



# Senhoras do Cajado

A Irmandade da Boa Morte  
de São Gonçalo do Campos

Luciana Falcão Lessa

# **Senhoras do Cajado:**

A Irmandade da Boa Morte  
de São Gonçalo dos Campos



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitora  
*Dora Leal Rosa*  
Vice-Reitor  
*Luiz Rogério Bastos Leal*



EDITORA DA UNIVERSIDADE  
FEDERAL DA BAHIA

Diretora  
*Flávia Goulart Mota Garcia Rosa*

Conselho Editorial  
Titulares

*Alberto Brum Novaes*  
*Angelo Szaniecki Perret Serpa*  
*Caiuby Alves da Costa*  
*Charbel Ninõ El-Hani*  
*Cleise Furtado Mendes*  
*Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti*  
*Evelina de Carvalho Sá Hoisel*  
*José Teixeira Cavalcante Filho*  
*Maria Vidal de Negreiros Camargo*

COLEÇÃO BAHIA DE TODOS

Coordenador  
Antonio Fernando Guerreiro M. de Freitas



ASSEMBLEIA LEGISLATIVA  
DO ESTADO DA BAHIA

Presidente  
Marcelo Nilo

Primeiro Vice-Presidente  
Leur Lomanto Júnior

Segundo Vice-Presidente  
Aderbal Caldas

Terceiro Vice-Presidente  
Carlos Ubaldino

Primeiro-Secretário  
J. Carlos

Segundo-Secretário  
Elmar Nascimento

Terceiro-Secretário  
Álvaro Gomes

Quarta-Secretária  
Maria Luiza Laudano

Chefe da Assessoria de Comunicação Social  
Paulo Bina

Assessor para Assuntos de Cultura  
Délío Pinheiro

Luciana Falcão Lessa

# **Senhoras do Cajado:** A Irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos



Salvador | EDUFBA | 2012

2012, Luciana Lessa Falcão  
Direitos para esta edição cedidos à EDUFBA.  
Feito o depósito legal.

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico  
da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

Projeto gráfico  
*Alana Gonçalves de Carvalho Martins*  
*Gabriela Nascimento*

Capa  
*Gabriela Nascimento*

Editoração e arte final  
*Raíssa Ribeiro Silva Santos*

Revisão  
*Eduardo Ross*

Normalização  
*Adriana Caxiado*

Sistema de Bibliotecas - UFBA

---

L638 Lessa, Luciana Falcão.  
Senhoras do cajuado : A Irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos  
Campos / Luciana Falcão Lessa.- Salvador : EDUFBA, 2012.  
139 p. - (Coleção Bahia de Todos)

ISBN 978-85-232-1005-2

1.Cultos afro-brasileiros. 2. Religião e geografia –São Gonçalo dos  
Campos. 3. Irmandade Nossa Senhora da Boa Morte. I. Título. II. Série.

CDD: 911.3(813.8)

---

EDUFBA  
Rua Barão de Jeremoabo, s/n  
Campus de Ondina, Salvador-BA, 40170-115  
Tel/fax: (71) 3283-6160 / 3283-6164  
[www.edufba.ufba.br](http://www.edufba.ufba.br)  
[edufba@ufba.br](mailto:edufba@ufba.br)

Para ter esperança, para prosseguir na caminhada,  
é necessário também saber de onde se vem.

Fernand Braudel



Dedico esse trabalho  
a todas as mulheres negras.



## Agradecimentos

Especialmente ao Sr. Geraldo Alves Pereira, que possibilitou o acesso ao seu arquivo particular e confiou-me documentos para a cópia. Foram meses de conversas, às vezes em horários impróprios, na sesta ou no almoço, porém nunca mostrou qualquer insatisfação, sempre atencioso e disposto a ajudar. Eu tive o prazer de conhecê-lo e confesso que foi uma pessoa ímpar, que despertou em mim o que há de melhor no ser humano: a generosidade, a simplicidade, a arte de servir, que faziam dele a pessoa mais nobre que conheci, transmitia uma paz, uma sabedoria, uma sensação de dever cumprido, de quem, como poucos, foi um bom aluno na escola da vida, levou uma vida prazerosa e útil, aprendeu e ensinou. Pessoas entram e saem das nossas vidas todos os dias, mas poucas deixam marcas indeléveis em nossa história.

