

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

ESMERALDO ALVES DOS SANTOS SOBRINHO

IRMANDADE NOSSA SENHORA DA BOA MORTE DE CACHOEIRA:
A CELEBRAÇÃO DA VIDA

PPGCR
Faculdade Unida de Vitória

ESMERALDO ALVES DOS SANTOS SOBRINHO

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória – 13/02/2020.

IRMANDADE NOSSA SENHORA DA BOA MORTE DE CACHOEIRA:
A CELEBRAÇÃO DA VIDA

PPGCR
Faculdade Unida

Trabalho final de
Mestrado Profissional
Para obtenção de grau de
Mestre em Ciências das Religiões
Faculdade Unida de Vitória
Programa de Pós-Graduação
Linha de Pesquisa: Religião e Esfera Pública

Orientador: Dr. Kenner Roger Cazotto Terra

Vitória - ES
2020

Santos Sobrinho, Esmeraldo Alves dos

Irmandade Nossa Senhora da Boa Morte de Cachoeira / A celebração da vida / Esmeraldo Alves dos Santos Sobrinho. – Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2020.

x, f. 121; 31 cm.

Orientador: Kenner Roger Cazotto Terra

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2020.

Referências bibliográficas: f. 111-121

1. Ciências das religiões. 2. Religião e Esfera Pública. 3. Irmandades. 4. Cultura negra. 5. Celebração. 6. Devoção e cultura popular. - Tese. I. Esmeraldo Alves dos Santos Sobrinho. II. Faculdade Unida de Vitória, 2020. III. Título.

ESMERALDO ALVES DOS SANTOS SOBRINHO

IRMANDADE NOSSA SENHORA DA BOA MORTE DE CACHOEIRA: A
CELEBRAÇÃO DA VIDA

Dissertação para obtenção do grau
de Mestre em Ciências das
Religiões no Programa de Mestrado
Profissional em Ciências das
Religiões da Faculdade Unida de
Vitória.



Doutor Kenner Roger Cazotto Terra – UNIDA (presidente)



Doutor Julio Cezar de Paula Brotto – UNIDA



Doutor Leandro do Carmo Quintão - IFES



Dedico

A minha esposa Mariza Santos

Sua paciência, insistência e apoio foram fundamentais

Para a realização deste trabalho;

Aos meus filhos Sâmer e Victor Hugo,

motivos de eu ser uma pessoa melhor.

AGRADECIMENTOS

Ao bondoso e eterno Deus, provedor e doador de vida e liberdade aos que nEle creem;

À minha querida esposa, Mariza Goreti Almeida dos Santos; grande incentivadora e motivadora deste projeto, mesmo em meio às dificuldades que enfrentamos.

À FADBA (Faculdade Adventista da Bahia), por incentivar e ajudar a financiar os custos deste projeto.

Aos meus filhos Sâmer e Victor Hugo, que entenderam as ausências de estar com eles para que pudesse me dedicar aos estudos.

Aos meus pais João Ramos dos Santos e Clarice Alves dos Santos *in memoriam* pelas orações intercessoras.

À minha colega de Mestrado Cássia Paradella pelo apoio moral e fraterno;

À Faculdade Unida de Vitória, nas pessoas dos responsáveis pela direção do Programa de Mestrado Profissional e pela qualidade docente;

À Luana Cordeiro por sua eficiência, presteza e muita competência para resolver todas as minhas solicitações;

Ao Dr. Osvaldo Ribeiro, coordenador do Programa de Mestrado Profissional da Faculdade Unida de Vitória por sua competência ao ministrar o programa;

Ao meu orientador, Prof. Dr. Roger Kenner Cazotto Terra, por sua compreensão, paciência e direcionamento para realização deste trabalho;

Aos professores desta conceituada instituição, pela excelente contribuição com o aprendizado e aperfeiçoamento profissional.



*“O conhecimento científico pode purificar a
religião de erros e superstições. A religião
pode purificar a ciência de idolatrias e erros
absolutos.”
(João Paulo II)*

RESUMO

A Irmandade da Boa Morte é uma entidade religiosa presente em Cachoeira, cidade histórica do Recôncavo da Bahia que abriga desde o século XIX uma confraria composta por mulheres religiosas, negras e idosas, praticantes do culto de matriz africana e com atividades sincréticas com o culto católico. O município de Cachoeira é marcado por fortes movimentos religiosos, envolvendo o catolicismo de matriz cristã e o candomblé, religião brasileira, mas de matriz africana. A convivência histórica entre ambos possibilitou uma aproximação entre o Candomblé e a Igreja Católica em cujo processo se fizeram presentes a junção de duas matrizes religiosas diferentes em um mesmo culto. Assim, este estudo, pretende apresentar a Irmandade da Boa Morte como uma entidade singular que resiste ao tempo, não apenas como expressão de manifestação cultural marcante dentro do território baiano, com o registro da cultura negra em sua dança, alimentação e costumes, mas como expressão de celebração da vida, por meio de uma análise do cotidiano da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, seu modo de vida, suas atividades e culto, bem como a celebração da festa da Boa Morte. Para tanto, buscou-se apresentar e interpretar este fenômeno à luz da análise interpretativa de Clifford Geertz, entre outros autores através da observação e pesquisa da manifestação religiosa, sua celebração e sua devoção. A tomada desta trajetória é desenvolvida, além da observação, a partir de documentos escritos e de relatos orais de participantes do processo e de historiadores da região.

Palavras-chave: Irmandades; Cultura negra; Celebração; Devoção.



ABSTRACT

The Irmandade da Boa Morte is a religious entity present in Cachoeira, a historic city in the Recôncavo da Bahia that has been hosting since the 19th century a fraternity composed of religious women, black and elderly, who practice the cult of African origin and with syncretic activities with the Catholic cult. The municipality of Cachoeira is marked by strong religious movements, involving Catholicism with a Christian matrix and Candomblé, a Brazilian religion, but with an African matrix. The historical coexistence between both made possible an approximation between Candomblé and the Catholic Church in whose process the presence of two different religious matrixes in the same cult were present. Thus, this study intends to present the Irmandade da Boa Morte as a singular entity that resists time, not only as an expression of striking cultural manifestation within the Bahian territory, with the recording of black culture in its dance, food and customs, but as expression of celebration of life, through an analysis of the daily life of the Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, its way of life, its activities and worship, as well as the celebration of the festival of Boa Morte. To this end, we sought to present and interpret this phenomenon in the light of Clifford Geertz's interpretative analysis, among other authors through the observation and research of the religious manifestation, its celebration and its devotion. The taking of this trajectory is developed, in addition to observation, from written documents and oral reports from participants in the process and historians from the region.

Keywords: Brotherhoods; Black culture; Celebration; Devotion.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Divisão e campo de atuação da Antropologia.....	26
Figura 2 - A antropologia da religião	38



SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 CONCEITO ANTROPOLÓGICO DE CULTURA.....	21
1.1 A Teoria interpretativa de Geertz	27
1.2 Relação entre Religião e Cultura	32
1.3 Identidade cultural e religiosa.....	39
1.4 Religião na perspectiva cultural	41
1.5 Diversidade cultural e religiosa	44
2 A IRMANDADE DA BOA MORTE.....	50
2.1 Identidade Étnica e o Catolicismo	51
2.2 Festa de Santo Patrono	58
2.3 Cachoeira e a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte.....	64
2.4 A força da mulher negra	70
2.5 Irmandade da Boa Morte, autonomia financeira e funcionamento	76
3 ENSAIO DA PESQUISA DE CAMPO	80
3.1 Trajetória da pesquisa.....	83
3.2 Perfil do público	90
3.3 Análise das observações e depoimentos.....	95
CONCLUSÃO.....	109
REFERÊNCIAS	111
APÊNDICE	122

INTRODUÇÃO

O presente estudo tem como objetivo realizar uma pesquisa de campo visando conhecer um grupo de mulheres negras da cidade de Cachoeira, no Recôncavo baiano que, de uma forma singular, se apresenta como uma devoção. E, com a marca religiosa dos cultos africanos, essas mulheres veneram uma santa católica, Maria, mãe de Jesus que, segundo a tradição, seu corpo fez a assunção ao céu sem passar pela corrupção da degeneração natural da carne. Todos os anos a cidade de Cachoeira é agraciada com as manifestações da Irmandade da Boa Morte, composta somente por mulheres negras, idosas, pois só podem participar pessoas acima de 40 anos de idade e pertencentes ao culto de matriz africana, mais precisamente o Candomblé.

Esta Irmandade se encontra na cidade de Cachoeira, distando cerca de 110 km de Salvador. Durante todo o ano as irmãs se reúnem para os seus rituais, rezas e atividades sociais. Na primeira quinzena do mês de agosto, acontece o ponto culminante das reuniões com as celebrações e rituais da Festa da Boa Morte. É considerada uma das festas de maior relevância da cidade, mobiliza grande parte da população, além de atrair turistas de outros lugares do país e até mesmo estrangeiros. Atualmente a Irmandade é composta de vinte e três irmãs que são lideradas por uma comissão eleita anualmente para comandar os trabalhos e organizar a festa.¹

Buscou-se, neste estudo, apresentar a Irmandade da Boa Morte como uma entidade singular que resiste ao tempo, não apenas como uma manifestação cultural marcante dentro do território baiano, com o registro da cultura negra em sua dança, alimentação e costumes, mas apresentar também aspectos entre cultos de matrizes diferentes. Buscou-se apresentar os aspectos do que representa o sincretismo religioso, considerando também aspectos do hibridismo cultural e religioso manifesto em sua devoção.

A escolha deste tema não foi, de imediato, a primeira opção para o estudo. Outros temas ligados à área de atuação como professor de disciplinas religiosas em uma faculdade confessional foram objeto de interesse. Depois de discutir com o orientador sobre os possíveis

¹ O município de Cachoeira ocupou papel relevante na economia escravista baiana e mantém alta proporção de não brancos em sua população total. No Censo 2000 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, mais de 85% da população local se autodeclarou de cor preta ou parda. Disponível em: <<http://www.sei.ba.gov.br/municipio>>. Acesso em: 15 jul. 2017. Em janeiro de 1971, a cidade foi transformada em Cidade Monumento Nacional, inscrita no Livro de Tombo do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Cf. CASTRO, Armando Alexandre Costa de. *Irmandade da Boa Morte: memória, invenção e turistização da festa em Cachoeira*. 2005. 93f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Cultura & Turismo, Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, 2005.

temas, foi apresentada a possibilidade de estudar sobre a Irmandade da Boa Morte. Uma vez que houve interesse de sua parte pelo tema e pela natureza do objeto de pesquisa, então ficou decidido que assim seria, pois, na realidade, a história da Irmandade e sua presença no município já faziam parte da curiosidade deste pesquisador, por morar na região e ver todo o movimento que a festa promove a cada ano. Além disso, o tema em questão fora objeto de investigação empírica, ainda que de maneira bem menos profunda, em trabalhos realizados em sala de aula. A partir de então, movido pela curiosidade e pelo desejo de realização deste estudo, o próximo passo foi partir para seleção e leitura de referencial teórico capaz de provocar maior aprofundamento nas leituras e pesquisas acerca desse grupo que, segundo João Reis, se denomina confraria²; seus ritos, sua musicalidade, sua culinária, cultura, os elementos marcante da religiosidade africana, seus tambores, sua trajetória histórica e continuidade são tidos como confraria.

Este estudo irá, portanto, delinear o processo de estruturação dessa confraria; buscar suas origens e entender como se desenhou ao longo do tempo sua trajetória como entidade formada por mulheres, idosas e negras que conseguiram se organizar, estruturar e permanecer até os dias atuais. A despeito dos aspectos marginalizadores presentes na cultura de um país que, há mais de 200 anos, se constituía em um Brasil majoritariamente machista, racista e segregador. Dessa forma, pode-se afirmar que o intuito desta pesquisa é ressaltar a motivação, cuidado e resistência deste grupo, o trabalho social realizado por pessoas de sua raça e como essas mulheres se firmaram na comunidade, como expressão cultural da cidade e da região. Considerada como Patrimônio Imaterial da Bahia desde 2010, a Festa da Irmandade da Boa Morte é uma das mais importantes manifestações culturais e religiosas do Recôncavo da Bahia, mantendo esta tradição bicentenária de cultura fé e devoção.³

Portanto, esta investigação objetiva apresentar essa entidade contando a sua história, analisando a sua trajetória e apresentando seus aspectos culturais e religiosos sob a perspectiva da antropologia cultural. (Foi retirada uma parte por orientação da banca que tratava de hibridismo e sincretismo)

² Segundo o historiador João Reis, a denominação confraria refere-se tanto a irmandades como a ordens terceiras. Neste trabalho, quando se tratar de confraria, estaremos referindo a irmandades. As ordens terceiras, embora sejam muito semelhantes com as irmandades e também sejam organizadas por leigos, são instituições que “se associam a ordens religiosas conventuais (franciscana, dominicana, carmelita), daí se originando seu maior prestígio”. REIS, João José. *A morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 49.

³ FERNANDES, Phael; RODRIGUES, Danutta. *Irmandade da Boa Morte: G1 conta história da festa secular do recôncavo que resiste ao tempo*. Disponível em: <<https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2019/08/13/irmandade-da-boa-morte-g1-conta-historia-da-festa-secular-do-reconcavo-que-resiste-ao-tempo.ghtml>>. Acesso em: 13 ago. 2019.

Importante conhecer o mecanismo de sobrevivência através da aproximação e diálogo entre matrizes religiosas diferentes. Nesse contexto, ao mesmo tempo que é uma forma de sobrevivência da fé, é também uma forma de resistência e perpetuação dos valores, os quais, à medida que sofrem influência do campo religioso onde está inserido, conseguem igualmente influenciar e fazer-se presentes e resistentes nas raízes de sua fé e religiosidade africana.

A forma como uma organização composta e comandada por mulheres conseguiu se impor, resistir até a atualidade e ganhar o respeito e admiração de toda a comunidade social e eclesial de sua própria fé e de outra matriz religiosa suscita interesse, na medida em que esse processo não aconteceu de modo pacífico e sem resistência. O estudo de sua trajetória apresenta conflitos eclesiais e inclusive judiciais, e como esta confraria se impôs e mesmo sendo de uma fé considerada menor e muitas vezes marginalizada, conseguiu ganho de causa contra a maior religião do país.⁴

Trata-se de uma pesquisa descritiva onde aconteceram a observação, o registro, e se analisou a relação de fatos e fenômenos que se repetem ao longo de anos no que se refere a identidade de grupo forma de organização social e política, qual a importância na comunidade local e como se relaciona com ela. Nos estudos descritivos utilizou-se a revisão bibliográfica, com vistas a fundamentar os aspectos históricos da Irmandade, entre outros aspectos acerca do tema. Ainda dentro da perspectiva descritiva da pesquisa, levantou-se a opinião das pessoas sobre o objeto como forma de complementar dados e singularidades da irmandade, com objetivo de conhecer a importância social, econômica e sobretudo religiosa da Irmandade de Boa Morte para a cidade e região. Para aproximação e apreensão da vivência da irmandade julgou-se adequado o emprego simultâneo de questionário e observação direta.

Foi feita uma análise qualitativa sobre a observação para composição do *corpus* da dissertação de mestrado, cujo objetivo foi abarcar a experiência de vida e modo de viver da Irmandade.

Aplicou-se questionário com 11 questões abertas, aplicado a 30 participantes da irmandade e/ou pessoas da comunidade que possuem algum tipo de envolvimento com a irmandade, seja no conhecimento, na devoção ou na participação nas atividades. Os participantes da pesquisa assinaram o TCLE (Termo de Consentimento Livre e Esclarecido). Além da entrevista foi utilizada a observação das festividades, missas procissões e

⁴ FERNANDES; RODRIGUES, 2019.

envolvimento da Irmandade na cidade como fonte de pesquisa. As imagens utilizadas são de domínio público, não tendo, portanto, necessidade para autorização.

A Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte é uma entidade de destaque na região e principalmente na cidade de Cachoeira. Todos os anos, no mês de agosto a cidade se movimenta em função da festa que organiza há 238 anos para celebrar a e reviver a assunção de Nossa Senhora. No entanto, pela pouca documentação existente sobre a entidade, se fez necessário buscar outras fontes de pesquisas com vistas ao levantamento de informações complementares.

O ponto de partida na busca pelas fontes foi o jornal - A Tarde⁵, devido realizar a cobertura dos eventos que compõem a festa da Nossa Senhora da Boa Morte. Dessa forma, seu acervo contém textos sobre a Irmandade que fazem menção à presença dos elementos do culto de matriz africana. É possível supor que a veiculação dessas notícias tenha despertado a atenção de turistas que, cada vez mais passaram procurar a festa, aumentando assim a sua popularidade e prestígio diante do grande público.⁶

Outra fonte de pesquisa foram artigos e outros escritos sobre a Irmandade e a festa que ela promove a cada ano. Através deles, a despeito de terem informações repetitivas, foi possível reunir dados sobre a origem da Irmandade bem como as suas características. Os artigos ajudaram a estabelecer os eventos de forma cronológica. O relato oral também foi utilizado, pois na memória dos habitantes e dos membros da Irmandade existem elementos que, se não precisos, justificam ou explicam muitos dos eventos que não têm comprovações documentais.

Como já citado, para construção desta pesquisa foi necessária também a utilização de fontes orais. Algumas pessoas foram entrevistadas, contribuindo para ampliar a compreensão acerca das tradições da Irmandade. Sobre o uso da oralidade, Raphael Samuel fala acerca de interagir fontes escritas e orais:

A evidência oral deve deixar o historiador mais faminto por documentos, e não menos; e quando ele os achar, poderá usá-los de uma maneira mais ampla e mais variada [...]. Ele precisará dos documentos para as indicações de coisas que estão além do alcance da memória, para datas onde possa haver erros e para precisões que não poderá ou não irá conseguir com evidência oral.⁷

⁵ LESSA, C. Festa da Boa Morte atrai turistas de várias partes do país para Cachoeira. *Jornal A Tarde*, Salvador, p. 1, ago. 2017.

⁶ LESSA, C. Festa da Boa Morte atrai turistas de várias partes do país para Cachoeira. *Jornal A Tarde*, Salvador, p. 1, ago. 2017.

⁷ SAMUEL, Raphael. História local e história oral. *Brasileira de História*, São Paulo, v. 9, n. 19, p. 225-237, set. 1989/fev. 1990. p. 236-237.

Pode-se levantar questionamentos sobre uma pesquisa que utiliza fontes orais. Da mesma forma, questionar a validade do relato, ou o quanto do depoimento é verídico ou mesmo se a verdade dos fatos se deteriorou com o passar dos tempos. Não haveria possibilidade de mudanças na história com o passar do tempo, devido à confusão de fatos com memórias tão antigas? Para atender a tais questionamentos Alistair Thomson defende o relato oral, colocando-o como reconstrução do passado quando o depoente revela algo que sabe do passado tornando-o público por meio do entrevistador.⁸

No processo de recriar o passado, se descortinam as experiências passadas e do presente do senso comum e dos relatos públicos sobre o assunto em questão:

Experiências novas ampliam constantemente as imagens antigas e no final exigem e geram novas formas de compreensão. A memória ‘gira em torno da relação passado-presente, e envolve um processo contínuo de reconstrução e transformação das experiências lembradas’, em função das mudanças nos relatos públicos sobre o passado. Que memórias escolhemos para recordar e relatar (e, portanto, relembrar), e como damos sentido a elas são coisas que mudam com o passar do tempo. [...] Sendo assim, as histórias que relembramos não são representações exatas do nosso passado, mas trazem aspectos desse passado e os moldam para que se ajustem às nossas identidades e aspirações atuais. [...] quem acreditamos que somos no momento e o que queremos ser afetam o que julgamos ter sido.⁹

Por esta razão se anularia a validade dos relatos orais? De acordo com Portelli, deve-se levar em consideração que os documentos escritos também são *composições* de alguém sobre determinado ocorrido ou fato.¹⁰ Logo, entende-se que há muito da subjetividade de quem o escreveu. Tanto o relato oral como o documento escrito são recriações de experiências passadas e, por esta razão, tem validades similares. Em segundo lugar, essa construção mnemônica tem limitações que cabem interpretações e entendimentos. Mesmo o silêncio do entrevistado ante algum assunto se torna um grito eloquente no desconforto provocado pela situação. Terceiro, pode haver uma compensação entre a distância cronológica do fato, dependendo do grau de envolvimento do entrevistado com o acontecido.

Há que se entender também quando as fontes orais cabem num contexto, como no caso em questão, em que os envolvidos na pesquisa são descendentes de escravos e possuem pouca ou nenhuma leitura; sendo, portanto, analfabetas ou semianalfabetas. Por último, “o processo ativo de criação de significados [...] revela o esforço dos narradores em buscar

⁸ THOMSON, Alistair. Reconstituindo a memória: questões sobre a relação entre a história oral e as memórias. *Projeto História: Programa de Estudos Pós-Graduados em História/Departamento de História da PUC-SP*, São Paulo, v. 15, abr. 1997. p. 57.

⁹ THOMSON, 1997, p. 57.

¹⁰ PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente, *Projeto História: Programa de Estudos Pós-Graduados em História/Departamento de História da PUC-SP*, v. 15, p. 25-39 abr. 1997.

sentido no passado e dar forma às suas vidas, e colocar a entrevista e a narração em seu contexto histórico”¹¹. Para Portelli não há *falsas* fontes orais, pois mesmo afirmativas *erradas* são ainda psicologicamente *corretas*.¹² Importa ressaltar que para este tipo de fonte é necessário estabelecer uma relação de confiança entre o entrevistador e as pessoas entrevistadas, tanto para que o relato seja feito o mais verdadeiro possível e também por explorar as reminiscências da pessoa e ainda expor a essa pessoa o entendimento e a interpretação do entrevistador sobre o relato oral.¹³

A irmandade da Boa Morte de Cachoeira tem na oralidade a base para a construção de sua história. As pesquisas de Raul Lody, que gerou o livro *Devoção e Culto a Nossa Senhora da Boa Morte*, tem base historiográfica relatos orais, que contam o cotidiano das irmãs da confraria e como se estabeleceram.¹⁴

O historiador cachoeirano, Luiz Cláudio Nascimento, em sua obra *A Boa Morte em Cachoeira*, cujo tema central é o surgimento e a importância da Irmandade, também é resultado de relatos orais.¹⁵ Ambos citam a relação da Irmandade com o culto afro. Nascimento também relata o enfrentamento e negociações entre a Paróquia de Nossa Senhora do Rosário e a Irmandade.¹⁶

Lucilene Reginaldo e Acácio Santos enfatizam, em artigo publicado em 1996, a estreita relação entre os rituais da Irmandade e a constante reverência aos orixás. Falam do silêncio sobre determinados assuntos e do sigilo e tabus que envolvem seus rituais. Mencionam também, ainda que de forma discreta, dissabores entre a Irmandade e a paróquia.¹⁷

O doutor e antropólogo Sebastião Heber Vieira Costa, também padre, em 2002, publicou o livro *A Festa da Irmandade da Boa Morte e o ícone ortodoxo da Dormição de Maria*. Nessa obra ele faz a trajetória inversa e *redescobre* a tradição católica através da

¹¹ PORTELLI, 1997, p. 32-33.

¹² PORTELLI, 1997, p. 33.

¹³ THOMSON, 1997, p. 57.

¹⁴ LODY, Raul. *Devoção e culto a Nossa Senhora da Boa Morte*. Cachoeira: Altiya, 1981. p. 41.

¹⁵ NASCIMENTO, Luiz Cláudio; ISIDORO, Cristiana. *A Boa Morte em Cachoeira*. Cachoeira: CEPASC, 1988. p. 25.

¹⁶ NASCIMENTO, Luiz Claudio. *Candomblé e Irmandade da Boa Morte*. Cachoeira: Fundação Maria América da Cruz, 1999.

¹⁷ REGINALDO, Lucilene; SANTOS, Acácio Sidinei Almeida. Irmãs da Boa Morte, Senhoras do Segredo. In: IV Congresso Afro Brasileiro Sincretismo Religioso: O ritual afro, 1996, Recife. *Anais...* Recife: FUNDAJ, Massangana, 1996, p. 98-112.

devoção da Boa Morte. Na sua hermenêutica a Irmandade evoca e mantém a milenar tradição católica, iniciada no oriente Ortodoxo.¹⁸

Outros pesquisadores que já estudaram sobre o tema também serviram de fonte de pesquisa. Em 2004, Aureanice Mello Corrêa, geógrafa, defendeu a tese sobre a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Cachoeira. Ela buscou saber como a Irmandade se estruturou e quando passou a ser uma referência turística. Ela entende que, a partir de 1980, a festa se tornou mais um atrativo turístico que religioso. A pesquisadora chega a essas conclusões a partir de uma série de questionários e entrevistas realizadas com turistas, comunidade local e comerciantes entre 1996 e 1999. Apesar dos resultados, a autora afirma que cabem novos estudos para verificação de alguma mudança nesses fatos.¹⁹

Em 2004, Joalice Santos Conceição defendeu seu mestrado discutindo a exclusividade e atuação feminina na Irmandade, ressaltando sua atuação nas Irmandades negras.²⁰ No ano seguinte, 2005, Armando Alexandre Costa de Castro estuda o processo de turistização da Festa da Boa Morte. Para isso ele utilizou questionários aplicados a 325 pessoas, além de entrevistas, traçando assim o perfil de quem frequentava a festa. Concluiu, por suas pesquisas, que a festa passou a ser considerada um produto turístico a partir da década de 1970. Ressalta, porém, que a festa tem um potencial turístico elevado, que pode ser explorado por órgãos responsáveis no município e no próprio estado.²¹

Os trabalhos citados são relevantes por mostrar a possibilidade de utilizar tais fontes nesta pesquisa, além de outras. Embora nem sempre haja uma congruência dos fatos ou de datas, há uma proximidade entre elas. Os detalhes da precisão das datas não invalidam o fenômeno como todo. São questões interpretativas de acordo com as fontes pesquisadas. É, portanto, desafiador pesquisar nessa situação, mas neste trabalho, procurou-se interpretar dentro de uma coerência que se exige numa pesquisa.

Para isso, se faz necessário realizar, ainda que brevemente, uma retrospectiva histórica e social com vistas a reconstituição da trajetória da irmandade, a fim de compreender a sua resistência e importância dentro do cenário religioso e cultural na atualidade. Nesse

¹⁸ COSTA, Sebastião H.V. *A Festa da Irmandade da Boa Morte e o ícone ortodoxo da dormição de Maria*. Salvador: Zuk, 2002.

¹⁹ CORRÊA, Aureanice de Mello. *Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global*. 2004. 298f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, UFRJ, Rio de Janeiro, 2004.

²⁰ CONCEIÇÃO, Joalice S. *Mulheres do partido alto: elegância, fé e poder: um estudo de caso sobre a Irmandade da Boa Morte*. 2004. 193f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, PUC/SP, PUC, São Paulo, 2004.

²¹ CASTRO, Armando Alexandre Costa de. *Irmandade da Boa Morte: Memória, Invenção e Turistização da Festa em Cachoeira*, 2005. 93f. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Cultura & Turismo - Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, 2005.

sentido, a estruturação deste estudo segue o formato de três capítulos. De modo que no primeiro, é descrito o referencial teórico, base das análises acerca do objeto desta pesquisa: a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte. Embora se trate de uma entidade religiosa, a perspectiva estudada foi a antropologia interpretativa, baseada em teóricos antropólogos, mas principalmente em Clifford Geertz. É importante ter o referencial teórico/metodológico proposto por Geertz para interpretar e compreender os aspectos sociais e culturais que estão relacionados ao objeto de estudo.²²

De acordo com o pensamento de Geertz, se pode estudar a cultura e entender a interpretação dos sujeitos acerca do mundo social e do modo de pensar diretamente observado nas experiências construídas sob a direção de símbolos compartilhados pela etnografia.²³ Entende-se que essa visão permite compreender a proximidade das relações que ocorrem nos espaços culturais, e que, às vezes, favorecem as questões referentes à convivência e construção de identidade dos participantes da sociedade. Neste capítulo se discute um conceito de cultura antes de apresentar a antropologia interpretativa de Geertz. Depois são trabalhados os aspectos culturais que envolvem a questão da religiosidade, como ela interage com outras religiões e como serve como um marcador de identidade num mundo de diversidade religiosa. (parte excluída por recomendação da banca)

Ainda fazendo parte do aporte teórico, entendendo a Teoria interpretativa de Geertz como hermenêutica, buscou-se a contribuição de outros autores como Gadamer, Habermas, Heidegger, Hurssel entre outros que ajudarão a interpretar a cultura apresentada no objeto de estudo, a dizer, a Irmandade da Boa Morte.

O segundo capítulo trata da identificação do objeto de estudo; a história da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte. Antes, porém, há um breve levantamento do que se caracterizavam as irmandades no Brasil, em especial as irmandades negras entre os séculos XVIII e XIX, entendendo como se construía sua devoção, quais eram os seus papéis sociais, seus folguedos e festanças, negociações com as agremiações e quais os critérios de inserção e de pertencimento a estes grupos, entre outros. Este capítulo também apresenta a trajetória da Irmandade de Cachoeira no contexto que foi apresentado e as particularidades características da irmandade, como a continuidade ao culto aos orixás a despeito da submissão à Igreja Católica. Além da devoção à santa e a singularidade de ser uma confraria de mulheres negras, essas mulheres idosas, pertencentes ao Candomblé e, na maioria dos casos, sem escolaridade, se evidenciam no cenário religioso, social e turístico extrapolando os limites do município e

²² GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro : LTC Editora, 1989.

²³ GERTZ, 2008, p. 103.

alcança visibilidade nacional e internacional por sua resistência, religiosidade e trabalho social.

O terceiro e último capítulo apresenta o ensaio da pesquisa de campo, o universo delimitado da mesma, o público pesquisado e a análise dos resultados à luz do referencial teórico metodológico da antropologia social de Geertz, analisando os aspectos religiosos e culturais que foram identificados.

Este capítulo responde aos objetivos da pesquisa respondendo a sua pergunta problema e apresentando a justificativa deste trabalho e salientando a sua relevância social. Nele se procurará responder ao problema desta pesquisa. Em que medida a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte é uma entidade de dois cultos sem perder as suas raízes identitárias da prática do Candomblé?

Esta hipótese foi levantada a partir da busca de literatura exploratória e aproximação do objeto que permitiram considerar: o fato de ser uma irmandade exclusivamente feminina; o tempo de existência há mais de 200 anos; a importância da Irmandade na religiosidade da região e o diálogo religioso entre o catolicismo e o Candomblé.

A partir de então se estabeleceu os objetivos para o trabalho: apresentar a confraria como uma organização de características singulares que resiste ao tempo com um trabalho social relevante que transita entre religiões de matrizes diferentes: o Candomblé e a igreja Católica; o segundo objetivo foi de traçar uma trajetória que possibilitasse estudar e conhecer mais este objeto de estudo de modo a poder acompanhar, verificar e analisar o seu dia a dia cotidiano e a sua manifestação máxima que é a festa da Boa Morte. O terceiro objetivo é apresentar como é a prática desse diálogo religioso e como conseguem a convivência, o respeito, a harmonia sendo uma referência da convivência e concórdia entre diferentes credos.

A justificativa de fazer este trabalho se dá em três tópicos.

Um interesse pessoal em querer aprofundar o conhecimento sobre a irmandade, pois embora morando na cidade onde ela está inserida, o conhecimento era apenas superficial.

O segundo aspecto é entender que este estudo é relevante socialmente por tratar de questões culturais e de convivência entre as religiões e evidenciar esta relação que se apresenta de forma apoteótica por ocasião da festa que acontece todos os anos no mês de agosto.

Por fim, contribuir com um estudo que mostra uma vivência, hoje harmoniosa e colaborativa de religiões diferentes como uma realidade, muitas vezes sonhada num mundo de tantos conflitos religiosos.

Na fundamentação do trabalho buscou-se em Claudio Nascimento, João José Reis, Pierre Verger entre outros para tratar da história dos negros e da história da própria Irmandade. Em Paul Tillich abordando a religião em sociedade e em Clifford Geertz como o principal nome na interpretação do fenômeno como cultura e sendo o principal nome da fundamentação teórica.

Em Geertz, neste terceiro capítulo se buscou fazer uma análise das ações da irmandade, seu trânsito entre as duas religiões, a apropriação da santa católica, o uso do território católico e do uso de sua liturgia em um momento em que agem como verdadeiras católicas e as mudanças que vem acontecendo na irmandade e a possibilidade, inclusive de quebra na tradição frente às novas realidades. A análise também sobre como a igreja Católica também cedeu à força dessa aproximação a ponto de participar e liderar conjuntamente o evento da Festa da Boa Morte. Analisar o retorno das irmãs, após as rezas, missas e procissões, voltando aos seus rituais, voduns e orixás.



1 CONCEITO ANTROPOLÓGICO DE CULTURA

O intuito deste trabalho é, antes mesmo de tratar do próprio objeto da pesquisa, abordar o conceito de cultura dentro de uma perspectiva antropológica, para facilitar a compreensão do fenômeno no contexto histórico e religioso em que se apresenta.

O tema *cultura* é amplo e seria muita pretensão conseguir abranger a sua totalidade. No entanto, se faz necessário trabalhar alguns conceitos para construir, ainda que não seja por completo, uma ideia de cultura para se compreender os textos e contextos que estão envolvidos na produção deste trabalho. Nesse sentido, Lévi-Strauss conceitua cultura como:

Denominamos cultura todo o conjunto etnográfico que, do ponto de vista da investigação, apresenta, com relação aos outros, afastamentos significativos. Se se preocupa determinar afastamentos significativos entre América do Norte e a Europa tratar-se-ão as duas como culturas diferentes; mas supondo-se que o interesse tenha por objeto afastamentos significativos entre, digamos, Paris e Marselha, estes dois conjuntos urbanos poderão ser provisoriamente construídos como duas unidades culturais. Como objeto último das pesquisas estruturais são as constantes ligadas a tais afastamentos, a noção de cultura pode corresponder a uma realidade objetiva, apesar de permanecer função do tipo de pesquisa considerado.²⁴

Alguns teóricos trazem definições para a cultura, mas pode-se dizer, por sua complexidade, que cada contribuição sobre o assunto poderia se caracterizar por um conceito de cultura. Os conceitos de cultura, portanto, envolvem uma determinada perspectiva, que se diferencia e se relaciona ao mesmo tempo, não invalidando mas, ao contrário, possibilita uma amplitude de olhares sobre o mesmo objeto, neste caso, a cultura. Até mesmo o conceituar do termo implica a perspectiva em que se analisa. A cultura tem olhares multidisciplinares de áreas que por ela se interessam e dela se alimentam. Ela é estudada pela sociologia, economia, história, administração, antropologia e até mesmo pela religião. O termo *cultura* pode ser empregado em diversas áreas, como o campo biológico quando se fala de *cultura de bactérias*; pode ser usado em outras áreas que remetem a diferentes ciências, como quando se ouve o termo *cultura empresarial*, *cultura agrícola*, *cultura religiosa*, *cultura política*. Nesses contextos, cultura, de acordo com Cuche é utilizada com diferentes valores semânticos, pois poderia ser substituída por *mentalidade*, *espírito*, *tradição* e *ideologia*.²⁵

A palavra cultura vem da raiz semântica do termo latino *colere* que tem diversos significados como: cuidar, honrar, proteger, cultivar com veneração. Este termo era usado até o século XVI, para quem cuidava de alguma coisa com desvelo e carinho. Do final do século

²⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967. p. 355.

²⁵ CUCHE, Denys. *O conceito de cultura nas ciências sociais*. 2. ed. Bauri: EDUSC, 2002. p. 203.

passado para cá, a palavra ganhou novo sentido; passou também a significar o esforço das faculdades humanas representados na arte, na música, na literatura e nas atitudes que sustentam o desenvolvimento da própria cultura.²⁶

No Iluminismo francês a cultura se caracterizava pelo cultivo da instrução. “A cultura, para os pensadores desse período, [...] é a soma dos saberes acumulados e transmitidos pela humanidade, considerada como totalidade, ao longo de sua história”.²⁷ Para eles, o termo também estava associado às ideias de progresso, de evolução, de educação e de razão.

O termo cultura também foi utilizado na Alemanha do século XVIII (Kultur), mas, segundo Cuche, era um simulacro da aristocracia francesa; porém, diferente dela, procurava dar ênfase à originalidade e superioridade do povo alemão começando assim as ideias nacionalistas, que posteriormente levariam à Primeira Guerra Mundial.²⁸ O entendimento francês de cultura era universalista, ao passo que o alemão se mostrou particularista. A concepção alemã acerca do termo seria “um conjunto de características artísticas, intelectuais e morais que constituem o patrimônio de uma nação, considerado como adquirido definitivamente e fundador de sua unidade”.²⁹

Franz Boas também foi um estudioso da cultura. Antropólogo, nascido na Alemanha e radicado nos Estados Unidos, era afeito a viagens, por isso conheceu vários lugares diferentes, o que possibilitou ampliar as ideias no tocante à cultura. Trabalhou a ideia de raça e etnicidade dentro do contexto de cultura. É apontado como o antropólogo que fundou a etnografia por fazer estudo de campo analisando os povos *in loco* em suas viagens. Ele acredita que as diferenças humanas se dão mais por conta de sua cultura que de suas diferenças físicas. Para ele, estas últimas não são determinantes quanto à intelectualidade, sexualidade, religiosidade e outros aspectos mais. É o primeiro também a trabalhar o termo *culturas*, reconhecendo a ideia de multiplicidade e contrapondo a ideia de uma cultura universal.³⁰

Os conceitos de cultura são ainda apresentados por outros teóricos. Marilena Chauí salienta que é necessário ampliá-lo no sentido coletivo de seu comportamento, de seus valores e símbolos “de modo a afirmar que todos os indivíduos e grupos são seres e sujeitos

²⁶ WILLIAMIS, Raymond. *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 117.

