

Parte 3 - Geografia da religião: espacialidades do sagrado

Espacialidades do sagrado: a disputa pelo sentido do ato de festejar da boa morte e a semiografia do território encarnador da prática cultural afro-brasileira

Aureanice de Mello Corrêa

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

CORRÊA, AM. Espacialidades do sagrado: a disputa pelo sentido do ato de festejar da boa morte e a semiografia do território encarnador da prática cultural. In: SERPA, A., org. *Espaços culturais: vivências, imaginações e representações* [online]. Salvador: EDUFBA, 2008, pp. 161-179. ISBN 978-85-232-1189-9. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this chapter, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste capítulo, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de este capítulo, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

Espacialidades do sagrado

A disputa pelo sentido do ato de festejar da Boa Morte e a semiografia do território encarnador da prática cultural afro-brasileira

Aureanice de Mello CORRÊA

Professora, Universidade de Estado do Rio de Janeiro
aureanicemcorrea@yahoo.com.br

Introdução

O tema proposto para reflexão neste capítulo é a espacialidade do sagrado. Entendemos espacialidade como questões pertinentes à sociedade, que possuem, por sua vez, resultantes de circunstâncias espaciais. O sagrado, como um dos atributos da espacialidade, se traduz através de práticas culturais eivadas de sentido religioso, de crenças, mitos e divindades. Práticas culturais e, portanto, sociais que marcam a existência dos homens e sua organização em sociedades em sua expressão espacial. Estamos falando de uma espacialidade do sagrado que está vinculada à geograficidade do homem – melhor explicitando – à sua hominalidade, que são as ações da natureza humana, ações que dialeticamente são constituintes do homem como produto da sociedade e a sociedade como produto do homem. Reconhecer esta dialética, de acordo com Berger (1985), nos permite compreender com fidelidade a sociedade em termos empíricos.

Neste processo dialético – onde vemos inculcada a ação de mão dupla do homem de produzir e ser produzido pela sociedade – que destacamos, num primeiro momento, o reconhecimento da atuação humana efusiva sobre o mundo, seja pela atividade física ou mental, para engendrar em seguida, num segundo passo, a transformação do produto desta sua ação, a realidade como exterior e distinta do seu produtor. Como complemento deste processo criativo do homem e da sociedade temos um terceiro passo, que consiste na reapropriação dessa mesma realidade por parte do ser humano. Isto é, a transformação da estrutura de um mundo objetivo, novamente em estruturas da consciência subjetiva, retornando ao primeiro passo e preparando as condições para os passos seguintes, ininterruptamente. Podemos extrair dessa reflexão, *a priori*, o fato de que a existência humana é um contínuo “pôr-se em equilíbrio”, quer do homem consigo mesmo, quer do homem com o mundo. Em outras palavras, resumidamente, (...) *ele se produz a si mesmo num mundo* (BERGER, 1985, p.19).

Prosseguindo com nossa reflexão, podemos afirmar que esta produção humana num mundo é sinalizada pelas práticas culturais como fruto desta produção. Podemos também entendê-la como a totalidade dos produtos humanos, seja na sua materialidade exemplificada nos instrumentos de toda espécie, que permitem ao homem modificar seu ambiente físico, seja na ima-

terialidade demonstrada na produção simbólica que permeia e produz sentidos em todos os aspectos de sua vida, cotidianamente (CORRÊA, A . M., 2004).

Sob o nosso ponto de vista, a prática cultural surge, neste sentido, como uma ponte que viabiliza a relação do ser humano e da sociedade com o espaço. Este relacionamento apresenta-se como faces de uma mesma realidade, onde a função social e a função simbólica engendram a distinção e a correlação entre o espaço social – o espaço produzido e concebido em termos de organização e produção – e o espaço cultural, que emerge no cerne desta articulação – da prática material e imaterial da cultura – como o *espaço vivenciado e concebido em termos de significação e relação simbólica* (BONNEMAISON, 2002, p. 86-104).

Nesta direção, no presente capítulo vamos apresentar nossa análise sobre um grupo de mulheres, afro-descendentes, constituintes de uma Irmandade de Negros vinculada, ao mesmo tempo, à prática religiosa Católica Apostólica Romana e ao Candomblé, na cidade de Cachoeira, no recôncavo baiano – a Irmandade da Boa Morte – que, através de seu ato de festejar, engendra um território encarnador da prática cultural afro-brasileira.

A Irmandade da Boa Morte: materialidade e imaterialidade da prática cultural e processo identitário

Conhecendo a Irmandade da Boa Morte

A distinção da Irmandade da Boa Morte em relação às demais irmandades de negros remonta ao século XIX, no qual profundas transformações nas relações sociais da sociedade brasileira ocorreram, especialmente nas práticas culturais destas irmandades na cidade de Salvador. Práticas que, balizadas pelo sentido de liberdade, fomentado por uma conjuntura política e social brasileira de confronto e cooperação – exemplarmente na Bahia – propiciou movimentos de rebelião de escravos, entre os quais, a Irmandade da Boa Morte, composta por mulheres negras livres e lyás do Candomblé, que passa a se destacar por constituir um nexos territorial demarcado por territorialidades desenvolvidas por duas práticas culturais vinculadas, por um lado, ao catolicismo, e, por outro, ao território-terreiro de Candomblé.