Sr. Geraldo, a sua existência me faz pensar que algumas pessoas deveriam ser imortais, isso não é possível no plano material, mas Deus colocou o coração do homem para além do tempo na eternidade e é um prazer imortalizá-lo em nossos corações! Muito obrigada por transformar-me em uma pessoa melhor, pois somos o resultado dos livros que lemos e das pessoas que conhecemos! E parafraseando Rubem Alves, escrevo como epitáfio as palavras do poeta Robert Frost: “Ele teve um caso de amor com a vida.”

À minha professora e orientadora Elizete da Silva, a quem tanto devo e por quem sinto enorme carinho e admiração, deu-me régua, compasso e, sobretudo, uma bússola.

Ao meu querido primo Fabrício Falcão de São Paulo, que me ajudou em todos os momentos da criação desta obra, que por várias vezes debateu temas e propostas, além de me dar grande apoio para a publicação deste livro.

Ao meu grande e bom amigo, então Secretário de Educação do município de São Gonçalo dos Campos, Narciso Amâncio da Silva, que sempre comprometido com a educação, intermediou as negociações com a Prefeitura de São Gonçalo para que este livro fosse publicado.

E finalmente ao prefeito, Sr. Antônio Dessa, que sem seu apoio para a publicação o presente trabalho ficaria restrito à Academia. Além disso, devo parabenizá-lo pelo compromisso com a educação e ressaltar seu importante papel como divulgador da história do município, um verdadeiro mecenas da arte e cultura locais.

A Luis Cláudio Dias do Nascimento, cedeu-me a entrevista de dona Joana Oliveira, irmã da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos, e alguns textos de sua autoria.

A todos, muito obrigada.

# Sumário

<b>Prefácio</b>	<b>13</b>
<b>Introdução</b>	<b>15</b>
Capítulo I	
<b>Antecedentes Históricos</b>	<b>23</b>
São Gonçalo dos Campos	31
A cultura fumageira e o regime escravocrata	35
São Gonçalo, o santo português	42
A Fonte da Gameleira	46
Capítulo II	
<b>Paz e Boa Morte</b>	<b>55</b>
Funcionamento e organização das irmandades	61
O exclusivismo étnico das irmandades	64
As Irmãs da Boa Morte	72
O ciclo festivo	77
Capítulo III	
<b>Senhoras do Cajado - A Irmandade da Boa Morte em São Gonçalo dos Campos</b>	<b>83</b>
A festa	94
Relações de gênero e poder	103
Perfil das mulheres da Boa Morte	109

Homossexualismo e poder feminino	115
Considerações Finais	126
<b>Referências</b>	<b>133</b>
Fontes Documentais	139

## Prefácio

Os estudos históricos sobre os segmentos afrodescendentes no Brasil por décadas se resumiam a pesquisas sobre as relações escravistas. Com o avanço das investigações nas diversas áreas das Ciências Humanas, os afrodescendentes passaram a ser vistos como sujeitos portadores de cultura, com experiências sociais, religiosas e sociabilidades peculiares. O livro que temos em mãos, escrito por Luciana Falcão Lessa, responde a tal demanda e nos remete a um universo religioso de mulheres afrodescendentes de São Gonçalo dos Campos, pequena cidade fumageira do Recôncavo Baiano, pouco visitada por historiadores e outros cientistas sociais.

*Senhoras do Cajado: a Irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos* é um vigoroso texto sobre uma irmandade católica negra formada e dirigida por mulheres maduras, que se dedicavam ao culto de Nossa Senhora da Boa Morte, mas que também faziam parte dos terreiros de candomblé da região. Portanto, tinham uma dupla pertença religiosa: ao mesmo tempo em que seguiam as práticas católicas da religião majoritária, cultivavam os cultos ancestrais dos orixás do Candomblé, perseguido e desqualificado pelas autoridades baianas, mesmo após a liberdade religiosa garantida pela República em 1891.

A narrativa de Luciana Lessa oferece ao leitor informações preciosas sobre São Gonçalo na primeira metade do século XX, destacando a

cultura fumageira, as relações de trabalho, bem como um panorama da vida da cidade, na qual os espaços sociais eram bem demarcados entre os segmentos da população. As irmãs da Boa Morte eram charuteiras, fateiras, lavradoras, em sua maioria designadas como raparigas, isto é, mães solteiras ou amasiadas que cuidavam da própria prole, mulheres fora dos padrões estabelecidos, discriminadas, mas que encontravam na Irmandade da Boa Morte solidariedade, outras mulheres irmãs, identidade e um prestígio simbólico-religioso que compensava as vicissitudes da dura vida cotidiana.