²⁷ CUCHE, 2002, p. 21.

²⁸ CUCHE, 2002, p. 25.

²⁹ CUCHE, 2002, p. 28.

³⁰ CHAUI, Marilena. Cultura política e política cultural. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 9, n. 23, p. 71-84, 1995.

culturais”³¹. A despeito das muitas conceituações sobre cultura apresentadas aqui e, ciente da existência de muitas outras não contempladas neste trabalho, há duas denotações básicas que chamam atenção. A primeira, oriunda da cultura grega, descreve o homem como agente do mundo, que busca se conhecer ligado às artes, ofícios e à forma que se expressa no meio social. Nesse caso ela é normativa, adquirida individualmente e expressa no meio social. Pode se adequar tanto às sociedades primitivas quanto às modernas, pois se trata de um conjunto de normas, maneira de viver, técnicas de trabalho e instituições que formam o grupo humano. Cultura, dentro de um significado mais antigo, está ligada às boas maneiras, à fineza, à boa educação, à educação nas *boas artes*; erudição.³²

Geertz vê a cultura como um sistema simbólico, desenvolvido em comunidades que podem viver isoladamente e desenvolver suas próprias ações, formas de pensar, ideologias, expressas na forma de ser e estar.³³ (parte do parágrafo retirada por orientação da banca)

O segundo sentido da cultura está ligado aos diferentes mecanismos sociais entrelaçados pelo universo simbólico espacial do agente – e este tem um papel importante como aquele que percebe e filtra a cultura através dos sentidos e de sua experiência – está ligado à hermenêutica do que acontece à sua volta, pois o indivíduo é o agente social e histórico, protagonista da formação de sua cultura. Esse segundo sentido já acima citado como o modelo iluminista francês, com sua tendência progressista, positivista. Uma cultura que é transmitida nas escolas e sancionada pelas instituições; a cultura de massa, de mercantilização e de consumo, segundo Bosi³⁴ e Morin³⁵, teóricos que abordam a temática da cultura pelo mesmo prisma.

Canedo diante da multiplicidade do termo cultura e de suas muitas interpretações, aborda três concepções que julga fundamentais para o entendimento desse conceito. São eles: “1) modos de vida que caracterizam uma coletividade; 2) obras e práticas da arte, da atividade intelectual e do entretenimento; e 3) fator de desenvolvimento humano”³⁶. Daniele aborda a cultura como a interação entre indivíduos e grupos sociais através de um sistema de signos

³¹ CHAUI, Marilena. Cultura política e política cultural. *Estudos Avançados*, São Paulo, v.9, n. 23, p. 71-84, 1995.

³² WILLIAMIS, 2007, p. 87.

³³ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p. 24.

³⁴ BOSI, Eclea. *Cultura de massa e cultura popular: Leitura de Operárias*. Petrópolis: Vozes, 1973. p. 60.

³⁵ MORIN, Edgar. Complexidade e ética da solidariedade. In: CASTRO, G. et al. *Ensaio de Complexidade*. Porto Alegre: Sulina, 1997. p. 15-24.

³⁶ CANEDO, Daniele. Cultura é o quê? Reflexões sobre o conceito de cultura e a atuação dos poderes públicos. V ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura de 27 a 29 de maio de 2009. Salvador. *Anais...* Salvador: UFBA. Disponível em: <<http://www.cult.ufba.br/enecult2009/19353>>. Acesso em: 13 mai. 2017.

que determinam o jeito de agir e de pensar estabelecendo as suas rotinas, identidades, valores. No entanto para Botelho,

Vale nesta linha de continuidade a incorporação da dimensão antropológica da cultura, aquela que, levada às últimas conseqüências, tem em vista a formação global do indivíduo, a valorização dos seus modos de viver, pensar e fruir, de suas manifestações simbólicas e materiais, e que busca, ao mesmo tempo, ampliar seu repertório de informação cultural, enriquecendo e alargando sua capacidade de agir sobre o mundo. O essencial é a qualidade devida e a cidadania, tendo a população como foco.³⁷

A próxima concepção tem uma visão mais restritiva da cultura, referindo-se às obras de arte, à prática da arte e de atividades intelectuais, o entretenimento e à produção econômica prioritariamente. Botelho diz ser uma produção intencional e explícita de produzir sentidos de alcançar determinados públicos através de meios específicos de expressão.³⁸ Trata-se da produção de bens de consumo, da produção de cultura e de serviços que caracterizam uma forma particular do desenvolvimento das nações através da mão de obra trabalhadora e a renda proporcionada por estes serviços. Rubim apresenta nestes termos:

A profusão das 'indústrias', dos mercados e dos produtos culturais na atualidade; o acelerado desenvolvimento das sócio-tecnologias de criação e produção simbólicas; o aumento inusitado dos criadores; o surgimento de novas modalidades e habilidades culturais; a concentração de recursos nunca vista neste campo sugerem não só a importância do campo cultural na contemporaneidade, mas abrem, sem garantir, perspectivas de uma rica diversidade (multi)cultural e possibilidades de reorganizações da cultura.³⁹

Esta é chamada a economia da cultura que envolve a produção de todos os tipos de arte como a produção da área da moda, designer, propaganda, esportes, e outros; e tudo que está ligado a eles, tanto na produção como no consumo. A terceira e última concepção de cultura para este autor está ligada ao fator de desenvolvimento social. Tem a ver com o cotidiano das pessoas no seu ambiente de trabalho, o tipo de interação social que estabelecem; e também com o ambiente escolar, com as comunidades e todo o contexto de delinquência, marginalidade, violência. Envolve a preocupação com a solução dos problemas sociais e com a formação política e social dos indivíduos.⁴⁰

³⁷ BOTELHO, Isaura. Dimensões da cultura e políticas públicas. *São Paulo em Perspectiva*. São Paulo, v.15, n.2, abr/jun. 2001. p. 110. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392001000200011>. Acesso em: 04 out. 2017.

³⁸ BOTELHO, 2001, p. 110.

³⁹ RUBIM, Antonio Albino Canelas. Configurações da política na Idade Média. In: FAUTO NETO, Antônio; PINTO, Milton José (Org.) *Mídia & cultura*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1997. p. 114.

⁴⁰ RUBIM, 1997, p. 115.

Diante da diversidade de informações, a pergunta *o que é cultura?* está respondida? Seriam definitivos os argumentos que a definiriam? Definir também não seria dar contornos rígidos para um tema tão amplo e tão complexo?

A cultura é objeto de estudos das ciências sociais por muito tempo. Faz parte da sua tradição. De acordo com Caria, diversos são os teóricos da sociologia e da antropologia que a estudam detalhadamente como o caso do Funcionalismo de Bronislaw Malinowsk⁴¹ o Culturalismo americano de Franz Boas;⁴² o Estruturalismo de Claude Lévi-Strauss;⁴³ a Antropologia hermenêutica de Clifford Geertz⁴⁴ e outros tantos.

Caria faz um quadro-síntese do modo de pensar cultura de forma científica, tendo uma abordagem científica metodológica sobre o conceito de cultura, levando em consideração seus fundamentos, aos quais ele chama de epistemologia da cultura.⁴⁵ Para elaboração do quadro-síntese a seguir, ele se baseou nas abordagens hitórico-teóricas dos autores e buscou o consenso no conceito de cultura que são assegurados nos seguintes pressupostos:

A cultura como actividade humana deixou de ser concebida como oposta a determinações naturalistas ou idealistas, passando a conter a dualidade inata/aquirida, fazer/pensar e constrangimento/liberdade;
A cultura tem hoje um valor predominantemente descrito, e não normativo ou hierárquico, resultado da sua dissociação, por influência do Romantismo, do conceito evolucionista e iluminista de civilização;
A cultura é concebida, tendencialmente, como uma actividade predominantemente contextual, e não universalista, por influência da crítica pós-moderna às relações entre poder e cultura.⁴⁶

O autor traz também a interpretação crítica de sociólogos e antropólogos que formalizam uma visão integrada sobre várias epistemologias da cultura assim apresentada:

Cultura é uma construção social e histórica capaz de produzir uma identidade colectiva inscrita numa relação social com ‘o outro’, resultante de miscigenações variadas;
Cultura é uma prática social indissociável da análise das dimensões simbólicas do social, e nunca uma prática social divorciada das construções simbólicas dos actores sociais, ou vice-versa;
Cultura é uma reflexividade que começa por se expressar no uso de saberes práticos na interacção social e por isso não parte apenas da produção e expressão discursivas.⁴⁷

⁴¹ MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do pacífico ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

⁴² BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

⁴³ LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Nacional, 1976b.

⁴⁴ GEERTZ, 1989, p. 63.

⁴⁵ CARIA, Telmo H. O uso do conceito de cultura na investigação sobre profissões. *Análise Social – Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa*, Lisboa, v. 43, n 4, 2008. p. 752.

⁴⁶ CARIA, 2008, p. 753.

⁴⁷ CARIA, 2008, p. 753.

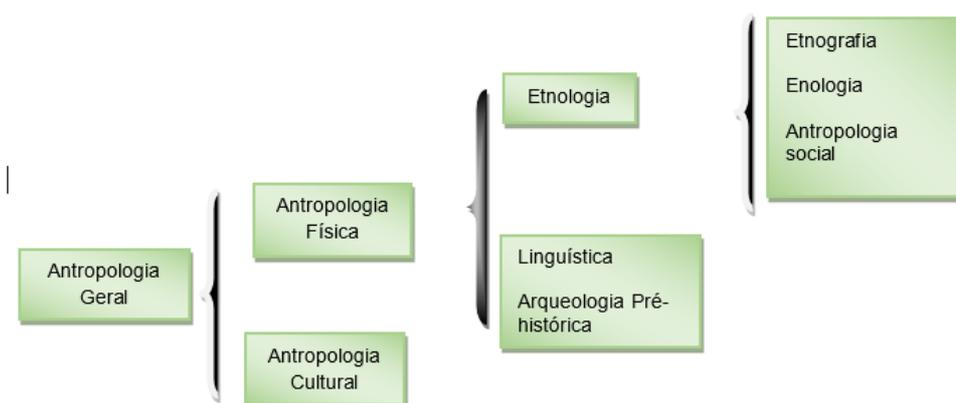
A cultura se apresenta como fruto da produção humana. Ela se constrói a partir dos saberes e costumes das pessoas. A partir dessa premissa, não se pode estudar a cultura sem buscar seu aporte epistemológico na antropologia. Esses saberes estão intimamente ligados, de modo que são estudados conjuntamente como base deste estudo. Portanto, antes de falar de cultura, se faz necessário tratar do que seja antropologia. De acordo com Mello,

A antropologia é comumente definida como o estudo do homem e de seus trabalhos. Assim definida, deverá incluir algumas das ciências naturais e todas as ciências sociais; mas, por uma espécie de acordo tácito, os antropólogos tornaram como campos principais o estudo das origens do homem, a classificação de suas variedades e a investigação da vida dos chamados povos primitivos.⁴⁸

A Antropologia é a ciência que se ocupa de estudar o homem. Ela o faz em muitas dimensões: sociológica, biológica, intelectual, psicológica e outras mais. Por se tratar de uma ciência social, não deve e nem pode ser estudada dissociada de outras ciências. Mesmo alguns teóricos considerando-a como exclusiva, não tem como estudá-la fora do contexto histórico-social e alijada das questões políticas e econômicas, muito menos separar a Antropologia de um tema que lhe é muito próprio: a cultura.

A figura a seguir, elaborada por Keesing, apresenta uma divisão teórica e sintética das diversas áreas de atuação da Antropologia.

Figura 1 – Divisões e campos de atuação da Antropologia⁴⁹



A pretensão deste trabalho, depois de fazer uma breve incursão sobre a cultura, é fazer uma abordagem dentro da antropologia cultural. Para tanto, se faz necessário abordar

⁴⁸ MELLO, Luiz Gonzaga de. *Antropologia cultural*. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 18.

⁴⁹ KEESING, Felix. *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1972. p. 59-64.

sobre o teórico que trabalha a hermenêutica cultural com muita propriedade, Clifford Geertz. A hermenêutica possibilita interpretações válidas e, por sua natureza e dinâmica, a compreensão.

1.1 A Teoria interpretativa de Geertz

Clifford Geertz é considerado um dos mais influentes teóricos da Antropologia dos Estados Unidos no final do século passado. Contribuiu com a Teoria Interpretativa que, além de auxiliar com as práticas antropológicas, ajuda na compreensão das práticas sociais. Sendo assim, é considerado o criador da Antropologia Interpretativa, também conhecida como Antropologia hermenêutica, que é uma das vertentes da antropologia contemporânea.⁵⁰

Seus estudos exerceram forte impacto na antropologia cultural e, de forma mais geral, em todas as ciências sociais e humanas. Em particular, Geertz está associado a anunciar a *virada interpretativa* na antropologia e desviar a disciplina, ou a parte sociocultural dela, pelo menos, dos projetos de pesquisa padronizados nas ciências naturais. Isso equivale a recriação da antropologia envolvida no estudo do significado, e não na busca de leis preditivas. No entanto, muitos enfrentaram essa abordagem com ceticismo e persistem dúvidas sobre como o legado de Geertz deve ser avaliado. Para seus críticos, Geertz parece oferecer apenas descrições de bom calibre na ausência de uma metodologia rigorosa, descontextualizando a expressão cultural e *lendo-a* como se fosse um texto. Este debate entre abordagens interpretativas e científicas continua a animar a antropologia, desde o recente clamor sobre mudanças propostas à declaração de missão da Associação Antropológica Americana ao faccionalismo entre as subdisciplinas e questões sobre o lugar da antropologia aplicada na academia. Por isso, para Geertz “a antropologia, ou pelo menos a antropologia interpretativa, é uma ciência cujo progresso é marcado menos por uma perfeição de consenso do que por um refinamento de debate. O que [melhora] é a precisão com que nos irritamos uns aos outros.”⁵¹

Enquanto alguns antropólogos provaram ser ambivalentes em relação às contribuições de Geertz, aqueles que trabalham em disciplinas fora da antropologia engajaram seu trabalho e foram transformados por ele. Sua publicação *The Interpretation of Cultures*⁵²,

⁵⁰ GEERTZ, Clifford. A mitologia de um antropólogo. São Paulo, 2001. *Rever – Estudos da Religião*, São Paulo, n. 3, p. 126-133. 2001. Entrevista concedida a Victor Aiello Tsu. Disponível em: <https://www.pucsp.br/rever/rv3_2001/p_geertz.pdf>. Acesso em: 05 out. 2017.

⁵¹ GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 39.

⁵² GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

em 1977, é considerada uma das obras de elevada influência para as ciências sociais na segunda metade do século XX. Seu trabalho analisa os entendimentos diferentes dos já estabelecidos culturalmente. Tais entendimentos o autor denomina hermenêutica que, adicionada da palavra cultural, define o que ele faz. Portanto, a teoria de Geertz se refere a interpretações que transformam em conhecimento científico aquilo que ele considera

as implicações mais gerais dessas interpretações; e um ciclo recorrente de termos - símbolos, significado, concepção, forma, texto [...] cultura - cujo objetivo é sugerir que existe um sistema de persistência, que todas essas perguntas, com objetivos tão diversos, são inspiradas por uma visão estabelecida de como devemos proceder para construir um relato da estrutura imaginativa de uma sociedade.⁵³

O conhecimento antropológico surge dos diferentes discursos e simbolismos e suas fronteiras. Nesse caso, a teoria interpretativa busca conhecer e entender o outro, o diferente, o que se manifesta de forma diversa àquilo que se conhece. Em um mundo diverso, é importante estar ciente das dificuldades e incertezas que se manifestam em tal realidade, pois as culturas se aproximam, trocam relações e procuram conviver. Nesse contexto, a ciência social se vale da teoria interpretativa de Geertz para facilitar esta aproximação. A proposta de Geertz é fazer interpretações das experiências para que chegue a algumas ideias de poder, expressão, identidade e justiça que não estão dentro do estilo padrão comumente conhecido.⁵⁴

Para Geertz,

Cultura denota um padrão historicamente transmitido de significados incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seus conhecimentos e atitudes em relação à vida.⁵⁵

Por se tratar de símbolos, estes precisam de ferramentas para interpretá-los e agregar significados às manifestações de cada cultura. Por essa razão Geertz desenvolve ferramentas capazes de interpretar esses símbolos e de verificar a importância deles para cada cultura e de que forma eles são concebidos ou encarados quando em contato com outras culturas.

É papel da antropologia estudar “todas as sociedades humanas (a nossa inclusive), ou seja, as culturas da humanidade como um todo em suas diversidades históricas e

⁵³ GEERTZ C. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro (RJ): Vozes; 1997, p. 11.

⁵⁴ GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Trad. Vera Mello Joscelyne. Petrópolis (RJ): Vozes, 1997. p. 42.

⁵⁵ GEERTZ, 1989, p. 66.

geográficas”⁵⁶ e como se entendia até o século XVIII o homem se constituía parte da natureza, principalmente quando encarado no seu universo primitivo. A partir dos movimentos sociais do século XVIII e do advento das ciências sociais, o homem passou a ser considerado objeto do conhecimento e não mais parte da natureza. Um pouco mais tarde, por volta da metade do século XIX, a antropologia começa a se firmar como ciência criando seus próprios métodos de observação e análise sobre os fenômenos sociais.⁵⁷

Inicialmente a Antropologia se valia de estudar as sociedades primitivas como objeto de estudo da cultura, mas já no século XX, devido à diminuição e também à extinção de comunidades primitivas, provoca uma crise de identidade para a antropologia, pois o dito *homem selvagem* estava desaparecendo e não se poderia mais acompanhar o processo de evolução social.⁵⁸

Essa dificuldade levou os teóricos da antropologia a repensarem sua própria ciência e também o objeto de estudo em questão, levando-os a buscar uma transformação/autorreflexão tanto da própria antropologia quanto do objeto que era restrito às sociedades primitivas. O olhar antropológico se amplia para “um certo enfoque que consiste em: a) o estudo do homem inteiro; b) o estudo do homem em todas as sociedades, sob todas as latitudes em todos os seus estados e em todas as épocas”⁵⁹. Por essa razão, foi necessário rever alguns conceitos ou trazer nova luz à antropologia para compreender o homem dentro desse novo conceito cultural.

O homem teria que fazer uma nova interpretação de si mesmo. Embora, desde o princípio, ele tenha se voltado para as questões sociais, como Heródoto (484-424 a. C.), Platão (428 a.C.-347 a.C.), Aristóteles (384-322 a.C), Tácito (55-120 a. C.), Agostinho (354-430), Aristóteles (384-322 a.C), Maquiavel (1469-1527), Giambattista Vico (1668 - 1744). Este último, foi o primeiro a tratar das questões sociais como *Uma nova ciência*, embora não tivesse uma estrutura científica, e os positivistas Auguste Comte (1798-1857) e Émile Durkheim (1858-1917), criadores das ciências sociais, dentre outros, abordassem a questão social, somente quando os teóricos se voltam para os aspectos da vida em comunidade é que se desenvolve, já dentro de uma das ciências sociais, a antropologia, o conceito de cultura.

Em sua obra *Nova luz sobre a antropologia*, Clifford Geertz faz um questionamento geral sobre a própria antropologia e a natureza de sua ciência, seu objeto, sua relação com as ciências sociais e procura compreender os seus limites. Na realidade ele repensa a

⁵⁶ LAPLATINE, François. *Aprender antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

⁵⁷ LAPLATINE, 2000, p. 20.

⁵⁸ LAPLATINE, 2000, p. 14.

⁵⁹ LAPLATINE, 2000, p. 16.

antropologia quase desconstruindo-a para restabelecê-la numa nova perspectiva, com uma nova metodologia que ajudasse a compreender os contextos culturais, suas diferenças, aproximando-as e promovendo no interior das culturas, debates metodológicos e teóricos. A ideia é que a cultura pudesse ser estudada, discutida, entendida não somente do ponto de vista teórico, mas que se compreendesse a mesma pela vivência; uma cultura vista de dentro e interpretada com a visão de quem vive a cultura. Enquanto o embate teórico fosse do campo das ciências, a vivência ultrapassaria o campo da ciência para uma experiência que somada ao debate teórico, pudesse ampliar a visão da cultura pelo experienciar e interpretar os significados rumo ao conhecimento da verdade.⁶⁰

De origem grega, a Hermenêutica (*hermeneuein*) é tida como filosofia da interpretação, sendo associada ao deus grego Hermes, que traduzia tudo o que a mente humana não compreendesse, sendo chamado de *deus-intérprete*. Possui alguns significados diferentes de acordo com o tempo, pois

a percepção de que as expressões humanas contêm um componente de significação, que tem que ser reconhecido como tal por um sujeito e transposto para seu próprio sistema de valores e significados, deu origem ao *problema da hermenêutica*: saber como é possível esse processo e como tomar objetivas as descrições de sentido subjetivamente intencionais, tendo em conta o fato de passarem pela subjetividade do próprio intérprete⁶¹.

No campo jurídico ela é usada para a interpretação fidedigna da idéia do autor para que seja adequada a norma ao fato ocorrido e assim proporcione uma responsável aplicação do Direito. Tendo em vista que a Hermenêutica Jurídica em *lato sensu* divide-se em interpretação, integração e aplicação do Direito. Dessa forma é imensurável a importância da Hermenêutica para todos os campos de atuação ressaltando o campo jurídico, para melhor compreender o Direito e sua aplicação.⁶²

No século XX, Gadamer e Heidegger apresentam a hermenêutica dentro de um contexto filosófico como forma de conhecer e ser humano dentro da perspectiva e contexto histórico. Já outros teóricos, Habermas e Apel, influenciados por Marx da parte final do século XVIII, apresentam uma hermenêutica crítica e ligada às questões ideológicas. Por fim, Paul Ricœur traz a hermenêutica fenomenológica, que tem como intento mostrar que o agir humano é fruto da reflexão.⁶³

⁶⁰ GEERTZ, 2001, p. 39.

⁶¹ BLEICHER, J. *Hermenêutica contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 13.

⁶² MELO, 2019, p. 43.

⁶³ PALMER, R. E. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1989. p. 42.

De origem etimológica grega, *hermeneuein*, é percebida modernamente como a teoria ou a filosofia da interpretação viabilizando a percepção do texto além de suas palavras, de sua simples aparência. Sua origem grega expressa a compreensão do fato não perceptível.⁶⁴

Em sua obra, *Interpretação das Culturas*, Geertz se vale da etnografia para ler um emaranhado de manuscritos convencionais, aparentemente sem nexos e dar significado a esse conjunto. É fazer uma leitura de tudo isto e entender como textos e contextos possuem seus significados dentro da cultura. Sendo assim, a hermenêutica do autor em sua obra passa também por um viés psicológico, pois, através das estruturas psicológicas, é que indivíduos e grupos guiam o seu comportamento. Expressa este autor que,

[...] a cultura que é mais bem vista não como complexos de padrões concretos de comportamento-costumes, usos, tradições, feixes de hábitos, com tem sido agora, mas como um conjunto de mecanismos de controle- planos receitas, regras, instruções (o que os engenheiros de computação chamam 'programas').⁶⁵

Ele ainda faz a relação entre a antropologia com duas outras ciências; a biologia e a psicologia. Uma vez que a cultura se faz com indivíduos, estes são organismos que possuem uma estrutura biológica e também psicológica. Neste caso, ele faz alusão à mente e sua capacidade e importância nesse contexto como fundamental para desenvolver-se e compreender-se. Assim diz:

O problema da evolução da mente, portanto, não é um falso termo gerado por uma metafísica mal conceituada, nem o caso de descobrirem que ponto da história da vida uma alma invisível foi sobreposta ao material orgânico. Trata-se de reconstruir o desenvolvimento de certas espécies de habilidades, capacidades, tendências e propensões nos organismos e delinear os fatores ou tipos de fatores dos quais depende a existência de tais características.⁶⁶

Dessa forma, mesmo entendendo que a cultura gerencia a vida do ser humano, é possível perceber que os processos mentais desse gerenciamento ocorrem na vida cotidiana: no campo de futebol, nas ruas, nos festejos, nos bancos da escola, nos folgedos, nas festas religiosas. Tudo isso desencadeia movimentos culturais que interligam o conhecimento das pessoas e as aprendizagens que acontecem concomitantemente a esses movimentos. Para entender esses movimentos e dar significado aos mesmos, a ciência antropológica de Geertz se apresenta ressignificando a questão cultural.

⁶⁴ GRUNWALD, Astried Brettas. *Uma visão hermenêutica comprometida com a Justiça*. Disponível em: <www.jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=4351>. Acesso em: 05 jan. 2019.

⁶⁵ GEERTZ, 1989, p. 56.

⁶⁶ GEERTZ, 1989, p. 96.

A próxima seção apresenta o paralelo entre religião e cultura, apresentando os seus pontos de afinidade e possíveis distanciamentos. Na realidade, vai tratar em que medida religião e cultura se relacionam.

1.2 Relação entre Religião e Cultura

Em todos os tempos os seres humanos buscaram uma relação com a transcendência. Esta busca com algo maior que ele que o faz buscar uma vida melhor e geralmente atrelada a valores morais pode-se chamar religião. Não trazendo juízo de valor sobre as religiões para classificá-las entre melhor uma que outra, todas elas buscam satisfazer as necessidades dos seres humanos que são constituídas no meio em que vivem. Dessa forma a cultura vai influenciar em quem as pessoas serão e, por conseguinte em sua religião. As religiões são carregadas de simbologia, narrativas e histórias próprias, com sua maneira de pensar e agir. Todas estas características são também pertencentes à cultura, de modo a entender que existe uma interdependência entre elas a ponto de uma não existir sem a outra. A base da existência da religião é a cultura, por esta razão ela resiste aos tempos.⁶⁷

Para melhor entender a relação entre religião e cultura, é necessário conceituar cada uma delas para estabelecer os paralelos. Entre outros conceitos a religião seria:

uma estrutura de discursos e práticas comuns a um grupo social referentes a alguma força (personificadas ou não) tidas pelos crentes como anteriores e superiores ao seu ambiente natural e social, frente às quais os crentes expressam certa dependência (criados, governados, protegidos, ameaçados, etc.) e diante dos quais se consideram obrigados a um certo comportamento em sociedade com seus *semelhantes*.⁶⁸

A cultura, por sua vez, seria a organização simbólica e expressiva da vida cotidiana.

Maduro assim define:

cultura é o conjunto de sentidos e significados, de valores e padrões, incorporados e subjacentes aos fenômenos perceptíveis da vida de um grupo social concreto, conjunto que, consciente ou inconscientemente, é vivido e assumido pelo grupo como expressão de sua realidade humana e passa de geração em geração, conservando assim como foi recebido ou transformado efetiva ou pretensamente pelo próprio grupo.⁶⁹

⁶⁷ HIGUET, Etienne A. *As relações entre religião e cultura no pensamento de Paul Tillich*. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/viewFile/1155/1165>>. Acesso em: 13 dez. 2019.

⁶⁸ AZEVEDO, M. C. *Modernidade e cristianismo – o desafio da enculturação*. São Paulo: Loyola, 1981. p. 336-345.

⁶⁹ MADURO, O. *Religião e luta de classe*. Petrópolis: Vozes. 1981. p. 31.

Para Paul Tillich, a religião é uma particularidade da cultura tal como a política, economia, a arte, a ética entre outras, com crenças organizações e ritos. Mas para ele a cultura se sintoniza com as *Ciências do Espírito* que estão muito relacionadas com a questão religiosa. Primeiramente ele traz duas concepções sobre religião. Ei-las:

1. No sentido estrito da palavra, a religião é uma vivência espiritual organizada em torno de ritos, crenças e devoção. Enquanto tal, a religião é uma esfera particular da cultura, entre outras tais como a política a economia, a arte, a ética, a ciência etc. Daí decorre que *a história é essencialmente a história da religião*, isto é, das diferentes religiões que aparecem no decorrer dela. A religião aparece aqui como um fenômeno particular, distinto de outros fenômenos culturais. Todavia, na distinção das religiões e das culturas, a religião é o elemento primeiro e fundamental: a cultura deve ser explicada a partir da religião e não o contrário. O momento crítico da razão, que corresponde à cultura secular do nosso mundo moderno, é apenas uma etapa na evolução da religião. E não é a última etapa, pois esse momento negativo deverá ser superado pelo advento da revelação.
2. [...] a teoria do sentido inscreve-se no contexto de uma filosofia do espírito. O espírito é essencialmente função, faculdade do sentido. Cada ação pode ser atribuído um sentido concreto, mas este participa do contexto do sentido ou universo do sentido. Tanto o sentido concreto quanto o universo do sentido podem desabar, quando as nossas ações, o nosso mundo, a nossa própria vida perde seu sentido. É lá que começamos a procurar um sentido fundamental, incondicionado, como *fundamento do sentido*: ele sempre transcende o sentido concreto e até o universo do sentido, no qual nunca se expressa totalmente.⁷⁰

Como teólogo cristão, Paul Tillich entende a religião argumentada dentro da filosofia extrapolando a visão de uma perspectiva meramente teológica e abrindo caminho para o campo da disciplina da ciência da religião. Como tal busca definir o que é a religião dentro da filosofia. Ao fazer isso, encontra problemas tanto para a filosofia como para a própria religião. Tillich assim argumenta:

Há quatro objeções que a religião levanta contra o conceito de religião. Primeiro, ele torna a certeza de Deus relativa à certeza de si (Ichgewissheit). Segundo, ele torna Deus relativo ao mundo. Terceiro, ele torna a religião relativa à cultura. Quarto, ele torna a revelação relativa à história da religião. Em suma, através do conceito de religião o Incondicional é fundamentado no condicionado e se torna o mesmo condicionado, e com isso é destruído.⁷¹

As objeções de Tillich apresentam o problema da exaltação da *relativização* em detrimento àquilo que é *essencial*. Aponta para a destruição do conceito de religião como ele entende. A primeira objeção contraria a noção subjetivista da religião. A segunda contraria a

⁷⁰ LESSARD, J. Sacre et profane, Église et Société, dans “Kirche und Kultur” de Paul Tillich. In: DESOLAND, M., PETIT, J-C., RICHARD, J. Religion et Culture. Québec – Paris, Université Laval – Cerf, 1987, p. 70-71.

⁷¹ TILLICH, Paul. What is Religion. New York, Evanston, San Francisco, London: Harper and Row. 1973. p. 124.

metafísica tradicional trilhada pela teologia cristã.⁷² A terceira e a quarta remetem ao período de surgimento dos estudos históricos-culturais. Trata-se de raízes que vão do renascimento até o iluminismo e o surgimento das ciências humanas, questionando se há alternativa à destruição da incondicionalidade do Incondicional. Em que o Incondicional irrompe em meio de uma história cultural e religiosa que é, na realidade, relativa. Tillich não é contra a relativização da realidade histórica da religião mas é contra a identificação desta realidade com a incondicionalidade que é o mais próprio da religião no seu verdadeiro sentido.⁷³ O autor salienta que a religião não se faz isoladamente. Ela só se manifesta em conexão com outras esferas do espírito humano, pois

[...] o princípio religioso existe somente em conexão com funções culturais externas à esfera da religião. A função religiosa não forma um princípio ao lado de outro na vida do espírito [...]. Mas o princípio religioso é atualizado em todas as esferas da vida espiritual ou cultura.⁷⁴

Nesse aspecto pode-se ver conceitos de cultura em Tillich:⁷⁵

Cultivo ou *pensar culto* (*Bildung*), no sentido romântico, ilustrado, qualitativo (Herder, Humboldt...). Através da Cultura, as capacidades naturais do ser humano são treinadas, desenvolvidas e aperfeiçoadas. É um conceito avaliativo e justificador, elitista e soteriológico. Daí decorre o papel educador das elites em relação às massas.

Cultura (*cultura*, derivado de *colere*, cuidar de) significa cuidar de algo, mantê-lo vivo e fazê-lo crescer. Desta forma, o ser humano pode cultivar tudo o que encontra, mas, ao fazê-lo, ele não deixa inalterado o objeto que cultivou; cria algo novo a partir dele – materialmente, como nas funções da *theoria*; ou relativamente, como nas funções da *praxis*. Em cada um dos três casos, a cultura cria algo novo para além da realidade encontrada.⁷⁶

Neste aspecto cultura está relacionado ao cultura está relacionada a produção agrícola, ao cuidado de plantações e criação de animais como gado, ovelhas camelos ect. Está envolvido com o cuidado que se tem com estes itens fazendo-os crescer e prosperar. Seria possuir, cuidar, fazer o manejo e destas *culturas* tirar o sustento da família ou ter prosperidade e riqueza.

⁷² TILLICH, 1973, p. 37.

⁷³ GROSS, Eduardo. *O conceito de religião em Paul Tillich e a Ciência da Religião*. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/viewFile/4634/4001>>. Acesso em: 07 nov. 2019.

⁷⁴ TILLICH, 1973, p. 161.

⁷⁵ CRUZ, E. R. DA. Visão crítica da concepção da religião e da cultura em Paul Tillich. Conferência inédita, apresentada no *Seminário em Diálogo com o pensamento de Paul Tillich*, sobre o tema “religião e Cultura”. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 1996.

⁷⁶ TILLICH, Paul. *Systematic Theology*, vol. 3. Chicago: The University of Chicago Press, 1963. p. 517-518.

O segundo conceito apresentado tendo a cultura como uma tarefa filosófica, onde se apresenta como a característica de cada povo, sua singularidade e até a sua historicidade que “ Definimos a cultura como auto-criatividade da vida sob a dimensão do espírito e a dividimos em *theoria*, e que a realidade é aprendida, e *praxis*, em que a realidade é configurada.”⁷⁷

Há ainda uma terceira concepção para cultura que está ligada a um estilo de vida.

A cultura é um todo complexo, na linha da psicologia da Gestalt. É uma espécie de organismo, que transcende suas partes constitutivas, tais como a ciência, a arte, a religião, a economia, a tecnologia etc. A interpretação da cultura assim entendida será feita a partir do seu *estilo*. Assimilemos na introdução da Teologia Sistemática: A chave para a compreensão teológica de uma criação cultural é seu estilo. Estilo é um termo que procede do campo das artes, mas é possível aplicá-lo a todos os domínios da cultura. Há um estilo de pensamento, de política, de vida social, etc. O estilo de uma época se expressa em suas formas culturais, na escolha de objetos, nas atitudes de suas personalidades criativas, e suas instituições e costumes. *Ler estilos* é tanto uma arte quanto uma ciência. Requer uma intuição religiosa, com base em uma preocupação última, para penetrar nas profundidades de um estilo, para chegar ao nível em que uma preocupação última exerce seu poder condutor.⁷⁸

Tillich discute a essência da religião tratando da questão filosófica do sentido, presente tanto na cultura quanto na religião. Ele mesmo afirma, “nesta visão sobre os elementos do sentido estão dados os princípios fundamentais da religião e da cultura”⁷⁹. Ele apresenta a relação entre religião e cultura em 1920, da seguinte forma:

No ato cultural, portanto, o religioso é substancial; no ato religioso, o cultural é formal. Cultura é a soma total de todos os atos espirituais dirigidos à plenitude das formas de sentido e da unidade. Religião é a soma de todos os atos espirituais dirigidos à expressão de valor de sentido incondicionado através da plenitude da unidade de sentido.⁸⁰

Posteriormente, ainda dentro da mesma argumentação, em 1956, Tillich argumenta:

A religião, considerada preocupação suprema, é a substância que dá sentido à cultura, e a cultura, por sua vez, é a totalidade das formas que expressam a preocupações básicas da religião. Em resumo: religião é a substância da cultura e a cultura é a forma da religião. Com isso, evita-se o dualismo entre religião e cultura. Cada ato religioso, não apenas da religião organizada, mas também dos mais íntimos movimentos da alma, é formado culturalmente.⁸¹

⁷⁷ TILLICH, 1963, p. 830.

⁷⁸ TILLICH, 1963, p. 55.

⁷⁹ TILLICH, 1973, p. 58.

⁸⁰ TILLICH, 1973, p. 60.

⁸¹ TILLICH, P. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte editorial, 2009. p. 83.

Geertz, em sua antropologia interpretativa, diz que “[...] os símbolos sagrados funcionam para sentetizar o *ethos* de um povo [...] e sua visão e mundo, [...] a religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens de ordem cósmica no plano da experiência humana”⁸². O seu conceito para religião é:

um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.⁸³

A religião então se apresenta como uma manifestação coletiva carregada de símbolos e cheia de significados por onde orbitam os envolvidos e estes, por sua vez, pautam a sua vida e decisões na relevância destes símbolos, que para os envolvidos são realistas.

Geertz ainda amplia a concepção simbólica da religião ao afirmar que

A religião é um sistema de símbolos que age para estabelecer humores e motivações poderosas, penetrantes e duradouras nos homens, formulando concepções de uma ordem geral de existência e revestindo as concepções com uma aura de factalidade que os humores e a motivação parecem singularmente realistas⁸⁴

O autor também apresenta a cultura, que de certa forma se relaciona com a religião no que diz respeito a tradições, hábitos, regras etc. Para ele a cultura também apresenta mecanismos de controle que também são identitários de grupos assim como a religião quando diz

[...] a cultura que é mais bem vista não como complexos de padrões concretos de comportamento-costumes, usos, tradições, feixes de hábitos, com tem sido agora. Mas como um conjunto de mecanismos de controle- planos receitas, regras, instruções, o que os engenheiros de computação chamam *programas*.⁸⁵

Para ele a simbologia da religião se reflete na cultura atuando no espírito da pessoa. Uma vez que a religião está inserida na cultura, elas se aproximam muito e influenciam uma à outra. Enquanto a cultura trata de todas as coisas produzidas pelo ser humano, a religião trata do serviço o ser humano ao outro e fala da relação com a transcendência.