A festa da irmandade em tela e os rituais que a compõem, no espaço da cidade de Cachoeira, através da demarcação de geossímbolos, rememoram e reafirmam, no mês de agosto, o processo identitário constituinte da prática cultural afro-brasileira. Assim, a Irmandade da Boa Morte e sua festa, na cidade de Cachoeira, nos últimos anos da década de 90 do século passado, despontou no cenário brasileiro, com o reconhecimento de ser uma das significativas expressões do patrimônio cultural afro-brasileiro. Neste sentido, tal reconhecimento deve-se ao tema desta irmandade apresentar – desde sua fundação no século XIX, na cidade da Salvador no Estado da Bahia – singularidades, destacando-se, desta forma, das outras irmandades de negros brasileiros, tanto por sua prática religiosa, quanto por seus componentes.

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

Desta forma, a Irmandade da Boa Morte é constituída por mulheres de origem africana que, na formação inicial desta, pertenciam às etnias Keto e Gêge, constituintes da sociedade ioruba na África, e é desta irmandade que são provenientes as fundadoras do primeiro território-terreiro¹ de Candomblé, localizado no logradouro denominado Barroquinha, da cidade de Salvador, o Ilê Axé Iansã Oká. É sob esta herança cultural que, até os dias de hoje, as componentes do grupo religioso da Boa Morte – como é comumente identificada pelo cachoeirense – vem observando seus princípios fundadores, isto é, destacando, como condição primordial para pertencer a esta irmandade, que sejam mulheres e afro-descendentes, exercendo posições de destaque nos Candomblés da Bahia. Sendo assim, para se tornar uma “irmã da Boa Morte”, se faz necessário observar normas e condutas originárias do Candomblé aliadas à devoção Mariana. Esta última, um preceito, que, ao ser respeitado na sua origem, estrategicamente propiciou a incorporação deste grupo religioso como uma irmandade da Igreja Apostólica Romana.

Deste modo, com a perspectiva de que a Irmandade da Boa Morte, através de seus preceitos observados como estratégias, se apresenta como uma sociedade fechada, restritiva, com “mistérios” oriundos do Candomblé

– que somente quem é da Boa Morte tem conhecimento – é que pensamos trabalhar a compreensão desta e sua manifestação festiva na cidade de Cachoeira, como um nexos territorial, através da ótica processual de semiografia do território. Com este sentido, iniciamos o nosso questionamento sobre a irmandade em foco, objetivando analisá-la na atualidade de fim de século XX e de alvorecer do XXI, reconhecendo que neste processo as estratégias do jogo de “acertos” com a realidade vivida pelo negro-africano permitiram que a organização do Terreiro de Candomblé e da Irmandade Católica, como faces de uma mesma moeda, fosse efetuada sem se afastar de sua identidade mítica iorubana, fato este que acenava para um entrecruzamento das diferenças, mas, no entanto, não produziram uma história de dissolução dessas diferenças.

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

Neste sentido, a concepção de territorialidade que trabalhamos é alicerçada, sobretudo, em Sack (1986), entendendo-a como uma estratégia – através de atos materiais e imateriais – engendrada pelo grupo para a constituição, manutenção e defesa do território, e em Bonnemaïson (2002), que associa esta ação à idéia de geossimbolo, definido-o como um lugar, um itinerário, acidentes geográficos ou uma extensão, que, por motivos políticos, religiosos ou culturais, sob as expectativas individuais ou coletivas de determinados grupos étnicos, assume uma dimensão simbólica, estabelecendo e consolidando, através da prática cultural, seus processos

de identidade e alteridade frente aos outros grupos, configurando, assim, a semiografia do território.

Um território, que, por sua vez, fortalece e exprime a relação simbólica existente entre a cultura e o espaço. Dessa forma, um território, que, longe da concepção clássica deste auferida pela geografia tradicional, emerge sob a condição de limites traçados no espaço a partir de estimativas, significados, de ações imateriais associadas a ações materiais da cultura. Com este aspecto, abre-se um leque para concepções distintas de territorializações, que torna, desta feita, esta concepção polissêmica, operada sob as expectativas dos que o constituem conforme a subjetividade do significante (seja individualmente ou agenciado coletivamente), na construção de signos e significados, que passam a incorporar ao grupo e ao território demarcado o processo identitário.

