque meu povo era de lá, minha avó, meus tios. Minha avó chamava Maria de Oliveira, trabalhava de enxada, de roça. Eu não conheci meu avô. Minha madrinha era Alice, já morreu.

Minha família não era ligada a pessoas de candomblé. Minha madrinha não era de candomblé, ela tinha os guias dela, fazia a missa na Igreja da Matriz, a procissão, vinha a banda mineira tocar dentro de casa, dava o caruruzinho de São Cosme dela. Morava no Curral Velho, mas não batia candomblé. Se ela participou do terreiro Ventura de tia Agda eu não alcancei não. Morreu de um ebó que botaram na perna dela; foi no candomblé para ver se dava jeito de ficar boa, mas não ficou. Quando morreu me deixou com 15 a 16 anos.

Eu não conhecia esses negócios da Boa Morte de Cachoeira, eu via as mulheres vestidas de saia, mas não me entrevia nesses negócios não.

Nunca fui à irmandade da Boa Morte de Cachoeira quando era pequena. Eu fui depois de velha, quando era Ladeira da Ajuda, junto da cadeia.

Filhinha foi provedora duas vezes e me chamou para entrar, mas eu não quis não, pois morava longe e é uma coisa que é preciso estar constante lá, e eu não podia. Fiquei na de São Gonçalo, que entrei quando tinha 43 anos. Eu quis sair, mas as irmãs disseram “se você entrou, você fica”.

Entra irmãs de qualquer idade 80, 50 anos. No ano passado morreu uma, Candinha, era a mais velha.

A irmandade nunca teve casa própria, quem tinha a casa maior oferecia, quando a casa era pequena, pedia ao prefeito um salão, uma escola, tiravam as cadeiras, a fanfarra tocava para a gente dançar.

Na Igreja tem a missa, a reza, a procissão, a reunião na sacristia. Quando termina na Igreja vai para o salão de almoço.

A procissão é um dia só, após a procissão, a reunião de pagar ali o dinheiro. Todas as irmãs davam uma contribuição para pagar a mesa.

Tinha a missa das irmãs falecidas, que era no dia da confissão, após a missa as irmãs iam sambar na casa da presidente.

A roupa da irmandade era saia, sapato e argola. Cada um faz sua veste, da moda que Deus quer.

Quando cheguei em São Gonçalo, já achei a irmandade, Marluce da Hora era a mais velha, que já morreu. Martina e Isabel são as mais velhas na irmandade, moram na Sete Portas.

Sou católica. As irmãs pedem esmolas com listas e roupas de baiana. Não tem mulheres brancas, tem vermelhinha e sarará.

Nossa Senhora da Glória é a filha de Nossa Senhora da Boa Morte. A que saía no andor era Nossa Senhora da Boa Morte. A imagem de Nossa Senhora da Glória fica no altar, quase de frente, da Igreja Matriz. De frente, fica São Gonçalo e o Santíssimo, ela fica assim de lado.

Na festa de São Gonçalo, do padroeiro local, todos os santos saíam da Igreja em procissão, as Irmãs da Boa Morte levavam o andor de nossa Senhora da Glória. O último santo a sair era São Gonçalo.

Foi Boa Morte que nos libertou, tirou a corrente dos pés dos negros, ela e Santa Isabel acabaram com a escravidão. Minha família foi de gente nobre, não conheceu a escravidão.

Tive 16 filhos, criei netos, bisnetos e estou criando tataranetos. Trabalhei em armazém de fumo, não tive a sorte de casar não.

Eu tinha um amante, mas a minha comadre tomou o amante da minha mão e me deixou com uma filha de 05 anos. Criei minha filha, sabe ler e escrever, que nem todos os professores.

Se eu fosse viva ela não tomava meu amante. O marido da minha comadre morreu, a deixou com 05 filhos. Trazia trouxa de fumo para minha casa, para ajudá-la a destalar de noite para criar os filhos. Sem eu saber estava macomunada com meu amante, com camaradagem, dentro de minha casa.

Eu morro e levo isso para debaixo do chão. Ele pensou que eu ia morrer, mas agora é que eu vou viver. Estava comendo um pedaço de carne, agora que eu vou comer é dois. Eu só vou no dia que Nossa Senhora quiser.

Eu já sofri muito e Jesus Cristo está me libertando e Nossa Senhora da Glória e da Boa Morte, que me dê uma boa morte, eu só não quero morrer debaixo do carro, e nem atropelada na rua.

Eu tenho fé em Nossa Senhora.