⁸² GEERTZ, 1989, p. 67.

⁸³ GEERTZ, 1989, p. 67.

⁸⁴ GEERTZ, Clifford. Thick descriptions. Toward an Interpretative Theory of Culture. In ders: Interpretation of Cultures. New York, 1973. p. 90.

⁸⁵ GEERTZ, 1989, p. 56.

Para um antropólogo, a importância da religião está na capacidade de servir, tanto para um indivíduo como para um grupo, de um lado como fonte de concepções gerais, embora diferentes. Do mundo, de si próprio e das relações entre elas seu modelo de atitude e do outro, das disposições *mentais* enraizadas, mas que nem por isso menos distintass seu modelo para a atitude. A partir dessas funções culturais fluem, por sua vez a função social e psicológica.⁸⁶

Geertz, em seu livro *A interpretação das culturas* reserva um capítulo para tratar da relação religião e cultura. No capítulo intitulado *A religião como sistema cultural*⁸⁷ ele diz que a religião está estagnada e que vive da reduplicação, do academicismo, reutilizando o capital conceitual de estudos anteriores, que incluem Durkheim, Weber, Freud e/ou Malinowski.⁸⁸

Como dito anteriormente, Geertz fala do sistema dos símbolos religiosos como parte constitutiva da religião e estes servem para sintetizar o *ethos* de um povo ordenando a sua visão de mundo de uma forma mais ampla. Para ele os símbolos religiosos fundamentam a vida particular (*ethos*) e uma metafísica específica relativa à visão de mundo ajustando as ações do homem a uma ordem cósmica e projetando esta ordem no cotidiano de cada povo.

O sentido de símbolo é utilizado como “objeto, ato, conhecimento, qualidade ou relação que serve como veículo a uma concepção – a concepção é o *significado do símbolo*”⁸⁹. Além de apresentar a religião dentro de um sistema de símbolos, Geertz também diz que os atos culturais dentro de uma análise social, são construídos e apreendidos com a utilização de formas simbólicas.⁹⁰ São chamados de padrões culturais os sistemas de símbolos que representam fontes extrínsecas de informação fornecendo programas para o processo social que modelam o comportamento público.

Pode-se dizer que estes padrões culturais são modelos. Porém, nos padrões culturais o termo *modelo* se apresenta em duas dimensões: modelo da realidade e modelo para a realidade. O último estabelece informações para padrões de comportamento enquanto os modelos *de* representam o modo simbólico deste comportamento que, segundo Geertz, só acontece, provavelmente com os humanos. Os modelos *de* são concepções gerais e os modelos *para* são disposições mentais.⁹¹

A figura 2 a seguir apresenta um esquema ilustrativo do conceito do autor que foi discutido até o momento:

⁸⁶ GEERTZ, 1989, p. 90.

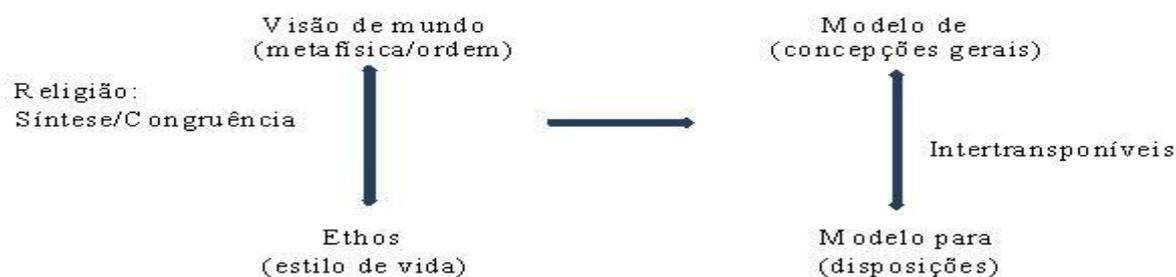
⁸⁷ GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 65-91.

⁸⁸ SOUZA, Alana; SOARES, Sandro. *A religião como sistema cultural* – Clifford Geertz. Disponível em: <<https://antropologiadareligiaoufpe.wordpress.com/2012/04/07/162/>>. Acesso em: 08 nov. 2019.

⁸⁹ GEERTZ, 2008, p. 67.

⁹⁰ SOUZA, 2012, p. 55.

⁹¹ SOUZA, 2012, p. 56.

Figura 2 - A antropologia da religião⁹²

Para Geertz existe uma dependência do homem aos símbolos e aos sistemas simbólicos. Ele entende os símbolos como significativos para o homem enquanto criatura, existindo praticamente nenhuma transigência a sugestão de criar, aprender e utilizar os símbolos. Na sua ótica, seria o caos se isto acontecesse; seria o sepultamento de acontecimentos ao qual faltam interpretações e interpretabilidade. Os pontos caóticos da ameaça ao homem seriam: nos limites de sua capacidade analítica; nos limites do poder de suportar e no limite da introspecção moral.⁹³ Daqui pode-se caminhar para outro aspecto do pensamento de Geertz que é a sua visão antropológica e interpretativa levando em consideração dos saberes locais a saber a interpretação das culturas e entre elas, a cultura religiosa.

Há uma década, quando selecionei alguns dos meus ensaios e os que publiquei sob o título (meio genuflexão, meio talismã) de *A interpretação das culturas*, julguei que o produto desse trabalho seria um resumo geral de tudo que havia escrito: ou seja, como mencionei no livro, deixaria bem claro tudo o que queria dizer antes. O que fiz, no entanto, foi criar uma nova imposição para mim mesmo. Descobri que, na antropologia, quem diz A, fica forçado a dizer B.⁹⁴

Para que se possa lograr a antropologia se faz necessário um saber cultural, a dizer, um conhecimento etnográfico, pois o homem se constitui na cultura assim como o seu universo religioso se mistura à cultura ao mesmo tempo que é cultura. Sendo assim, na visão de Geertz, o objetivo da antropologia é *o alargamento do universo do discurso humano*.⁹⁵ Por isso é importante uma criteriosa análise interpretativa caracterizada pela descrição etnográfica.

⁹² SOUZA, 2012, p. 56.

⁹³ SOUZA, 2012.

⁹⁴ GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. 11. ed., Petrópolis: Vozes, 2009. p. 9.

⁹⁵ GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2011. p. 7.

O conceito de cultura e o que ela representa infere que a análise cultura, segundo Geertz, é intrinsecamente incompleta e à medida que mais se aprofunda, menos completa se apresenta. Por esta razão a antropologia religiosa será também incompleta, embora necessária.

Olhar as dimensões simbólicas da dimensão social – arte, religião, ideologia, ciência, lei, moralidade, senso comum – não é afastar-se dos dilemas existenciais da vida em favor de algum domínio empírico de formas não-emocionalizadas; é mergulhar no meio delas. A vocação essencial da antropologia interpretativa não é responder às nossas questões mais profundas, mas coloca á nossa disposição as respostas que os outros dera – apascentando outros carneiros em outros vales – e assim incluí-las no registro de consultas sobre o que o homem falou.⁹⁶

Nesta citação a religião é mencionada como parte das dimensões simbólicas da ação social. O campo da cultura trabalha a dimensão simbólica da religião e sua implicação na vida e no conhecimento das pessoas agregando significado e sentido às suas vidas. Um dos aspectos que envolve a questão cultural é a etnia dos povos. Juntamente com as raízes culturais, elas trazem consigo os saberes religiosos de sua origens. O tópico seguinte abordará a relação existente entre as etnias e a religião. (Por orientação da banca, foram retirados do capítulo 1, os tópicos 1.3, Conceito de raça, etnia e religiosidade e o tópico 1.4, processos de migrações religiosas e culturais. Por não dialogarem com a proposta do trabalho e sendo desnecessários. O sumário foi realinhado após a retirada.

1.3 Identidade cultural e religiosa

Num mundo diverso, de tantas diferenças e peculiaridades, a identidade se tornou fundamental para diferenciação cultural e apresentação das singularidades de cada povo. Hall assim conceitua: “As identidades culturais são pontos de identificação, os pontos instáveis de identificação ou sutura, feitos no interior dos discursos da cultura e da história”.⁹⁷

Toda cultura apresenta referenciais identitários aos quais chamamos de marcadores. Os marcadores culturais tem sido temas de diversos trabalhos acadêmicos na área de sociologia e antropologia, mas dependendo das características dos marcadores culturais estes servem de estudos nas áreas da linguagem, religião, literatura entre outras áreas de conhecimento. Aubert propõe classificação dos marcadores culturais reparados por domínios assim categorizados:

⁹⁶ GEERTZ, 2011, p. 21.

⁹⁷ HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Rio de Janeiro, IPHAN, 1996, p. 68-75.

domínio da cultura ecológica - vocábulos designando seres, objetos e eventos da natureza, em estado natural ou aproveitados pelo homem, desde que o conteúdo intrínseco do vocabulário não implique em ser objeto ou evento que tenha sofrido alteração pela ação voluntária do homem – urubu, juazeiro, chuva de caju, chapadão, vereda, etc.; domínio da cultura material - vocábulo designando objetos criados ou transformados pela mão do homem, ou atividades humanas – maloca, gibão, cachaça, aboiado, roça, chácara, cacimba, samba, vaquejar, atocaiar, candomblé, etc.;

domínio da cultura social - vocábulos que designam o próprio homem, suas classes, funções sociais e profissionais, origens, relações hierárquicas, bem como as atividades e eventos que estabelecem, mantêm ou transformam estas relações, inclusive atividades linguísticas: jagunço, tupi, apadrinhar, mulato, coronel, pai-de-santo, concessão de sesmarias, desafio, destilado, etc.;

domínio da cultura ideológica - vocábulos que designam crenças, sistemas mitológicos e as entidades espirituais que fazem parte desses sistemas, bem como as atividades e eventos gerados por tais entidades: mula-sem-cabeça, Ogum, Iansã, encantado, assombrar, benzedura, etc.⁹⁸

A religião, como já dito antes é estudada dentro de um contexto cultural e étnico. No entanto, a despeito de ter seus próprios marcadores da cultura religiosa, os seus marcadores entram como características da própria religião como marcadora da identidade cultural.

Thomas Luckmann assim a define:

A religião tem sua raiz em um fato antropológico básico: a transcendência da natureza biológica pelos organismos humanos. O potencial humano para a transcendência se realiza, originalmente, em processos sociais que repousam na reciprocidade das situações frente-a-frente. Estes processos levam à construção de visões objetivas do mundo, à articulação dos universos sagrados, e em algumas circunstâncias, à especialização institucional da religião. Estas formas sociais de religião se baseiam deste modo naquilo que é em algum sentido um fenômeno religioso individual. A individualização da racionalidade a consciência na matriz da intersubjetividade humana.⁹⁹

A experiência religiosa na contemporaneidade tem tomado contornos diferentes dos que antigamente se registrava com sua identidade dentro do contexto histórico. Para Monteiro “autores tem apontado mudanças importantes no ordenamento social da esfera pública e de suas relações do mundo privado”¹⁰⁰. A autora ainda afirma que: trata-se do “enfraquecimento das bases da experiência social que produziram historicamente a subjetividade interiorizada”.¹⁰¹ Para Luckmann, essa subjetividade se torna objetiva na medida em que se torna relevante como experiência de fé do indivíduo social. De acordo com Luckmann:

⁹⁸ AUBERT, Francis Henrik. *A tradução do intraduzível*. São Paulo: USP, 1981, p. 40-41.

⁹⁹ LUCKMAN, Thomas. *La religión invisible: el problema de la religión em la sociedad moderna*. Salamanca: Sigueme, 1973. p. 81.

¹⁰⁰ MONTEIRO, Paula. Religião, modernidade e cultura: novas questões. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 256.

¹⁰¹ MONTEIRO, 2006, p. 256.

as bases sociais da religião que está aparecendo em nossos dias deverão ser buscadas na *esfera particular*. Os temas que hoje em dia chegaram a ocupar uma posição dominante no cosmo sagrado nascem de e se referem a uma esfera de existência individual na sociedade moderna, que está separada das instituições sociais primárias. Mas nem todos os temas de hoje em dia disponíveis no cosmo sagrado nascem na esfera *particular*.¹⁰²

A despeito desta esfera da religiosidade particular apresentada pelos autores o que marca a identidade religiosa é a sua manifestação social, em grupo, na comunidade religiosa, seus ritos, cânticos, liturgia e como encaram o sagrado que se constroi a identidade religiosa. A religião se fortifica nas relações interpessoais, na solidariedade da comunidade religiosa. Esta questão relacional interfere na manutenção e transformação da cosmovisão.

De acordo com Peter Berguer a *conversação com interlocutores importantes* constitui um fator determinante para a manutenção da construção social e, no sentido contrário, a redução ou ausência desses interlocutores pode gerar riscos de anomia e a assunção, por parte do sujeito, de uma nova visão de mundo com uma estrutura de plausibilidade mais sólida no novo contexto. As redes sociais, portanto, interferem tanto na dimensão afetiva, quanto na dimensão cognitiva.¹⁰³

É muito comum em situações onde existem diferentes grupos religiosos haver conflitos entre os mesmos. Para que haja harmonia entre os grupos religiosos que vivem em proximidade ou convivem em um mesmo ambiente é necessário que ambas os grupos estejam dispostos a conviver deixando de lado as diferenças e procurando a conformidade. É necessário negociar os marcadores de fronteiras para levar a uma convivência harmônica e positiva. Essa conformidade não obriga assumir as características de outra cultura, embora isso também possa acontecer, mas identificar e reconhecer as diferenças nas fronteiras respeitando-as. O próximo passo é focalizar a religião no contexto cultural e a importância dela na concepção da cultura.

1.4 Religião na perspectiva cultural

A palavra realocar, de acordo com o dicionário on line apresenta dois significados, ainda que correlatos: o primeiro é *alocar de novo*; o segundo é “destinar ou reservar para um

¹⁰² LUCKMANN, 1973, p. 119.

¹⁰³ BERGER, P. *O dossel sagrado*. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985, p. 30-35.

fim diferente do anterior”.¹⁰⁴ Muito antes da existência do conceito de cultura a religião se fazia presente nos povos. Dá-se o nome de religião primitiva às práticas religiosas tradicionais, muitas vezes isoladas, num período pré-letrado, antes do desenvolvimento das formas urbanas e tecnologicamente sofisticadas da sociedade. A cultura já estava presente a despeito de não conhecerem o termo. A vida primitiva era regida pela religião de cada povo e os marcadores identitários eram a expressão da vontade dos deuses manifesta para a comunidade pelos seus representantes: os sacerdotes.

A despeito de fazerem a leitura da realidade de mundo a partir de sua percepção religiosa o mundo primitivo era diverso. Se não se compreendiam como diversidade de culturas o compreendiam como diversidade de deuses e da religião, ainda que julgassem que seus deuses fossem maiores e mais poderosos. Heródoto (484-424 a.C.), grande historiador grego, percebia que o sistema social dos Lícios era bem diferente do sistema patrilinear dos gregos, no entanto não poderia tachá-los de *animais*. Heródoto percebia que a diversidade de costumes era um fato e mais, um fato que suscitava explicações.¹⁰⁵

Com o advento das Ciências Sociais e o surgimento da antropologia o conceito de cultura foi se construindo. O Evolucionismo Social do século XIX foi responsável pela sistematização do conhecimento acerca dos *povos primitivos*, organizados em trabalhos de gabinete, sem observação *in loco*. A Escola Sociológica (ou Antropológica) Francesa, ainda no século XIX tem como seu maior representante Émile Durkheim, o qual criou um marco metodológico com *Regras do método sociológico*, publicado em 1895. Já no século XX se estabelece o modelo etnográfico, com pesquisa de campo e observação participante tendo Bronislaw Malinowski como seu maior representante. O Culturalismo Norte-Americano, surge na década de 1930 estabelecendo o método comparativo e a formação de padrões sociais. O destaque é Franz Boas com as obras: *Os objetivos da etnologia* (1888) e *Raça Língua e Cultura* (1940). Claude Levi-Straus apresenta o estruturalismo ao buscar regras estruturantes das culturas na mente humana. Sua obra *Pensamento Selvagem* é publicada em 1962. A Antropologia Hermenêutica ou interpretativa busca estabelecer a cultura como uma hierarquia de significas a partir da leitura que os *nativos* fazem da própria cultura, tendo o maior representante em Clifford Geertz com a sua obra *A interpretação das culturas*, publicado em 1973. E por fim a Antropologia Pós-Moderna ou Crítica, que surge a partir dos anos 1980 e está preocupada com a reinterpretação textual das etnografias clássicas e contemporâneas. Um

¹⁰⁴ REALOCAR. In: DICIONÁRIO da Língua da língua portuguesa. Lisboa: Priberam Informática, 1998. Disponível em: <<https://dicionario.priberam.org/realocar>>. Acesso em: 10 nov. 2019.

¹⁰⁵ LARAIA, Roque. *Cultura, um conceito antropológico*, Rio de Janeiro: Zahar, 1986. p. 10.

doa mais importantes teóricos desta escola é James Clifford. Sua obra de maior destaque é *Writing culture – The poetics and politics of ethnography*, publicado em 1986.¹⁰⁶

O surgimento das ciências sociais trouxeram conceito e valor à cultura e o estudo da religião é tema constitutivo e fundador da sociologia. Tanto Emile Durkheim quanto Karl Marx e Max Weber se interessam pela elaboração de teorias que visam compreender aspectos da vida religiosa e sua influência na sociedade. Mesmo não havendo consenso sobre o papel social da religião, nenhum dos teóricos, pode negar a influência do fenômeno religioso.¹⁰⁷

Para Emile Durkheim as sociedades criam a religião ao se organizarem em torno do sagrado. Sendo assim a religião e suas cerimônias cumprem um papel social ao colocar várias pessoas coletivamente para a celebração. Antes de ter uma divindade para seguir seus mandamentos, a religião introduz na vida das pessoas um sistema de crenças e prática.¹⁰⁸ Outro aspecto importante na realocação da religião no contexto cultural é como veículo de poder e de política pois sua temática está diretamente ligada às ordens das coisas. Pierre Bourdieu fala desta estrutura e organização do sistema simbólico na qual está moldada a religião como poder e política:

A estrutura das relações entre o campo religioso e o campo do poder comanda, em cada conjuntura, a configuração da estrutura das relações constitutivas do campo religioso que cumpre uma função externa de legitimação da ordem estabelecida na medida em que a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para a manutenção da ordem política, ao passo que a subversão simbólica da ordem simbólica só consegue afetar a ordem política quando se faz acompanhar por uma subversão política dessa ordem.¹⁰⁹

Outro aspecto da realocação da religião na cultura está no diálogo que realiza com a pós-modernidade dissolvendo algumas tradições ou, pelo menos recategorizando-as para um contexto mais atual. Do mesmo jeito que a cultura não é estática, a religião também muda, se atualiza e até se moderniza. A estrutura do crer, da religião, diria, não é mais exclusividade de tradições religiosas convencionais, mas é operacionalizada por indivíduos, estruturas e tradições várias que há. O crer está disseminado em pequenas estruturas do crer. A religião continua a existir também fora da *Igreja*, disseminada de forma subjetiva, fragmentada e

¹⁰⁶ DAIANA, Daniela. *As escolas antropológicas*. Disponível em: <<https://www.todamateria.com.br/as-escolas-antropologicas/>>. Acesso em: 11 nov. 2019.

¹⁰⁷ CÂNCIAN, Renato. *Religião – o papel que as crenças religiosas desempenham na vida social*. Disponível em: <<https://educacao.uol.com.br/disciplinas/sociologia/religiao-o-papel-que-as-crencas-religiosas-desempenham-na-vida-social.htm>>. Acesso em: 11 nov. 2019.

¹⁰⁸ GUERRIERO, Silas. A atualidade da teoria da religião de Durkheim e sua aplicabilidade no estudo das novas espiritualidades. Disponível em: <encurtador.com.br/mBEL7>. Acesso em: 13 dez. 2019.

¹⁰⁹ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 3, ed. São Paulo: Perspectiva, 1992. p. 69.

fluída.¹¹⁰ Portanto, onde antes a *Igreja* (modelos institucionais de religião, derivados e apontados para uma *transcendência* e *sagrado* nos modelos tradicionais) dominava, agora há profissionais que substituem a *Igreja*. Isto não significa, necessariamente, menos religião, mas uma realocação do religioso, sua recolocação de forma diferente na contemporaneidade.¹¹¹

Assim, crença, religião, não significa mais, necessariamente, um pertencimento a um grupo religioso ou a sensação de tal pertencimento. Cada vez mais a secularização do institucional religioso se reveste, para as pessoas, em desafeição, desfiliação, desagregação.¹¹² Após abordar a realocação da religião na cultura, é importante verificar como ambas se estabelecem em um mundo tão diverso, onde as diferenças e semelhanças podem promover aproximação ou conflito. Na seção seguinte o tema será trabalhado

1.5 Diversidade cultural e religiosa

Da mesma maneira que a cultura é diversa e se manifesta de diferentes formas em lugares heterogêneos e também tem diferentes formas de se interpretar, a questão religiosa como aspecto cultural ou um sistema de culturas também apresenta uma diversidade muito grande. A forma de se relacionar com a transcendência diferencia de grupo para grupo, dependendo da concepção religiosa do coletivo e também de indivíduo para indivíduo pertencentes ao mesmo grupo. Há aspectos coletivos da manifestação religiosa como aspectos pessoais e subjetivos, de foro íntimo que dizem respeito apenas ao fiel e à sua relação com o sagrado. O propósito aqui não será discorrer sobre os aspectos pessoais e subjetivos da religião, mas aspectos coletivos, com concepção e manifestações coletivas, representativas de grupo religioso, sua singularidade e os aspectos passivos de aproximação com outros credos e outras cosmovisões.

Os indivíduos têm a capacidade e o direito de pensarem de forma singular e dentro de uma subjetividade, ao mesmo tempo, esta singularidade promove meios e maneiras de pensamentos muito díspares e, conseqüentemente, concorrentes e/ou divergentes. Ao tempo que determinado grupo pensa objetivamente dentro de sua cultura, essa maneira de pensar é singular e diferente de outro grupo que tem sua própria objetividade, sendo, portanto, subjetivo enquanto grupo em relação ao outro. Estas questões mostram quão complexa e diversa é a cultura. Assim ela se produz e reproduz. Morin fala desta relação do indivíduo

¹¹⁰ HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion pour memoire*. Paris: Cerf, 1993. p. 59.

¹¹¹ MARTIN, David. Remise en question de la théorie de la sécularisation. In: GRACIE, Davis; HERVIEU-LÉGER, Danièle (eds.) *Identités religieuses en Europe*. Paris: La Découverte, 1996, p. 27.

¹¹² MARTIN, 1996, p. 33.

com a cultura e da circularidade complexa da parte com o todo. “Assim, o pensamento complexo deve operar a rotação da parte ao todo, do todo à parte, do molecular ao molar, do molar ao molecular, do objetivo ao sujeito, do sujeito ao objeto.”¹¹³

A Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais¹¹⁴, da UNESCO, aprovada no final de 2005, depois de muitas discussões, define que o conceito de diversidade cultural é um valor e que este é o seu foco: ser diverso mesmo. A intenção dessa convenção é promover e também proteger os interesses da diversidade garantindo a sua singularidade.¹¹⁵

François de Bernard conceitua diversidade cultural como o diverso sendo diferente de múltiplo, plural e variado. Atualmente esse conceito possui duas vertentes que, embora estejam ligadas entre si, são motivos das discussões internacionais. A primeira trata da diversidade dentro de uma sociedade específica de indivíduos com características culturais heterogênicas identitárias de algumas minorias que buscam o seu espaço social. A segunda diz respeito ao contexto mundial das diferenças entre países e a necessidade de se estabelecer relações comerciais de bens e serviços culturais de intercâmbio entre esses países.¹¹⁶

Para além das questões da preservação da cultura em âmbito internacional, a UNESCO tem a preocupação de preservar a diversidade das culturas populares e não deixar perecer as tradições historicamente construídas e que trazem a identidade de um povo na sua história. A organização define cultura tradicional como:

A cultura tradicional e popular é um conjunto de criações que emanam de uma comunidade cultural fundada na tradição, expressas por um grupo ou por indivíduos e que reconhecidamente respondem às expectativas da comunidade enquanto expressão de sua identidade cultural e social; as normas e os valores se transmitem oralmente, por imitação ou de outras maneiras. Suas formas compreendem, entre outras, as línguas, a literatura, a música, a dança, os jogos, a mitologia, os rituais, o artesanato, a arquitetura e outras artes.¹¹⁷

¹¹³ MORIN, Edgar. *O método II: a vida da vida*. Porto Alegre: Sulina. 2001. p. 233.

¹¹⁴ O que é uma convenção? É um instrumento jurídico internacional, que cria compromissos, cria vínculos. Não é uma carta de intenções, não é uma declaração, não é uma recomendação, por exemplo, que são instrumentos de que os organismos internacionais também se utilizam para disseminar ideias, mas que não criam compromissos legais, jurídicos, como cria uma convenção. MACHADO, Jurema. *Promoção e proteção da diversidade cultural. O seu atual estágio*. Disponível em: <http://observatoriodadiversidade.org.br/site/wp-content/uploads/2011/11/WEB_Diversidade-cultural_080211.pdf>. Acesso em: 19 abr. 2020.

¹¹⁵ MARCÍLIO, Maria Luíza. *Convenção sobre a proteção e promoção da diversidade das expressões culturais*. Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura. Disponível em: <encurtador.com.br/wBST3>. Acesso em: 13 dez. 2019.

¹¹⁶ BERNARD, François de. Por uma definição do conceito de diversidade cultural. In: BRANT, Leonardo (org.) *Diversidade cultural, globalização e culturas locais: dimensões, efeitos e perspectivas*. São Paulo: Escrituras; Instituto Pensarte, 2005. p. 73.

¹¹⁷ UNESCO. *Recomendação sobre a salvaguarda da cultura tradicional e popular*. Paris, 1989. p. 58.

A cultura sempre trará algo do tradicional ainda que esteja sempre em mudanças e se atualizando. Faz parte da cultura guardar algo de tradicional, das memórias, do passado que dialogue com o presente. Alguns temem que possa haver um desaparecimento da cultura. E sobre o temor do desaparecimento das culturas populares ainda declara:

A conservação se refere à proteção das tradições vinculadas à cultura tradicional e popular de seus portadores, segundo o entendimento de que cada povo tem direitos sobre sua cultura e de que sua adesão a essa cultura pode perder o vigor sob a influência da cultura industrializada difundida pelos meios de comunicação de massa. Por isso, é necessário adotar medidas para garantir do Estado o apoio econômico das tradições vinculadas à cultura tradicional e popular, tanto no interior das comunidades que as produzem quanto fora delas. [...] Deve-se sensibilizar a população para a importância da cultura tradicional e popular como elemento da identidade cultural. Para que se tome consciência do valor da cultura tradicional e popular e da necessidade de conservá-la, é essencial proceder a uma ampla difusão dos elementos que constituem esse patrimônio cultural. Numa difusão desse tipo, contudo, deve-se evitar toda deformação a fim de salvaguardar a integridade das tradições.¹¹⁸

A preocupação da UNESCO se justifica, uma vez que algumas culturas perderam sua identidade ao serem absorvidas por outras ou mesmo foram aniquiladas por outras culturas. Da mesma forma que alguns animais entram em extinção, povos e culturas foram extintos e o que se tem destes são registros arqueológicos e antropológicos. Também é importante enfatizar o tema remetendo-se futuramente ao objeto de estudo que fará uma abordagem quanto à manutenção e mudança de aspectos culturais quando em contato com outras culturas.

Tão diversa quanto a cultura é também a religião. Talvez fosse mais correto falar que a diversidade religiosa é ainda maior que a cultural, uma vez que dentro de uma mesma cultura existem muitos grupos religiosos que fazem o mosaico do campo religioso de determinada cultura.

O objetivo final desta pesquisa é entender o processo de conciliação entre grupos culturais de religiões afro-brasileiras e a religião majoritária no Brasil e em especial da cidade de Cachoeira, na Bahia.

Alguns teóricos relacionam religião e cultura, como no caso de Hefner “cultura é onde a religião acontece; religião está localizada dentro da cultura”¹¹⁹, entendendo que a cultura também é marcada pela religião. Para Paul Tillich, “cada religião é em si mesma um

¹¹⁸ UNESCO, 1989, p. 61.

¹¹⁹ HEFNER, Philip. *Imago Dei: The possibility and Necessity of the human person*. In: GREGERSEN, Niels Henrik; DREES, Willem B.; GORMAN, Ulf, (Ed.). *The human person in science and theology*. Michigan: Grand Rapids: Willian B. Erdmans Publishing Company, 2000. p. 91.

fenômeno cultural”¹²⁰. Rampazzo salienta a importância da religião dentro do contexto cultural afirmando que “todas as tribos e todas as populações de qualquer nível cultural, cultivaram alguma forma de religião”, e que “todas as culturas são profundamente marcadas pela religião”¹²¹.

Clifford Geertz consubstancia o conceito de cultura retomando questões de filosofia, psicologia, política e história, mas aborda também a questão da religião observando este fenômeno religioso e o papel que esta desenvolve na sociedade aludindo o caráter interpretativo da cultura e, conseqüentemente da religião nela inserida. Ele afirma:

Na crença e na prática religiosa, o ethos de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem arrumado para acomodar tal tipo de vida.¹²²

Nesse caso fica evidenciada a religião como uma atividade cultural na hermenêutica de Geertz, dando sentido à vida para além da sua materialidade. Na realidade esse autor coloca a questão da religião não como um aspecto da cultura, mas como um sistema cultural,¹²³ que, como tal, sofre uma espécie de estagnação e não se mobiliza como os demais aspectos da cultura. Segundo ele, a religião vive da reduplicação de si mesma e do academicismo. Para ele, os estudos de religião, após a Segunda Guerra Mundial, não acrescentam muita coisa à concepção de teóricos da antropologia como Durkheim, Freud, Weber e Malinowski. Apenas se utiliza do capital conceitual dos seus estudos, como afirma Geertz:

No trabalho antropológico sobre religião levado a efeito a partir da II Guerra Mundial, duas características destacam-se como curiosas quando se compara esse trabalho com o desenvolvido antes e após a I Guerra. Uma delas é o fato de não ter sido feito qualquer progresso teórico de maior importância; ele continua a viver do capital conceptual de seus antepassados, acrescentando muito pouco a ele, a não ser certo enriquecimento empírico. A segunda característica é que esse trabalho continua a extrair os conceitos que utiliza de uma tradição intelectual estreitamente definida. Existem Durkheim, Weber, Freud ou Malinowski, e qualquer trabalho segue a abordagem de uma ou duas dessas figuras transcendentais, com apenas as poucas correções marginais exigidas pela tendência natural ao excesso das mentes seminais ou em virtude da expansão do montante da documentação descritiva religiosa. Praticamente ninguém pensa em procurar ideias analíticas em outro lugar

¹²⁰ TILLICH, Paul. *The spiritual situation in our technical society*. Macon Georgia: Mercer university Press. 1988. p. 160.

¹²¹ RAMPAZZO, S. A. T. P. *Família e educação*. Aparecida: Santuário.1996. p. 52.

¹²² GEERTZ, 1989, p. 104.

¹²³ GEERTZ, 2008.

na filosofia, na história, no direito, na literatura ou em ciências mais ‘exatas’ - como esses homens fizeram. E o que me ocorre, ainda, é que essas duas características não deixam de ter relação uma com a outra.¹²⁴

Nesta concepção os temas não clássicos não são alterados, a não ser que problemas obscuros novos surgissem com alguma variação para que se necessitasse de novas descobertas. As tradições não são abandonadas, mas se tornam ponto de partida para que, a partir delas, se possa ampliar a percepção descrita pelo autor:

Para conseguir isso não precisamos abandonar as tradições estabelecidas da antropologia social nesse campo, mas apenas ampliá-las. Pelo menos quatro dentre as contribuições dos homens que, como menciono, dominam nosso pensamento a ponto de parquializá-lo – a discussão de Durkheim sobre a natureza do sagrado, a metodologia Verstehenden de Weber, o paralelo de Freud entre rituais pessoais e coletivos, e a exploração feita por Malinowski sobre a diferença entre religião e senso comum parecem-me pontos de partida inevitáveis para qualquer teoria antropológica da religião que seja útil.¹²⁵

Assim, para Geertz, a análise da religião está restrita à própria dimensão dessa religião transmitida historicamente através de símbolos que os homens utilizam para dar conta de tocar a vida. Esses símbolos estão ligados ao estilo de vida de cada indivíduo (ethos) e a uma visão metafísica que se pode chamar sua cosmovisão. Nesse caso a religião alinharia estes dois mundos dando sentido à existência e à experiência humana no seu cotidiano. Geertz, a partir dessas premissas, assim conceitua religião:

[...] um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.¹²⁶

Para a antropologia, a religião é importante para dar um modelo de vida e promover também uma finalidade à existência. O conceito da religião serve como arcabouço onde são geradas e guardadas as questões metafísicas e também a maioria das questões humanas. Assim sendo, os aspectos social e psicológico tornam, para este fiel, suas *verdades* que possibilitarão enfrentar a vida cotidiana.

Esse primeiro capítulo explorou a cultura no contexto antropológico. Para chegar a tal conceito, foram discutidos outros conceitos de cultura e outros olhares para esta realidade

¹²⁴ GEERTZ, 2008, p. 65.

¹²⁵ GEERTZ, 2008, p. 66.

¹²⁶ GERRTZ, 2008, p. 67.

social. A discussão feita mostrou que cultura é um termo extremamente rico ao qual cabem diversas interpretações. Algumas delas foram analisadas para que se pudesse evidenciar a singularidade do termo abordado nesta pesquisa. Muitos teóricos conceituam cultura, mas esta pesquisa explorou o conceito de cultura na visão interpretativa de Clifford Geertz utilizando-o como o binóculo para olhar e interpretar o objeto de estudo a partir de suas considerações e de sua metodologia. (Retirou-se parte do texto para dar maior sentido, por orientação da banca)

Como o objeto de estudo é um grupo religioso, se fez necessário apresentar a relação que existe entre religião e cultura. A religião está tão ligada ao ser humano ao longo da história que não se pode separá-la da cultura. Independente dos povos ou do tipo de manifestação com o mundo do *tremendum*, do sobrenatural, da transcendência, a religião é um marcador de identidade cultural e assim a apresentamos também neste capítulo. A despeito de apresentar os aspectos culturais, também se estudou a mobilidade e o trânsito que existe na sociedade e que promovem a aproximação de pessoas pertencentes a matrizes religiosas diferentes.

No caso em questão, o diálogo inter-religioso entre o Candomblé e a Igreja Católica aproxima, num contexto sincrético, duas religiões. Indo, porém, para além do sincretismo, a verificação dos aspectos híbridos, pois, além da religiosidade, há a aproximação também de duas culturas: uma afro-brasileira com o culto aos orixás e outra luso-brasileira com o cristianismo católico. Neste caso se verificou a religião como marcadores de identidade das duas partes, ambas – com suas singularidades, particularidades e até preconceitos – não resistiram ao tempo e à aproximação, o que nos fez querer verificar em que medida é possível a convivência e até a formação de uma religião sincrética e híbrida, promovendo uma diversidade tanto cultural quanto religiosa.

Dessa forma, se entende o papel da religião para a cultura e como esta se comporta num ambiente onde outras manifestações religiosas são presentes, numa realidade diversa, tanto cultural como religiosa. Nesse ambiente diverso e nem sempre amistoso é o assunto do próximo capítulo. Trata sobre a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Cachoeira, objeto deste estudo.

2 A IRMANDADE DA BOA MORTE

A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, situada no município de Cachoeira, no estado da Bahia, é uma confraria exclusivamente feminina; composta de 23 irmãs, todas com idade superior a 40 anos, e cuja maioria dos membros mantém suas tradições religiosas ligadas à matriz africana. Esta confraria funciona durante todo o ano, mas suas atividades são intensificadas no mês de agosto, quando são organizadas as festividades para duas santas: Nossa Senhora da Boa Morte e a Nossa Senhora da Glória¹²⁷.

Esta confraria possui sede própria, onde são realizados seus encontros, suas missas e outras comemorações e eventos envolvendo o culto afro. Seus encontros e celebrações são significativos para a comunidade local e atrai muitas pessoas. Não somente do município e das cidades circunvizinhas, mas muitos turistas de outras regiões do país e estrangeiros que também prestigiam a festa, pois a cidade é um patrimônio histórico tombado pelo IPHAN.¹²⁸

De acordo com a tradição local e da Bahia, embora não tenham sido encontradas fontes documentais que comprovem isso, a Irmandade da Boa Morte teria surgido em Salvador, primeiro no bairro e Igreja da Barroquinha, em torno de 1920. Logo depois seguiria para Cachoeira.¹²⁹

Por meio das informações que serão dispostas neste capítulo, ressalta-se os aspectos que caracterizam a irmandade, para que se possa entender o processo de aproximação religiosa com a Igreja Católica e compreender o diálogo inter-religioso que dura mais de 200 anos.