O corpo como suporte sígnico: a Baiana, a Beca e os adornos

Dentre as estratégias articuladas pela irmandade em foco, sob o jogo das duas territorialidades mencionadas acima, e que contribuem para o delinear do nexu territorial encarnador da prática cultural afro-brasileira na cidade de Cachoeira – estendendo esta identificação para as escalas regional, nacional e internacional – destacamos as vestimentas e os adornos utilizados pela Boa Morte, especialmente durante a preparação do tempo festivo e na ação de festejar.

A Irmandade da Boa Morte caracteriza-se pelo respeito a princípios, nos quais suas indumentárias, seus adornos, gestos, atos ilocutórios, sua sede fundadora – a Casa Estrela – e a atual Casa da Boa Morte – um complexo composto por Museu, Capela e dependências para hospedagem das irmãs no período da festa – e as ações materiais e imateriais da cultura configuram-se como signos que possuem significados de vital importância para o processo de identidade do grupo e de sua alteridade em relação aos outros. Com outras palavras, estes são sinais no seu registro cultural afro-brasileiro que marcam o pertencimento do indivíduo ao grupo, contribuindo, desta forma, para a demarcação das fronteiras – materiais e imateriais – do nexu territorial da Irmandade da Boa Morte em relação às demais irmandades católicas e perante a sociedade brasileira. Como os signos possuem sem-

pre dois sentidos, assim como são algo que “estão por outra coisa”, estes se transformam em territorialidades, estratégias e artimanhas engendradas pelo grupo religioso – irmãs da Boa Morte – para constituição, manutenção e controle de seu território existencial, que perdurou ao longo de dois séculos passados, estendendo-se à contemporaneidade.

Neste sentido, são signos/territorialidades, práticas culturais que a configuram hodiernamente como uma referência da cultura afro-brasileira, ao trazer consigo o atributo de serem, nos rituais de sua festa, pelas ruas da cidade, o evocar do passado atualizado no presente da sociedade iorubana e da ação estratégica de recomposição étnica, política, social e religiosa, efetuada na constituição do primeiro território-terreiro de Candomblé na cidade de Salvador, Bahia, onde encontraram os seus fundamentos éticos-religiosos, suas lendas e crenças, com os quais significaram itinerários, acidentes geográficos, prédios, praças, recantos e esquinas, sob a perspectiva do sagrado, articulada a sua vida do dia-a-dia em uma cidade baiana, construindo, assim, seu processo identitário e de pertencimento ao singular grupo religioso.

São significados que, através da riqueza de seu significante, tornam-se portadores de uma história, a história de seu povo, o de “santo”, confirmando, sob esta perspectiva, a Irmandade da Boa Morte como nexos territorial, um território-santuário constituído por territorialidades de distintas práticas culturais, no qual a idéia de conservação cultural afro-brasileira passa a ser operada e atualizada permanentemente no cotidiano desta Irmandade e, especialmente, no período de sua festa. Nesta direção, as territorialidades não são ditas, mas vividas no seu dia-a-dia, seja para a construção do território, semiografando seu limite, ou na manutenção e controle deste, imprimindo, assim, no conceito de território, a idéia de fronteira.

O branco, o preto e o vermelho nos rituais: as cores significadas pelo sentimento

Dona Estelita, a juíza perpétua da irmandade em tela e autoridade máxima desta, em sua resposta, ao ser indagada sobre o que são a Boa Morte e sua festa (na entrevista efetuada no trabalho de campo²), o evento principal das atividades do grupo religioso, no qual o aspecto da elegância e riqueza das *Negras de Beca* (denominação pela qual também são identificadas) é destacado, nos propicia a compreensão de como a forma dos objetos e a

significação dada a estes sinalizam a alteridade, social, étnica e da prática religiosa do grupo de Iyás/Irmãs da Boa Morte, que são agenciadas através de signos, configurados nas suas jóias e indumentárias.

A interlocutora em questão nos indica a presença dos orixás, divindades africanas relacionadas às forças da natureza, nos rituais efetuados no período festivo da Irmandade, marcados no corpo como suporte sógnico, através dos significados, atribuídos pelas significantes balizadas pelos seus princípios étnico-religiosos, às cores branca, vermelha e preta. Segundo a juíza perpétua da irmandade em tela, as cores são utilizadas como expressão do sentimento das irmãs em relação ao significado que legam a cada etapa dos rituais, *o preto é luto e vermelho é luta, é força, e o branco é paz*. Em cada ritual portam uma indumentária que, em conjunto com os objetos e adornos, encenam o drama do passado atualizado no presente do negro escravizado livre e liberto, do povo de santo constituente e constituído pela prática cultural afro-brasileira.