A autora traz uma temática da primeira metade do século passado, porém de uma atualidade pungente, na medida em que as estatísticas recentes ainda nos apontam para os altíssimos índices de meninas e mulheres afrodescendentes empobrecidas, sofrendo as mazelas sociais, as quais buscam, em grupos religiosos, reconhecimento, respeito e dignidade. Não por acaso, a presença feminina e afrodescendente é majoritária nas Igrejas Pentecostais e Neopentecostais e nas religiões de matrizes africanas, como o Candomblé e a Umbanda.

Este livro sobre a Irmandade da Boa Morte se constitui como uma importante contribuição para o exercício pedagógico de professores e alunos do ensino religioso no sistema escolar brasileiro, demonstrando a diversidade religiosa no País, as interfaces entre várias confissões religiosas, além de permitir a prática salutar do respeito às diferenças culturais e da convivência ecumênica, que relaciona todas as manifestações do sagrado como relevantes e válidas.

*Senhoras do Cajado...* é um livro de extrema relevância para o aprendizado da alteridade, para a desconstrução de uma mentalidade exclusivista que proporcionou a necessidade de termos no Brasil, oficialmente, um dia contra a intolerância religiosa. Oxalá que após a sua leitura possamos dar passos significativos para oficializarmos o dia do ENCONTRO de todas as manifestações do sagrado!

Boa Leitura!

Elizete da Silva

Professora Titular Plena da UEFS

13 de junho de 2011. Dia de Santo Antônio

# Introdução

As pessoas que procuram o curso de História, geralmente, são movidas por inquietações sociais, políticas e um senso de justiça, que muitas vezes só a Historiografia é capaz de reparar. A História traz em si, para o centro das suas discussões, questões identitárias e de construção de identidades e estas, por sua vez, remetem às experiências particulares e coletivas de cada um, suas raízes, sua aldeia, sua comunidade. Mas é importante salientar que todas essas questões são pensadas e vistas de um outro lugar. Da academia, e exercendo a prática de pesquisador, damos visibilidade a pessoas, grupos, comunidades, que foram silenciados, invisibilizados pela sociedade burguesa e contemporânea: pessoas que estão nos bastidores, mas que participaram ativamente da construção do espaço e das relações sociais, isto é, construíram uma identidade local.

Dessa forma, a opção por estudar São Gonçalo dos Campos ocorreu durante o período em que cursava a disciplina Métodos e Técnicas da Pesquisa Histórica, ministrada pelo professor Onildo Reis David, na Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Esse projeto foi amadurecendo e se direcionando para aspectos da formação cultural do município, onde a predominância da população negra é um aspecto que sempre chamou a atenção dos visitantes. Confesso que essas observações

me inquietaram e através da História busquei respostas para entender, contar a minha aldeia e integrá-la ao Brasil.

*Senhoras do Cajado* é um livro sobre a Irmandade da Boa Morte do município de São Gonçalo dos Campos, localizado no Recôncavo Baiano. Uma irmandade de mulheres negras, que ainda hoje representa a expressão e a ressignificação de formas de organização da cultura de origem afro e do catolicismo barroco, onde havia a mistura do sagrado com o profano, focalizando a festa da Boa Morte, comemorada em 15 de agosto, como o ápice, o momento de graça das irmãs. Dentro dessa perspectiva, pretende-se analisar a irmandade como uma porta de entrada para conhecer a formação cultural e histórica de São Gonçalo dos Campos, o cotidiano dessas irmãs, os valores concebidos, suas origens afro e suas visões de mundo.

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

As irmandades eram associações criadas no período colonial e apresentavam objetivos muito definidos: a expansão da fé católica e a submissão de índios e negros ao sistema colonial e escravista.

O período colonial foi decisivo na configuração da religiosidade brasileira, não só pela contribuição das práticas culturais dos povos que vieram para o Brasil, mas principalmente pela importância política que a religião representa nesse período.

Assim, para compreender a religiosidade popular no município de São Gonçalo dos Campos, foi necessário vislumbrar o período colonial, a origem dos africanos que foram para o município trabalhar na lavoura fumageira e na criação de gado, e suas práticas religiosas.

Sobre a origem dos africanos, pesquisei no Arquivo Regional de Cachoeira 121 inventários referentes a São Gonçalo dos Campos, até as primeiras décadas do século XIX. Nesse período, foi identificada uma supremacia dos jêjes. A influência desse grupo é perceptível na veneração da Fonte da Gameleira, nos candomblés de linha nagô vodum e na Irmandade da Boa Morte, inicialmente formada por africanas jêjes.