Parece relevante, para tanto, inicialmente, abordar como surge esta instituição. Embora não exista unanimidade sobre a data de sua fundação, nem mesmo consenso sobre o local de surgimento, se em Cachoeira ou em Salvador. Existem dados indicando que em 1851, já se fazia presente esta irmandade na capital do Estado, de acordo com o folclorista João da Silva Campos.¹³⁰ Esta informação, conforme afirma Renato da Silveira, pode ser verdadeira, pois o pesquisador teve acesso a arquivos da Igreja da Barroquinha, antes da sua destruição

¹²⁷ Nossa Senhora da Glória é o título que se refere a três verdades de fé professadas pela Igreja: a Dormição de Nossa Senhora, sua Assunção ao céu em corpo e alma e sua Glorificação como Rainha do céu e da terra. São o quarto e o quinto Mistérios Gloriosos do Terço. ALCANTARA, Geovani. As filhas da mãe África: Irmandade da Boa Morte e a afro-reliigiosidade. Disponível em: <<https://www3.ufrb.edu.br/reverso/as-filhas-da-mae-africa-irmandade-da-boa-morte-e-a-afro-reliigiosidade/>>. Acesso em: 19 abr. 2020.

¹²⁸ IPHAN. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/112>>. Acesso em: 11 nov. 2019.

¹²⁹ A Irmandade da Boa Morte também existe em São Gonçalo dos Campos, outra cidade do Recôncavo bahiano. Embora tenha o mesmo nome e tradição religiosa, não possui a mesma expressividade como a de Cachoeira. LESSA, 2005, p. 10-11

¹³⁰ CAMPOS, João da Silva. *Procissões tradicionais da Bahia*. Salvador: Museu da Bahia/Secretaria de Educação e Saúde, 1941.

por fogo em 1984. Entende-se, portanto, que a referência mais antiga que se tenha sobre a Irmandade da Boa Morte seja a data de 1851. Talvez isso explique por que a visibilidade desta entidade só tenha acontecido em Salvador a partir desse momento e, de acordo com Campos entrou em decadência, provavelmente por causa da morte da liderança.¹³¹

Não se sabe se a Irmandade de Cachoeira é oriunda da Irmandade de Salvador ou se surgiu independentemente desta. Para o historiador cachoeirano, Luiz Claudio do Nascimento, ela chegou a Cachoeira por volta de 1820. “A data de 1920 [...] foi estabelecida porque se perdeu na memória o tempo real de sua vinda”¹³², e o mais seguro é que, se a organização foi fundada antes, só se firmou na década de 1950, quando ganhou visibilidade. Apesar da não existência de data precisa da devoção em Cachoeira, estima-se que tenha se iniciado na primeira metade do século XIX.

A identidade étnica faz parte do contexto deste estudo. Os atores do objeto são afro descendentes e trazem na sua história um passado de dificuldade relacional entre senhores brancos e católicos com os negros e escravos além da dificuldade de exercerem seus rituais de culto. O próximo tópico tratará da identidade étnica e seu relacionamento com o Catolicismo e o papel da Irmandade nesse processo de aproximação de diferentes concepções religiosas.

2.1 Identidade Étnica e o Catolicismo

Embora seja conhecida como Irmandade, há indícios que inicialmente não se tratava de uma irmandade, mas de uma devoção. Embora Irmandade e devoção sejam duas organizações católicas, são, na verdade, bem distintas uma da outra como se apresentava nos idos do século XIX. A devoção era uma organização de caráter informal, como afirma Caio Boshi, alicerçando-se no direito natural.¹³³ A Irmandade tinha o direito positivo como o seu fundamento.¹³⁴ Desta forma, a primeira, embora fosse de culto aberto, na informalidade entre amigos, familiares e vizinhos, algumas vezes se estruturava e se tornava uma Irmandade. Nessa condição o encontro religioso se tornava público e oficial, se definia por leis portuguesas com estatuto que assegurava o direito canônico aprovado por uma autoridade da

¹³¹ CAMPOS, 1941, p. 37.

¹³² NASCIMENTO, 1999 apud SILVEIRA. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Ketu*. Salvador: Maianga, 2006, p. 447.

¹³³ BOSHI, C.C. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora de Minas Gerais*. São Paulo: Ática. 1986. p. 78.

¹³⁴ BOSHI, 1986, p. 79.

Igreja ou de fora dela.¹³⁵ Através deste estatuto que se estabelecia as condições de participação da irmandade, fossem elas de ordem social, profissional ou religiosa dos participantes tratando também das obrigações e dos direitos.¹³⁶

As Irmandades também eram conhecidas como Ordens Terceiras, por se tratarem de confrarias religiosas sem ligação oficial com a Igreja. A maioria delas surgiu no ciclo do ouro no Brasil, e em especial, em Minas Gerais por volta do século XVIII. Muitas eram formadas por pessoas de determinados grupos sociais. Algumas eram formadas por homens da elite e outras por senhores da camada média da sociedade. Normalmente, segundo Boshi tinham as seguintes características:

Cada irmandade leiga possuía um santo católico ao qual dedicava devoção; faziam festas religiosas e reuniões para realização de rezas e atividades de devoção ao santo da ordem; prestavam ajuda mútua, além de realizarem obras de caridade e assistencialismo; as irmandades serviam também como espaços para socialização entre os membros; as irmandades mais poderosas, principalmente as compostas por membros da elite colonial, disputavam poder político e destaque.¹³⁷

A Irmandade da Boa Morte em Cachoeira, e também a de Salvador, não possuía estatuto escrito. Esta é mais uma evidência de que se tratava inicialmente de uma devoção. Com o passar do tempo, evoluiu e o que outrora fora um *culto informal*, foi ganhando atributos de Irmandade, mesmo sem o ser legalmente. Talvez esse fato ocorresse porque a reunião se dava com pessoas pouco letradas, oriundas de comunidades muito simples que formulavam os *combinados* pela oralidade.¹³⁸

Durante o século XIX e até o início do século XX, esta *devoção particular* se organizou na cidade de Salvador. Começou pela ala feminina da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios.¹³⁹ Era uma Irmandade mista, sediada na Igreja da Barroquinha e que, a partir de 1764, já possuía o seu estatuto. Sobre ela, Silva Campos, folclorista baiano, afirma o seguinte:

a mais corrida, de mais extenso percurso e mais aparatosa apresentação das procissões em estudo, que já se fez na Bahia, veio a ser a capela da Barroquinha,

¹³⁵ SILVEIRA, R. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Ketu*. Salvador: Maianga, 2006. p. 445-448.

¹³⁶ RAMOS, Jefesson Evandro Machado. Irmandades Leigas no Brasil Colonial. Disponível em: <https://www.historiadobrasil.net/brasil_colonial/irmandades_leigas.htm>. Acesso em: 17 nov. 2019.

¹³⁷ BOSHI, 1986, p. 87.

¹³⁸ GONDIM, Adenor. *A Irmandade da Boa Morte é uma confraria religiosa afro-católica brasileira*. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/irmandade-da-boa-morte-2/>>. Acesso em: 17 nov. 2019.

¹³⁹ A Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios dos Crioulos Naturais da cidade da Bahia provavelmente foi fundada na década de 1740, tendo seu compromisso aprovado em 1788. Ela será melhor analisada ainda posteriormente neste capítulo.

promovida por uma ‘devoção’ composta de irmãos e irmãs do Senhor dos Martírios, sodalício a que pertence o templo.¹⁴⁰

Silveira apresenta o equívoco de interpretação que se originou, segundo ele, quando o etnólogo Pierre Verger, na década de 1980, fez do livro de João da Silva Campos: *Procissões tradicionais da Bahia*, atribuindo à *devoção* da Boa Morte o termo *Irmandade*, engano este que se perpetua na mídia até a atualidade.¹⁴¹

A Irmandade da Boa Morte em Salvador não teve continuidade e consta do seu desaparecimento em meados do século XX. Na realidade, ela nunca se estabeleceu legalmente. A devoção em Cachoeira, iniciada no século XIX permaneceu, mesmo não sendo instituída legalmente através de estatuto. Para o historiador local, Luís Claudio Nascimento, a devoção da Boa Morte em Cachoeira se baseia na tradição oral e jamais se vinculou a nenhuma igreja ou firmou compromisso com qualquer segmento religioso diferente da sua matriz, embora ela se assemelhe a uma Irmandade no seu *modus operandi*.¹⁴² O seu sistema eleitoral, a direção colegiada, a organização de missas, de procissões e como se organiza administrativamente ocorrem do mesmo modo que numa irmandade. Dessa forma, a Devoção da Boa Morte, mesmo sem ser submetida à fiscalização das autoridades, assumiu a forma de *Irmandade*. O seu estatuto só foi formalizado em 1989.¹⁴³ Entretanto, a despeito de não possuir um estatuto a partir da sua fundação, gradativamente a Boa Morte foi assumindo a prática de uma Irmandade.

Durante os séculos XVIII e XIX, as Irmandades eram associações de católicos leigos, devotos de algum santo que servia de patrono e influenciava significativamente na vida social e religiosa dos envolvidos. Elas promoviam folguedos e festas religiosas e se dedicavam a muitas obras de caridade – atendiam aos próprios membros e estendiam a sua caridade a não membros também – como afirma o historiador baiano, João Reis.¹⁴⁴

Na Europa católica a existência de associações dessa natureza era comum, especialmente em Portugal, tradição trazida para o Brasil na época do período imperial; elas

¹⁴⁰ CAMPOS, 1941, p. 240.

¹⁴¹ SILVEIRA, 2006, p. 247.

¹⁴² NACIMENTO, 1988, p. 43.

¹⁴³ Somente no ano de 1989 é que a devoção/irmandade em Cachoeira elabora o registro do seu estatuto. Neste trabalho, vamos nos referir à entidade como Irmandade da Boa Morte, mesmo quando fizer menção à data anterior ao seu estatuto.

¹⁴⁴ REIS, João José. *A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 52.

eram categorizadas por profissões, etnias ou condições sociais.¹⁴⁵ Os registros de irmandades por etnia são de Portugal ainda no século XVI:

a classificação de ‘*cor*’, como quesito importante na organização das confrarias leigas, surge com o crescimento do número de africanos no Reino e sua entrada na cristandade. Até então, nas irmandades lusitanas, eram diversos os critérios de pertença. Podiam estar baseados na hierarquia do antigo regime, em vínculos corporativos ou de afinidade profissional, de gênero, ou ainda, na origem nacional.¹⁴⁶

Para esta historiadora, as duas primeiras irmandades negras lusitanas nasceram sob o patronato de Nossa Senhora do Rosário, uma em Évora e outra em Lisboa. Nos dois séculos seguintes muitas outras surgiram em todos os lugares onde havia população africana. Somente em Lisboa, no século XVIII, havia entre a população negra cerca de nove confrarias desse tipo.¹⁴⁷

No Brasil também existiram inúmeras irmandades. A maioria delas entre os séculos XVII e XVIII. Algumas eram pequenas e outras muito numerosas. As confrarias se estabeleciam sob o interesse comum dos confrades e, muitas vezes, eram sinal de status pertencer a determinada irmandade. Algumas confrarias admitiam somente pessoas da classe social elevada e da fidalguia, inclusive sendo um dos requisitos de pertença o poder aquisitivo dos seus membros. A existência dessas confrarias contribuiu para o processo de urbanização, pois, de acordo com Bastide, elas concorriam entre si para ver quem ornaria melhor as capelas dos seus respectivos santos devotos.¹⁴⁸

Embora existissem muitas confrarias e irmandades entres os brancos portugueses, a incidência da população negra africana também numerosa possibilitou o surgimento de confrarias de negros que também se voltavam para interesses afins. Maria Helena Flexor apresenta os tipos de confraria que se construía por afinidades:

os oficiais mecânicos de Salvador organizavam-se durante a colônia em torno das ‘confraria dos mesteres’, dedicadas aos santos patronos de cada ofício. Havia na Bahia a de São Jorge, que reunia ferreiros, serralheiros e ocupações afins, a de São Crispim, dos sapateiros e celeiros, a de São José, dos carpinteiros, pedreiros, carteiros e torneiros. Outros grupos ocupacionais também possuíam suas confrarias,

¹⁴⁵ REIS, 1991, p. 53-54.

¹⁴⁶ REGINALDO, L. *Os rosários dos angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*. 2005. 416f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2005. p. 48.

¹⁴⁷ REGINALDO, 2005, p. 43.

¹⁴⁸ BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações das civilizações*. São Paulo: Pioneira. 1971, p. 335.

como a de Santo Antônio da Barra, cujos membros eram comerciantes dedicados ao tráfico de escravos.¹⁴⁹

Além da afinidade profissional que unia os participantes de uma confraria, existiam também outros motivos afins que os faziam copartícipes nesse projeto. Eram estabelecidos critérios para poderem participar desta ou daquela confraria. Muitos, por atenderem ao critério de diversas confrarias, participavam de várias delas. Um dos critérios de participação em algumas delas era o da cor da pele, que criava estratos sociais e eliminava alguns de pertencerem a uma confraria, se não tivesse o perfil racial para ser aceito.

Havia irmandades de brancos, de pretos e de pardos. As confrarias de brancos podiam se dividir entre aquelas cujos membros eram predominantemente portugueses, como a Irmandade de nossa Senhora das Angústias e, em especial, a Ordem Terceira de São Domingos, e aquelas, mais numerosas, nas quais predominavam brasileiros natos. As mais prestigiosas exigiam, em geral, de seus membros, além de sucesso material, que pertencessem à raça dominante.¹⁵⁰

Verger afirma que para participar de determinadas irmandades, como a de São Domingos, por exemplo, não poderia o membro ter nenhuma sombra de mistura de sangue com qualquer raça. Deveria ser ele limpo de sangue tanto quanto a sua esposa, não podendo ter sangue mouro, judeu, negro, índio, etc. A *limpeza de sangue* era critério como descrito no ritual de iniciação de um membro em uma dessas irmandades.

A 26 de outubro de 1834, nessa Igreja de nossa Venerável Ordem Terceira do Patriarca de São Domingos, recebeu o nosso Santo Hábito o Irmão Antônio da Silva Alvares Pereira, tendo precedido as indagações de costume sobre sua conduta e limpeza de sangue [...] e declarou ser natural do Porto, filho legítimo [...] etc.¹⁵¹

O fato de haver confrarias com o critério racial de pureza de sangue exclusivamente de brancos provocou que grupos excluídos de participar de tais confrarias se reunissem também, levando em consideração o mesmo critério, para criar as suas irmandades, porque “as confrarias de brancos estabeleciam estatutos que proibiam o acesso, em suas associações, aos negros, mulatos e mesmo pessoas casadas com indivíduos de cor. [...] As pessoas de cor eram, portanto, obrigadas a pertencer a confrarias de sua própria cor”¹⁵².

Devido à quantidade de negros e mulatos existentes no Brasil, essas irmandades eram bastante numerosas. Também estabeleciam seus critérios para participarem das

¹⁴⁹ REIS, 1971, p. 52.

¹⁵⁰ VERGER, Pierre. *Notícias da Bahia*. Salvador: Fundação Cultural, 1981, p. 65.

¹⁵¹ VERGER, 1981, p. 65.

¹⁵² BASTIDE, 1971, v. 1 p. 163.

confrarias. Muitos eram os escravos de diferentes lugares da África e pertenciam a diferentes etnias. Este era um critério de participação: a pertença à etnia jeje, nagô, ou ao país de onde vieram. Apesar de terem vivido sob o martírio da escravidão e de todos os colocarem apenas na condição de preto e escravo, existiam entre eles características que os distinguiam por sua terra de origem ou nação; a terra de origem que dava a eles identidade e sentimento de pertença. Esses membros se dividiam em africanos, os mestiços ou mulatos e até os pretos, filhos de africanos, mas que haviam nascido aqui no Brasil.¹⁵³

Apesar da vontade de se unirem sob os critérios acima citados, era muito difícil conseguir fazê-lo de forma totalmente exclusiva. Devido à mesma sorte a que estavam submetidos, acabavam por aceitar membros de outras nações nas irmandades. Mesmo havendo algum tipo de rivalidade entre as nações africanas que vieram para o Brasil, havia também solidariedade por estarem nas mesmas condições sociais e sob a mesma sorte. Assim João Reis aborda o assunto:

Podemos sugerir que essas alianças se faziam ao sabor das condições locais, da história específica da comunidade africana e seus conflitos em cada região, em cada cidade, vila ou vizinhança. É justamente neste sentido que as irmandades servem como um bom termômetro das tensões no interior da comunidade negra e no tempo da escravidão e do tráfico de escravos.¹⁵⁴

Em Salvador, o surgimento da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios, que venerava Nossa Senhora da Boa Morte e era devota do candomblé da Barroquinha, frequentava também a Igreja da Barroquinha. Sobre o seu surgimento, Silveira escreve:

a historiografia brasileira assumiu que a Irmandade dos Martírios foi fundada por 'nagôs da nação Ketu', porém a documentação que poderia esclarecer esta pendência foi engolida pelo fogo. Como os terreiros descendentes do Candomblé da Barroquinha consideravam-se oriundos do Reino Ketu, muitos autores tem concluído precipitadamente que os confrades dos Martírios também eram.¹⁵⁵

Numa sociedade onde a segregação e a exclusão faziam parte do cotidiano dos negros e seus descendentes, fazer parte de uma Irmandade representava, além de estabelecer laços de identidade, também um espaço de negociação e local de empoderamento para os participantes. Era o espaço de troca de experiência, de afeto e de devoção. Era também um lugar de sociabilidade. Neste espaço criava-se o vínculo familiar, muitas vezes perdido pela

¹⁵³ BASTIDE, 1971, v. 1, p. 164.

¹⁵⁴ REIS, João José. Identidade e Diversidade nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão. *Tempo*. Rio de Janeiro, UFF, n. 3, v. 2. 1996. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/art.3-1.pdf>. Acesso em: 3 set. 2018.

¹⁵⁵ SILVEIRA, 2006, p. 283.

separação com a venda de membros da família de sangue para outros lugares e estados do país.¹⁵⁶

A irmandade representava um espaço de relativa autonomia negra, no qual seus membros _ em torno das festas, assembleias, eleições, funerais, missas e assistência mútua _ construíam identidades sociais significativas, no interior de um mundo às vezes sufocante e sempre incerto. A irmandade era uma espécie de família ritual, em que africanos desenraizados de suas terras viviam e morriam solidariamente.¹⁵⁷

Além de espaço de socialização, eram evidentes os objetivos das irmandades no Brasil durante a escravidão. Tinham a preocupação de atividade social que promoveria a mobilidade social através da alforria, pois trabalhavam para comprar a liberdade de escravos; ter visibilidade e algum status por pertencerem a algum grupo de liderança e, por fim, garantir um jazigo e um enterro decente aos afrodescendentes que cultuava seus ancestrais.¹⁵⁸ As irmandades negras tinham funções que extrapolavam essas acima citadas. Para as irmandades, qualquer que fosse ela, havia a possibilidade de criação de um espaço de “exercício de poder para grupos menos privilegiados”¹⁵⁹ amparados por apoio e proteção jurídica.

Elas exerciam “[...] a função implícita de representar socialmente, se não politicamente, os diversos grupos sociais e ocupacionais da Bahia. Na ausência de associações de classe, elas ajudavam a tecer solidariedades fundamentadas na estrutura econômica [...]”¹⁶⁰. Além do espaço solidário, as confrarias tinham funções políticas, sociais e religiosas. Nelas era valorizada a identidade étnica negra, e seus membros podiam se reinventar mediante negociações. Essas irmandades eram dirigidas por uma mesa com cargos executivos. Esta mesa era presidida:

por juízes, presidentes, provedores ou priores – a denominação variava – e composta por escrivães, tesoureiros, procuradores, consultores, mordomos, que desenvolviam diversas tarefas: convocação e direção das reuniões, arrecadação de fundos, guarda dos livros e bens da confraria, visita de assistência aos irmãos necessitados, organização dos funerais, festas, loterias e outras atividades.¹⁶¹

Os nomes que se davam à liderança mudavam de região para região, mas a renovação acontecia a cada ano, uma vez que a vigência da liderança era de apenas um ano. As confrarias se sustentavam por meio de esmolas ou doações ou eram amparadas por um provedor com boa condição financeira que ajudava a arcar com as despesas da confraria e

¹⁵⁶ REIS, 1996, p. 4.

¹⁵⁷ REIS, 1996, p. 4.

¹⁵⁸ BASTIDE, 1971, p. 51.

¹⁵⁹ REGINALDO, 2005, p. 51.

¹⁶⁰ REIS, 1991, p. 53.

¹⁶¹ REIS, 1991, p. 50.

com as festas ao santo devoto. Mesmo tendo um provedor, fazia parte dos protocolos das irmandades arrecadação de donativos e esmolas para ajuda dos necessitados e manutenção da própria confraria, o que justificava também a existência de um tesoureiro dentro da hierarquia dos participantes. As confrarias eram também tuteladas por alguma igreja, o que fazia, de certa forma, com que houvesse certa rivalidade entre as confrarias, dependendo da imponência e importância da paróquia à qual estavam submetidas. Muitas vezes a irmandade era identificada pelo nome da paróquia à qual estava submetida.¹⁶²

Era um “marco fundamental de identidade”, como dizia João Reis.¹⁶³ Algumas irmandades disputavam o mesmo templo e algumas vezes gerava conflito. Outras trabalhavam para construir o seu próprio templo ao santo devoto. Bastide, afirma que a solução muitas vezes era fazer da catedral a representatividade para as irmandades sem templo, diminuindo as diferenças sociais ou de segregação.¹⁶⁴

Ficou evidente que as irmandades se reuniam para venerar um santo que era o patrono da devoção. Cabe agora elencar os critérios de eleição deste santo para uma Irmandade. A próxima seção tratará das atividades em torno da devoção da santa e tudo que ela representa para a confraria. Esta atividade envolve o preparo, devoção e envolvimento efetivo da Irmandade em torno do evento em que a confraria se torna o ponto central das atenções e se torna também motivo da atração do turismo cultural e religioso para a cidade de Cachoeira.

2.2 Festa de Santo Patrono

As festas de santo sempre foram muito visíveis, devido à característica dualista de sagrado e de profano. Na Bahia esse dualismo sempre fez parte nas festas de largo e isso não parece ser problema algum para os fiéis que encaram tudo como parte da cerimônia. James Prior relata que, enquanto os padres rezam as missas *com a maior solenidade* nas igrejas, do lado de fora tiros de mosquetes, fogos de artifícios, barulho, tambores, gritos e tamborins formam um coro constante em louvor ao céu. Ele afirma que ouviu de algum baiano: “Se fogos de artifício e música representam passaporte para a o Céu, o povo de São Salvador pode estar seguro da salvação”¹⁶⁵.

¹⁶² REIS, 1991, p. 49.

¹⁶³ REIS, 1991, p. 50.

¹⁶⁴ BASTIDE, 1971, p. 168.

¹⁶⁵ PRIOR, James. *Voyages along the Eastern coast África to Moçambique...* to St. Helena. Rio de Janeiro, Bahia and Pernambuco in Brazil. London, 1819. p. 103.

O processo de evangelização dos negros feito pela Igreja Católica buscava converter as almas ao cristianismo como parte do processo civilizatório. Mas, segundo Bastide, quando acontecia de negros criarem identificação com ícones da adoração dos católicos, essa devoção se dava com santos que, na sua maioria, representavam traços identitários de sua raça e que estivessem também ligados às suas dores, privações e até a morte. Por essa razão, Santo Estevão, São Benedito, Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia aparecem como santos devotos de confraria de negros. Essas devoções imploravam aos santos que por eles olhassem em suas agruras e dificuldades.¹⁶⁶

Algumas dessas confrarias associavam sua devoção à morte. Elas eram muito comuns no Brasil no século XVIII e solicitavam uma boa morte, uma vez que a vida não tinha sido tão favorável. Temiam não ter uma sepultura ou ser enterrado sem honra como um indigente. Quando a pessoa se filiava a uma dessas irmandades, era uma garantia de que teria um sepultamento digno, desde que fosse filiado e alforriado. Essa era uma das preocupações e finalidade em comprar a liberdade de negros. Por isso havia preocupação das agremiações em prover os funerais e de rezar pelas almas.¹⁶⁷

A Irmandade da Boa Morte é uma dessas confrarias que eram afeitas à questão da morte. A morte era um ponto semelhante entre brancos e negros. Para estes últimos tinha um significado muito importante por sua devoção aos ancestrais. Por sua religiosidade animista, a relação entre vivos e mortos era uma realidade e fazia parte da devoção aos antepassados.

As civilizações africanas são civilizações simbólicas, nas quais os mortos e os vivos constituem uma mesma comunidade e a morte não é considerada senão uma passagem para um estágio superior; assim, o ancestral poderá voltar ao mundo dos vivos, reencarnando-se no seu bisneto [...] a comunicação nunca é interrompida entre os dois mundos que continuam - embora por meios diferentes - a dialogar incessantemente, a ajudar-se mutuamente, a controlar-se entre o bem comum de uns e outros.¹⁶⁸

Por sua condição social de escravidão ou de extrema pobreza, os afrodescendentes não tinham facilidades para dar aos seus mortos o devido cuidado e respeito e suas tradições ordenavam sendo um problema em busca de solução. Na percepção de Reis,

Os negros combatiam pelo direito de celebrar a vida a seu modo. Mas também de celebrar a morte. É conhecida a preocupação dos africanos em promover funerais

¹⁶⁶ BASTIDE, 1971, p. 147.

¹⁶⁷ SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 144-145.

¹⁶⁸ BASTIDE, Roger. *Religiões africanas e Estrutura de civilizações*, Afro-Ásia, Salvador: CEAO, 6. ed. 1968. p. 9.

elaborados a seus mortos. Essa atitude adaptou-se bem à tradição luso-barroca de pompa fúnebre. As irmandades acompanhavam e enterravam em suas capelas os seus mortos, e rezavam missas por suas almas, projetando para além da vida a comunidade étnica terrena.¹⁶⁹

Cada etnia africana, por sua cultura tem uma forma diferenciada de lidar com a morte e com os mortos. A morte para a comunidade nagô é assim apresentada por Elbein,

[...] o ser que completou com sucesso a totalidade de seu destino está maduro para a morte. Quando passa do aiye [mundo] para o orun [além/espaco sobrenatural] tendo sido celebrados os rituais pertinentes [axexê], transforma-se automaticamente em ancestre [...] e poderá inclusive ser invocado como Egum. Além dos descendentes gerados por ele durante a sua vida no aiyé, poderá, por sua vez, participar na formação de novos seres, nos quais se encarnará como elemento coletivo.¹⁷⁰

Voltando agora para a Irmandade de Cachoeira, entendendo o significado da morte para a comunidade negra, nota-se que esta irmandade tem à sua devoção associada à questão da morte, também literalmente.¹⁷¹ Cabe agora identificar quem é a santa devota conhecida como Nossa Senhora da Boa Morte. Por que teria ela este nome? Qual seria a sua história? Para os católicos se trata de Maria, mãe do Senhor Jesus Cristo que, ao passar pela morte, teria ascendido ao céu imediatamente, sem passar pela corrupção degenerativa da morte. No século VII, no oriente, chamaram este processo de *Dormição* da santa e esta tradição se estendeu por toda a Igreja Bizantina. A escolha de 15 de agosto para a Assunção de Maria ao céu após a *Dormição* é atribuída ao imperador Maurício (580-603), mas no ocidente é praticada a partir do século XI.¹⁷²

A morte de Maria está relacionada ao modelo da morte e ressurreição de Jesus Cristo. No entanto, o momento de passagem de ambos traz interpretações diferentes à *ars moriendi*. Cristo teve uma morte heróica, depois da via crucis, do martírio, com dor e sofrimento. A sua morte para os cristãos é considerada instrumento de liberdade e salvação. Maria teve uma morte gloriosa, ou seja, ela compartilhou do sofrimento e da morte por toda a sua vida, mas não sofreu ao morrer, e assim sendo, diz-se que ela, como o Cristo, venceu a morte. Para os teólogos a finalização da vida

¹⁶⁹ REIS, João José. Identidade e *diversidade étnica* nas irmandades negras no tempo da escravidão. *Tempo*, Rio de Janeiro, v.2, n.3, p. 16. 1997. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg3-1.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2019.

¹⁷⁰ ELBEIN, 1993 apud MARQUES, Francisca. *Festa da Boa Morte: identidade, sincretismo e música na religiosidade brasileira*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002. Disponível em: <http://www.naya.org.ar/congresso2002/ponencias/francisca_marques.htm>. Acesso em: 4 set. 2018, p. 75.

¹⁷¹ Entretanto, os depoimentos das irmãs da Boa Morte de Cachoeira não relacionam a devoção com a religiosidade de matriz africana. Antes, sustentam que o tema da Morte tenha relação com o sofrimento do trabalho escravo ou ainda uma promessa feita a Nossa Senhora pedindo a Abolição. Ver por exemplo: CELEBRAÇÃO da Boa Morte revive luta dos escravos, *Jornal a Tarde*, Salvador, p. s/n. 31 julho de 1983.

¹⁷² AQUINO, Felipe. O dogma da assunção de Nossa Senhora foi proclamado, solenemente, pelo papa Pio XII. Disponível em: <<https://formacao.cancaonova.com/nossa-senhora/dogma/conheca-os-motivos-pelos-quais-a-igreja-proclamou-a-assuncao-de-nossa-senhora/>>. Acesso em: 17 nov. 2019.

terrestre de Maria é descrita como morte provocada por um ‘*êxtase*’, um ‘*trânsito*’ ao céu, uma espécie de adormecimento.¹⁷³

O início dos festejos acontece com a missa pelas almas das irmãs falecidas, seguida pela Ceia Branca, quando são servidos frutos do mar sem o azeite de dendê. Após a ceia, as irmãs passam a noite em vigília. No segundo dia das comemorações, realiza-se a missa de *corpo presente*, seguida por uma procissão de enterro de Nossa Senhora da Boa Morte, momento em que elas vestem o xale (pano da costa) do lado preto, representando luto. Já no terceiro dia a festa é alegre, com roupas coloridas e queima de fogos. Tem uma nova procissão e missa agora para a Nossa Senhora da Glória, anunciando a Assunção da Nossa Senhora da Boa Morte, ou seja, agora Nossa Senhora da Glória ao céu.¹⁷⁴

Embora seja um ritual nos espaços católicos, é marcado pela indumentária típica dos cultos africanos também por sua religiosidade sempre presente.¹⁷⁵

As festas de celebrações de santos, na visão de Reis, são com toda a pompa. As procissões devem ser feitas com roupas de gala, muitos fogos, banquetes e demonstração de muita alegria. As festas barrocas que a Igreja católica fazia eram muito ricas, suntuosas e, muitas vezes, perdulárias, uma vez que

o santo não se contenta com a prece individual. Sua intercessão será tão mais eficaz quanto maior a capacidade dos indivíduos de se unirem para homenageá-lo de maneira espetacular. Para receber força do santo, deve o devoto fortalecê-lo com as festas em seu louvor, festas que representam exatamente um ritual de intercâmbio de energias entre homens e divindades. Enquanto ideologia, a religião era então coisa dos doutores da Igreja, cabia aos irmãos o lado ‘emblemático’ e mágico da religião.¹⁷⁶

Bastide afirma que em Portugal, nestas manifestações se juntavam cantos profanos e danças com pessoas mascaradas a estas festas religiosas. Nesse caso, os negros se reportavam aos santos e à Virgem com seus rituais, tendo-os como seus mortos ancestrais e deuses que os protegiam. O autor, inclusive, cita como exemplo fato ocorrido em Portugal, no ano de 1534, quando certo número de altos dignatários eclesiásticos lutou contra a tradição de juntar danças

¹⁷³ STRADA, 1998 apud MARQUES, 2002, p. 117.

¹⁷⁴ FERNANDES, Fael. Rodrigues, Danutta. Irmandade da Boa Morte: G1 conta história de festa secular do recôncavo que resiste ao tempo. Disponível em: <<https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2019/08/13/irmandade-da-boia-morte-g1-conta-historia-da-festa-secular-do-reconcavo-que-resiste-ao-tempo.ghtml>>. Acesso em: 10 abr. 2020.

¹⁷⁵ Por ocasião da Festa da Boa Morte em agosto de 2017, o pesquisador observou as indumentárias in loco.

¹⁷⁶ REIS, 1991, p. 61.

e cantos profanos a festas religiosas, mas o rei as permitiu, o que fez com que elas continuassem.¹⁷⁷

Em Portugal, a dança dos mascarados em uma festa religiosa marca a presença de elementos pagãos junto ao catolicismo na Península Ibérica. Semelhantemente aqui no Brasil, nas confrarias negras o sagrado e o profano se misturavam.¹⁷⁸ Reis afirma que, “nessas cerimônias”¹⁷⁹, a devoção cristã ficava relegada a segundo plano, pois os africanos, carregados de emoção, reviviam de forma simbólica, antigas tradições culturais construindo, na prática, novas identidades étnicas. Assim declara Reis:

Não há dúvida sobre o compromisso dos baianos com o catolicismo, não o de Roma certamente, mas aquele de feitiço mágico, impregnado de paganismo e sensualismo, adotado pelo povo e mesmo membros da elite. Um catolicismo ligado de maneira especial aos santos de devoção.¹⁸⁰

O catolicismo chegou ao Brasil como a religião do colonizador europeu e, através do processo de catequese, foi ensinado aos nativos e também aos negros. No entanto, dentro das confrarias negras, a fé católica ganhou características singulares, diferentes do catolicismo original por apresentar elementos da cultura africana. Assim, Bastide apresenta este assunto: “O catolicismo negro foi um relicário precioso que a Igreja ofertou, não obstante ela própria, aos negros, para aí conservar, não como relíquias, mas como realidades vivas, certos valores mais altos de suas religiões nativas.”¹⁸¹ Ele ainda afirma que por falta de aprofundamento doutrinário na evangelização do negro, era *um simples verniz superficial*, fazendo com que os membros das confrarias continuassem, frequentemente, adeptos do culto do Candomblé.¹⁸²

No que diz respeito às Irmandades da Boa Morte, tanto em Cachoeira como em Salvador, se via presente de forma muito marcante a presença de elementos da cultura africana, bem como a sua religiosidade, uma vez que praticamente todas elas estavam ligadas à *família de santo*, sendo assim as mesmas filhas de santo, quando não, ialorixá, as ditas mães de santo. Fica no mínimo interessante saber como a Irmandade da Boa Morte, com apenas um *verniz* de catolicismo, pode então venerar uma santa católica. Como se daria este processo? Antônia Quintão, sobre isto afirma,

¹⁷⁷ BASTIDE, 1971, p. 177-178.

¹⁷⁸ REIS, 1991, p. 59; 62; 66.

¹⁷⁹ REIS, 1996, p.15.

¹⁸⁰ REIS, 1991, p. 60-61.

¹⁸¹ BASTIDE, 1971, v. 1, p. 172; 178-179.

¹⁸² RODRIGUES, 1982 apud BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1971. p. 181-184.

A princípio poderiam ser classificados como pseudocatólicos, porque é certo que mantinham crenças heterodoxas. Por outro lado, o fato de praticar as suas crenças não os impedia de ser também católicos fervorosos e convictos dos dogmas da fé cristã. Não se tratava apenas de obrigação, conveniência ou “camuflagem”. Do ponto de vista do negro não há oposição, incoerência, ou compartimentação entre o catolicismo e a sua africanidade, pois são capazes de ‘conciliar coisas que para os de fora parecem contraditórias e inconciliáveis’.¹⁸³

Para Reis a criação das irmandades pelos portugueses era uma forma de dominação e domesticação do africano, pois estas estariam sempre ligadas a uma paróquia e poderiam impor sua vontade e religião. Mas houve uma africanização da religião católica. O autor afirma que as irmandades acabaram por impedir uma “uniformização ideológica, que poderia levar a um controle social mais rígido.”¹⁸⁴

A despeito da aproximação religiosa entre brancos e pretos pela evangelização do negro e sua participação nas atividades litúrgicas da Igreja Católica, inicialmente não havia interesse dos portugueses pela religião exercida pelos negros escravos e considerados raça inferior. Para Bastide, o homem branco “não se interessava pela religião de seu escravo, a não ser na medida em que esta pudesse ter alguma influência [...] Os senhores de escravos fechavam os olhos enquanto os cultos não tocavam seus interesses imediatos”¹⁸⁵. Na visão de Reis, havia sim uma curiosidade dissimulada pelo desdém e certa vista grossa para estas atividades que aliviavam as tensões da vida cotidiana dos escravos. O autor afirma que a relação entre as irmandades negras e a Igreja Católica variava, sendo ora de tolerância; ora de repressão. Bastide afirma que a forma de encarar a religiosidade do negro variava também de acordo com o interesse dos brancos nas demandas sociais que os envolviam.¹⁸⁶

A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Cachoeira é uma representante deste catolicismo negro, ou seja, africanizado, pelo fato singular de que seus membros mantêm ligação estreita com os terreiros de Candomblé da cidade e região sendo suas participantes, muitas vezes, líderes responsáveis pelos cultos em tais casas, conforme trata o tópico seguinte.

¹⁸³ QUINTÃO, Antônia Aparecida. *Lá vem o meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (Século XVIII)*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002, p. 17. Disponível em: <<http://www.lppuerj.net/olped/documentos/ppcor/0258.pdf>>. Acesso em: 6 set. 2018.

¹⁸⁴ REIS, 1996, p. 55.

¹⁸⁵ BASTIDE, 1971, p. 184.

¹⁸⁶ REIS, 1996, p. 15.