Estas cores, presentes nas indumentárias usadas pelas irmãs, a Baiana, e as Becas, durante as procissões católicas que compõem a festa de Nossa Senhora, compõem o jogo do real/faz de conta das territorialidades da Irmandade da Boa Morte e relatam, no tempo-espaço festivo, sua história. Neste sentido, com seus signos nas vestes, adornos e objetos, o mundo dos encantados, articulados através do estabelecimento das associações livres com o catolicismo, engendra uma malha de significações, que passa a ser substanciada pelos pares representantes da história de luta e da tradição dessas mulheres: Mulheres Idosas/Ajés; Morte/Eguns; Ayiabás/Iyalorixás, colaborando para construção de uma identidade de irmandade e, em especial, da Boa Morte por parte das irmãs, como também, sob nossa ótica, alicerçando a construção deste processo identitário como grupo sócio-religioso, através do vínculo com o Candomblé e, ao mesmo tempo, com a Igreja Católica, destacando-a das demais irmandades de negros na Bahia. Sendo assim, a identidade, fomentada nas ações de significar objetos e coisas em especial, se realiza sob a estratégia de portá-las nos corpos através das vestes, dos adornos e bens religiosos, como as jóias de axé, os fios-de-conta que sinalizam o orixá protetor da Iyá/Irmã; o cajado que traz nas mãos a provedora da festa à frente da procissão, símbolo do orixá Nanã; o Biôco branco, véu especial que, para ser usado pela irmã da Boa Morte, requer um ritual com

palavras encantatórias proferidas em ioruba; o Ojá/Xale, caído nos ombros, que, se estiver virado no lado que tem a cor preta, sinaliza que o ritual é para egun, e que o registro é de reverência à morte, e, se está virado para o lado vermelho, demonstra que o ritual é para o Orixá e o registro é de Vida, pois o orixá é força da vida, é o Axé, marcando, desta forma, no ato religioso constituinte de seus rituais, a procissão pelas ruas da cidade de Cachoeira, o sentido e o sentimento dos envolvidos no cortejo.

Dentre os signos utilizados nas procissões pelas negras da Boa Morte, destacamos, diante da perspectiva das territorialidades, a Beca – como vestimenta – e o Correntão Cachoeirano – como jóia de axé –, que atuam como marca identificadora consagrada da portadora destes, conjugando o pertencimento desta à Irmandade, uma confraria de mulheres, e ao lugar, a cidade de Cachoeira³. Neste contexto, o corpo como suporte signico emerge nos atos solenes da festa, como norte de uma distinção sócio-espacial, pois as distingue etnicamente perante a sociedade baiana, entre as demais irmandades de Negros⁴, e quanto ao seu local de origem. São as “Nagôs da Boa Morte” e, especialmente, da cidade de Cachoeira, no recôncavo baiano. Concordando com Da Matta (1997, p.60), *as vestimentas são coerentes com os gestos e o comportamento em geral*. O autor efetua tal afirmação com o propósito de estabelecer uma distinção entre as vestes denominadas de Uniforme, Farda ou Beca, da Fantasia⁵. Nesta direção analítica, podemos apontar a Beca, usada pelas irmãs da Boa Morte, além de ser uma vestimenta coerente com o caráter solene das procissões da morte de Nossa Senhora e de Sua Assunção, marca a exclusividade deste grupo religioso de mulheres negras, na determinação de uma posição de destaque que estas passam a ocupar na escala regional, frente à sociedade baiana e, na escala nacional, à sociedade brasileira. Portanto, para melhor explicitar o especial valor simbólico da principal vestimenta da Boa Morte – concordando com o ponto de vista do antropólogo em foco – a Beca é uma metonímia, isto é, o símbolo pela coisa simbolizada, que, segundo nossa observação, passa a operar como uma marca que designa a identidade para um grupo de mulheres negras, como o da Boa Morte, estabelecendo com esta ação uma relação imediata entre estas mulheres e o seu pertencimento a esta irmandade e o papel social desempenhado por estas no ato solene e no cotidiano.

Traçando as fronteiras do território santuário, o jogo de poder articulado sob alianças e confrontos

A idéia de fronteira, limite territorial, ao ser engendrada – a partir de ações materiais e imateriais da cultura – pode propiciar situações de coexistência pacífica entre os territórios; de instabilidade e competição entre estes ou um movimento de intolerância, no qual, como clímax desta situação de conflito, pode ocorrer a repulsão/exclusão de uma das partes.

As três situações reconhecidas sob nosso ponto de vista – como consequências possíveis da semiografia da fronteira territorial – são sinalizadas por Sopher (1967), em sua análise sobre o comportamento das religiões, sob a concepção de modelos de interação entre sistemas religiosos, nos quais as estratégias adotadas pelas minorias religiosas em relação ao domínio religioso majoritário, e vice-versa, assim como a diversidade de práticas religiosas em áreas de transição ocorrem sob a orientação de um dos eixos relacionados.

Neste sentido – inspirando-nos na perspectiva do autor em foco – podemos sinalizar que na constituição do nexu territorial, Irmandade da Boa Morte, ao longo do século XIX e boa parte do século XX, esta balizou a sua configuração no ponto de interseção entre os dois sistemas religiosos que a compõem, tendo em vista que as práticas culturais do Candomblé e da Igreja Católica contribuíram, através de seus rituais, para o fomento das territorialidades que compõem a identidade do nexu territorial Irmandade da Boa Morte, induzindo, desta forma, uma leitura do comportamento destes sistemas como de coexistência pacífica.