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

A Irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos foi estudada levando em consideração a sua origem como estratégia de colonização, mas, sobretudo como uma manifestação da cultura popular, onde havia a mistura do sagrado com o profano, resistindo à romanização e à restauração. Estou atenta ao perigo de conceber cultura popular de forma simplificada, como práticas originadas e inventadas pelas camadas mais pobres. Portanto, cultura popular, nesse trabalho, não significa apenas práticas culturais das camadas pobres. Como agentes de sua própria história (cultura), estes homens e mulheres das camadas da cidade criavam, partilhavam e se apropriavam de valores, hábitos, atitudes, músicas, danças e festas. Neste sentido, cultura popular não é apenas entendida como um conjunto de objetos ou práticas que são originárias ou criadas pelos populares. Isto é, um campo de práticas vivas, recriadas, reinventadas cotidianamente. (ABREU, 1999)

Nessa perspectiva, ao permitir registrar as experiências de vida, as práticas e representações de um grupo de mulheres negras e solteiras, que trabalhavam por conta própria, e seus conflitos pessoais e com a sociedade como um todo, objeto de estudo aqui discutido, o presente trabalho insere-se na História Cultural.

O fato de ser mulher e negra não se constituía como os dois únicos critérios para ingressar na irmandade. Havia outras exigências, como, por

exemplo, ser uma pessoa de santo. Os homens podiam entrar, mas não podiam presidir a irmandade, atraindo somente homossexuais. Nessas circunstâncias, o estudo de gênero está justificado: é primordial estudar a relação das irmãs com os homens no interior da irmandade, no exterior dela e com a sociedade como um todo.

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

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

No terceiro capítulo apresento as irmãs da Irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos, seu cotidiano, suas visões de mundo, como eram vistas pelos diversos segmentos sociais. Analiso ainda as narrativas dos entrevistados, a relação das irmãs da Boa Morte com os homens internamente e exterior à irmandade. Aproveito para ressaltar que ao longo do livro as falas dos entrevistados aparecem através de nomes fictícios, para preservá-los.

Outras questões serão abordadas, como a presença de homossexuais na confraria, a análise da relação desta com o candomblé, justificando uma discussão sobre gênero e poder.

É importante lembrar que este livro é resultado da minha dissertação de mestrado, defendida na Universidade Federal da Bahia em 2005 e representa um trabalho inicial para entender a formação cultural de São Gonçalo dos Campos, se configurando como uma obra desbravadora, no intuito de levantar fontes históricas sobre o município. Nesse sentido, não tive preocupação em fazer correções posteriores. Nessa perspectiva, é um trabalho acadêmico que pode ser utilizado e melhorado por outros pesquisadores.



Capítulo I

# **Antecedentes Históricos**





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

São Gonçalo dos Campos está localizado na microrregião do Recôncavo Baiano, abrangendo uma área de 288km<sup>2</sup>, com limites que se distribuem pelos municípios de Feira de Santana, Santo Amaro, Conceição da Feira e Antônio Cardoso. Dista 109km da capital do estado pela BR-324. Está dividido em três distritos: Sede, Afligidos e Sergi, contando com um grande número de povoados importantes: Jacaré, Magalhães, Tapera, ao norte; Santana de Itaquari, a leste; Cruz e Sobradinho, a oeste; Flores e Tabua, ao centro. (SANTOS, 1990)

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

Possui clima quente e úmido com estação seca pouco marcada e chuvas abundantes, cujas precipitações variam de 1200mm a 1800mm.



[...] e benéfico para a saúde, conferindo à área condição de estação de busca de repouso, daí porque sempre foi procurado por aqueles que tinham condições de se desligarem de suas atividades para ali se instalarem temporariamente. (TEIXEIRA; ANDRADE, 1984, p. 15)

Ainda segundo os autores, conta-se que o General e ex-governador da Bahia, Juracy Magalhães, certa vez instalou-se no município, quando era Interventor do Estado. Ele havia sido acometido por uma fraqueza pulmonar e permaneceu por três meses na sede de São Gonçalo, recuperando-se.