2.3 Cachoeira e a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte

Segundo Sebastião Heber, existem ainda três irmandades na Bahia: a de Cachoeira, a de São Gonçalo dos Campos e uma quase inexpressiva que é a de Santa Brígida, a qual o pesquisador pretende ajudar com a venda de suas obras. A irmandade de Cachoeira tem maior expressividade.¹⁸⁷ A de São Gonçalo tem pouca expressividade e está sendo divulgada pelo trabalho de Sebastião Heber, que está fazendo um resgate de sua história e lançando um livro com o nome: *Irmãs do Cajado: A Irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos*. A terceira Irmandade citada é quase totalmente desconhecida, a não ser por pessoas da própria cidade.¹⁸⁸

A Irmandade da Boa Morte de Cachoeira tem algo singular com sua congênere de Salvador, ligada à Irmandade dos Martírios da Igreja da Barroquinha, ambas têm uma estreita ligação com o culto afro, mais precisamente o Candomblé, religião muito presente no Estado da Bahia.¹⁸⁹ Sabe-se que em 1760, já havia registros de sua existência, Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios, embora não se possa precisar a data exata de sua fundação. Segundo Lucilene Reginaldo, nesse ano a Irmandade da Misericórdia denuncia o Rei de Portugal “em razão do costume de ‘visitar todas às sextas-feiras da Quaresma os Santos Passos’”¹⁹⁰. Esta atitude dos irmãos dos Martírios em manter a procissão da quaresma, que havia sido temporariamente proibida, indica o funcionamento da Irmandade, mesmo de forma ilegal por não ter estatuto aprovado. Para Silveira, a possível data de surgimento desta Irmandade seja entre 1740 e 1750.¹⁹¹

Essa confraria, em meados de 1764, se transfere para a Igreja da Barroquinha e divide a confraria com uma já existente com o mesmo nome da igreja. A Irmandade era mista, composta de negros e brancos pobres que ocupavam funções simples como alferes e trabalho

¹⁸⁷ HEBER, Sebastião. *A festa da Irmandade da Boa Morte*. Disponível em: <<http://www.uneb.br/2010/08/06/livro-traz-artigos-sobre-irmandade-da-boa-morte-de-sao-goncalo-dos-campos/>>. Acesso em: 6 set. 2018.

¹⁸⁸ A Irmandade de São Gonçalo dos Campos fica também no Recôncavo Baiano, distando apenas 25 km de Cachoeira. Santa Brígida, onde fica a outra irmandade, fica a 410 km de Cachoeira, na divisa do Estado com Alagoas.

¹⁸⁹ Segundo Vivaldo da Costa Lima, o termo candomblé designa na Bahia “os grupos religiosos caracterizados por um sistema de crenças em divindades chamadas de santos ou orixás e associados ao fenômeno da possessão ou transe místico”, que seria a “incorporação da divindade no iniciado ritualmente preparado para recebê-la”. Ademais, o termo também pode nomear o “referencial espacial” desse grupo, sendo sinônimo de “terreiro, de casa de santo, de roça”. LIMA, 2003, p. 17.

¹⁹⁰ REGINALDO, 2005, p. 98.

¹⁹¹ SILVEIRA, 2006, p. 281-282.

de marcenaria. Cerca de um século depois, em 1779, é que foi redigido o compromisso dos Irmãos dos Martírios, mas só tiveram o consentimento real para oficialização em 1788.¹⁹²

É desconhecido o motivo da mudança da Irmandade dos Martírios para outra igreja. Silveira observa a mudança que ocorre na Barroquinha nas primeiras décadas do século XIX, pois a população local foi se tornando predominantemente mestiça. Havia terras pertencentes à paróquia de São Pedro, que ficavam atrás da Igreja da Barroquinha, que, por estar num local pouco privilegiado e sem vista para o mar, era meio pantanoso, não tendo, portanto, muito valor. Este local foi procurado pelos pobres que “constituía a base social das duas irmandades existentes na Capela da Barroquinha, uma pequena irmandade de brancos modestos, a de Nossa Senhora da Barroquinha, e a crescente irmandade negra, a do Senhor Bom Jesus dos Martírios”¹⁹³. O bairro passou a ser importante para os negócios afro-baianos e uma espécie de *reduto africano* na cidade de Salvador. Há relatos de que foi construída uma pequena mesquita, o *candomblé nagô* e um clube malê.¹⁹⁴

A despeito de existirem irmandades que procuravam construir suas confrarias pelo critério de nações africanas, esse critério nem sempre foi seguido à risca, como antes já foi mencionado. Renato da Silveira afirma que esta era uma Irmandade dos nagôs. Embora fosse em sua maioria crioula, havia elementos de outras etnias pertencendo a essa confraria. A *pureza de sangue*, como acontecia nas confrarias dos brancos portugueses, parece não ser uma realidade nas irmandades, conforme afirma Silveira:

Em 1775, os confrades crioulos dos Martírios permaneciam majoritários e ainda deviam controlar a mesa diretora, donde a imagem pública de uma irmandade de crioulos. Porém, entre o final do século XVIII e meados do século XIX, a população africana da cidade da Bahia foi se tornando majoritariamente africana ocidental, de tal modo que os nagôs, que já representavam cerca de 29% dos africanos em 1835, pularam para 77% em 1857.¹⁹⁵

Entre a população escrava de Salvador houve um aumento considerável do número de nagôs, possivelmente a maior nação africana entre os africanos na Bahia. Por esta razão, naturalmente a população de nagôs tenha aumentado dentro da Irmandade. Porém, Silveira denuncia a variação da composição étnica “sutilmente, primeiro em favor dos jejês, depois, pelo início do século XIX, em favor dos nagôs, mesmo que mantendo publicamente a

¹⁹² SILVEIRA, 2006, p. 282-283.

¹⁹³ SILVEIRA, 2006, p. 278.

¹⁹⁴ SILVEIRA, 2006, p. 279; 417-421.

¹⁹⁵ SILVEIRA, 2006, p. 283-295.

identidade crioula”¹⁹⁶. Por ser maioria, pode ter favorecido a liderança chamada de *nagô de Ketu*, entendido como nobres do *Reino de Ketu*, considerados *malês importantes* que figuravam entre honorários brancos, ricos e influentes, crioulos e outros negros africanos. Nesse contexto surge o candomblé da Barroquinha, importante referência do culto afro-baiano.¹⁹⁷

Renato da Silveira apresenta o candomblé da Barroquinha como uma referência nos cultos afros no Brasil, por ser possivelmente o primeiro culto organizado de matriz africana como “uma associação mais complexa, reunindo numerosas hierarquias religiosas e civis” no Estado da Bahia.¹⁹⁸ Porém, não existe registro histórico nem mesmo na oralidade das pessoas ligadas aos santos uma data precisa da fundação desse terreiro. O estudo de muitas versões estudadas por Silveira direciona para as últimas décadas do século XVIII e o início do século seguinte, sendo possivelmente entre 1788 e 1830.¹⁹⁹

Segundo a tradição oral, apresentada por Silveira, o Candomblé da Barroquinha firmou “um grande acordo político reunindo os nagôs-iorubás da Bahia, sob a liderança dos partidários do Oxossi de Ketu e do Xangô de Oyó”²⁰⁰. Este acordo envolvia homens e mulheres de diferentes etnias e procedências e favorecia à instituição. A capacidade de negociar com autoridades civis e eclesiásticas a sua existência e permanência na cidade possibilitou também, manter entre os seus confrades, como Irmãos dos Martírios, um número significativo de brancos e ilustres. Há relatos de que o próprio governador da Capitania da Bahia, conhecido como Conde dos Arcos, tenha se filiado à Irmandade dos Martírios em 1811, dando visibilidade ao Candomblé da Barroquinha. Era uma forma de ampliar e consolidar o poder, a despeito das contradições que este possa apresentar.²⁰¹ Diferente do seu antecessor, o Conde dos Arcos,

Em lugar de repressão, optou pela dissuasão. Ele acreditava que se deveria permitir aos escravos praticar suas religiões, tocar e cantar suas músicas e danças trazidas da

¹⁹⁶ SILVEIRA, 2006, p. 89.

¹⁹⁷ Segundo Juana Elbein dos Santos apud Silveira, os ataques daomeanos a Ketu em 1789 facilitaram a chegada de grande contingente de Ketu, vendidos no Brasil como escravos. SILVEIRA, 2006, p. 294.

¹⁹⁸ Segundo Silveira, existe um silêncio sobre o nome deste candomblé, apenas Verger, no seu livro *Orixás*, menciona que o nome teria sido *Ìyá Omi Àse Àirá Intilè*, chamado também de Casa Branca, aqui o citaremos apenas como Candomblé da Barroquinha, segundo o exemplo de Silveira. Sobre o nome desse candomblé e seus possíveis significados. SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Ketu*. Salvador: Maianga, 2006. p. 380-390.

¹⁹⁹ SILVEIRA, 2006, p. 373-374; 421.

²⁰⁰ SILVEIRA, 2006, p. 375.

²⁰¹ Segundo Silveira, as duas principais festas do calendário da Casa Branca comemoram sua fundação: a primeira dedicada a Oxossi, no dia de Corpus Christi, e a segunda dedicada a Xangô, em 29 de junho, dia de São Pedro. A aliança foi firmada na própria organização espacial do Candomblé: o terreiro pertence a Oxossi, enquanto o barracão central pertence a Xangô. SILVEIRA, 2006, p. 294; 457.

África, pois a livre expressão dessas práticas culturais exacerbaria suas diferenças étnicas. Uni-los, mesmo submetendo-os à civilização branca por meio do cristianismo, seria perigoso. Preferia apostar na velha tática de dividir-para-dominar. Além disso, argumentava, o lazer mundano e os rituais religiosos permitiam aos escravos ‘se divertirem para esquecer durante algumas horas a sua triste condição’. [grifo do autor].²⁰²

A política de tolerância do Conde dos Arcos de dividir-para-dominar não surtiu o efeito desejado por ele. De acordo com João Reis, durante a sua gestão “pelo menos três revoltas importantes e uma ampla conspiração ocorreram na Bahia”²⁰³.

Bastide apresenta a continuidade do culto afro, apesar da sua proibição oficial e do processo de catequese a que os negros foram submetidos e até mesmo da submissão das Irmandades a igrejas, condições para que fossem fundadas. Mesmo o negro *considerando-se cristão*, continuava a reverenciar a seus ancestrais. Dessa forma, o Candomblé da Barroquinha fugia à regra com a Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios como uma irmandade *sui generis* até o momento na história.²⁰⁴

O que é chamado de Irmandade da Boa Morte em Salvador, na realidade, era uma devoção vinculada à Irmandade dos Martírios no século XIX. Tinha a singularidade de, apesar de estar no século XIX, ser uma devoção exclusivamente feminina. Também é desconhecida a data de sua fundação, mas é sabido que em 1851 seu funcionamento era pleno na cidade de Salvador. Naturalmente, por ser oriunda dos Martírios era uma instituição radicada nos dois espaços religiosos: o Catolicismo e o Candomblé.

Quanto ao surgimento da Irmandade da Boa Morte na cidade de Cachoeira, também não existe consenso sobre a sua fundação. Assim como não há consenso sobre a articulação entre a irmandade de Cachoeira e a de Salvador, a despeito do mesmo nome.²⁰⁵ Na visão do historiador Luiz Nascimento, há uma relação entre as duas irmandades e a de Cachoeira pode

²⁰² REIS, 2003, p. 82.

²⁰³ REIS, 2003, p. 82.

²⁰⁴ Entretanto, na interpretação de Bastide, a religiosidade católica “permaneceu superficial” na vida religiosa desse homem negro. Em contrapartida, parece mais sensato admitir que para o negro não havia contradição entre ser um fervoroso católico, promover grandes festas a seu santo de devoção e também pertencer a uma casa de santo. “Do ponto de vista do negro não há oposição, incoerência, ou compartimentação entre o catolicismo e a sua africanidade”, como afirmou a historiadora Antônia Quintão. QUINTÃO, 2002 apud BASTIDE, 1971, p. 77.

²⁰⁵ Segundo Silveira, as tradições orais sugerem que a Boa Morte em Cachoeira se originou da mesma devoção em Salvador. Além disso, o censo de 1855 mostrou que várias pessoas naturais de Cachoeira moravam na Barroquinha. Mais determinante ainda é que as redes comerciais e culturais africanas existentes na época cobriam toda a área do Recôncavo, saveiristas, tropeiros e caixeiros viajantes estabeleciam comunicações regulares na região, de modo que algumas conspirações de escravos rebeldes organizadas na capital tiveram suas conexões no interior, e alguns terreiros da capital tinham suas extensões em todo o território da Baía de Todos os Santos. SILVEIRA, 2006, p. 586-587.

ter surgido por volta de 1820, quase concomitante ao surgimento da congênera em Salvador.²⁰⁶ Para ele,

[...] se a organização [em Cachoeira] foi fundada antes, só se afirmou na década de 1850, quando ganhou visibilidade; [...] o primeiro objetivo do grupo foi organizar uma junta de alforria para resgatar sacerdotisas do cativo, prevendo a fundação de um candomblé jejemarrim, o Zoogodô Bogum Male Seja Hundê, o que veio a ser concretizado por volta de 1860.²⁰⁷

Para este autor a fundação da Irmandade da Boa Morte em Cachoeira transcende a devoção à santa e se apresenta como um projeto de luta e resistência contra o cativo e busca a perpetuação do culto afro. A imprensa da Bahia não precisa a data de fundação. Há diferentes datas apresentada pela mesma. Em 1984, dia 20 de agosto, logo após os festejos desta devoção, uma reportagem faz alusão à Festa da Boa Morte como uma tradição de 164 anos, sugerindo que a Irmandade surgira em 1820. Já em 19 de agosto de 1991 faz alusão às festividades como se acontecesse a 217 anos, remetendo o seu início para 1774. Noutra, feita em 31 de julho de 1983 pode-se ler:

Segundo uma irmã em Cachoeira [não identificada] o culto só começou após a abolição e entre 1820 e 1888 era feito um culto afro [...] e não havia a parte religiosa: 'faziam uma novena ao modo delas, faziam um samba de roda até que pudessem alcançar a liberdade e celebrar a missa católica'.²⁰⁸

Mesmo não podendo identificar a data exata da fundação da Irmandade da Boa Morte de Cachoeira, é certo que mantinha suas atividades desde o século XIX até os dias de hoje. Durante este período as irmãs souberam negociar o seu espaço junto à Igreja Católica e também no meio social, mantendo uma tradição e se estabelecendo como um marco cultural e religioso emblemático na cidade, tornando-se uma referência de negociação com a paróquia local e sendo também uma referência para os terreiros da região como marca de resistência, adaptação e resistência de sua africanidade. Muitos terreiros são representados entre as irmãs componentes desta confraria.

Como já anteriormente citado, em São Gonçalo dos Campos, também no Recôncavo baiano, existe uma confraria com o mesmo nome. Em 2005, a historiadora e pesquisadora Luciana Falcão Lessa defendeu sua dissertação de mestrado sobre a Irmandade da Boa Morte

²⁰⁶ NASCIMENTO; ISIDORO. *A Boa Morte em Cachoeira*. Cachoeira: Arembepe, 1988. p. 14.

²⁰⁷ SILVEIRA, 2006, p. 447.

²⁰⁸ TAWIL, Eduardo. A Festa da Boa Morte, tradição de 164 anos, *Jornal A Tarde*, p. s/n, 20 ago. 1984.

de São Gonçalo como uma possível ramificação da Irmandade de mesmo nome da cidade de Cachoeira. Sobre a Irmandade a autora afirma:

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 a 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.²⁰⁹

Segundo Lessa, a despeito de ter se organizado de forma independente da de Cachoeira, durante muito tempo, as duas confrarias mantiveram relações amistosas. “As relações entre essas duas irmandades eram boas, se encontravam no período das festas, contribuíam mutuamente com a esmola e muitas vezes frequentavam o mesmo candomblé, e muitas irmãs de São Gonçalo dos Campos vieram de Cachoeira [...]”²¹⁰.

Num estudo comparativo entre as duas Irmandades da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos e de Cachoeira, a pesquisadora pôde estabelecer semelhanças e diferenças. Ambas não possuíam um estatuto, sendo, portanto, mais uma devoção que uma irmandade e também estavam ligadas ao culto afro. No entanto, apresentavam dessemelhanças:

O ciclo festivo da irmandade da Boa Morte de 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.²¹¹

Além destas apresentadas, havia outras que as distinguiam bem uma da outra. Em São Gonçalo era permitido que homens entrassem, embora:

Apenas as mulheres podiam representar e simbolizar o poder, tanto que o homem não podia pegar o símbolo do poder. Ou seja, mesmo o homem podendo ocupar o posto mais alto dentro da irmandade [presidente], as representações o colocavam em posição de inferioridade e submissão à mulher.²¹²

²⁰⁹ LESSA, Luciana Falcão. *Senhoras do cajado: um estudo sobre a Irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos*. 2005. Dissertação: Mestrado. Program de Pós Graduação em História – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005. p. 73- 88.

²¹⁰ LESSA, 2005, p. 88-89.

²¹¹ LESSA, 2005, p. 82.

²¹² LESSA, 2005, p. 141.

Os registros da Irmandade da Boa Morte de São Gonçalo atestam que entre 1900 e 1926 registrava agremiação com cerca de 170 irmãs. Após esta última data, os registros sob tutela da Igreja Matriz atestavam uma média entre 50 e 60 irmãs, número que se mantém até os dias atuais. Diferentemente da agremiação de Cachoeira, que varia entre 21 e 23 membros. A de São Gonçalo não ganhou visibilidade nem interesse turístico, não conseguiu se impor em sua africanidade e foi romanizada pela paróquia, segundo afirma Lessa:

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 estão 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.²¹³

O processo de romanização em São Gonçalo foi tão forte que até hoje as irmãs são submetidas à catequese duas vezes por semana. Apesar de suas origens no candomblé, a proibição dos ritos afros está levando a festa à decadência. Talvez, por esta razão, também não atraia o interesse dos turistas. Apesar da proibição da lavagem nas escadarias feitas pelas irmãs e da catequese aplicada pela igreja como combinado para a permanência da confraria, na vida privada “muitas irmãs ainda praticam o candomblé e resistem às adversidades de sua condição social, ajudando-se mutuamente”²¹⁴.

A Irmandade da Boa Morte de Cachoeira, no final do século 20 também sofreu pressão da igreja que tentou romanizá-la. Mais precisamente nos anos de 1989 e 1990 teve que resistir e negociar seu espaço e atuação. Mas diferente da sua congênere de São Gonçalo, conseguiu se impor. Esse tema será discutido posteriormente nesta dissertação quando analisarmos os aspectos sincréticos e híbridos dessa aproximação e negociação.

A próxima seção trabalhará o perfil e resistência desse grupo de mulheres que subsistem ao tempo numa representação de força e determinação.

2.4 A força da mulher negra

Remetendo ao passado, ao período da instituição desta confraria, ficam evidentes os aspectos singulares da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Cachoeira. A sociedade era machista, escravista e segregava o pobre, negro e tinha muito preconceito em relação à cultura, bem como à devoção oriunda do continente africano. Muitos eram os motivos para a

²¹³ LESSA, 2005, p. 141.

²¹⁴ LESSA, 2005, p. 83.

não subsistência desta irmandade. De acordo com a historiadora Mariza Soares, as irmandades negras no Rio de Janeiro, local de presença também marcante de negros, eram predominantemente masculinas, com a presença feminina quase sempre ínfima. Estas podiam até ocupar algum cargo administrativo, porém o poder estava restrito ao sexo masculino. A elas estava reservada a arrecadação de esmolas, serviço que faziam bem melhor que os homens angariando contribuições mais generosas.²¹⁵ Esses dados ratificam, mais uma vez, a singularidade da Irmandade de Cachoeira: ser uma confraria exclusivamente feminina num universo dominado pelos homens.

De acordo com Antônia Quintão, as mulheres se faziam mais presentes nas irmandades negras que nas brancas. Para isso, tinham que contribuir igualmente como os homens para participar das confrarias, revelando *certa igualdade e prestígio das mulheres*. Sobre a quantia, Quintão explica:

O valor da taxa de admissão e outras contribuições pagas pelos irmãos, variavam de acordo com a cor do admitido. Os irmãos brancos eram obrigados a contribuir com uma quantia mais elevada que os pardos e negros. Essa mesma distinção não se verificava em relação ao sexo dos irmãos. Homens e mulheres pagavam a mesma importância, revelando uma certa igualdade e prestígio das mulheres nessas associações.²¹⁶

Fazendo uma análise das irmandades negras do século XIX, João Reis relata que essas confrarias eram geralmente mistas, com a participação feminina organizando festas e pedindo esmolas. Outras mulheres tinham cargos apenas honorários. Mulvey afirma que o percentual de participação feminina não ultrapassava 10% dos membros. Sendo assim, elas não poderiam ser uma ameaça ao poderio masculino. Há duas interpretações feitas por Reis para justificar a presença feminina nas confrarias. Primeiro, elas estavam acompanhando os esposos e isso significava o amparo a elas em caso de viuvez; segundo, para aumentar o chamado “mercado afetivo dos homens”, o que foi o caso dos jejês da Irmandade do Bom Senhor dos Martírios, também presente em Cachoeira. Essa Irmandade, segundo Reis, nos idos de 1765, não era afeita à presença de pessoas do sexo masculino, mesmo sendo crioulos, no seu rol de membros.

Mas essas regras não valiam para as mulheres crioulas: ‘nesta proibição se não entende as Irmãs Crioulas, que estas poderão servir todos os cargos, e gozar todos os privilégios da Irmandade sem reserva’. Independente de suas origens, as mulheres eram desejadas nas irmandades talvez para aumentar o estreito mercado afetivo dos

²¹⁵ SOARES, 2000, p. 158.

²¹⁶ QUINTÃO, 2002, p. 89.

homens. As mulheres eram pouco numerosas na comunidade africana, principalmente entre os escravos.²¹⁷

As atividades realizadas pelas mulheres dentro das confrarias mudavam de acordo com a localidade e com as próprias atividades da Irmandade. Sendo sempre inferiores em número em relação aos homens, salienta-se o fato da Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte ter não maioria, mas exclusividade da figura feminina.

A liderança feminina começou a se destacar entre o final do século XVIII e o início do século seguinte, dado o seu envolvimento como sacerdotisas nos terreiros de candomblé. A sua liderança nos cultos de matriz africana trouxe empoderamento às mulheres. Foi o que aconteceu no Candomblé da Barroquinha.

Mesmo não se tendo documentos que registrem esse fato, os relatos orais colhidos por pesquisadores trazem algumas versões que buscam explicar o Candomblé da Barroquinha em sua origem e fundação. Praticamente todas as versões orais atribuem a fundação do Terreiro à liderança feminina, mesmo tendo a participação de ícones como Babá Assiká entre os fundadores.²¹⁸ O papel e o poder que as mulheres exerceram dentro do culto afro têm provocado acaloradas discussões e têm sido objeto de estudo de muitos pesquisadores das religiões de matriz africana.²¹⁹

Ainda que não haja comprovação sobre a identidade de quem fundou o Candomblé da Barroquinha, pela tradição oral alguns nomes são citados como Iyá Nassô, Iyá Adetá e Iyá Akalá. O pesquisador Vivaldo Costa Lima diz que Édison Carneiro as citava como fundadoras da casa, mas não sabia precisar se eram realmente três fundadoras ou se Iyá Akalá fosse um codinome de honra para Iyá Nassô.²²⁰ No entanto, Silveira defendia a hipótese de serem três pessoas:

A ‘fundação’ do Candomblé da Barroquinha foi uma sucessão de fundações: primeiro, um culto a Ode Oni Popô, apenas um pouco mais que um culto privado, funcionando em uma residência nas imediações da Ladeira do Berquó, fundado por pessoas da família real Arô por volta de 1798 e dirigido por Iyá Adeta. (...) Em 1807 os nagôs da Barroquinha formalizaram o arrendamento do terreno. Nesse momento (...) assumindo Iyá Akalá a liderança espiritual da Barroquinha, e fundando o Ilê Iyá Omi Axé Airá Intile, entre 1807 e 1812, época em que Iyá Adetá deve ter falecido.

²¹⁷ REIS, 1991, p. 57-58.

²¹⁸ Segundo Silveira, Babá Assiká teria sido “um alto dignatário que possivelmente fundiu títulos dos Estados iorubanos de Ketu, Ifé e Ibadan, articulando um grande acordo entre os adeptos dos orixás das casas reais de Oyó e Ketu”. Segundo o mesmo autor, o Gantois e o Axé Opô Afonjá, teriam sido, respectivamente, o primeiro e segundo terreiros filiais do Candomblé da Casa Branca (Candomblé da Barroquinha). SILVEIRA, 2006. p. 392-393.

²¹⁹ Sobre essas discussões ver: LANDES, 2002, p. 23-28, 319-331 e LIMA, 2003, p. 60-64.

²²⁰ LIMA, 2003, p. 31-32. A grafia desses nomes muda um pouco de autor para autor, optamos pela grafia utilizada por SILVEIRA, 2006.

(...) ... Iyá Nassô, representando a casa real de Oyó, foi consagrada a iyalorixá da Barroquinha, entre 1835 e 1840, quando foi articulado um grande acordo entre os adeptos dos orixás das casas reais de Oyó e Ketu (...)²²¹

O empoderamento feminino é registrado inicialmente por Rute Landes no final da década de 1930, no candomblé com o poder “feminino das mães nos grandes terreiros tradicionais como Gantois e Axé Opo Afonjá”²²², a autora registra que “embora alguns homens se tornem sacerdotes, a razão, ainda assim, é de um sacerdote para 50 sacerdotisas”²²³. Para ela, esta participação feminina não era da cultura oriunda da África em sua tradição, mas da necessidade e vontade de se autoafirmar dentro do candomblé de forma abrangente, envolvente e significativa. Houve, no entanto questionamento para estas observações.²²⁴

Tanto Vivaldo Costa Lima em 1970, quanto Terezinha Bernado, a partir de 1980, destacam a importância da liderança da mulher dentro do Candomblé. Para esta última autora a dinâmica da cultura seja o seu pressuposto, “o espaço privado parece ser ainda reservado especialmente ao feminino”²²⁵. Assim sendo, o homem ocuparia o espaço público como “o dono da memória”²²⁶. Mas ela sinalizou o seguinte:

No Brasil, como em outros pontos do planeta, vivem mulheres que não são descendentes de Héstia [a deusa grega que ocupava o espaço doméstico]; suas ascendentes são Iansã, Euá, Nanã, Oxum, Iemanjá. São mulheres afro-descendentes. A memória do vivido dessas mulheres é nítida, clara. Lembram de detalhes de sua vida, dos grupos a que pertenceram no passado e daqueles a que pertencem no presente.²²⁷

Neste caso, essas mulheres ocupam o papel de guardiãs das memórias e se tornam responsáveis por passar adiante essas memórias pela oralidade, através das conversas informais, nas casas, nas feiras, enquanto trabalham tecendo ou lavando na beira do rio, com seus tabuleiros ou em suas pequenas vendas. Essa característica é atribuída à ascendência africana: “a atividade de troca que ocorre nas feiras parece ser de importância incontestável para as mulheres iorubanas” no século XVIII. Para ela essa feira:

²²¹ SILVEIRA, 2006, p. 411-412. Para informações sobre as fundadoras e fundadores da Barroquinha ver as páginas. 391-412.

²²² LANDES, 2002, p. 23.

²²³ LANDES, 2002, p. 23.

²²⁴ LANDES, 2002, p. 24-25 e 321.

²²⁵ LANDES, 2002, p. 26.

²²⁶ LANDES, 2002, p. 27.

²²⁷ BERNARDO, Terezinha. *Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003. p. 17. Vale ressaltar que a autora não aceita a ideia de etnicidade como algo fixo, mas sim como algo oscilante e de acordo com o movimento da memória, do passado, do presente, dos mitos, entre outros elementos.

Não possibilita somente 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, danças. Estreitam-se relações sociais. Ali são realizadas alianças importantes; ali também ocorrem os namoros, acertam-se casamentos.²²⁸

O comércio informal era comum para as mulheres na época da escravidão, pois “fazem com que surjam as ganhadeiras, escravas ou livres, que em muitas regiões tornam-se responsáveis pela distribuição dos principais gêneros alimentícios”²²⁹, estas chamadas ganhadeiras eram vistas na cidade de Salvador no século XIX. Elas eram “africanas provenientes da costa ocidental da África, onde o pequeno comércio era tarefa essencialmente feminina, garantindo às mulheres papéis econômicos importantes”²³⁰, quem trabalhava em tal função como escrava muitas vezes conseguia juntar ganho para comprar sua própria liberdade ou alforriar algum parente com o ganho de rua ou das feiras. Segundo Soares:

As relações escravistas nas ruas de Salvador do século XIX se caracterizavam pelo sistema de ganho. No ganho de rua, principalmente através do pequeno comércio, a mulher negra ocupou lugar destacado no mercado de trabalho urbano. Encontramos tanto mulheres escravas colocadas no ganho por seus proprietários, como mulheres negras livres e libertas que lutavam para garantir o seu sustento e de seus filhos.²³¹

Ainda no século XIX, era comum nos centros urbanos da sociedade escravista as mulheres negras ocuparem, além de ganhadeiras, outras funções, como cozinheiras, amas, lavadeiras e operárias; muitas trabalhavam também no comércio.²³² Há registros de que em Salvador, no Candomblé da Barroquinha uma das primeiras Ialorixá (Iyá Nassô), de nome Maria Julia, trabalhava comercializando carnes numa quitandinha do Mercado de Santa Bárbara.²³³ Eram atividades que facilitavam o contato dessas mulheres com o público articulando a sua influência em comunidades como as Gueledé, que se organizavam com o intuito de “exaltar a importância da mulher para a continuidade da vida humana”²³⁴, entre outros objetivos.²³⁵

²²⁸ BERNARDO, 2003, p. 30-34.

²²⁹ BERNARDO, 2003, p. 32.

²³⁰ BERNARDO, 2003, p. 32.

²³¹ SOARES, Cecília Moreira. *As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX*. In: Afro-Ásia, ed. 17. Salvador: CEAO/UFBA, 1996. p. 57; 60; 71.

²³² BERNARDO, 2003, p. 44.

²³³ SILVEIRA, 2006, p. 402.

²³⁴ SILVEIRA, 2006, p. 432.

²³⁵ Segundo Silveira, as sociedades Gueledé organizavam cultos e promoviam festivais para reverenciar as forças cósmicas e os poderes femininos de fecundação, embora fosse uma associação mista. Seus festivais sempre foram famosos na por suas máscaras, cantos, coreografias, figurinos, banquetes, bebidas, entre outros elementos.

A descrição desses fatos sinalizam a representatividade da mulher negra na liturgia dos cultos oriundos da África, nas confrarias católicas e como contribuía para a movimentação do espaço público através do comércio na Bahia. Essa é uma marca da força feminina na Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Cachoeira. É lamentável a ausência de documentação sobre esta confraria, pois limita o delinear específico de sua trajetória, sendo esta reconstruída com os registros de historiadores que nem sempre são congruentes com a história oral replicada pelas pessoas da comunidade, historiadores locais e, principalmente, pelos membros da própria confraria.

Diferentemente da maioria das irmandades negras que eram mistas e com pouca presença feminina, a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Cachoeira é composta somente por mulheres negras com idade superior a 40 anos. A forma de inserção nesta comunidade ocorre mediante indicação que só será aceita se for unânime. Uma vez aceita, a nova integrante ficará sob observação por dois ou três anos, sob a condição de irmã de bolsa, para somente depois ser aceita definitivamente.²³⁶

O critério da idade mais avançada para a participação no grupo é porque, no entender do grupo, nesta idade a irmã não teria mais preocupações com questões sexuais e teria tempo maior para a devoção. No candomblé, o fator idade também é preponderante, pois, de acordo com Vivaldo Costa Lima “é um elemento importante no equilíbrio e na hegemonia da organização dos candomblés”²³⁷. O mesmo princípio se apresenta no caso da Irmandade.²³⁸

Em Cachoeira, na Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, a composição da mesa segue a seguinte ordem hierárquica crescente: escritã, tesoureira, provedora e procuradora geral. A senioridade é o critério para que se tenha acesso aos cargos. Ninguém chega ao cargo maior de liderança sem ter passado pelos demais cargos inferiores.²³⁹

Estas mulheres afrodescendentes, descendentes de escravos têm baixa escolaridade e muitas vezes nunca frequentaram a escola.²⁴⁰ Por esta razão, durante toda a vida, trabalharam em atividades simples como cozinheiras, empregadas domésticas, varredoras de rua,

O mercado e as mulheres comerciantes eram alguns dos temas mais presentes nos festivais. Cada bairro podia ter sua sociedade Gueledé e cada sociedade tinha seu orixá particular, geralmente ligado à fecundidade. Embora as sociedades Gueledé figurem entre os mitos de fundação dos estados iorubás, sabe-se que é relativamente tardia, tendo surgido no final do século XVIII com o crescimento do comércio e da urbanização no reino Ketu. SILVEIRA, 2006, p. 437.

²³⁶ LODY, 1981, p. 13.

²³⁷ LIMA, 2003, p. 37.

²³⁸ LIMA, 2003, p. 77-79.

²³⁹ SENA, Gilberto. A Irmandade e a Festa de Nossa Senhora da Boa Morte em Cachoeira. *Jornal A Tarde*, 15 agosto 1989, Caderno Municípios, p. 8.

²⁴⁰ CONCEIÇÃO, Joalice Santos. *Mulheres do partido alto - elegância, fé e poder. Um estudo de caso sobre a irmandade de nossa senhora da boa morte*. São Paulo. 193f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - PUC, São Paulo, 2004, p. 43.

vendendo quitutes e acarajés ou nas indústrias de fumo existentes na região do Recôncavo baiano.²⁴¹

Aparentemente esse era o perfil das primeiras participantes da irmandade de Cachoeira, segundo Nascimento:

O nome das primeiras irmãs cachoeiranas se perdeu no tempo. [...] Mas ainda está na lembrança das pessoas antigas da comunidade o nome daquelas que constituem a segunda e terceira gerações de irmãs; [...] Pode-se citar: Rosalina e Constância Grande, quitadeiras na antiga Praça da Regeneração [...]; Sátira, vendedora de bolo e moqueca de peixe na estação ferroviária [...]; Juliana, vendedora de fato (vísceras de bovino) [...]; Sabina, vendedora de Canjica; [...] Maria de Melo, que se vestia luxuosamente; Maria Agda de Oliveira, que foi Ialorixá do primeiro candomblé da área urbana de [...] Cachoeira.²⁴²

A despeito de não possuírem muitos recursos, na Irmandade as irmãs se apresentavam com muito requinte quer nos trajes, quer nas ceias ou mesmo no samba de roda. As cerimônias a caráter eram anunciadas nos jornais como revestidas de extraordinária riqueza.

A seguir tratar-se-á da forma de sustentação e administração financeira do patrimônio da irmandade e como são empregados os recursos financeiros par sustentação e promoção da confraria.

2.5 Irmandade da Boa Morte, autonomia financeira e funcionamento

Como já citado anteriormente, a Irmandade se compõe de pessoas simples e de baixo poder aquisitivo e se mantém graças às esmolas e aos donativos que recebe. Com a expansão do prestígio e com o aumento dos turistas, a Irmandade ganhou admiradores e também o respeito de órgãos públicos estaduais e municipais, que passaram a contribuir para manutenção da entidade. Muitos turistas estrangeiros, por ocasião de suas visitas, doam quantias significativas que ajudam a manter a estrutura que se criou para esta Irmandade. Possui sede própria com um museu, onde estão guardados os objetos e imagens referentes à história e ao funcionamento da confraria.

Embora sendo inicialmente uma confraria com recursos limitados, devido à pobreza das irmãs participantes, ao longo dos anos a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte reuniu joias em seu acervo. Segundo a Bahiatursa, “nos primeiros tempos, muitas irmãs

²⁴¹ AMORIM, Luciana. Sincretismo faz a festa, *Tribuna da Bahia*, Salvador. s/n, 15 ago. 1988.

²⁴² NASCIMENTO, 1988, p. 24.

possuíam jóias de muito valor, embora não existam registros exatos de como foram adquiridas”²⁴³. Com o tempo, as irmãs que possuíam “qualquer peça antiga, em estilo africano, pois muitas foram obrigadas a se desfazer destes bens por dificuldades financeiras e até para custear festas passadas”²⁴⁴. Desta forma, aos poucos, a Irmandade da ajuda foi formando os bens que hoje faz parte do seu patrimônio. Muitas joias foram doadas também pelas próprias irmãs, como forma de devoção à santa.

Quanto à origem das joias com pessoas tão simples, a Bahiatura dá duas versões. A primeira, *negada vigorosamente pelas irmãs*, se refere que ouro e joias teriam sido presentes doados pelos senhores de escravos ainda no período da escravidão devido à intimidade que muitas delas tinham com seus patrões e estes, generosamente, as presenteavam. A segunda versão é que era fruto do trabalho, esforço e economia que faziam e que juntavam dinheiro para adquirir tais bens.²⁴⁵ Segundo a reportagem, por se tratar de mulheres sem poder aquisitivo, a primeira versão seria a que merece maior credibilidade. Muitas negras eram realmente cortejadas por seus senhores, como se pode ver na história de Chica da Silva (1732-1796), que foi uma escrava que viveu por 15 anos com o rico negociante de diamantes, João Fernandes de Oliveira. Neste caso, ele assumiu ousadamente a relação ao comprá-la com 22 anos e com quem teve três filhos, mesmo não se casando oficialmente.²⁴⁶

É sabida, através da literatura, da imprensa e também da oralidade das pessoas da cidade, a crença de que havia certa harmonia na relação entre senhores e escravas. Há ideia também de que a mulher negra seja sensual, libidinosa o que criava uma relação fetichista entre estes grupos. O jornal local da cidade de Cachoeira dizia que, segundo a tradição oral, durante o período da escravidão, existia uma *Caixa de Alforrias* que tinha objetivo de comprar a liberdade “não delas, que, de certa forma, gozavam de afeição recíproca de *Iaiá* e do *Nhonhô*, mas a [liberdade] do [homem] negro escravo”²⁴⁷.