Entretanto, ao levarmos em conta o contexto histórico das relações sociais no Brasil e, no caso, baiano, estabelecidas entre as situações de confronto e cooperação, especialmente no século XIX, podemos afirmar que a relação Candomblé/Igreja Católica ocorria sob a condição de instabilidade, onde o jogo da tolerância/ intolerância era empreendido pelos dois territórios religiosos, objetivando, por um lado, o domínio hegemônico católico, e, por outro, para o candomblé – como minoria –, sua permanência como território-santuário, portador da memória de sua matriz africana ioruba e da prática cultural afro-brasileira. Nesta direção, a Irmandade da Boa Morte, como fruto da interseção destes dois sistemas religiosos, ao ser observada

como o nexo articulador dos mesmos, por fim, apresentava e apresenta a mesma dinâmica de instabilidade e, a partir da década de 80, do século passado, esta situação de “tolerância” entre os territórios religiosos em questão passa a ser abalada, aprofundando na Irmandade o terceiro eixo, o da intolerância.

A conseqüência do acirramento das relações instáveis entre a Irmandade da Boa Morte e a Igreja Católica – ao ponto, de se enfrentarem judicialmente e efetuando declarações ofensivas de ambas as partes, amplamente veiculadas pela imprensa, falada e escrita baiana – provocou a exclusão da Irmandade da Boa Morte do seio da Igreja Católica, induzindo-a, a partir da década de 90 do século passado, a um esmaecimento das práticas religiosas vinculadas ao catolicismo, que compunham sua territorialidade aparente nos rituais de sua festa, fortalecendo, por sua vez, a prática embasada no candomblé – a territorialidade subjacente – que se solidifica, em sua função de sustentar a identidade do grupo religioso, como as Iyás da Boa Morte, ou seja, uma irmandade que é assumidamente constituída por Iyalorixás, as senhoras do segredo do Candomblé (CORRÊA, A . M., 1997, 2004).

A situação em questão será resolvida no último ano da década de 1990, com o retorno da Igreja Católica na participação dos rituais que compõem a festa da Irmandade, restabelecendo a ação de coexistência pacífica entre os territórios, entretanto, uma “paz” que permanece perpassada pela instabilidade ditada pelo jogo de poder que se estabelece e pelo sentido do ato de festejar da Boa Morte, atendendo, desta forma, as duas ações fundamentais deste jogo, isto é, sob o registro religioso e sob o registro político.

Neste sentido, é diante desta perspectiva acima sinalizada, de uma afirmação de poder, de adequação, por vezes, das questões religiosas e, por outras, de questões da ordem da política, que observamos em nossa discussão a temática sobre a disputa pelo sentido da festa da Boa Morte, entronizada nos anos 80 do século XX. Indagações perpassadas pelo religioso e pelo político são então efetuadas: – É uma festa com sua matriz cultural calcada na prática do candomblé, privilegiando, com este discurso, toda uma questão de “afirmação de uma identidade forjada sob fundamentos culturais africanos”; “de resistência cultural”; “de baluarte da cultura negra da Bahia”, como é postulado e amplamente divulgado pelos meios de comunicação, como atrativo para a festa da Boa Morte? – Ou é uma festa de cunho eminente-

mente católico, vinculado ao culto da “dormição de Nossa Senhora”, como quer a Igreja Católica? – Ou ainda, uma festa na qual está dramatizada, em seus rituais, a territorialidade do nexo territorial Irmandade da Boa Morte, marcando sua autonomia nesta disputa, isto é, de pertencimento, ao mesmo tempo e de forma diferenciada, ao Candomblé e ao catolicismo, e, com esta estratégia, engendrando sua própria concepção de viver o religioso?

De acordo com nosso ponto de vista, são todas estas situações, articuladas entre si, que configuram a disputa pelo sentido da festa da Boa Morte, pois, no engendramento da rede de atores que se estabelece neste conflito – como propõe Murdoch (1998) para a observação da relação espaço/ poder – ora estes se articulam em suas alianças e ora estabelecem suas dissensões, criando um “jogo de contas” de cristais multicoloridos e multifacetados, no qual está forjada a lógica territorial da Festa da Boa Morte, na cidade de Cachoeira. Uma lógica territorial que, segundo Di Méo (1991), é articulada no acontecimento do ato de festejar, reunindo, por um curto momento de tempo, todo o sentido da história do grupo, que se confunde com a própria história do lugar, gerando, assim, o sentimento de pertencimento e identidade do grupo, assim como dos demais participantes da festa, que passam a vivenciá-la a partir deste contexto. Um sentimento de pertencimento, como já evidenciamos, sinalizado através de ações materiais e imateriais, que denotarão formas singulares de afirmação de poder e domínio sobre o próprio espaço da festa pelos participantes.