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

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

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

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

Sua Majestade havia ordenado a José Gomes Ribeiro, Dezembargador dessa Relação, promover e auxiliar particularmente a plantação e novo cultivo do tabaco de folha nos Campos da Cachoeira; e devendo o dito

Ministro recolherse com brevidade a esta corte; lhe ordeno na presente occasião, que haja de deixar incumbido deste importante estabelecimento a hum dos Ministros dessa Relação que melhor lhe parecer, ao qual há de deixar instruído de tudo o que for necessário a este fim. O que participo a V. Exa. de ordem de S. Magestade para em alguma accurrência poder proteger o mesmo estabelecimento, quanto for preciso. (CARTA..., 1929)

Antonil, em trabalho clássico da historiografia brasileira, comenta a predominância da cultura fumageira nos Campos da Cachoeira, denominação de São Gonçalo dos Campos: “Há pouco mais de cem anos que esta folha se começou a plantar e beneficiar na Bahia e vendo o primeiro que a plantou o lucro e boa aceitação em Lisboa, animou-se a plantar mais”. (ANTONIL, 1963, p. 59) O sucesso e a rentabilidade do fumo fez com que esta cultura se espalhasse por outras cidades vizinhas e em outros pontos do estado da Bahia, se tornando, aos poucos, um dos gêneros mais apreciados por Portugal e por outros reinos desta época.

A história de São Gonçalo dos Campos deve ser entendida dentro do projeto colonizador e atrelada ao município de Cachoeira, pois São Gonçalo dos Campos, durante o período colonial até 1884, data de sua emancipação política, pertencia ao mesmo. No período colonial, Cachoeira era um importante núcleo de povoamento e de produção econômica, não só pela produção de açúcar, mas também por causa do fumo. Os currais de gado, por seu turno, não se aclimatando na região, foram gradualmente deslocados para os campos mais altos, os Campos da Cachoeira. Para Teixeira e Andrade (1984, p. 26), “É improvável que a criação de gado bovino tivesse contribuído para o povoamento, dada as características da extrema mobilidade dos rebanhos”.

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

Na Casa do Sertão, um arquivo localizado na Universidade Estadual de Feira de Santana, há uma pequena brochura da comissão da festa tradicional de São Gonçalo dos Campos, de janeiro de 1976, onde relata a lenda de formação do arraial, que remonta ao século XVI e foi extraída

do primeiro número de *A Verdade*, um dos mais importantes jornais que o município já possuiu e que circulou a partir de 1936. Segundo o texto:

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

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

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

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

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

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

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

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

E assim bastas e muitas vezes se repetiram a trasladação e a fuga, até que a população já então bem aumentada resolveu se transferir para a planície do sangonçalinho onde fizeram construir modesta capela. (A VERDADE, 1936)

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

S. M. o imperador seguiu pela estrada da Cachoeira para ver o local da Cruz, onde esperou por S. M. a imperatriz que seguiu no carro para São Gonçalo [...] Em São Gonçalo os rapazes estavam enfeitados com fôlhas de café. Aí mudaram-se os animais do carro e as pessoas encarregadas de preparar o Paço [...]. (DOM PEDRO II, 1959, p. 278)

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

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

É importante ressaltar que esses episódios de achamento de santo se repetem em Santo Amaro, Santo Estevão etc. Segundo Moisés Espírito Santo (1990), essas histórias de santos teimosos fazem parte da religiosidade popular portuguesa, podem ser ouvidas em todas as aldeias e comportam os mesmos elementos: “A Senhora cuja capela coroa a serra do Marão foi raptada e fechada numa caixa, com correntes e cadeados [...]; todavia a Senhora quebrou as cadeias e regressou ao cume, de onde ninguém a pode desalojar”. (ESPÍRITO SANTO, 1990, p. 118)

O culto dos santos aldeões é apresentado por diversas lendas, nas quais os santos (as imagens) fogem do lugar que lhes foi atribuído ou se recusam a sair do local que eles próprios escolheram; o santo escolhe seus

fiéis e o local onde quer ser venerado. Geralmente, preferem as árvores, as grutas e as rochas, símbolos da terra-mãe e da aldeia natal.

Essas fugas dos santos fizeram parte dos conflitos entre povos vizinhos. Assim, Moisés Espírito Santo (1990) aponta como essas lendas representavam uma forma de os aldeões canalizarem suas culpas e sua agressividade para o santo, de modo a evitar conflitos com habitantes de outras localidades. As relações e as desavenças, então, poderiam ser eventualmente resolvidas por meio de procissões e geminações, tendo o santo cobiçado como o elo de ligação entre esses indivíduos. A análise de Moisés Espírito Santo é elucidativa a partir do momento que oferece subsídios, permitindo adentrar e entender os elementos simbólicos que explicam o nome e a formação da freguesia de São Gonçalo dos Campos. Primeiro porque comprova que foi alvo direto do projeto colonizador e isso por conta da cultura fumageira. E, em segundo, revelou conflitos entre o povoado da Cruz e os Campos da Cachoeira. Hoje a Cruz é um distrito de São Gonçalo dos Campos.