O fato é que, de alguma forma, com o passar do tempo, se acumulou uma quantidade de joias e bens que representa uma pequena fortuna, levando em consideração o status social da Irmandade. Estas joias estavam no Museu das Alfaias na Igreja Matriz de Cachoeira até o ano de 1987, quando foram misteriosamente furtadas. Constava de uma coroa de prata banhada a ouro, um peitilho com 370 diamantes, um par de brincos cravejado de brilhantes, um par de sapatos de ouro, um resplendor de prata e ouro com ametista, pulseiras escravas,

²⁴³ NASCIMENTO, 1988, p. 25.

²⁴⁴ Em “Informe à imprensa”, também publicado nos jornais *Estado de São Paulo*, São Paulo, s/n, 08 ago. 1980; *Jornal A Tarde*, Salvador, s/n, 31 de jul. 1983; *Diário Popular*, São Paulo, s/n, 12 ago. 1884.

²⁴⁵ NASCIMENTO, 1988, p. 28.

²⁴⁶ NASCIMENTO, 1988, p. 28.

²⁴⁷ SILVEIRA, 2006, p. 415.

resplendores de prata e prata dourada, pedrarias, crisálidas e ametistas dos séculos XVIII e XIX.²⁴⁸

O furto dos bens da Irmandade e a questão dos donativos que esta recebia dos turistas em 1989 gerou conflito entre a entidade e o padre Helio Vilas Boas. Conflito este que foi parar nas barras da justiça, dando ganho de causa às irmãs.²⁴⁹

Na gestão municipal do Sr. Salustiano Coelho de Araújo, uma casa em ruínas que pertencia aos Lions Club, foi desapropriada e o prédio foi cedido, em 1989, para ser reformado e servir de sede da Irmandade. Segundo o filho do prefeito, Sr. Luís Antônio Araújo, a gestão municipal julgou necessário apoiar a instituição por sua grande importância turística e cultural. Uma confraria que mantinha a presença africana na musicalidade, na dança e em todas as suas expressões.²⁵⁰

A entidade agora, desprovida do seu acervo que foi furtado, sobrevive de donativos de beneméritos locais e estrangeiros. Isso possibilitou organizar a sede onde também funciona o museu com os pertences que revelam a história e identidade de grupo que todos os anos é visitado, especialmente por ocasião da festa, por centenas de visitantes locais, nacionais e estrangeiros, que prestigiam esta expressão cultural, turística de devoção e fé que marca a religiosidade em Cachoeira, no Recôncavo Baiano.²⁵¹

Neste capítulo, foram apresentados aspectos históricos e identitários da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte. O capítulo fez um resgate histórico tanto das formações das irmandades na época do Brasil colônia e imperial como traçou a trajetória de vida e resistência desta Irmandade que existe há quase 250 anos.

Ficou evidente também a força e resistência destas mulheres que se impuseram em sua maneira de ser e crer e ganharam o respeito tanto local quanto nacional e até internacionalmente, pois transformaram o evento como uma atração religiosa e cultural do circuito cultural da Bahia.

Por fim, são apresentados o modo de vida dessas mulheres guerreiras, como se organizam, como funcionam, como buscam sua subsistência e como são conhecidas e

²⁴⁸ Em “Informe à imprensa”, também publicado nos jornais Estado de São Paulo, São Paulo, p. s/n, 08 ago. 1980; Jornal A Tarde, Salvador, p. s/n, 31 de jul. 1983; e, Diário Popular, São Paulo, p. s/n, 12 ago. 1884.

²⁴⁹ NASCIMENTO, 1988, p. 46.

²⁵⁰ Luís Antonio Coelho Araújo, filho do prefeito de Cachoeira em 1989, Sr. Salustiano Araújo, em entrevista concedida no dia 23/05/2006, na mesma cidade In: SOUZA, Wiltercia, *O Sequestro das Santas: Irmandade da Boa Morte e a Igreja Católica de Cachoeira, Ba.* 2007. 154f. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado da Bahia, Santo Antônio de Jesus, 2007.

²⁵¹ DAYUBE, Thayná. Cachoeiranos e turistas celebram a festa da Boa Morte. Disponível em: <<https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/cachoeiranos-e-turistas-celebram-a-secular-festa-da-boa-morte-veja-fotos/>>. Acesso em: 19 abr. 2020.

respeitadas. A irmandade é um ícone de resistência e de possibilidade de diálogo inter-religioso que vem se afirmando há anos. A seguir virá a parte final do trabalho que se trata da pesquisa, do levantamento de dados e dos resultados.



3 ENSAIO DA PESQUISA DE CAMPO

Neste capítulo, buscou-se relatar como se deu a pesquisa de campo, realizada junto à Irmandade Nossa Senhora da Boa Morte, situada à rua 13 de maio, nº 32, na cidade de Cachoeira. A fim de apresentar os dados da pesquisa, faz-se menção a Cowie, Croker, Alberti, Pereira, Geertz entre outros, teóricos utilizados para dar suporte ao levantamento e tratamento dos dados oriundos das entrevistas e relatos. Da mesma forma no que se refere a observação realizada durante as atividades e preparativos da festa. No segundo tópico, fala da trajetória da pesquisa, a visita à Irmandade e detalhes da observação e acompanhamento da festa. O tópico seguinte aborda o perfil do público pesquisado e por fim, a análise dos dados à luz da fundamentação teórica do trabalho.

Para desenvolver este estudo utilizou-se a observação das vivências das pessoas envolvidas e da compreensão dos seus discursos. Para realizar este tipo de pesquisa é necessário analisar e interpretar dados, explorar e refletir sobre os mesmos a fim de dar regularidade e entendimento do contexto a ser pesquisado. Por isso, é necessário ter habilidade na coleta de dados e fazer uma escolha metodológica que estruture o processo de pesquisa. Segundo Croker a pesquisa qualitativa “deve ser dirigida por algum tipo de teoria e ter um objetivo de pesquisa claro”²⁵². Em se tratando da relevância dos dados para o desenvolvimento da pesquisa científica. Chizzotti orienta,

A abordagem qualitativa parte do fundamento de que há uma relação dinâmica entre o mundo real e o sujeito, uma interdependência viva entre o sujeito e o objeto, um vínculo indissociável entre o mundo objetivo e a subjetividade do sujeito. O conhecimento não se reduz a um rol de dados isolados, conectados por uma teoria explicativa; o sujeito-observador é parte integrante do processo de conhecimento e interpreta os fenômenos, atribuindo-lhes um significado. O objetivo não é um dado inerte e neutro; está possuído de significados e relações que sujeitos concretos criam em suas ações.²⁵³

Em pesquisa qualitativa o pesquisador é parte constitutiva da pesquisa. Quando entra em campo para pesquisar leva consigo a sua bagagem intelectual e sua experiência de vida. Neste bojo, inevitavelmente sua etnia, cultura, idade, sua religião, sua orientação sexual e política, servirão de lentes por onde ele verá a pesquisa. Essa é uma crítica que se faz à pesquisa qualitativa, a possibilidade de que a experiência do pesquisador influencie a observação tornando-a contaminada por sua percepção. Por outro lado, apresenta a vantagem

²⁵² CROKER, Robert A. (orgs). *Qualitative reserch in applied linguistics: a practical introduction*. Gran-Bretanha: Palgrave/Macmillan, 2009, p. 4.

²⁵³ CHIZZOTTI, Antônio. *Pesquisa em ciências humanas e sociais*. 3 ed. São Paulo: Cortez, 1991. p. 25-106.

de possibilitar aproximação do objeto que se investiga, o que não se faz possível nas pesquisas quantitativas.

Para Neto,

O pesquisador busca obter informes contidos na fala dos atores sociais. Ela não significa uma conversa despreziosa e neutra, uma vez que se insere como meio de coleta dos fatos relatados pelos atores, enquanto sujeitos-objeto da pesquisa que vivenciam uma determinada realidade que está sendo focalizada. [...] entendida como uma conversa a dois com propósitos bem definidos.²⁵⁴

É papel do pesquisador tentar entender o que está acontecendo, mas ele está também inserido dentro do próprio acontecimento. Dessa forma as teorias antropológicas de interpretação também são temporárias por estarem nomeio de uma travessia.

Existem dois aspectos comuns em todas as pesquisas, sendo elas qualitativas ou quantitativas: ir a campo e fazer levantamento dos problemas. A maneira como o campo de estudo e seus problemas são encarados na pesquisa qualitativa é diferente. Croker assim explica, “Em termos muito amplos, a pesquisa quantitativa envolve coletar dados numéricos primários e analisá-los usando métodos estatísticos, enquanto a pesquisa qualitativa envolve a coleta de dados principalmente textuais e o exame de análises interpretativas”²⁵⁵.

A observação instrumentaliza o pesquisador com riqueza de detalhes por basear-se na descrição e por utilizar os sentidos na observação. As cores, sons, sabores, odores e texturas são relevantes, pois dão significados às narrativas e ajudam grandemente na interpretação dos fatos por serem também textos em diversos contextos. A entrevista e a observação são os instrumentos mais utilizados em pesquisa qualitativa, bem como o questionário. No caso desta pesquisa, optou-se por trabalhar com a observação e a entrevista.

Cowie, apresenta quatro tipos de observador: participante completo, participante observador, observador, participante e observador completo.²⁵⁶ Neste trabalho a observação participante parece se adequar aos objetivos da pesquisa. Além disso, o pesquisador faz parte do grupo estudado devido residir por mais de 25 anos na comunidade estudada. Resulta dessa forma, a predominância da etnografia, por estudar a cultura do povo cachoeirano.

A observação participante favorece a compreensão de aspectos da cultura, que de outra forma seria inviável, pois

²⁵⁴ NETO, Otávio Cruz. O trabalho de campo como descoberta e criação. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza (Coord.). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 51-66.

²⁵⁵ CROKER, 2009, p. 5.

²⁵⁶ COWIE, Neil. Observation. HEIGHAN, Juanita; CROKER, Robert A. (orgs). *Qualitative reserch in applied linguistics: a pratical introduction*. Gran-Bretanha: Palgrave/Macmillan, 2009, p. 167.

A observação participante é realizada em contacto direto, frequente e prolongado do investigador, com os atores sociais, nos seus contextos culturais, sendo o próprio investigador instrumento da pesquisa. Requer a necessidade de eliminar deformações subjetivas para que possa haver a compreensão de factos e de interações entre sujeitos em observação, no seu contexto. É por isso desejável que o investigador possa ter adquirido treino nas suas habilidades e capacidades para utilizar a técnica.²⁵⁷

A princípio, foi difícil saber o que focar durante a observação, mas depois de compreender a necessidade de evidenciar o espaço, os objetos, as pessoas e seus comportamentos; assim como seus procedimentos, narrações e descrições que faziam, foi possível estruturar as ações para que a observação resultasse em dados passíveis de análise.

Para trabalhar esta observação utilizou-se Geertz e sua obra. Ele é considerado o fundador da Antropologia Interpretativa e representa um marco divisor de águas sobre esta temática.

A descrição densa apontada por Geertz para, caracteriza-se a forma em que o pesquisador descreve seus estudos. Deve descrever o que está estudando, ou seja, o seu objeto de estudo em seus pormenores e particularidades, levando em consideração todos os fatos, por pequenos que sejam, acerca da vida social dos pesquisado. Não apenas o fato em si, mas a ação social dos fatos. Neste caso não se busca as leis gerais, mas os significados e significações. Esta ciência interpretativa do antropólogo deve ser em busca de significado, buscando interpretar e explicar as expressões sociais que são “enigmáticas em sua superfície”.²⁵⁸

Naturalmente se faz necessário um aprofundamento dos fatos para que a leitura desta não seja superficial dos significados do que se busca dentro da cultura. Por isso deve-se levar em conta todas as características possíveis. “O que procuramos, no sentido mais amplo do termo, que compreende muito mais do que simplesmente falar, é conversara com ele[...]”²⁵⁹

Para o autor a cultura não deve ser entendida como uma entidade a que possam ser relacionados as condutas e acontecimentos sociais, mas deve-se considera-la um contexto dentro do qual pode-se descrever todos os fenômenos de forma clara, inteligível, densa.

Compreender a cultura de um povo expõe sua normalidade sem reduzir sua particularidade. (Quanto mais eu tento seguir o que fazem os marroquinos, mas

²⁵⁷ CORREIA, M. C. B. A observação participante enquanto técnica de investigação. *Pensar enfermagem*, Lisboa (Portugal): Escola Superior de Saúde do Instituto Politécnico de Beja, v. 13, n. 2, 2009, p. 31.

²⁵⁸ GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: *A Interpretação das Culturas*. 1ed, Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 4.

²⁵⁹ GEERTZ, 2008, p. 10.

lógico e singulares eles me parecem). Isso os torna acessíveis: coloca-los no quadro de suas próprias banalidades dissolve sua opacidade.²⁶⁰

Geertz também apresenta o conceito de Max Weber para o tema quando afirma que o homem está amarrado em teias de significados que ele mesmo teceu. Neste caso a cultura é uma ciência interpretativa, em busca de significado. O comportamento é uma ação simbólica. Assim ele diz:

O conceito de cultura que eu defendo, e cuja as utilidades os ensaios abaixo tentam demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias que ele mesmo teceu, assumo essas teias como e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, a procura do significado. É justamente uma explicação que eu procuro, ao construir expressões enigmáticas em sua superfície.²⁶¹

Para o autor a cultura é pública porque o seu significado também o é. O fluxo do comportamento social faz com que as culturas se articulem. O significado emerge das ações que desempenham. No estudo da cultura os significantes são atos simbólicos tem como objetivo a análise do discurso social.

3.1 Trajetória da pesquisa

Durante o período de dois anos (2017-2018), foi possível acompanhar as atividades das senhoras da irmandade enquanto atividades de venda de seus produtos alimentícios como acarajé, abará, caruru, bobó de camarão, entre outros e também a arrecadação, para ajuda de outras pessoas e principalmente para a festa da Boa Morte que acontece no mês de agosto. Nesta trajetória aconteceram visitas à sede da Irmandade para levantamento da sua história e acompanhamento das festas, missas e procissões durante o período das festividades. Só não houve observação na reunião interna que é vedada ao público e acontece somente com as mulheres membros da confraria, mas o pesquisador obteve informações do que acontece nesta reunião, que se referem às atividades do culto afro.

A primeira visita à sede da Irmandade ocorreu numa quinta-feira, dia 13 de julho de 2017. O pesquisador foi recepcionado como turista, uma vez que o local também é um museu muito frequentado por turistas. Portanto, foi muito bem recebido e acompanhado por uma moça que me explicou sobre o local e sobre as imagens e objetos encontrados ali. A casa tem

²⁶⁰ GEERTZ, 2008, p. 10.

²⁶¹ GEERTZ, 2008, p. 4.

três pavimentos e fica na encosta de uma ladeira. Segundo a informação de quem me recepcionou, a Irmandade não possuía sede própria até 1970, quando ganhou o sobrado como doação. Os pertences da irmandade ficavam na casa da juíza perpétua Zuleika Machado. A partir da aquisição do prédio, foram dispostos em forma de museu da Irmandade Nossa Senhora da Boa Morte.

No piso térreo da sede está a recepção do museu com estátuas de mulheres negras vestidas com as vestes do ritual do Candomblé, usando seus enfeites, turbantes, biocos, lenços, contas, joias, etc. Há também alguns objetos usados no culto aos orixás e muitas fotografias de eventos e festas anteriores. O ambiente é meio escuro, iluminado com luzes voltadas para os objetos que estão à mostra. No segundo pavimento, além de alguns objetos está o escritório da irmandade. O terceiro piso possui a cozinha onde fazem as feijoadas e carurus para as festanças. Este piso que dá para os fundos da sede, dá acesso ao Largo D'ajuda, onde está a capela de Nossa Senhora D'ajuda. Neste local, o largo, é servida a feijoada e o caruru no final da festa da Boa Morte.

Após se identificar como pesquisador, a cicerone apresentou-o a um grupo de irmãs, que estavam no terceiro piso. Elas foram receptivas, no entanto não falaram os seus nomes quando perguntado a elas. Apenas falaram que eram irmãs e que estavam um pouco ocupadas pois estavam se preparando para a festa que se aproximava. Dona Zelita Sampaio, uma das irmãs foi mais solícita e se prontificou para ajudar.

Ela informou que a sede apresentada era o museu e que inicialmente elas haviam se alojado numa casa chamada *estrela*, situada à rua Ana Nery, n° 41 e que lá começaram os trabalhos sociais.

Ela informou que um dos critérios para fazer parte da Irmandade é que teriam que fazer parte de terreiros de Candomblé, Ketu, Gege ou Nagô e que o processo para ser aceita na Irmandade definitivamente, a irmã ingressante teria que passar num período de estágio de 4 anos.

Geertz diz que o pesquisador *inscreve* suas falas, seus discursos sociais, e os significado das falas, colocando-as por escrito, se afasta de um caso corriqueiro ou passageiro, que existe só naquele momento para que possa ser consultado posteriormente. Isto significa que quando estuda determinado fato ou acontecimento que está descrito no seu diário de campo, seus registros podem ser comparados com as categorias que serão estudadas e ainda fica o registro para estudos posteriores.²⁶²

²⁶² GEERTZ, 2008, p. 14.

Em conversa informal como barbeiro Jairo Lúcio, viúvo e casado novamente com uma mulher evangélica, disse que a sua primeira esposa frequentava a Irmandade e afirmou que, desde que participasse de terreiros de Candomblé dos grupos apresentados acima (ele os repetiu), poderiam fazer parte da irmandade. Afirmou ainda que tinham dessas irmãs que eram de São Félix, Muritiba, Maragogipe e Conceição da Feira, cidades vizinhas à Cachoeira.

A partir de então, Dona Zelita passou a mediar os encontros e as conversas e colocava o pesquisador em contato com outras irmãs. A conversa com elas eram mais em tom informal, ocasião em que elas falavam das coisas da irmandade. Dona Nilza Prado de 76 anos em 2017 e já participante da irmandade havia 20 anos fala, sobre a hierarquia dentro da Irmandade:

Nós somos um grupo de mulheres que tem organização. Tudo aqui é organizado e tudo tem seu lugar. Quem tem o cargo mais importante é a Juíza Perpétua. É o cargo de *mais* responsabilidade. Ela é nossa conselheira, é sábia, nos ajuda em tudo. Depois vem a Procuradora-Geral, Provedora, Tesoureira e Escrivã. A procuradora que *cuida* das atividades religiosas e profanas.²⁶³

Segundo Dona Zelita, elas se reúnem para organizar as atividades de angariar fundos, de prestação de contas, para discutir como empregar os recursos adquiridos e principalmente para organização da Festa da boa Morte. A organização da festa começa com a eleição da diretoria do ano seguinte que acontece no final da festa do ano corrente, pois esta será responsável pela organização da festa no ano seguinte.

Tudo fica muito diferente com a proximidade da festa. Observou-se que o mês de agosto é especial devido ser uma cidade turística e ser o período que acontece a Festa da Boa Morte. Apesar de ter sempre o movimento de turistas ao longo do ano, neste mês e com a chegada da festa, há maior movimentação. Os hotéis da cidade ficam lotados com turistas de outra parte do país e do estrangeiro, que visitam a cidade para conhecer e prestigiar a festa sendo um turismo além de cultural, também religioso. Muitos visitam a festa pela devoção, outros para conhecer, outros para pesquisar. O pesquisador observou também que muitos procuram a festa curiosos em conhecer a parte secular da festa com muita comida e o som singular e frenético do samba de roda.

Além do movimento na cidade, observou-se intenso movimento dos preparativos das irmãs para os festejos religiosos e profanos. Houve limpeza na sede, arrumação dos vestuários, preparo dos ingredientes para a ceia branca das irmãs para o cozido e o caruru. Estes últimos, são servidos a quem desejar participar, sendo, portanto produzido em

²⁶³ Dona Nilza Prado, em 20 de setembro de 2017 na Sede da Irmandade em conversa com o pesquisador.

quantidade pois, a participação é grande, principalmente de turistas que querem provar dessa iguaria famosa na região.²⁶⁴

A observação da festividade se deu a partir do dia 13 de agosto de 2017. Chamou atenção o fato das mulheres se vestirem como *mulheres de Santo*, com a roupa branca, batas como as *mucamas* que usavam ao trabalhar nas casas dos senhores de engenho fazia parte da cultura delas em sua terra natal. Segundo a tradição do Candomblé, representa o pai maior Oxalá, o senhor do branco e da paz e representa também o respeito e com essas roupas de mulheres de santo do Candomblé e com os adornos e contas utilizados no ritual afro elas vão à Igreja Católica para receber o anúncio da morte de Maria, segundo explicou o Sr. Valmir Pereira.²⁶⁵

No primeiro dia da festividade, de acordo com Dona Agda, é realizada a missa “dedicada as irmãs falecidas e o corpo de nossa senhora da Boa Morte presente, deitado no esquife”²⁶⁶. Ainda no primeiro dia o pesquisador observou e acompanhou a saída do corpo de Nossa Senhora em procissão pelas ruas da cidade onde as mulheres, ao lado do padre da paróquia, seguem cantando as ladainhas lastimosas pela *morte* (dormição) de Maria. Após a procissão vem a ceia branca; uma ceia rica e farta de peixes e frutos do mar, considerada a mesa de jejum da semana santa de Maria com alimento espiritual. Esta ceia não está ligada ao ritual católico, mas dos orixás.

No dia 14, acontece a missa de copo presente na capela de Nossa Senhora da Boa Morte e depois tem a procissão para o enterro da santa pelas principais ruas de Cachoeira. Observou-se que durante o trajeto, as irmãs se vestem de luto com saias pretas, cabeças cobertas, somente o rosto de fora. Consternadas, pouco falam, não gostam de dar entrevistas pois estão tristes por Nossa Senhora. Durante a procissão são cantadas as ladainhas chorosas e tristes de quem vive o luto, afinal é uma procissão fúnebre.

D. Agda assim explica o segundo dia da festa:

No segundo dia, que é o dia 14, há o enterro simbólico de nossa senhora [...] elas usa um *biopo*, sabe o que é um *biopo*? Por cima deste (lenço) assim coloca assim (passa ambas as mãos em torno do rosto) e prende aqui (mostra embaixo do pescoço). Ficam apenas o rosto e as mãos do lado de fora.²⁶⁷

²⁶⁴ SLAMA, Fernanda. *Festa de Nossa Senhora da Boa Morte*. Disponível em: <<https://www.salvadorbahia.com/festa-de-nossa-senhora-da-boa-morte/>>, Acesso em: 20 abr. 2020.

²⁶⁵ Valmir Pereira em entrevista realizada a 16 de agosto de 2017.

²⁶⁶ Dona Agda de Oliveira, irmã da boa Morte, explicando ao pesquisador as ações do primeiro dia da festa. 13 de agosto de 2017.

²⁶⁷ Dona Agda de Oliveira, 2017. Onde ela fala (biopo), trata-se de bioco, uma espécie de lenço de usar sobre a cabeça.

Este é um dia em que vão fazer a sentinela do corpo de Maria e pode-se notar verdadeira tristeza nos rostos das irmãs, pois é comum verificar lágrimas nos olhos de muitas delas.

No terceiro dia da festa, dia 15 de agosto, se comemora a assunção de Maria, agora como Nossa Senhora da Glória e o dia começa com uma alvorada de fogos de artifícios, missa e procissão e depois muita valsa, e samba de roda. Um almoço é servido e durante todo o dia é de alegria pois Nossa Senhora da Glória foi recebida no Céu. Embora estejam ainda com a mesma roupa, elas tiram o *biopo*, deixando à mostra os turbantes, contas e missangas e viram o sobretudo que levam nas costas para ou outro lado que tem uma cor vermelha bem viva, que segundo professor Antônio Pereira representa “a luta, o sangue, a guerra, a batalha e a vida também”²⁶⁸.

O quarto dia da festa, dia 16, é o dia do cozido, alimento que é feito com mistura de verduras e carne acompanhado de pirão. Neste dia tem muito samba de roda no Largo D’Ajuda, que fica ao lado da sede da Irmandade e por fim o último dia, 17 de agosto, é o dia do caruru, um guisado baiano feito de quiabo, camarão, castanhas, azeite de dendê e temperos frescos, e samba de roda marcando o encerramento da festa.

O processo de observação foi acompanhando os eventos ora participando como missas e procissões e ora observando como o caso das comidas e dos encontros de samba de roda. Duas razões favorecem a prática da observação para a pesquisa: a possibilidade de identificar o comportamento dos participantes e descobrir novos aspectos do contexto e utilização em conjunto com outros métodos de coleta de dados, providenciando evidências adicionais para triangulação e estudo da pesquisa.

Outros tipos de dados podem ser coletados e foram utilizados para compor o conjunto de elementos para interpretação do fenômeno estudado. Tudo que pudesse trazer informações sobre a Nossa Senhora da Boa Morte ou que agregasse valor às informações sobre a confraria e que subsidiasse uma análise interpretativa, como listas, gravação de áudio, vídeos, fotografias, documentos e a própria observação *in loco* do ambiente onde vivem e da Festa da Boa Morte, sua maior celebração. Cowie afirma que um bom observador fica discretamente num naco de praça ou numa distância discreta e observa tudo com atenção e utilização dos sentidos: sejam as pessoas, os cheiros, os barulhos, a temperatura, tudo o que for possível observar.²⁶⁹

²⁶⁸ Professor Antônio Pereira em conversa com o pesquisador, em 13 de agosto de 2017.

²⁶⁹ COWIE, 2009, p. 70.

O fato de o pesquisador morar em Cachoeira e ter certo conhecimento das atividades da Irmandade foi, em parte, interessante, pois não estava pesquisando algo totalmente desconhecido. Mas nessa perspectiva, a dificuldade foi ter que utilizar da neutralidade da ação do cientista, afastando conhecimentos prévios, tabus e até pressupostos religiosos, para poder, como pesquisador, começar a construir a observação. Embora seja praticamente impossível se despir totalmente dos preconceitos antes adquiridos, para que a pesquisa seja o mais fiel e leal possível, é necessário que se faça este movimento. Em pesquisa qualitativa deve-se buscar ser um indivíduo neutro, que, a despeito de ser um observador deve afastar-se emocionalmente pois isto eleva a qualidade da pesquisa. “Nós sempre precisamos tentar agir como um estranho em uma nova situação, questionando o que está acontecendo em um contexto e tentando explicar o inquestionável”²⁷⁰. Como dito anteriormente, o pesquisador é o primeiro instrumento da pesquisa, mas deve despir-se dos preconceitos e ideias preconcebidas para que as crenças pessoais não interfiram na mesma.

O processo de observação foi longo e se fez necessário organizar dados, anotações, conversas informais, documentos e leituras de jornais antigos e recentes, observar as atividades das irmãs durante a Festa da Boa Morte, ouvir relatos orais sobre a própria Irmandade e seus feitos... Tudo isto levou a três estágios importantes para realização do trabalho: o descrever, o dar sentido ao dado e o argumentar. Não seria possível tratar das questões interpretativas sem dar este tratamento às informações. Assim fazendo, organizando e cruzando dados, foi possível que pequenas histórias ou narrativas ganhassem significados relevantes e elucidativos no contexto da pesquisa. “Aqui os pesquisadores devem expor seus comentários e demonstrar conexões entre as ideias que estão propondo”²⁷¹. (Foi excluído parte do parágrafo posterior por não haver referência anterior à etnografia)

Quanto a entrevista, foi utilizado o formato de questões abertas, que se assemelha mais a uma conversa. Embora nem sempre a conversa reflita a realidade, mas apenas uma visão particularizada dela. A dificuldade foi não construir, neste tipo de entrevista, uma imagem fiel, dificultando a comparação com outros dados. Mas pode-se notar que os gestos, o tom da voz, ora saudoso, ora carregado de emoções, os sorrisos as lembranças se mostraram ricas informações carregadas de simbolismos que muito acrescentaram à investigação. Quando ao acompanhar a procissão na qual as mulheres da Irmandade reconstituam e encenam o enterro de Nossa Senhora, é evidente em suas faces, a tristeza estampada. A reverência e a voz baixa dá o *tom* de devoção e respeito diante do cenário fúnebre. O

²⁷⁰ COWIE, 2009, p. 171.

²⁷¹ COWIE, 2009, p. 174.

sentimento das irmãs na procissão imprime no restante da multidão o mesmo sentimento e respeito pelo momento de *dormição* de Nossa Senhora.

Como toda pesquisa, os dados que foram colhidos exigiram escolhas e interpretações. Na análise procurou-se decifrar os códigos e temas identificados e desenvolvidos como sobreposições, tom de voz, ênfases, pausas, corte de palavras, sorrisos, lágrimas... Geertz apresenta as pequenas demonstrações de atitudes e gestos como significativos na interpretação de quem fala agregando valor ao seu discurso.

Num deles, esse é um tique involuntário; no outro é uma piscadela conspiratória a um amigo. Como movimentos, os dois são idênticos; observando os dois sozinhos, numa observação ‘fenomenalista’, ninguém poderia dizer qual delas seria um tique nervoso ou uma piscadela ou, na verdade, se ambas eram piscadelas ou tiques nervosos. No entanto, embora não retratável, a diferença entre um tique nervoso e uma piscadela é grande [...]. O piscador está se comunicando e, de fato, se comunicando de uma forma precisa e especial: (1) deliberadamente, (2) a alguém em particular, (3) transmitindo uma mensagem específica, (4) de acordo com um código socialmente estabelecido e (5) sem o conhecimento dos demais companheiros. Conforme salienta Ryle, o piscador executou duas ações – contrair a pálpebra e piscar – enquanto o que tem um tique nervoso apenas executou uma – contraiu a pálpebra. Contrair as pálpebras de propósito, quando existe um código público no qual agir assim significa um sinal conspiratório, é piscar. É tudo que há a respeito: uma partícula de comportamento, um sinal de cultura e – voilà! – um gesto.²⁷²

Outra razão para a escolha deste tipo de entrevista é porque parte das pessoas envolvidas é iletrada e desta forma fica mais fácil participar sem maiores constrangimentos.

A entrevista pode ser considerada o coração da pesquisa qualitativa, por isso foi utilizada para este trabalho. Geralmente vem acompanhada de outros instrumentos como observação e outra forma de coleta de informações, possibilitando ao pesquisador uma diversidade de dados passíveis de triangulação, que no caso em questão facilitou a análise deste estudo. Nas entrevistas abertas se valorizou o relato oral, principalmente para as irmãs das confrarias e outras pessoas da cidade que, por não saberem ler não poderiam participar de uma pesquisa escrita; mas com seu relato, evocaram memórias e contribuíram contando tanto o que viram, viveram ou do que ouviram de seus pais e avós sobre a Irmandade. Sobre o relato oral, Pereira de Queirós aborda sobre o papel que ele desempenha na transmissão de conhecimento através dos séculos como fonte de dados para todas as ciências de modo geral.

O relato oral está na base da obtenção de toda sorte de informações e antecede a outras técnicas de obtenção e conservação do saber; a palavra parece ter sido senão a

²⁷² GEERTZ, 1989, p. 16.

primeira, pelo menos uma das mais antigas técnicas utilizadas para tal. Desenho e escrita lhe sucederam.²⁷³

Na narrativa a pessoa é mais descontraída e livre das amarras técnicas. O narrador fica mais à vontade por falar de coisas que realmente conhece ou que tenha vivenciado ou conhecimento. Trata das memórias sociais e afetivas das quais se fala com propriedade, com paixão. Alberti complementa,

É um método de pesquisa (histórica, antropológica, sociológica, etc.) que privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participam de, ou testemunharam, acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto de estudo. Trata-se de procurar compreender a sociedade através do indivíduo que nela viveu; de estabelecer relações entre o geral e o particular através da análise comparativa de diferentes versões e testemunhos.²⁷⁴

Retornando às ideias de Pereira de Queirós, percebe-se que corrobora com o pensamento de Alberti e justifica a escolha feita por esta ferramenta, pode confrontar as informações, cruzar dados e ampliar o conhecimento da realidade porque o relato oral

É termo amplo que recobre uma quantidade de relatos a respeito de fatos não registrados por outro tipo de documentação, ou cuja documentação se quer completar. Colhida por meio de entrevistas de variadas formas, ela registra a experiência de um só indivíduo ou de diversos indivíduos de uma mesma coletividade. Neste último caso, busca-se uma convergência de relatos sobre um mesmo acontecimento ou sobre um período de tempo. A História oral pode captar a experiência efetiva dos narradores, mas também recolhe destas tradições, mitos, narrativas de ficção, crenças existentes no grupo.²⁷⁵

Desta forma, concordando com Camargo, os relatos orais compreendem instrumento de compreensão mais ampla e globalizante das atitudes humanas, de como se relaciona e se organiza na sociedade colaborando na análise interpretativa do objeto de estudo.²⁷⁶ O tópico a seguir descreve o público pesquisado e suas peculiaridades.

3.2 Perfil do público

O público alvo deste estudo é de moradores da cidade de Cachoeira. De certa forma, a grande maioria dos cidadãos desta cidade poderia contribuir com a pesquisa por conhecerem

²⁷³ PEREIRA DE QUEIRÓS, M. I. Relatos orais: do dizível ao indizível. In: VON SIMON, O. M. (org). *Experimentos com a história da vida. (Itália-Brasil)*. São Paulo: Vértice, 1988, p.16.

²⁷⁴ ALBERTI, 1989, p. 1.

²⁷⁵ PEREIRA DE QUEIRÓS, 1988, p. 19.

²⁷⁶ CAMARGO, A. *Apud* ALBERTI, V. *História oral: experiência do CPDOC*. Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil: Rio de Janeiro, 1989, p. 47.

a Irmandade Nossa Senhora da Boa Morte. A presença da confraria é constante e não é possível passar despercebida, principalmente por ocasião das festividades do mês de agosto.

Cachoeira sempre foi uma cidade de destaque no estado da Bahia. Distanto 110 km de Salvador, foi antigamente, o portal de entrada para o sertão via rio Paraguaçu, por onde também eram escoadas as mercadorias cultivadas no sertão através do porto de Cachoeira. Foi um importante polo comercial de fumo, cana-de-açúcar e um polo movimentado do mercado escravista durante o período colonial.

Em 1531, chegava à Bahia a expedição de Martim Afonso de Souza com a incumbência de estimular o cultivo da cana-de-açúcar e a sua indústria. O Recôncavo baiano, que começava a ser explorado, possuía terras propícias a essa cultura, sendo portanto, escolhido para a instalação dos primeiros engenhos. Nessa comitiva estava o fidalgo Paulo Dias Adorno, homem de posses, que se instalou à margem esquerda do Rio Paraguaçu, entre os riachos Pitanga e Caquende. Em sua fazenda foi construída uma ermida em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, atual Capela da Ajuda. Em torno dela surgiu uma povoação que se desenvolveu rapidamente em função do florescimento da economia açucareira. No final do século XVI já existiam cerca de cinco engenhos na Região. Em 1663, foi criada a Vila e Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, sendo instalada, apenas, a 07 de Janeiro de 1698. A Vila se tornou o local para onde afluíam os ricos da época, aqueles que há até pouco tempo se denominavam de Senhores de Engenho. Ao lado do grande centro açucareiro em que ia se transformando, outras culturas ali se desenvolviam, principalmente a do fumo, que se conserva até hoje como dos melhores em todo o interior do Estado.²⁷⁷

Durante os séculos XVIII e XIX foi o segundo maior porto da Bahia. No período imperial ainda era uma importante cidade para a Bahia e para o país, com importante papel na independência da nação com a projeção de importantes nomes no cenário nacional, conforme se observa nos relatos encontrados no site do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE:

A margeabilidade com o rio Paraguaçu – o maior da Bahia, e que perpassa as regiões da Caatinga, Chapada Diamantina e o próprio Recôncavo –, adquire relevância fundamental no desenvolvimento econômico da cidade, uma vez que suas barcaças, saveiros e vapores, nos séculos XVIII e XIX, perfaziam constantes idas e vindas ao porto de Salvador, à época, o mais importante do Brasil, enquanto que o porto de Cachoeira era o segundo maior do Estado. Some-se, ainda, outros fatores da progressão sócio-econômica de Cachoeira como o clima e o solo propícios para a plantação de açúcar, viabilizando, assim, a construção de inúmeros engenhos.²⁷⁸

²⁷⁷ IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Câmara Municipal de Cachoeira; Bahiatursa*, 2010. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/cachoeira/historico>>. Acesso em: 15 dez. 2019.

²⁷⁸ CAMARGO, A. *Apud* ALBERTI, V. *História oral: experiência do CPDOC*. Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil: Rio de Janeiro, 1989.