São sentidos dramatizados pelos distintos atores da festa, durante o percurso das procissões; na participação nos banquetes; na fruição do samba de roda; ao acompanhar o volteio do bumba-meu-boi; na dança/ jogo de capoeira, apresentados nas praças e ruas da área central de Cachoeira, na proximidade da sede da Irmandade e no interior do casarão da Boa Morte. São espaços qualificados, ou melhor, eleitos para esta ação de festejar, configurando, assim, a Irmandade da Boa Morte como instituição. Sua sede atua como o fixo que marca a presença da cultura afro-brasileira, tornando-se, desta forma, um geossímbolo na cidade de Cachoeira. As ruas e praças do centro da cidade, localizadas no entorno do ponto de maior centralidade, a sede da Boa Morte – no período festivo –, vão se constituir em um único território, o território da festa. O território encarnador da cultura afro e, ao mesmo tempo, brasileira.

As procissões e o ritual católico no jogo de espelhos dos signos e significados da prática cultural afro-brasileira: o território afro-brasileiro da festa da Boa Morte na cidade de Cachoeira

Para Bonnemaïson (2002), as territorialidades, sob um ponto de vista semelhante a Sack (1986), assumem também a condição de elo, entre o que denomina de fixação e mobilidade, ou seja, dos lugares e itinerários empreendidos pelos seres humanos, representados por geossímbolos (significações culturais espaço-temporais, que semiografam identidades construindo os territórios), marcados pela etnicidade e que atuam como uma verificação terrestre dos mitos que são, ao mesmo tempo, *fonte de poderes cósmicos e os fundamentos da organização social* (p.109). Sob esta perspectiva, com o significado do Princípio – da vida eterna e do mundo dos homens – origem dos fundamentos religiosos norteadores da prática cultural das irmãs/iyás, tem início a dramatização, que relata, pelo espaço da cidade de Cachoeira, o processo de construção da identidade e do pertencimento dessas mulheres negras, sob a égide do sagrado, à Irmandade da Boa Morte e ao culto dos orixás. Nas procissões, uma geossimbologia efetuada no espaço-tempo da festa, onde a territorialidade aparente, a católica, é, ao mesmo tempo, apresentada com a territorialidade subjacente de matriz africana, na qual os signos do Candomblé tecem e marcam a identidade singular do grupo religioso: como Iyalorixás do Candomblé e Irmãs da Irmandade da Boa Morte.

No período da festa, compreendido por três dias, na primeira procissão, o féretro com a imagem da Nossa Senhora – em uma exibição pública que rememora o culto à Virgem Maria, como também anuncia a sua morte – é transladado do anexo da igreja da Ajuda para a capela da atual sede da Irmandade. As irmãs, vestindo o traje de Baiana, todo branco, não só celebram a paz e a glória do reencontro da Virgem Maria com seu Filho, como relembram também, através do corpo como suporte sógnico, sua reverência ao orixá Oxalá, que, em conjunto com Oduduwá, por ordem de Olodumaré, saem do Orum (o mundo dos deuses) para efetivar a criação do Ayiê (o mundo dos homens), marcando, deste modo, o sentido – no primeiro ritual de sua festa – das duas territorialidades de distintas práticas culturais que

perpassam por sua identidade afro-brasileira. É um trajeto curto, efetuando uma única parada solene, em frente à primeira sede da Irmandade, a Casa Estrela, identificada no arranjo espacial da cidade de Cachoeira, em sua fundação no séc. XIX, como um sodalício, onde as ações para a liberdade dos irmãos cativos eram discutidas e efetivadas. Com a reverência à Casa Estrela, geossimbolicamente significam o sentido da festa e da Irmandade no seio da sociedade brasileira, especialmente a baiana e da cidade de Cachoeira, no passado e no presente, de luta contra a escravidão, sob um processo de confronto e cooperação e de resistência da cultura afro-brasileira.

No segundo dia da festa, o drama do passado, que está sendo atualizado pelo ritual, remonta à necessidade de equilíbrio para os iorubanos, entre os poderes mágicos, extraordinários, exercidos pelos ancestrais, tanto em sua natureza masculina, quanto em sua natureza feminina, que se materializaram no território loruba através da constituição de sociedades, secretas, denominadas por Egúngún, compostas por homens, e Gèlèdè, articuladas por mulheres idosas, ajés (temidas por possuírem o saber do encantamento), que cultuavam/cultuam a Mãe Ancestral.

Em concordância com Lody (1982) e Nascimento (1988), a Irmandade da Boa Morte possui uma associação com a sociedade Gèlèdè, por personificar, em sua organização, os princípios norteadores da sociedade em foco. Tal análise é norteadora, por um lado, na identificação desta como uma associação de mulheres, idosas, negras e vinculadas ao candomblé, ocupando cargos de poder, e, por outro, através do orixá Nanã, tendo em vista que este orixá, ao ser considerada a mais antiga Ayabá – diante das crenças iorubanas, herdadas pela cultura afro-brasileira –, detém o poder de conduzir os Eguns, as almas das pessoas falecidas, para o Orun (NASCIMENTO, 1988; FONSECA JR, 1995).

Neste sentido, a dramatização da procissão carrega esta teia de signos e significados, ao se apresentar como fúnebre, noturna, com as irmãs carregando nas mãos archotes com velas e a Provedora da festa à frente do cortejo trazendo nas mãos o cajado, símbolo de Nanã. Trajando a Beca que ostenta a cor preta e branca, de luto, e de Egun (pessoa morta), sinalizam a condição da Nossa Senhora da Boa Morte, um Egun, pessoa morta, porém, ao mesmo tempo, marcam a presença de Nanã, orixá que, por deter, segundo suas crenças e lendas, diante do jogo de espelhos das territorialidades, o

poder legado pelo Filho da não putrefação (a assunção de Nossa Senhora ao Céu de corpo e alma), e, por Olodumare, a força da natureza, cujo elemento é a mistura do solo com a água formando a lama, principio da vida no Ayiê e que encaminha os mortais para o Orun, é o responsável pelo legado de uma boa morte. Nesta procissão, fazem sua primeira parada solene diante da igreja Matriz – reverência à Virgem Maria – geossimbolo que relembra e atualiza na história do negro e seus descendentes a relevância do culto mariano para os africanos desde 1490, com a devoção a Nossa Senhora do Rosário⁶, que propiciou a fundação da primeira Irmandade de Negros em 1505, em Portugal, e a possibilidade de efetuarem as primeiras ações para a materialização de sua recomposição étnica, social, política e religiosa, através da reterritorialização das distintas etnias de diversas localidades do continente africano no território-terreiro de Candomblé no Novo Mundo. A Vida na Morte é o significado desta noite, que, nas ruas da cidade de Cachoeira, toma corpo e lembra seu passado glorioso e de seus ancestrais.

A terceira procissão, geralmente no dia 15 de agosto⁷, celebra a Assunção de Maria. O momento é alegre, o cortejo é o mais longo, percorre de dia as principais ruas da cidade, passando diante de geossimbolos que marcam a história da Irmandade da Boa Morte e a cidade de Cachoeira, a igreja Matriz, a Casa Estrela, a Praça da Aclamação, o Mercado, a Praça das Ganhadeiras, a antiga estação ferroviária, narrando, neste drama apresentado no cortejo religioso, através da espacialidade do sagrado, a história de sofrimento e glória de um povo cativo que se fez livre. As cores da Beca são o vermelho, o branco e o preto, as cores do Axé, o Poder da Vida para o afro-brasileiro. Nossa Senhora vive e viva Nossa Senhora, viva a recomposição étnica, viva a liberdade e viva a Boa Morte, símbolo do passado e do presente da glória da vitória contra a opressão e o preconceito de ser negro e escravo!

Concluindo...

Sendo assim, no jogo de espelhos elaborado sob uma geossimbologia e as territorialidades, nas quais os mitos, cores, atributos e o calendário de ocorrência passam a ser a representação da concepção que as irmãs produzem do mundo e de seus destinos, a Irmandade da Boa Morte engendra

a sua prática cultural de, ao mesmo tempo e distintamente, reverenciar o orixá Nanã e Nossa Senhora. Para tanto, sob esta associação de atributos legados aos orixás, no candomblé, e aos santos, pelo catolicismo, desenvolvemos nossa compreensão da questão de como Nanã e Nossa Senhora da Boa Morte tornam-se duas territorialidades de registros culturais distintos, passando a significar, aos olhos do negro escravizado ou forro, na Bahia do século XIX, a vida e a morte, remetendo-o, diante destas significações, ao desejo de uma vida gloriosa e de uma morte em paz. A Irmandade da Boa Morte da cidade de Cachoeira, persistindo no tempo e no espaço como signo, significado e significante deste desejo fundador – no século passado e na contemporaneidade –, para os afro-descendentes, expressa, através de seus rituais, no tempo festivo, a espacialidade do sagrado, a geograficidade do ser humano, sua hominalidade, que são as ações de sua natureza, ações que dialeticamente são constituintes do homem como produto da sociedade e a sociedade como produto do homem.

Notas

¹ A terminologia território-terreiro é criada por CORRÊA, A. M. em sua pesquisa, através do ponto de vista da Geografia Cultural sobre os terreiros de Candomblé comandados por Iyalorixás na área metropolitana do Rio de Janeiro. Estes estudos se iniciam no ano de 1997, no Programa de Estudos e Pesquisas das Religiões – PROEPER, sob sua coordenação, sendo aprofundado através da análise da polissemia do conceito de Território no campo do saber geográfico e apresentado em publicações nos anos subseqüentes, 1999, 2000 e 2001.