Nesta época acima citada, a cidade era uma das principais cidades da Bahia pois era a porta de entrada para o sertão devido as poucas estradas e as condições das mesmas, o que era levado para o sertão, era levado até a cidade pelo porto e todos os produtos sertanejos e produção agrícola também eram trazidos a Cachoeira, e pelo porto levados à capital ou para outras partes do mundo. A cidade também tinha projeção política,

Durante o século XIX, Cachoeira projetou-se na história política do país. As lutas contra a canhoneira portuguesa, a proclamação do príncipe D. Pedro I como Regente, o bombardeio e a resistência, (quando surgiu a heroína Maria Quitéria), são fatos que ainda hoje enchem de orgulho a população local. Durante a Guerra do Paraguai, a enfermeira cachoeirana, Ana Nery, alistou-se no exército brasileiro.²⁷⁹

A despeito de não ser mais um grande centro comercial, a cidade não perdeu sua importância, pois a sua arquitetura barroca e do estilo rococó chamam atenção, com todas suas praças e inúmeras igrejas construídas pelos mãos dos escravos, os casarios. Além de abrigar celebridades como Ana Neri, e outros artistas. O campo religioso misto com a presença da Igreja Católica e inúmeros representantes do culto de matriz africana, principalmente o Candomblé, dão à cidade um ar místico e de sincretismo religioso.²⁸⁰ Ela se tornou centro cultural, atraindo turistas nacionais e internacionais para conhecer sua história, suas festas e folguedos.

Além do turismo religioso, que vem em busca de conhecer os terreiros e presenciar as festividades e liturgias do candomblé; a participação nas cantigas de samba de roda (estilo de música que surgiu nesta região: Cachoeira, São Félix, Santo Amaro da Purificação e Maragogipe). Dos terreiros de Candomblé, ganhou outros lugares, até o Carnaval da Bahia. Pelo senso de 2010, o IBGE aponta a cidade com uma população em torno de 32 mil pessoas, sendo a metade de Católicos apostólicos e a outra metade se divide entre evangélicos espíritas

²⁷⁹ CASTRO, Armando Oliveira Costa de. *A Irmandade da Boa Morte: memória, intervenção e turistização da festa em Cachoeira*, 2005. 93f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, 2005. Disponível em:

<http://www.uesc.br/cursos/pos_graduacao/mestrado/turismo/dissertacao/dissertacao_armando_costa.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2019.

²⁸⁰ BAIARDI, Amilcar; MENDES, Fabiana S.; RODRIGUES, Wellington Gil. Cosmopolitismo Científico e Culturas Locais: percepções dos avanços da ciência por lideranças religiosas no recôncavo baiano. *Caderno CRH*. Salvador, v. 26, n. 69, p. 433-448, Set./Dez. 2013. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/html/3476/347632192002/>>. Acesso em: 15 nov. 2018.

e outras denominações²⁸¹, tendo como atividade econômica o turismo, comércio, produção rural e o trabalho em feiras livres.²⁸²

Embora tenha afirmado anteriormente e talvez de forma exagerada que qualquer pessoa de Cachoeira poderia servir à pesquisa, o público observado foi estritamente a comunidade da Irmandade da Boa Morte. Porém, para as entrevistas, além de pessoas da confraria buscou-se pessoas, na maioria idosas e tradicionais da cidade; bem como historiados locais, professores de história e outras pessoas que possuem algum tipo de registro ou informações importantes que pudessem colaborar com a pesquisa. Quanto a utilização de pessoas idosas, reporta-se aqui, às ideias de Bosi que valoriza as reminiscências com a riqueza de detalhes muitas vezes não contempladas na história nem em documentos oficiais. Por esta razão também fazem parte do público alvo desta pesquisa.²⁸³

Os pesquisados se dividem em dois grupos: o primeiro é o grupo de irmãs da Boa Morte. Estas, por serem participantes da irmandade tem de 45 anos até a idade que possuem.

Normalmente não existe ex-irmã da Boa Morte. Algumas delas não sabem ler ou tem pouca escolaridade, mas pertencer à Irmandade é motivo de status, pois proporciona possibilidades jamais imaginadas de projeção a estas mulheres. Dona Anália Leite fala dessa projeção:

Eu entrei com 46 anos de idade. Encontrei lá Tonha, Elvinha, Filhinha, Dazinha e outras irmãs que Deus já levou. Me sinto orgulhosa de ser imã da Boa Morte. Eue, sendo irmã da Boa morte já fui *no* Rio de Janeiro, no Hoton *Palas* fazer uma palestra. Fui pra *Son Paulo pa* fazer uma palestra lá e daí fui *pá* os Estados *Unidu*; fui *pa Atranta, pa* Geórgia, fui a Nova York, fui a Miami...²⁸⁴

Pelas falas da participante dá para notar a baixa escolaridade, também se pode notar o orgulho de participar da confraria. Ela fala de onde a participação da irmandade a levou.

Uma vez participante, somente quando morrem são substituídas por outras. Neste caso as irmãs tinham de 45 a 98 anos de idade. Segundo Dona Nilza Prado

As mulheres são escolhidas a partir dessa idade para poder ter tempo para a irmandade. Antes disso a mulher é muito ocupada, né? Tem filhos pra cuidar, casa, marido... a gente trabalha também.... Quando a gente é mais velha e que já criamos

²⁸¹ IBGE INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Características Gerais da População. Resultados da Amostra.* 2010. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/cachoeira/pesquisa/23/22107>>. Acesso em: 15 nov. 2018.

²⁸² CASTRO, Armando Alexandre. O patrimônio histórico-cultural e o turismo na Cidade Heroica de Cachoeira-BA: potencialidade x realidade. *Interações - Internacional de Desenvolvimento Local*, v. 7, n. 11, p. 113-119, Set. 2005. Disponível em: <<http://www.interacoes.ucdb.br/article/view/503/547>>. Acesso em: 15 nov. 2018.

²⁸³ BOSI, 1979, p. 11.

²⁸⁴ Dona Anália Leite dia 21 de Setembro de 2017 em conversa com o pesquisador.

os filhos podemos contribuir com a irmandade, na venda de produtos, conseguindo dinheiro para a Irmandade e para a festa, pra organizar as *coisa...* Com a idade a gente tem tempo pra tudo isso.²⁸⁵

O outro grupo de pesquisado são pessoas da cidade de Cachoeira que estão, de algum modo, ligadas ao que acontece na cidade. São pessoas também maduras e até velhos que tem conhecimento das festas e tradições da cidade e que conhecem a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte pela vivência, pela tradição oral, pela participação nas missas e procissões, pelo conhecimento do Candomblé, por participarem também dos cozidos, dos carurus e do samba de roda por diversos anos. São pessoas com conhecimento de causa que contribuíram de forma significada. Entre esses tem pessoas iletradas, que fala das tradições e das reminiscências, das vivências e daquilo que os impacta. Há também profissionais da cidade que conhecem a História, como Davi Silva que é guia turístico. Também faz parte do grupo de pesquisados, professores de história e historiadores locais que falam com maior profundidade de algo que pesquisaram e contribuíram de forma mais significativa e objetiva.

Outro contato a destacar é Valmir Conceição. Este é filho da terra e também filho de santo²⁸⁶ e por ser guia turístico e divulgador participante da Boa Morte, tem o status de afilhado. Lembrando que esta participação não inclui as reuniões internas e ceia branca, restritas apenas às mulheres. As demais atividades são abertas ao público e homens podem participar livremente.

Também, entre os pesquisados que são da área de história há o professor Antônio Pereira. Este mora em Capoeiruçu, distrito de Cachoeira. Durante o seu tempo de atividades laborais foi professor de história, vereador, diretor de escola e é referência local sobre o conhecimento de Cachoeira, de suas festas e tradições; isso se dá pelo fato de ser filho de Cachoeira, católico devoto e profundo conhecedor da história e devoção da Boa Morte. O professor Fábio Batista, também professor de história e Mestre em História pela Universidade Federal do Recôncavo. É colega de trabalho do pesquisador e colaborador da sua pesquisa. Na seção seguinte buscar-se-á fazer uma análise destas observações, encontros e depoimentos analisando-os à luz do referencial teórico proposto.

²⁸⁵ Dona Nilza Prado em 20 de Setembro de 2017 em conversa com o pesquisador.

²⁸⁶ Também conhecido como Ogã. Filho de santo do sexo masculino, que não incorpora orixá e a partir de sua feitura nasce com 7 anos e seus direitos. Suas funções são, de auxiliar a manter o terreiro em ordem, colaborar com sua força física, ajudar com os animais de quatro pés sacrificados e ter com a casa uma grande atenção em dias de festa. Há vários Ogãs com diferentes funções num terreiro. SANTOS, Nadja Antônia Coelho dos. O Candomblé na representação da Ialorixá. *Entrelaçando – Revista eletrônica de Culturas e Educação*. Educação e Africanidades, Cachoeira, n 4, ano 2, p. 26-37, 2011. Disponível em: <encurtador.com.br/anuI3>. Acesso em: 21 abr. 2020.

3.3 Análise das observações e depoimentos

Nas observações dos movimentos e ações desenvolvidos pela Irmandade estava a intenção de conhecer melhor e identificar, tanto na vida cotidiana quanto na celebração das festividades da Boa Morte; aspectos da identidade religiosa do grupo em suas origens africanas que, de alguma forma se mesclam com o catolicismo, promovendo um diálogo religioso entre religiões de matrizes distintas. (parte do texto retirada por orientação da banca por citar categorias que não serão mais tratadas neste trabalho)

Para poder analisar e interpretar tais questões foi utilizado do método interpretativo de Geertz para, através dele, fazer uma interpretação do *modus vivendi e operandi* da confraria e identificar quais aspectos são identificados como sincretismo e quais são de hibridismo. No entanto, esta não é uma tarefa muito simples, uma vez que Geertz não conhece esta realidade, mas a aplicabilidade do seu método apontou o caminho para a interpretação, amparado por outros teóricos nesta empreitada. Geertz, busca interpretar as experiências para depois utilizar relatos daquelas interpretações para “conclusões sobre expressão, poder, identidade, ou justiça, sentimo-nos, a cada passo, bem distantes de estilos-padrão de demonstração. Utilizamos desvios, encontramos por ruas paralelas”²⁸⁷.

A análise interpretativa de Geertz acha eco na hermenêutica de outros autores que corroboram com o objetivo de estudar a cultura, ampliando a compreensão do objeto de estudo bem como suas ações e contextos.

Hermenêutica remete, etimologicamente aos processos de interpretação e de compreensão. Toda perspectiva que se tem à vista já é em si mesma uma compreensão e interpretação. E ambas partem de uma estrutura prévia caracterizada (posição prévia, visão prévia, concepção prévia) adstrita à circunvisão do intérprete. Sobre isso Heidegger afirma

A interpretação do algo como algo funda-se, essencialmente, numa posição prévia, visão prévia e concepção prévia. A interpretação nunca é a apreensão de um dado preliminar isento de pré-suposições. [...] Em todo princípio de interpretação, ela se apresenta como sendo aquilo que a interpretação necessariamente já *põe*, ou seja, que é preliminarmente dado na posição prévia, visão prévia e concepção prévia.²⁸⁸

Gadamer concebe a tradição hermenêutica em que o mundo é interpretado a partir de pré-compreensões ou mesmo preconceitos que estão condicionados a determinados

²⁸⁷ GEERTZ, C. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, RJ: Vozes; 1997, p. 14.

²⁸⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis, Vozes, 1988, pág. 207.

horizontes. Estas compreensões prévias resultam de um ponto de vista, provavelmente histórico, podendo ser considerados os pressupostos da compreensão. Ele afirma

A compreensão somente alcança sua verdadeira possibilidade, quando as opiniões prévias, com as quais ela inicia, não são arbitrárias. Por isso faz sentido que o intérprete não se dirija aos textos diretamente, a partir da opinião prévia que lhe subjaz, mas que examine tais opiniões quanto à sua legitimação, isto é, quanto à sua origem e validade.²⁸⁹

Os sujeitos participantes do círculo hermenêutico se relacionam mediante a relação com os objetos num diálogo argumentativo, por isso é muito importante para a produção de conhecimento. Para tanto se faz necessária a incorporação de princípios da codeterminação da parte com o todo, estabelecendo uma relação entre sujeito e objeto, pois:

o homem, ao interpretar qualquer fenômeno, já possui antecipadamente uma pré-compreensão difusa do mesmo, um pré-conceito, uma antecipação prévia de seu sentido, influenciada pela tradição em que se insere (suas experiências, seu modo de vida, sua situação hermenêutica etc.).²⁹⁰

Desta forma se revela a reflexividade da prática desta metodologia: O interprete precisa incluir-se e a sua interpretação no círculo hermenêutico. Desta forma promove-se o encontro entre sujeito e objeto fundindo seus horizontes e produzindo conhecimento. Gadamer diz:

Não é só a tradição e a ordem de vida natural que formam a unidade do mundo em que vivemos como homens; o modo como nos experimentamos uns aos outros e como experimentamos as tradições históricas e as construções naturais de nossas experiências e do nosso mundo formam um autêntico universo hermenêutico com respeito ao qual nós não estamos encerrados entre barreiras insuperáveis senão abertos a ele.²⁹¹

Nesta discussão sobre a produção do conhecimento pela hermenêutica, Casal aproxima-se da visão gadameriana quando afirma: “o dispositivo metodológico essencial é o diálogo, diálogo entre indivíduos, diálogo entre observador e observado, diálogo entre interpretado e intérprete, independente da temporalidade de cada objeto”²⁹². É dialogando que se opera a fusão de diferentes horizontes. Na relação entre sujeito e objeto, intérprete e

²⁸⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 42.

²⁹⁰ PEREIRA, Rodolfo Viana. *Hermenêutica filosófica e constitucional*. Belo Horizonte: Del Rey, 2001, p. 21.

²⁹¹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 26.

²⁹² CASAL, 1996, p. 50.

interpretado o sentido é apreendido e compartilhado. A partir dessa premissa pode-se afirmar que a interpretação se dá na produção intersubjetiva do conhecimento.

Ao se discutir a aplicação da metodologia hermenêutica pensa-se na multiplicidade de tradições teóricas. Geertz assim coloca sobre a temática; “é justamente uma explicação que eu procuro, ao construir expressões sociais enigmáticas na superfície. Todavia, essa afirmativa, uma doutrina numa cláusula, requer por si só uma explicação”²⁹³ A hermenêutica então é uma ferramenta utilizada à compreensão.

Assim sendo “cumpre à Hermenêutica explorar a estrutura essencial do ato de interpretação, refletir sobre as suas condições de possibilidades, seus limites e as extraordinárias implicações derivadas da compreensão desta estrutura e desse processo”²⁹⁴. Neste caso, a Hermenêutica seria a prática reflexiva do próprio ato interpretativo.

A partir desta breve apresentação da teoria Hermenêutica, a observação e diálogos com as pessoas sobre a Irmandade da Boa Morte ganhou maior significado. Tendo ciência de que através desta ferramenta poderia fazer a interpretação da irmandade e pontuar aspectos estabelecidos no horizonte da pesquisa, podendo-se chegar a ele, ainda que não fosse a única interpretação, e construir um conhecimento, um saber, uma visão na dialética estabelecida.

Geertz diz que a cultura pode ser imaginada como composta por um número *virtualmente infinitos de sinais intencionais* colocando a cultura na categoria de *texto*. Neste caso, ele afirma que o pesquisador deveria remover do horizonte do seu trabalho a intenção de buscar uma verdade objetiva e suas atividades de veriam ser como a de um crítico literário.²⁹⁵

A partir dessa premissa vamos *lendo* a Irmandade.

A confraria em questão, conhecida como Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, tem como característica, ser formada apenas por mulheres negras. Nasceu num período de instabilidade de uma sociedade escravista na cidade de Salvador, no Estado da Bahia, que na época tinha por volta de 65.000 habitantes, divididos em grupos sócio-ocupacionais. Este período foi marcado por algumas revoltas anti-lusitanas sendo uma das mais importantes, a revolta dos malês em 1835, como afirma Reis.²⁹⁶ Tanto em Salvador como na cidade de Cachoeira, A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte trouxe consigo os elementos vivos da cultura afro-brasileira como: oralidade, indumentária, vocabulário, elementos da religiosidade, música, dança dentre outros.

²⁹³ GEERTZ, 1989, p. 15.

²⁹⁴ SOARES, 1994, p. 14.

²⁹⁵ GEERTZ, 1989, p. 19.

²⁹⁶ REIS, 2003, p. 27.

Durante esse período em que os turistas vem à cidade, são acompanhados por guias que explicam a festa e a irmandade dando contexto ao que se vê com a história que provocou esse movimento e o mantém até os dias atuais. Um dos guias, Valmir da Conceição, acolhendo um desses grupos explica:

a irmandade foi idealizada em Salvador de cunho católico e porque algumas dessas mulheres ganhavam liberdade mais cedo, trabalhavam para comprar a carta de euforia dos que ainda estavam na escravidão. Muitas delas saíam para trabalhar e recebiam o título de ganhadeiras por irem às ruas. Essas mulheres também tinham religião. Muitas delas foram convertidas pelo processo mariano de evangelização da igreja Católica apresentando Maria como a quarta pessoa sagrada no mundo e começa a nascer as irmandades chamadas de leigas que nasciam com ou sem aprovação do clero da época.²⁹⁷

Ele continua contando algo importante de como faziam para começar uma irmandade. Mesmo com a dificuldade de classe social ou da condição de escravos ou ex-escravos tinham a iniciativa de começar a devoção a um santo católico sem deixar suas raízes.

Valmir continua:

os grupos, principalmente os grupos organizados abolicionistas começavam os movimentos e diziam: vamos começar uma igreja; vamos adotar um santo da nossa veneração e vamos ser católicos. Quando elas edificaram uma igreja na Barroquinha, em Salvador, adotaram Nossa Senhora da Boa Morte/Glória para sua veneração e passaram a ser, então, justamente, católicas.²⁹⁸

A despeito de se dizerem católicas e até se sentirem assim, fica evidente nas falas de Valmir, que as práticas do culto afro também faziam parte da Irmandade da Boa Morte. Ou seja, essa era uma forma de camuflar o culto afro e continuar a pratica-lo com a roupagem católica. Eles iam à missa como queriam seus senhores e comungavam obedecendo os rituais do catolicismo, semelhantes aos cristãos novos que se converteram ao catolicismo mas praticavam o judaísmo em seus lares. Porém a atitude que aconteceu em Salvador com a construção da Igreja da Barroquinha revelou-se uma afronta ao catolicismo da época.

Edificando uma igreja Católica e no fundo um terreiro de Candomblé, a sociedade da época, não recebeu isso, não aceitou isso muito 'grato'. Então começou uma perseguição religiosa, uma perseguição política. Digo política porque ao se organizarem para realizarem algo estavam fazendo um movimento político de

²⁹⁷ Valmir Conceição é afilhado da Irmandade da Boa Morte e guia turístico da cidade, com um grupo de turistas dia 16 de agosto de 2017, falando sobre o surgimento da Irmandade em Salvador e como veio para Cachoeira. O pesquisador estava acompanhando as suas atividades por a ocasião da Festa da Boa Boa Morte, quando se pronunciou ao grupo visitante.

²⁹⁸ Valmir Conceição é afilhado da Irmandade da Boa Morte, com um grupo de turistas dia 16 de agosto de 2017, falando sobre o surgimento da Irmandade em Salvador.

oposição ao costume da época. Se apresentarem como mulheres negras, ex escravas, sendo católicas com sua própria igreja... a sociedade não recebeu isso muito bem. Muitas mulheres foram perseguidas por conta disso e acabaram indo embora. Umas foram para outros lugares do país, outras voltaram para sua gente na África e outras foram para os Estados Unidos, mas a maior parte acaba migrando para Cachoeira.²⁹⁹

O fenômeno da Boa morte observado pelos turistas e até pelos participantes da festa não tem o mesmo significado que o feito pela leitura do pesquisador que a decifra com maior profundidade interpretativa.

A implicação incontornável aqui é a de que o *Continente do Significado* é inatingível para o investigador estrangeiro à cultura estudada: embora os significados de uma cultura sejam totalmente públicos, só podemos nos aproximar deles através de adivinhações, conjecturas.³⁰⁰

Para Geertz os textos antropológicos são por eles mesmos interpretações e, na verdade de segunda ou terceira mão, pois somente o nativo faz essa leitura em primeira mão, pois se trata da sua cultura.³⁰¹

A despeito da evidência da cultura africana nesta confraria, para que pudesse existir, deveria estar ligada a uma igreja para que pudesse funcionar. Em Salvador foi à Igreja da Barroquinha e em Cachoeira está vinculada à Igreja da Ordem terceira do Carmo que era frequentado pela elite da época, desde 1820. De acordo com Tavares³⁰², e posteriormente por Claudio Nascimento,³⁰³ passou para a Igreja de Santa Bárbara da Santa casa de Misericórdia onde existem imagem da Nossa Senhora da Boa morte e da Nossa Senhora da Glória, e finalmente para Matriz resistindo, portanto, a quase dois séculos. O professor Fabio Batista conta, em entrevista realizada na escola onde trabalha com o pesquisador:

A irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, desde que foi criada, teve como principal objetivo, e ainda tem até hoje, a devoção e o culto a Nossa Senhora. Além desses, outros objetivos eram, secundariamente, a prática de empréstimos e auxílios financeiros, levantar doações e juntar dinheiro para a compra da liberdade de escravos. Também em caso de falecimento de pessoas associadas, a irmandade providenciava as missas e o sepultamento. Todas estas atividades continuam com exceção da compra de alforria para escravos.³⁰⁴

²⁹⁹ Valmir Pereira em 16 de agosto de 2017.

³⁰⁰ GEERTZ, 1989, p. 30-31.

³⁰¹ GEERTZ, 1989, p. 25.

³⁰² TAVARES, 1964, p. 335.

³⁰³ Relato oral em conversa com Claudio Nascimento, historiador nascido e criado em Cachoeira. 14 de agosto de 2017, por ocasião da festa da Boa Morte.

³⁰⁴ Relato oral em conversa com o Fábio Batista, professor e historiador nascido em São Félix, cidade vizinha a Cachoeira, separada apenas pela ponte D, Pedro II sobre o rio Paraguaçu. 14 de agosto de 2017, por ocasião da festa da Boa Morte.

Nota-se neste ponto, os elementos de duas culturas diferentes em costumes e religiosidade, mas que se aproximaram para a o surgimento de uma irmandade. De um lado todos os costumes da cultura africana, inclusive com sua religiosidade, mas se percebe a Igreja católica com seus costumes referendando a Irmandade com a Santa, objeto de devoção da Irmandade. Entendendo que a própria religiosidade é uma atividade cultural e que tem marcos identitários da cultura, seria incoerente tratar de tais aspectos culturais.

Na historiografia brasileira são recorrentes as discussões sobre a realidade étnica brasileira. No processo de formação da sociedade brasileira, as desigualdades sociais e étnicas trouxeram uma realidade diversificada que delinearão a sociedade atual. As experiências religiosas luso-americanas se misturaram com os elementos da prática religiosa dos negros que, também se misturou às práticas dos habitantes nativos da terra - os índios-, que anexados e justapostos às práticas cristãs marcam os traços culturais.³⁰⁵

As observações realizadas durante a pesquisa, ao visitar a irmandade, acompanhar a festa de Nossa Senhora da Boa Morte, em documentos, vídeos e conversas informais com as pessoas da cidade e da boa Morte, levaram a identificar elementos considerados como sincretismo na análise interpretativa. Tais elementos são, o culto e devoção a uma santa católica, as rezas, missas, a liturgia católica, a procissão e o sentimento de fé expresso em suas faces, cantos e ladainhas propriamente da Igreja Católica, apresentado por mulheres negras com todas as indumentárias e penduricalhos utilizados nos seus cultos africanos.

Mott fala sobre o assunto:

Sua explicação antropológica [do sincretismo religioso afro-brasileiro] pode ser sumariamente resumida em dois níveis: 1) ao cultuar santos católicos, os africanos estavam apenas iludindo os donos do poder e os catequistas, pois sua devoção dirigia-se não a Nossa Senhora ou a Santo Antônio, mas às divindades dos seus ancestrais camufladas atrás das imagens dos brancos; 2) os santos católicos foram incorporados ao panteão de origem, aumentando e intensificando a magia africana.³⁰⁶

No caso do estudo da Boa Morte, fica evidente a segunda hipótese da citação anterior pelas falas de D. Anália, que evidenciam as falas de Mott quando fala da correspondência de santos católicos a orixás

³⁰⁵ LUZ, Mônica Abud Peres de Cerqueira. *Resistência religiosa afro-brasileira e indígena contra a intolerância ao racismo no Brasil*. Sacrilegens, Juiz de Fora, v. 15, n. 2. 2018. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2019/04/10.pdf>>. Acesso em: 28 nov. 2019.

³⁰⁶ MOTT, 1986, p. 146.

Na igreja Santo Antonio é Ogum, mas é Santo Antonio. Aqui Nossa Senhora da Boa Morte, ela tem um símbolo dela. Mas são coisas que a gente não tem condição de revelar assim. Só na hora dos cânticos ali. Tem São Jorge, que no candomblé é Oxossi. Tem Senhor do Bonfim que é Oxalá, tem Nossa Senhora das Candeias que é Yemanjá. Cada um tem sua maneira de ser, né?³⁰⁷

Esse relato que embora haja uma correspondência em sujeitos de adoração, no Candomblé o orixá é orixá. O caso do culto afro, para permanecerem fiéis a sua crença, os africanos precisaram se adequar aos costumes impostos pela religião oficial do país, o catolicismo. A permanência com os seus orixás, ainda que relacionados a santos católicos é uma forma de resistência por não abrir mão de suas origens. No entanto a aproximação com outras crenças consegue quebrar de alguma forma a resistência e sofrer a influência dessa proximidade.

Ferretti analisa o sincretismo como uma característica de fenômeno religioso quando afirma:

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 distintas.³⁰⁸

O Candomblé, por sua origem africana, tem elementos e características particulares do culto e reverência aos Orixás (ancestrais negros). Há também elementos atribuídos ao culto indígena (Caboclos) e traz referências importantes e fundamentais para o entendimento do universo mítico das religiões brasileiras:

Existe que é justamente essa coisa do sincretismo. Aqui é uma entidade religiosa Católica, mas obedecendo ao sincretismo religioso baiano essas santas mulheres nos terreiros de macumba elas adotam e aceitam outro nome que é o de Nanã, de Yemanjá, etc. É realmente uma ligação do sincretismo religioso baiano que já adotado pela Igreja Católica já há alguns anos, e isso as pessoas aqui aceitam na maior naturalidade.³⁰⁹

Fazendo uma síntese integradora, entende-se que festas populares como a de Nossa Senhora da Boa Morte, parece manter e organizar a junção de diferentes identidades e crenças que refletem, na maioria das vezes imagens arquetípicas expressas também, no sincretismo religioso da população. Neste contexto Geertz afirma que “essa religiosidade, além de ser

³⁰⁷ Anália da Paz Santos, Irmã da Boa Morte em depoimento em 12 de janeiro de 2018.

³⁰⁸ FERRETTI, 1999, p. 114.

³⁰⁹ Valmir Pereira dos Santos, em 19 de julho de 2017, em depoimento ao pesquisador.

uma motivação à atividade religiosa e à devoção, nos parece um ajustamento entre as ações do ser humano à uma ordem cósmica imaginada e projetada no plano da experiência humana”³¹⁰.

Um segundo aspecto que os estudos levaram a identificar, foi o processo de hibridação presentes na Irmandade da Boa Morte. Pode-se destacar que além da justaposição da fé católica, sobre as religiões de matrizes africanas, que determinados traços religiosos se tornaram *estranhos* se comparados às práticas originais. Esse processo de ressimbolização estabelece estruturas híbridas que de acordo com Bernd: “um processo de ressimbolização em que a memória dos objetos se conserva e em que a tensão entre elementos díspares gera novos objetos culturais que correspondem às tentativas de tradução ou de inscrição subversiva da cultura de origem em outra cultura”³¹¹, que são ressignificadas e traduzidas culturalmente. É importante lembrar que a autora mostra preocupação com a tensão poderia vir a existir na prevalência das estruturas hegemônicas sobre as minoritárias.

Falando sobre esta questão de ressignificação, Maria Olívia Santana diz em conversa ao pesquisador sobre a força dessas mulheres e afirmação de sua identidade:

A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte é um grande símbolo da resistência e da capacidade de reinvenção das mulheres negras, porque as mulheres que não tiveram acesso à escola, não tiveram acesso a nenhuma estrutura de poder, conseguiram se reconstruir em sua identidade e assim... é... quebrar barreiras. Porque a irmandade tem uma força extraordinária. Aquelas mulheres de terreiro de Candomblé, de religião de matriz africana, resolvem adentrar o espaço do catolicismo e refazer o catolicismo, redesenhar o catolicismo.³¹²

No que toca à religião esta preocupação é válida, no entanto, os movimentos de resistência da religiosidade de matriz africana no Brasil apresentam esta previsão pessimista e não se conclui, em âmbito geral, porque mesmo se defrontando com atitudes preconceituosas, a religião afro-brasileira achou o seu lugar na história e ocupou o seu espaço social. Mott dá um exemplo de hibridação religiosa presente no Acotundá.

Na Dança de Tunda a simbiose entre o Deus Courá e o catolicismo é impressionante. Malgrado algumas testemunhas delatarem terem ouvido ‘palavras que encontram nossa Santa Fé Católica’, o discurso das filhas do Santo Courá era mais de respeitosa alabança do que de oposição ou desprezo ao panteão católico.³¹³

³¹⁰ GEERTZ, 1978, p. 104

³¹¹ BERND, 2004, p. 101.

³¹² Maria Olívia Santana é uma política, Pedagoga, militante do movimento de mulheres negras e fundadora da União de Negros Pela Igualdade em conversa com o pesquisador em visita à festa da boa Morte em 16 de agosto de 2018.

³¹³ MOTT, 1986, p. 146.

A inserção de elementos cristãos na prática do Acontundá mostra a potência da resistência e sobrevivência das tradições africanas no Brasil. Não se pode afirmar que esse processo se dá de forma natural ou espontânea. O que se sabe é que as culturas, em geral tendem a se misturar e diversificar, visto que não existem formas culturais puras, mas culturas que, de alguma forma, sofrem a influência do meio em que vivem.

Da mesma forma que o Acontundá se estabeleceu no Brasil, o Candomblé existir e se estabelecer num território católico, em outra cultura religiosa pode ser interpretado como um hibridismo cultural e religioso. Cultural por causa de suas origens e religioso porque os elementos da religiosidade africana estão presentes, mas já modificados com a influência da religião lusitana e também indígena. A religião continua com fortes traços animistas mas tem elementos modificados pela influência de outra fé.

Um segundo aspecto considerado é apropriação das Santas católicas por um grupo claramente praticante do culto aos orixás. Fala-se das santas porquê a santa vive dois estágios e por isso recebe dois nomes.

Na dormição, se chama Nossa Senhora da boa Morte, pois segundo consta a tradição é exatamente Boa Morte porque, em vez de morrer, ela dorme e depois acorda como Nossa Senhora da Glória e é assunta ao céu. É um processo interessante porque a participação da Igreja católica nas festividades da Boa Morte fica restrita à missa e à participação na procissão, mas mesmo estas, são coordenadas pelas irmãs da Boa Morte.³¹⁴

Ainda abordando sobre esta aproximação entre os dois cultos, os adptos do Candomblé tem uma referência entre os orixás para os santos católicos. Esta relação é antiga e era uma forma driblar ou enganar a igreja nos tempos de escravidão e se tornou tradição para eles num país maioritariamente católico. Elaine Guimarães fala da correlação entre santos e entidades:

Sem autonomia e com o catolicismo, advindo dos portugueses, como religião dominante na época, os negros trazidos ao Brasil em navios negreiros eram impedidos de manifestar as crenças nos Orixás, cujo culto era apontado como heresia e feitiçaria por escravocratas e fazendeiros de várias regiões do país. Na tentativa de defender a religiosidade e a identidade de um povo, eles mantiveram a crença através dos Otás [pedras]. Assim, cada Orixá tinha sua pedra - colocada dentro imagens que representam os santos católicos - reverenciada sem a opressão dos senhores. Desta forma, deu-se início ao sincretismo religioso, através da associação dos orixás aos santos católicos, e funcionando como uma maneira de livrar-se dos castigos e perseguições religiosas da época. Assim, quando se cultuava

³¹⁴ Fábio Batista em relato oral por ocasião da Festa da Boa Morte em 14 de agosto de 2017.

Santa Bárbara, estava se referindo à Iansã; ao rezar para Nossa Senhora da Conceição, falavam com Iemanjá.³¹⁵

Um terceiro aspecto, ainda não concretizado, é a cogitação de participação de pessoas brancas na Irmandade da Boa Morte. Embora a maioria da confraria não concorde ainda, já existe a cogitação desta possibilidade, de acordo com informação do Prof. Antônio Pereira³¹⁶

As dinâmicas culturais, ou os processos transformadores de cultura quase sempre estão articulados com o mundo contemporâneo que envolve pessoas, valores ideias e objetos. A esses processos sócio-culturais onde estrutura e práticas que existiam separadas se cruzam e produzem outras práticas distintas,

O último aspecto que se buscou ressaltar na pesquisa está relacionado ao seu título, uma vez que a irmandade tem como propósito celebrar a vida. Os motivos da sua existência e da devoção à santa da Boa Morte não é sem propósito. Como antes já foi comentado, o objetivo da confraria sempre foi a busca da melhoria de vida das participantes, em ajudarem-se mutuamente e ajudar à sociedade. Na busca de esmolas e donativos, no juntar de recursos, no planejar as atividades sempre esteve a intenção solidária de ajuda mútua e, no tempo da escravidão, a compra da liberdade de um ou outro escravo que vivia sob as agruras de feitores cruéis ou para comprar a liberdade de negro fugido, caso fosse capturado pelos capitães do mato. A Irmandade também celebra a vida dando dignidade aos seus participantes no fim da própria existência. Outra atividade desta confraria era garantir enterro digno aos negros, que muitas vezes eram enterrados como indigentes. Desta forma também celebravam a morte dos que já se foram à evocando suas raízes de culto aos ancestrais, como fala Dona Agda de Oliveira,

Nossa festa é celebrar a missa para as Irmãs falecidas para daí então comemorar o movimento da festa. Sem fazer a missa delas, faz de conta que é uma oferenda, é uma festa pra elas, nós não podemos fazer. De forma que essa missa que nós fazemos pra elas, a noite dela é pão, peixe e vinho. Faz de conta que é a festa delas que nós estamos celebrando. E aí é que vai ter o enterro da morte. (...) Nós estamos confiadas em Maria e nossa luta, tudo o que nós pedimos e lutamos nós vencemos com a graça dela mesmo. E a gente ficamos orgulhosas com o valor, com o amor e com o mistério de Maria. Estamos aqui Mãe, até o dia que Deus e Vós quiser.³¹⁷

³¹⁵ GUIMARÃES, Elaine. Entenda a ligação entre os santos católicos e os orixás. *Uninabuco*, 2018. Disponível em: <<http://www.joaquimnabuco.edu.br/noticias/entenda-ligacao-entre-os-santos-catolicos-e-os-orixas>>. Acesso em: 02 dez. 2019.

³¹⁶ Professor de História filho de Cachoeira em depoimento ao pesquisador em 15 de agosto de 2017.

³¹⁷ Dona Agda de Oliveira, irmã da boa Morte, explicando ao pesquisador a devoção à morte e às irmãs falecidas. 13 de agosto de 2017.

Em conversa com Valmir, grande conhecedor da irmandade ele coloca como a festa desta da Boa Morte, a despeito do nome e de fazer uma festa toda devotada à morte, o ponto alto das festividades se dá no momento em que a santa volta à vida, ou acorda de sua *dormição*. Ele fala de como a Irmandade dá importância à vida

A Festa da Boa Morte acontece como realmente acontece há quase 250 anos. Essa é a única Irmandade acredito eu no Brasil e no mundo que obedece a esses critérios religiosos, porque elas aqui dão um complemento realmente a passagem de Maria, a assunção e morte, e também a assunção com vida. Então é a única Irmandade que faz toda a celebração desde o início, até chegar o dia da assunção. É o dia do sentimento, o dia do velório, a dedicação as almas, depois tem a assunção, depois da assunção tem a dedicação pra vida, onde tem muito samba, muita comida e muito axé para todos os que estiverem presentes.³¹⁸

Importante ressaltar que a concepção da morte para o culto afro tem significado próprio, mas ainda assim, se considera que a *dormição* de Maria seria como a morte e ressurreição do próprio Cristo. A morte de Maria está relacionada ao modelo da morte e ressurreição de Jesus Cristo. Através da morte o ser humano vai de encontro à possibilidade de entrega a algo maior que o transcende [Deus] e o realiza sumamente.

Segundo Santos, para o Nagô, a morte não significa absolutamente a extinção total, ou aniquilamento pois, “Morrer é uma mudança de estado, de plano de existência e de status. Faz parte da dinâmica do sistema que inclui, evidentemente a dinâmica social”.³¹⁹ e completa:

(...) O ser que completou com sucesso a totalidade de seu destino está maduro para a morte. Quando passa do aiyé [mundo] para o orun [além/espço sobrenatural], tendo sido celebrados os rituais pertinentes [axexê], transforma-se automaticamente em ancestre (...) e poderá inclusive ser invocado como Egum. Além dos descendentes gerados por ele durante a sua vida no aiyé, poderá por sua vez participar na formação de novos seres, nos quais se encarnará como elemento coletivo.³²⁰

De sorte que a devoção a Nossa Senhora da Boa Morte passou a ter também um significado social, permitindo a agregação dos escravos, facultando a manutenção de sua religiosidade num ambiente hostil e delimitando um instrumento corporativo de defesa e de valorização do indivíduo, tornando-se, por todas essas razões, um inigualável meio de celebração da vida. Se chegou a esta percepção a partir do cruzamento de informações de diferentes fontes, além da observação de vídeos e *in loco* dos movimentos da Irmandade.

³¹⁸ Valmir Pereira dos Santos em depoimento ao pesquisador em agosto de 2017, por ocasião da festa.