² Trabalho de campo efetuado por CORRÊA, A. M., no período de 1996 a 2000, para sua tese de doutorado intitulada “Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global”, PPGG/UFRJ, Rio de Janeiro, 2004. Reg. BN nº381535.

³ A Irmandade da Boa Morte, na Bahia, foi constituída, no passado, além da cidade de Salvador no séc.XIX, por outras localidades do Recôncavo baiano, até meados do séc.XX, como a cidade de Muritiba. Atualmente, essas irmandades foram dissolvidas, restando somente a Boa Morte de Cachoeira, com as características apresentadas, como uma irmandade só de mulheres, negras, com poder político e vinculadas ao Candomblé.

⁴ As demais Irmandades de Negros são compostas por homens, cabendo às mulheres que se associavam a estas atuarem de forma subalternizada, sem poder político.

⁵ A vestimenta Fantasia, para o autor em tela, possui duplo sentido, o de ilusão e de idealização, devido à denominação própria de cada traje. Este, em sua duplicidade, distingue e, ao mesmo tempo, revela a diferença do dia-a-dia do acontecimento extraordinário e informal. Dessa forma, esta duplicidade estabelece concomitante e contraditoriamente, um elo entre o cotidiano e o extraordinário, pois opera naquele que se fantasia o desejo de distinção dos papéis que representa no cotidiano e do qual quer se libertar, ao mesmo tempo em que revela o papel que gostaria de desempenhar. Todavia, o uniforme ou a Beca - na perspectiva de análise através dos pares, igualar / distinguir; cotidiano / extraordinário - possui a qualidade de igualar ou corporificar, se estabelecendo uma diferença dada pelo grau hierárquico, engendrado no interior do grupo entre os seus componentes.

⁶ Segundo Tinhorão (1988), a explicação para esta preferência reside numa versão difundida sobre a peste que assolou a cidade de Lisboa em 1490. Os fiéis que se viram salvos desta passaram a ofertar, na igreja de São Domingos, em agradecimento, rosários à Nossa Senhora, pendurando-os na imagem, tornando-a, assim, identificada como a Virgem do Rosário. Agindo geossimbolicamente, os africanos passam a associar a representação de Nossa Senhora adornada de rosários com o orixá Ifá, que possui o atributo de ditar, através do sagrado, o código ético-filosófico que orientava os Bantos e iorubanos.

⁷ Durante o período da pesquisa, a data da festa da Boa Morte se tornou móvel, atendendo à demanda turística, no entanto, pela tradição, o ato festivo em questão era efetuado nos dias 13, 14 e 15 de agosto.

Referências

- BERGER, P. **O dossel sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.
- BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (orgs.). **Geografia Cultural: um século (3)**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2002.
- CORRÊA, A. M. **Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: CCMN / PPGG / UFRJ, 2004.
- _____. Ritual, identidade, cultura e a organização espacial: sagrado e profano. In: SILVA, D. (org.). **Identities étnicas e religião**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2000.
- _____. Terreiros de candomblé: a criação do território através da cultura e do signo. In: LEMOS, M.; BAHIA, L.; DEMBICZ, A. (orgs.). **Brasil: espaço, memória, identidade**. Varsóvia: CESLA, 2001.

_____. O território e o seu lugar ou a Irmandade da Boa Morte e a Cidade de Cachoeira. In: FRITSCH, B. et alli (coord.). **Colóquio Internacional Geografia de las Religiones**, Santa Fé, 1999.

_____. Irmandade da Boa Morte - resistência subjetiva frente ao sistema mundo. In: DEMBICZ, A. (coord.). **El Espacio en la Cultura Latino americana**. Varsóvia: Centro de Estudios Latino-Americanos (CESLA), 1997.

DA MATTA, R. **Carnavais, malandros e heróis - Para uma sociologia do dilema brasileiro**. 6. edição. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DI MÉO, G. **L'Homme, la Société, l'Espace**. Paris: Ed. Economica, Col. Anthropos, 1991.

FONSECA JR, E. **Dicionário Antológico da Cultura Afro-brasileira**. Florianópolis: Maltese, 1995.

LODY, R. **Devoção e culto a Nossa Senhora da Boa Morte**. Rio de Janeiro: Altiava Gráfica e Editora, 1982.

MURDOCH, J. **The spaces of actor-network theory**. Geoforum, 1998.

NASCIMENTO, L. **A Boa Morte em Cachoeira**. Cachoeira: CEPASC, 1988.

SACK, D. **Human Territoriality: its theory and history**. London, Cambridge, 1986.

SOPHER, D. **Geography of religions**. Engkood Cliffs, Prentice Hall Inc., 1967.

TINHORÃO, J. **Os negros em Portugal. Uma presença silenciosa**. Lisboa: Caminho, 1988.