³¹⁹ SANTOS, 1996, p. 221.

³²⁰ SANTOS, 1996, p. 222.

Nesse sentido, o relato oral e observação possibilitaram interagir com o objeto, conforme Bibeau, comparando as narrativas produzidas pelos interlocutores como qualquer conhecimento localmente construído como ponto de partida para a compreensão; e depois a ideia de que as histórias concretas na vivência dos desafios devem ser considerados e compreendidos a partir de um determinado contexto sociocultural.³²¹

A busca de conhecimento neste contexto, requer um cuidado e aproximação para que o conhecimento flua e a interpretação seja mais próxima possível da realidade. Segundo Geertz se faz necessário “adquirir familiaridade com a superfície da realidade”³²² buscando familiarização com o objeto de estudo, com as pessoas envolvidas, com os costumes e atividades. Este seria o primeiro passo. Seguindo a este seria olhar por detrás dos cenários e ler nas entrelinhas, ou seja, não se limitar ao que se é dado superficialmente, sendo preciso buscar significados mais profundos ou voluntariamente mais escondidos. Isto se dá na interação do pesquisador com os seus informantes, os *subtextos da cultura* os interstícios, os silêncios, disfarces, etc.

As narrativas apresentadas pelos interlocutores se mostraram vivas e claras à medida em que o pesquisador acompanhou de perto as atividades e devoção da Irmandade. Ao observar de longe, ou num conhecimento superficial não se tem a dimensão do que de fato acontece ou como é de fato a irmandade. Ao estar perto e dentro do contexto das falas e vivências, os suspiros, lágrimas, silêncios, cânticos e danças ganham especial significado na interpretação das ações e do que significam para a pesquisa.

O terceiro passo da sugestão de Geertz que se buscou fazer foi *seguir os passos dos adivinhos*. Isto se faz seguindo dois passos; a) a seleção de pessoas, autoridades, os contadores das narrativas, os informantes para construir a narrativa para o pesquisador e considerar que o processo interpretativo é na mesma natureza da *adivinhação* não no sentido mágico da tarefa, mas que advém da possibilidade do pesquisador conectar os signos por ele selecionados, identificando-os dentro de um sistema de significados ou modo de pensamento que prevalece dentro do grupo estudado.

Por fim, a quarta regra para desenvolver a interpretação antropológica de forma confiável, cabe ao pesquisador “se comprometer no esforço cooperativo criativo”³²³ que, segundo Ricoeur a interpretação seria o preenchimento dos espaços vazios numa cooperação entre escritor e leitor dos textos (considerando texto toda a informação). O significado não é

³²¹ BIBEAU, G. *Entre sens et sens commun*. Ottawa: Societé Royale du Canada. 1992.

³²² GEERTZ, 1989, p. 62.

³²³ RICOEUR, P. *Do texto à acção: ensaios de hermenêutica*. Portugal: Rés-Editora, 1989.

um produto coletivo já dado, mas esse é, em vez disso, incessante e criado cooperativamente pelos atores culturais, sob vários aspectos negociados entre eles e publicamente revelados.

Para compreender o verdadeiro significado da morte para o contexto da Irmandade da Boa Morte é necessário um esforço cooperativo das falas das irmãs com o aprofundamento da tradição e da história tanto dos povos africanos como da tradição católica. Esse esforço colaborativo se dá nas conversas com as irmãs e com os historiadores que ressignificam as ações e falas com os dados históricos e documentais. Enquanto as falas são carregadas de emoções e significados religiosos e pessoais, a historiografia é ciência que confirma, nega ou redirecionam os fatos para a verdade ou para próxima dela. Os poucos registros, os estatutos de fundação, jornais da época e ao longo da existência da irmandade testemunham de sua trajetória, resistência e contribuição social.

A partir da concepção de Geertz para interpretar o que se observou e o que se conversou com os envolvidos da pesquisa, neste capítulo buscou-se interpretar as ações dos atores da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, como protagonista de um movimento entre a África e a Europa no que diz respeito à origem racial e étnica e entre o Candomblé e a Igreja Católica e o Candomblé no que diz respeito à religiosidade. Nesse viés interpretativo viu-se uma estreita relação entre cultura e religião e a etnia como aspecto relevantetanto da cultura como da religião.

Na análise interpretativa buscou-se considerar a aproximação destes grupos religiosos entendendo como um fenômeno singular. Verificou-se a existência do Candomblé num território católico, a apropriação da santa católica, e uma terceira situação, ainda não concretizada é a possibilidade de inserir pessoas caucasianas na Irmandade. Ainda não aprovaram, mas se cogita, mesmo com a observação de muitas do grupo dizendo que decaracterizaria a irmandade.

De acordo com a interpretação das observações e das conversas são: a correlação entre santos católicos e orixás, a participação das missas, procissões, rezas, ladaínhas, próprias da igreja Católica, o padre vestir-se de branco como um babalorixa durante a missa e procissão e depois voltarem para seus próprios rituais, voduns e orixás.

Para Geertz para se poder fazer uma interpretação mais próxima de determinada realidade social se faz necessário *estar lá* nas pesquisas para firmar-se como última ideia a qual se fundamenta a o *Programa da Descrição Densa*. Trata-se do *pesquisador como autor*.

Geertz também apresenta os aspectos subjetivos da interpretação de uma realidade objetiva onde apresenta que dois pesquisadores pesquisando o mesmo fenômeno, ou uma cultura distinta, ela estará igada ao foco ou paradigma e portanto sujeita a mais de uma forma

de análise e de compreensão: “Incapazes de recuperar a imediatez do trabalho de campo para sua reavaliação empírica, escutamos determinadas voces e ignoramos outras”.³²⁴

Neste caso a interpretação da Irmandade da Boa Morte, estudada neste trabalho à luz de Clifford Geertz, mesmo sendo investigada por outro pesquisador e com o uso das mesmas ferramentas terá tuances diferentes de acordo com os paradigmas do outro pesquisador.

Quando se trata de descrição não existem certas ou erradas por se tratarem de afirmação. Não se pode dizer que é o verdadeiro em oposição ao falso pois toda descrição se faz de forma afirmativa, de uma visão positiva de alguém.

A cultura de um povo é um conjunto de textos, eles mesmos conjuntos, que o antropólogo tenta ler por sobre os ombros daqueles a quem pertencem. Existem enormes dificuldades em tal empreendimento, abismos metodológicos que abalariam um freudiano, além de algumas perplexidades morais. Esta não é a única maneira de se lidar sociologicamente com as formas simbólicas. O funcionamento ainda vive, e o mesmo acontece com o psicologismo. Mas olhar essas formas como *dizer alguma coisa sobre Miolo Os_nervos_e_os_ossos_do_oficio algo*, e dizer isso a alguém, é pelo menos entrever a possibilidade de uma análise que atenda à sua substância, em vez de fórmulas redutivas que professam dar conta dela.³²⁵

A Antropologia Interpretativa, conforme apresentada por Geertz, esta mais focada no refinamento do debate que na busca de um consenso. Esse refinamento concentra na capacidade do pesquisador se aprofundar tanto sua descrição quanto interpretação. Sendo assim o autor imerge, em seus relatos, em uma nova cultura. Ele não se coloca no lugar dos sujeitos observados, a saber, a comunidade da Boa Morte, pois não se tem a pretensão de identificar-se com ela, mas de dialogar confraria enquanto representante de sua própria cultura.

Por fim, a despeito do nome poder sugerir morte, a irmandade celebra a vida. Primeiro porque ela trabalha a vontade de viver, de ajudar, servir e festejar. Surgiu com essa finalidade e se mantém ainda a vida de Nossa Senhora da Boa Morte/Glória. Danças, músicas, comidas, alegria e festa porque Nossa Senhora vive e foi assunta ao céu... por tudo isso celebram com os orixás.

³²⁴ GEERTZ, 1989, p. 15-16.

³²⁵ GEERTZ, 1078, p. 321.

CONCLUSÃO

O presente trabalho teve como premissa perceber a Irmandade Nossa Senhora da Boa Morte e na aproximação religiosa com a Igreja Católica. Para tanto, foi necessário buscar a sua história em seus contextos sociais, culturais e religioso para que se pudesse dar um contorno aproximado desta confraria a fim de compreender a sua existência, luta e singularidade. Foi uma pesquisa social de abordagem qualitativa e usou como ferramentas a observação e o relato oral e foi analisada na perspectiva da antropologia interpretativa de Clifford Geertz.

A Irmandade da Boa Morte é uma instituição de quase 250 anos de existência, de caráter social composta apenas por mulheres negras do século XVIII até o início do século XXI. Hoje a Irmandade é composta por 23 mulheres negras e por um administrador. Nascida em Salvador (Bahia), a quase 250 anos, sua sede se encontra, atualmente, na cidade de Cachoeira (Bahia). Seus principais eventos buscam expressar o que se pode chamar de catolicismo barroco brasileiro, de indeclinável presença processional nas ruas, seja por certa tendência para a incorporação aos festejos propriamente religiosos, de rituais profanos pontuados de muito samba e comida. É também conhecida por que seus membros são participantes do candomblé e devotos de Nossa Senhora da Boa Morte. O ponto alto da devoção nas celebrações da festa da boa morte é realizada entre os dias 13 e 15 de Agosto, quando comemora a *dormição* da Nossa Senhora da Boa Morte e a sua “ressurreição” e assunção ao céu como Nossa Senhora da Glória. Os festejos marcam a celebração como evento turístico cultural e religioso que atrai pessoas de todo país e até de fora, colocando o evento dentro do circuito turístico da Bahia.

A pesquisa, por sua natureza, exigiu longas horas de observação, acompanhamento em dois anos consecutivos das festividades da Boa Morte, conversas com as pessoas que conheciam, historiadores, membros da confraria e se mostrou um trabalho demorado, mas gratificante. Além dos relatos orais, várias outras fontes foram estudadas para juntar elementos suficientes para a interpretação. Embora esta seja de certo modo subjetiva e, talvez possa existir outras interpretações para o mesmo fenômeno, a pesquisa conseguiu identificar as características do que é significativo dentro do contexto do campo religioso local, do estado da Bahia e também do Brasil.

A Proposta era saber em que medida a aproximação entre matrizes religiosas diferentes poderiam conviver pacificamente sem perder as características do seu culto original. Para isso, foi necessário conhecer o processo de formação da Irmandade, sua

trajetória, história e forma de atuação na localidade onde estão e verificar o seu modo de viver, suas ações, festividades o como trabalham para dar continuidade às suas tradições com respeito e chamando a atenção de turistas nacionais e internacionais.

Neste trabalho procurou-se apresentar as questões comuns ligadas à questão cultural bem como aquelas ligadas à religiosidade, uma vez que a religião e a cultura dialogam e tem aspectos similares e de interdependência. No entanto foram pontuados alguns deslocamentos tanto do catolicismo quanto do candomblé para este diálogo vivo e constante, presente na realidade cachoeirana dentro da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte. É uma história viva e atuante dessa possibilidade de coexistência e harmonia de universos tão distintos.

A pesquisa também proporcionou conhecer outra matriz religiosa diferente da praticada pelo pesquisador, mostrou a possibilidade de diálogo entre a Irmandade e o catolicismo e que, a despeito de algumas dificuldades, podem buscar consenso e uma vida harmônica. No caso em questão, Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte não somente resistiu durante todos estes anos, como ganhou espaço social, sobrevivência da sua religião e promoveu uma interação entre duas matrizes religiosas com celebração, alegria e muito respeito entre as religiões envolvidas neste município. Mostrou também as conquistas de mulheres simples, muitas delas iletradas e sua autonomia na condução da confraria e festividades. As falas de Valmir Oliveira, de Maria Olívia Santana, das irmãs mostram esse empoderamento de resistência e devoção. A própria existência desde uma época em que mulheres e ex-escravas que viviam em uma sociedade patriarcal, machista e escravista até a atualidade, onde estas categorias ainda lutam por um lugar ao sol, demonstram formas de promoção de afirmação dignas de aplauso.

Vale ressaltar que este é um trabalho concluído por hora. O fenômeno é interessante e intrigante, podendo ser estudado sob outras perspectivas ou mesmo um aprofundamento na mesma perspectiva desta instituição tão impressionante e dinâmica.

REFERÊNCIAS

- ALCANTARA, Geovani. As filhas da mãe África: Irmandade da Boa Morte e a afro-reliigiosidade. Disponível em: <<https://www3.ufrb.edu.br/reverso/as-filhas-da-mae-africa-irmandade-da-boa-morte-e-a-afro-religiosidade/>>. Acesso em: 19 abr. 2020.
- AUBERT, Francis Henrik. A tradução do intraduzível. São Paulo: FFLCH, USP, 1981.
- ALBERTI, V. *História Oral: A Experiência do CPDOC*. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, 1989.
- AMORIM, Luciana. Sincretismo faz a festa, *Tribuna da Bahia, Salvador*. p. s/n, 15 ago. 1988.
- AMORIM, Vanda. Festa religiosa vira espetáculo, *Tribuna da Bahia*, p. s/n, 19 ago. 1991.
- AQUINO, Felipe. O dogma da assunção de Nossa Senhora foi proclamado, solenemente, pelo papa Pio XII. Disponível em: <<https://formacao.cancaonova.com/nossa-senhora/dogma/conheca-os-motivos-pelos-quais-a-igreja-proclamou-a-assuncao-de-nossa-senhora/>>. Acesso em: 17 nov. 2019.
- AZEVEDO, M. C. *Modernidade e cristianismo – o desafio da enculturação*. São Paulo: Loyola, 1981. P. 336-345.
- BAIARDI, Amilcar; MENDES, Fabihana S.; RODRIGUES, Wellington Gil. Cosmopolitismo Científico e Culturas Locais: percepções dos avanços da ciência por lideranças religiosas no recôncavo baiano. *Caderno CRH*. Salvador, v. 26, n. 69, p. 433-448, Set./Dez. 2013. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/html/3476/347632192002/>>. Acesso em: 15 nov. 2018.
- BAHIA. Secretaria de Cultura e Turismo. Bahiatursa. *Festa da Morte em Cachoeira*.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, v.1, 1971.
- Capoeira, samba, candomblé*. CD. Editado por Tiago de Oliveira Pinto. Berlim: Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz. 1991. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImDos_SambaRodaReconcavoBaiano_m.pdf>. Acesso em: 25 nov. 2019.
- BENEDICT, Ruth. *O Crisântemo e a Espada*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- BERGER, P. *O dossel sagrado*. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.
- BERNARD, François de. Por uma definição do conceito de diversidade cultural. In: BRANT, Leonardo (Org.). *Diversidade Cultural. Globalização e culturas locais: dimensões, efeitos e perspectivas*. São Paulo: Escrituras; Instituto Pensarte, 2005.
- BERNARDO, Terezinha. *Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu*. São Paulo: Educ; Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

- BLEICHER, J. *Hermenêutica contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- BIBEAU, G. *Entre sens et sens commun*. Ottawa: Societé Royale du Canada. 1992.
- BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder: Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.
- BOSI, Eclea. *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BOSI, Eclea. *Cultura de Massa e Cultura Popular: Leitura de Operárias*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- BOTELHO, Isaura. Dimensões da cultura e políticas públicas. *São Paulo em Perspectiva*. São Paulo, v.15, n.2, abr/jun. 2001. p. 73-110. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392001000200011>. Acesso em: 04 out. 2017.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- CAMARGO, A. Apud ALBERTI, V. *História oral: experiência do CPDOC*. Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil: Rio de Janeiro, 1989.
- CAMPOS, João da Silva. *Procissões Tradicionais da Bahia*. Salvador: Publicação do Museu da Bahia/Secretaria de Educação e Saúde, 1941.
- CANCIAN, Renato. *Religião – o papel que as crenças religiosas desempenham na vida social*. Disponível em: <<https://educacao.uol.com.br/disciplinas/sociologia/religiao-o-papel-que-as-crencas-religiosas-desempenham-na-vida-social.htm>>. Acesso em: 11 nov. 2019.
- CANEDO, Daniele. Cultura é o quê? Reflexões sobre o conceito de cultura e a atuação dos poderes públicos. In: V ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, maio/2009. Salvador. *Anais...* Salvador: UFBA, 2009. Disponível em <<http://www.cult.ufba.br/enecult2009/19353.pdf>>. Acesso em: 13 mai. 2017.
- CARIA, Telmo H. O uso do conceito de cultura na investigação sobre profissões. *Análise Social* – Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Lisboa, v. 43, n 4, p. 749-773, 2008. Disponível em: <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1228400133Z5jYV2yd3Yf59ND2.pdf>>. Acesso em: 16 ago. 2017.
- CASTRO, Armando Alexandre Costa de. *Irmandade da Boa Morte: Memória, Invenção e Turistização da Festa em Cachoeira*, 2005. 93f. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Cultura & Turismo - Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, 2005.
- CASTRO, Armando Oliveira Costa de. *A Irmandade da Boa Morte: memória, intervenção e turistização da festa em Cachoeira*, 2005. 93f. Dissertação (Mestre em Cultura e Turismo) – Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, 2005. Disponível em: <http://www.uesc.br/cursos/pos_graduacao/mestrado/turismo/dissertacao/dissertacao_armando_costa.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2019.

CASTRO, A. O. C. *Religiões africanas e estruturas de civilização*. In: Afro-Ásia, edição 6-7, Salvador: CEAO/UFBA, 1968. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n6_7_p5.pdf>. Acesso em: 04 set. 2018.

CELEBRAÇÃO da Boa Morte revive luta dos escravos, *Jornal a Tarde*, Salvador, p. s/n. 31 julho de 1983.

CORREIA, M. C. B. A observação participante enquanto técnica de investigação. *Pensar enfermagem*, Lisboa (Portugal): Escola Superior de Saúde do Instituto Politécnico de Beja, v. 13, n. 2, 2009.

CHAUÍ, Marilena. Cultura política e política cultural. São Paulo: Estudos Avançados, v. 9, n. 23, p. 71-84, 1995. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8848/10400>>. Acesso em: 13 mai. 2017.

CHIZZOTTI, Antônio. *Pesquisa em ciências humanas e sociais*. 3 ed. São Paulo: Cortez, 1991. p. 25-106.

CONCEIÇÃO, Joalice Santos. *Mulheres do partido alto - elegância, fé e poder: um estudo de caso da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte*. 2004. 193 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.

CORRÊA, Aureanice de Mello. *Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global*. 2004. 298f. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Geografia – UFRJ, Rio de Janeiro, 2004.

CORREIA, M. C. B. A observação participante enquanto técnica de investigação. *Pensar enfermagem*, Lisboa (Portugal): Escola Superior de Saúde do Instituto Politécnico de Beja, v. 13, n. 2, 2009.

COSTA, Sebastião. *A Festa da Irmandade da Boa Morte: e o ícone ortodoxo da dormição de Maria*. Salvador: Zuk, 2002.

COWIE, Neil. Observation. HEIGHAN, Juanita; CROKER, Robert A. (orgs). *Qualitative reserch in applied linguistics: a pratical introduction*. Gran-Bretanha: Palgrave/Macmillan, 2009.

CROKER, Robert A. (orgs). *Qualitative reserch in applied linguistics: a pratical introduction*. Gran-Bretanha: Palgrave/Macmillan, 2009

CRUZ, E. R. DA. Visão crítica da concepção da religião e da cultura em Paul Tillich. Conferência inédita, apresentada no *Seminário em Diálogo com o pensamento de Paul Tillich*, sobre o tema “religião e Cultura”. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 1996.

CUCHE, Denys. *O Conceito de Cultura nas Ciências Sociais*. Trad. Viviane Ribeiro. 2 ed. Bauru: EDUSC, 2002.

DAIANA, Daniela. *As escolas antropológicas*. Disponível em: <<https://www.todamateria.com.br/as-escolas-antropologicas/>>. Acesso em: 11 nov. 2019.

DAYUBE, Thayná. Cachoeiranos e turistas celebram a festa da Boa Morte. Disponível em: <<https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/cachoeiranos-e-turistas-celebram-a-secular-festa-da-boa-morte-veja-fotos/>>. Acesso em: 19 abr. 2020.

ELBEIN, 1993 apud MARQUES, Francisca. *Festa da Boa Morte: identidade, sincretismo e música na religiosidade brasileira*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002. Disponível em: <http://www.naya.org.ar/congresso2002/ponencias/francisca_marques.htm>. Acesso em: 4 set. 2018, p. 75.

FERNANDES, Fael. Rodrigues, Danutta. Irmandade d Boa Morte: G1 conta história de festa secular do recôncavo que resiste ao tempo. Disponível em: <<https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2019/08/13/irmandade-da-boa-morte-g1-conta-historia-da-festa-secular-do-re-concavo-que-resiste-ao-tempo.ghtml>>. Acesso em: 10 abr. 2020.

FERRETI, Celso João et al. *Tecnologias, trabalho e educação: um debate multidisciplinar*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

FERRETI, C. F. Repensando o Sincretismo. São Paulo: EDUSP. 1995.

FLEXOR, Maria Helena. *Oficiais Mecânicos na Cidade do Salvador*. Salvador: Prefeitura Municipal/Departamento de Cultura, 1974.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: *A Interpretação das Culturas*. 1ed, Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GEERTZ C. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro (RJ): Vozes; 1997.

GEERTZ, C. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes (2001a).

GEERTZ, C. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (2001b).

GEERTZ, C. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Trad. Vera Mello Joscelyne. Petrópolis (RJ): Vozes, 1997.

GEERTZ, C. Thick descriptions. Toward an Interpretative Theory of Culture. In ders: *Interpretation of Cultures*. New York, 1973.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GEERTZ, C. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2011

GEERTZ, C. A mitologia de um antropólogo. São Paulo, 2001. *Rever – Estudos da Religião*, São Paulo, n.3, p. 126-133. 2001. Entrevista concedida a Victor Aiello Tsu. Disponível em: <https://www.pucsp.br/rever/rv3_2001/p_geertz.pdf>. Acesso em: 05 out. 2017.

GONDIM, Adenor. *A Irmandade da Boa Morte é uma confraria religiosa afro-católica brasileira*. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/irmandade-da-boa-morte-2/>>. Acesso em: 17 nov. 2019.

GRAHAM, Richard. Nos tumbeiros mais uma vez? O comércio interprovincial de escravos no Brasil. *Afro-Ásia*: n.27, 2002, p.121-160.

GROSS, Eduardo. *O conceito de religião em Paul Tillich e a Ciência da Religião*. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/viewFile/4634/4001>>. Acesso em: 07 nov. 2019.

GRUNWALD, Astried Brettas. *Uma visão hermenêutica comprometida com a Justiça*. Disponível em: <www.jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=4351>. Acesso em: 05 jan. 2019.

GUERRIERO, Silas. A atualidade da teoria da religião de Durkheim e sua aplicabilidade no estudo das novas espiritualidades. Disponível em: <encurtador.com.br/mBEL7>. Acesso em: 13 dez. 2019.

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Rio de Janeiro, IPHAN, 1996, p. 68-75.

HEBER, Sebastião. *A festa da Irmandade da Boa Morte*. Disponível em: <<http://www.uneb.br/2010/08/06/livro-traz-artigos-sobre-irmandade-da-boa-morte-de-sao-goncalo-dos-campos/>>. Acesso em: 6 set. 2018.

HEFNER, Philip. Imago Dei: The possibility and Necessity of the human person. In: GREGERSEN, Niels Henrik; DREES, Willem B.; GORMAN, Ulf, (Ed.). *The human person in science and theology*. Grand Rapids, Michigan: Willian B. Erdmans Publishing Company, 2000. p. 91- 135.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion pour memoire*. Paris: Cerf, 1993.

HIGUET, Etienne A. *As relações entre religião e cultura no pensamento de Paul Tillich*. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/viewFile/1155/1165>>. Acesso em: 13 dez. 2019.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Câmara Municipal de Cachoeira; Bahiatursa*, 2010. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/cachoeira/historico>>. Acesso em: 15 dez. 2019.

IPHAN. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/112>>. Acesso em: 11 nov. 2019.

KEESING, Felix. *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1972. v. 1.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

LAPLANTINE, F. *Aprender antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1986.

LESSA, C. Festa da Boa Morte atrai turistas de várias partes do país para Cachoeira. *Jornal A Tarde*, Salvador, p. 1, ago. 2017.

LESSA, Luciana Falcão. *Senhoras do cajado: um estudo sobre a Irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos*. 2005. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005.

LESSARD, J. Sacre et profane, Église et Société, dans “Kirche und Kultur” de Paul Tillich. In: DESOLAND, M., PETIT, J-C., RICHARD, J. Religion et Culture. Québec – Paris, Université Laval – Cerf, 1987, p. 70-71.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Trad. Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Nacional, 1976b.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jejês-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrúpicas*. Salvador: Corrupio, 2003.

LODY, Raul. *Devoção e Culto a Nossa Senhora da Boa Morte*. Cachoeira: Altiva, 1981.

LODY, Raul. *Samba de caboclo. Caderno de folclore*. Rio de Janeiro: Funarte, 1977.

LUCKMAN, Thomas. *La religión invisible: el problema de la religión en la sociedade moderna*. Trad. De Miguel Bermejo. Salamanca: Sigueme, 1973.

LUZ, Mônica Abud Peres de Cerqueira. *Resistência religiosa afro-brasileira e indígena contra a intolerância ao racismo no Brasil*. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 15, n. 2. 2018. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2019/04/10.pdf>>. Acesso em: 28 nov. 2019.

MACHADO, Jurema. *Promoção e proteção da diversidade cultural. O seu atual estágio*. Disponível em: <http://observatoriodadiversidade.org.br/site/wp-content/uploads/2011/11/WEB_Diversidade-cultural_080211.pdf>. Acesso em: 19 abr. 2020.

MADURO, O. *Religião e luta de classe*. Petrópolis: Vozes. 1981.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Uma teoria científica de cultura*. Trad. Marcelina Amaral. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2009.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do pacífico ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978

MARCÍLIO, Maria Luíza. *Convenção sobre a proteção e promoção da diversidade das expressões culturais*. Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura. Disponível em: <encurtador.com.br/wBST3>. Acesso em: 13 dez. 2019.

MARQUES, Francisca. *Festa da Boa Morte: identidade, sincretismo e música na religiosidade brasileira*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002. Disponível em: <http://www.naya.org.ar/congresso2002/ponencias/francisca_marques.htm>. Acesso em: 4 set. 2018.

MARTIN, David. Remise en question de la théorie de la sécularisation. In: GRACIE, Davis; HERVIEU-LÉGER, Danièle (eds.) *Identités religieuses en Europe*. Paris: La Découverte, 1996.

MARTINEZ, Socorro Targino. *Ordens Terceiras: ideologia e arquitetura*. 1979. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1979.

MELLO, Luiz Gonzaga de. *Antropologia Cultural*. Petrópolis: Vozes, 1986.

MENDES, Andrea. *Candomblé Angola e o culto a caboclo: de como João da Pedra Preta se tornou o Rei Nagô*. Periferia: Duque de Caxias, 2015.

MEIRELES, Márcio. Vídeo de apresentação da II Conferência Estadual de Cultura da Bahia. Salvador, agosto, set, e outubro de 2007.

MINAYO, M. C. S. Hermenêutica-dialética como caminho do pensamento social, próprio. In M. C. S. Minayo; S. F. Deslanches (Orgs.), *Caminhos do pensamento: epistemologia e método*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2002. p. 83-110.

MINNEMA, L., 2014, Correlations between types of culture, styles of communication ad forms of interreligious dialogue, HTS Teologiese Studies/Theological Studies 70(1), Art #2604, 1-7. Disponível em: <<https://doi.org/10.4102/hts.v70i1.2604>>. Acesso em: 10 jun. 2018.

MONTEIRO, Paula. Religião, modernidade e cultura: novas questões. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

MORIN, Edgar. Complexidade e ética da solidariedade. In: CASTRO, G. et al. *Ensaio de Complexidade*. Porto Alegre: Sulina, 1997.

MORIN, Edgar. *O Método II: a vida da vida*. Porto Alegre: Sulina, 2001.

NASCIMENTO, Luís Cláudio; ISIDORO, Cristiana. *A Boa Morte em Cachoeira*. Cachoeira: CEPASC, 1988.

NASCIMENTO, Luís Cláudio. *Candomblé e Irmandade da Boa Morte*. Cachoeira: Fundação Maria América da Cruz, 1999.

NASCIMENTO, 1999 *apud* SILVEIRA. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Ketu*. Salvador: Maianga, 2006.

NETO, Otávio Cruz. O trabalho de campo como descoberta e criação. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza (Coord.). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

OLIVEIRA, Lucas. *Raça e etnia*. Disponível em: <<https://brasilecola.uol.com.br/sociologia/raca-etnia.htm>>. Acesso em: 08 nov. 2019.

PALMER, R. E. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, [1989].

PARSONS, T. *Social systems and the evolution of action theory*. New York: The Free Press and Collier MacMillan, 1977.

PEACOCK, J.L. *The third stream*. 1981. viewed 7 May 2016. Disponível em: <<http://www.isca.ox.ac.uk>>. Acesso em: 12 jun. 2018.

PEREIRA DE QUEIRÓS, M. I. Relatos orais: do dizível ao indizível. In: VON SIMON, O. M. (org). *Experimentos com a história da vida. (Itália-Brasil)*. São Paulo: Vértice, 1988.

PEREIRA, Rodolfo Viana. *Hermenêutica filosófica e constitucional*. Belo Horizonte: Del Rey, 2001.

PINTO, Elisabete Aparecida; ALMEIDA, Ivan Antônio de. Religiões: tolerância e igualdade no espaço da diversidade. São Paulo, *Fala Preta! Organização das Mulheres Negras*, v. 2, 2004.

PHARO, P. *Le sens de l'action et la compréhension d'autrui*. Paris: L'Harmattan, 1993.

PHARO, P. *Sociologie de l'esprit — conceptualisation et vie sociale*, Paris, PUF. 1997.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. *PROJETO HISTÓRIA: Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP*. São Paulo, PUC, 1981.

PRIOR, James. *Voyages along the Eastern os África to Moçambique... to St. Helena*. Rio de Janeiro, Bahia and Pernambuco in Brazil. London, 1819.

QUINTÃO, Antônia Aparecida. *Lá vem o meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (Século XVIII)*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002. Disponível: <<http://www.lppuerj.net/olped/documentos/ppcor/0258.pdf>>. Acesso em: 6 set. 2018.

RAMOS, Jefesson Evandro Machado. Irmandades Leigas no Brasil Colonial. Disponível em: <https://www.historiadobrasil.net/brasil_colonial/irmandades_leigas.htm>. Acesso em: 17 nov. 2019.

RAMPAZZO, Suely Aparecida de Toledo Piza. *Família e Educação*. Aparecida: Santuário 1996.

REALOCAR. In: DICIONÁRIO da Língua da língua portuguesa. Lisboa: Priberan Informática, 1998. Disponível em: <<https://dicionario.priberam.org/realocar>>. Acesso em: 10 nov. 2019.

REGINALDO, Lucilene. *Os rosários dos angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*. 2005. 416f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2005.

REGINALDO, Lucilene; SANTOS, Acácio Sidinei Almeida. Irmãs da Boa Morte, Senhoras do Segredo. In: *IV Congresso Afro Brasileiro Sincretismo Religioso: O ritual afro*, 1996, Recife. Anais... Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1996. p. 98-112.

REIS, João José. *A Morte é uma Festa: Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REIS, João José. *Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão*. História do Tempo. Rio de Janeiro: UFF, v. 2, n. 3, p. 7-33. 1996. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg3-1.pdf>. Acesso em: 03 set. 2018.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

RICOEUR, P. *Do texto à acção: ensaios de hermenêutica*. Portugal: Rés-Editora, 1989.

RODRIGUES, 1982 apud BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1971.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. Configurações da política na Idade Média. In: FAUTO NETO, Antônio; PINTO, Milton José (Org.) *Mídia & Cultura*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1997.

SALIM, Celso Amorim. Migração: o fato e a controvérsia teórica. In: VIII Encontro Nacional de Estudos Populacionais, 1991. *Anais...* Campinas: ABEP, 1992, p. 119-144.

SAMUEL, Raphael. História local e história oral. *Brasileira de História*, São Paulo, v. 9, n. 19, p.225-237, set.89/fev 90.

SANTOS, Acácio Sidinei Almeida; REGINALDO, Lucilene. *Irmãs da Boa Morte, senhoras do segredo*. In: *IV Congresso Afro Brasileiro Sincretismo Religioso: O ritual afro*. 1996, Recife. *Anais...* Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1996, p. 98-112.

SANTOS, Acácio Sidinei Almeida. Irmãs da Boa Morte, senhoras do segredo. In: PINTO, Elisabete e ALMEIDA, Ivan Antônio de (orgs.). *Religiões: Tolerância e igualdade no espaço da diversidade*. São Paulo: Fala Preta! Organização de Mulheres Negras, 2004. v. 2.

SANTOS, Joana Elbein dos. *Palmares 300 Anos: Memórias e Estratégias Comunitárias*. São Paulo. 1996.

SANTOS, I. A. A. *Discriminação: uma Questão de Direitos Humanos*. Brasília: Larraya, 1999.

SANTOS, Nadja Antônia Coelho dos. O Candomblé na representação da Ialorixá. *Entrelaçando – Revista eletrônica de Culturas e Educação*. Educação e Africanidades, Cachoeira, n 4, ano 2, p. 26-37, 2011. Disponível em: <encurtador.com.br/anuI3>. Acesso em: 21 abr. 2020.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1999.

SENA, Gilberto. A Irmandade e a Festa de Nossa Senhora da Boa Morte em Cachoeira. *Jornal A Tarde*, 15 agosto 1989, Caderno Municípios, p. 8.

SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Ketu*. Salvador: Maianga, 2006.

SLAMA, Fernanda. *Festa de Nossa Senhora da Boa Morte*. Disponível em: <<https://www.salvadorbahia.com/festa-de-nossa-senhora-da-boa-morte/>>, Acesso em: 20 abr. 2020.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da Cor: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro do século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOARES, Cecília Moreira. *As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX*. In: *Afro-Ásia*, Edição 17, Salvador: CEAO/UFBA, 1996.

OUZA, Alana; SOARES, Sandro. *A religião como sistema cultural – Clifford Geertz*. Disponível em: <<https://antropologiadareligiaoufpe.wordpress.com/2012/04/07/162/>>. Acesso em: 08 nov. 2019.

SOUZA, Wiltercia, *O Sequestro das Santas: Irmandade da Boa Morte e a Igreja Católica de Cachoeira, Ba.* 2007. 154f. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado da Bahia, Santo Antônio de Jesus, 2007.

STRADA, V. *Totalitarismo e storia*, em Sergej Kulesov-Vittorio Strada, Il fascismo russo. Venezia: Marsilio, 1998.

TAWIL, Eduardo. A Festa da Boa Morte, tradição de 164 anos, *Jornal A Tarde*, p. s/n, 20 ago. 1984.; Celebração da Boa Morte revive luta dos escravos, *Jornal A Tarde*, p. s/n, 31 jul. 1983

TILLICH, Paul. *The spiritual situation in our technical society*. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1988.

TILLICH, Paul. *Systematic Theology*, vol. III. Chicago: The University of Chicago Press, 1963c.

TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TILLICH, Paul. *What i Religion*. New York, Evanston, San Francisco, London: Harper and Row. 1973.

THOMSON, Alistair. Reconstituo a memória: questões sobre a relação entre a história oral e as memórias. *Projeto história: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP*, São Paulo, v.15, abr. 1997.

UNESCO. *Anteprojeto da Convenção sobre a Proteção da Diversidade de Conteúdos Culturais e Expressões Artísticas*. CLT/CPD/2004/CONF.201/2, Paris, julho de 2004.

UNESCO. *Declaração Universal da UNESCO sobre a Diversidade Cultural*. Paris, 02 nov. 2001.

UNESCO. *Recomendação Sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular*. Paris. 1989.

V ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura de 27 a 29 de maio de 2009. Salvador. *Anais...* Salvador: UFBA. Disponível em: <<http://www.cult.ufba.br/enecult2009/19353>>. Acesso em: 13 mai. 2017.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Primeiros Terreiros de Candomblé*. Disponível em: <<http://br.geocities.com/jurema.geo/html/casas1.html>>. Acesso em: 6 jul. 2018.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Notícias da Bahia*. Salvador: Fundação Cultural, 1981.

WERLE, André Carlo. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/611>>. Acesso em: 25 nov. 2019.

WILLIAMS, Raymond. *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. Trad. Sandra Gardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo, 2007.



APÊNDICE

QUESTIONÁRIO

DADOS DE IDENTIFICAÇÃO

Nome: _____
Data e local de nascimento: _____
Data e local da entrevista: _____
Endereço: _____
Telefone: _____
Email: _____

QUESTÕES DA PESQUISA

1. Há quanto tempo o(a) sr. (sra.) mora na região de Cachoeira.
2. Na sua opinião, quais as datas mais importantes para a cidade de Cachoeira?
3. Qual a importância da festa da Nossa Senhora da Boa Morte para a cidade de Cachoeira?
4. Já participou alguma vez das festividades da Boa Morte? Em que medida?
5. Qual o conhecimento que tem sobre esta irmandade?
6. Tem conhecimento de como surgiu esta irmandade?
7. Qual a importância da irmandade no passado e agora?
8. Como o(a) sr. (sra.) vê esta aproximação do culto de raiz africana com a igreja católica vivenciado pela Irmandade?
9. Como se sente a cada ano quando se aproxima as festividades da Boa Morte?
10. Como você entende o sentimento da comunidade cachoeirana em relação à festa da Boa Morte?
11. De que forma a Irmandade da Boa Morte contribui para a importância cultural e religiosa da cidade?