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

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

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

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

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

Apesar de sua aparência profana, as festas de São Gonçalo eram realizadas por devoção e se difundiram de tal maneira que inúmeros municípios, em vários estados, têm o seu nome. Há municípios de São Gonçalo na Bahia, no Ceará, no Rio Grande do Norte, em Pernambuco, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Piauí. “Na Igreja do Bonfim esse santo também tem reservado em sua homenagem um dos altares laterais, e também ali a festa de São Gonçalo era comemorada como prolongamento da festa do Senhor do Bonfim”. (TEIXEIRA; ANDRADE, 1984, p. 11) Em Salvador, conforme descrição de Carlos Alberto de Carvalho (1915), da igreja saía uma procissão integrada por muitos devotos, sobretudo mulheres de todas as idades, que levavam às mãos velas acesas e, na frente, ostentavam a bandeira de São Gonçalo, que seria, após o cortejo, hasteada em um mastro e colocada na frente da igreja. Pelo caminho, os rapazes acompanhantes desse cortejo procuravam soprar e abanar insistentemente as velas, com o objetivo de apagá-las. Isto porque, segundo a crença, a devota ou as devotas que conseguissem contornar o largo e terminar a procissão com suas velas acesas, São Gonçalo certamente providenciaria seu casamento para aquele ano. Segundo o mesmo autor, solteironas de mais de cinquenta anos, vestidas de branco e empunhando a vela de São Gonçalo, faziam o possível para se livrarem do vento e das brincadeiras dos maledicentes rapazes que as perseguiam, e quando acontecia de terem a sua vela apagada, via-se estampado no rosto um grande desapontamento e desgosto. Casamento mesmo só seria esperança após mais um ano de devoção.

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

## SÃO GONÇALO DOS CAMPOS

No período estudado (1900-1950), São Gonçalo dos Campos era uma cidade relativamente populosa e dinâmica. Possuía quatro jornais: *A Razão*, *A Verdade*, *O Compesino* e *O Grito*. Tinha uma população de aproximadamente 25 000 habitantes, sendo que 7 000 moravam na cidade. “*Aqui tinha quatro jornais semanais: ‘A Razão’, ‘A Verdade’, ‘O Campesino’ e ‘O Grito’.* ‘*O Grito*’ era humorista, só saía aos domingos. Era assim, se você tivesse um namorado escondido, ‘*O Grito*’ denunciava à sociedade. Era uma crítica leve”.<sup>1</sup>

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

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

Havia a Casa dos Pobres, que inicialmente era um abrigo de velhos e desamparados, e depois foi ampliada em suas instalações e finalidades, sendo transformada em Santa Casa de Misericórdia. “Fazia-se espetáculos com o patrocínio da prefeitura em benefício da Casa dos Pobres”. (A RAZÃO, 1944a)

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

Os objetivos da Santa Casa eram: “[...] segura garantia de futuro descansado dos seus associados e ao mesmo tempo um abrigo perto dos necessitados, que ali receberão além de asilo também os cuidados médicos de que carecerão”. (A RAZÃO, 1944c)

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

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

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

Não só os lavradores foram atingidos pelos efeitos desse desastre econômico: negociantes de vários ramos sentiram também e de modo direto sobre toda a economia, resultando disso o desânimo, o paradeiro e retraimento que se vê não só desta como em todas as praças da zona fumageira. (A VERDADE, 1939)

Santos (1990) aponta a década de 1950 como um período de decadência da cultura fumageira e pecuarização do município. Vários fatores contribuíram para essa decadência: a industrialização, transferindo-se incentivos fiscais para essa atividade, em detrimento das atividades agrícolas; e a concorrência dos estados do sul do Brasil, que passaram a produzir outras variedades de fumo, como o “Virgínia” e o “Burley”, empregados na confecção de cigarros. As cidades produtoras da Bahia, no entanto, permanecem com as tradicionais confecções do tipo “amarelinho” e “comum”, fumos utilizados na fabricação de cigarrilhas e charutos. Este fato era ainda mais comprometedor quando se leva em conta que a produção e o consumo dos cigarros havia aumentado consideravelmente ao longo da década, em detrimento do charuto e da cigarrilha. Outro fator são as campanhas antitabagistas. As pesquisas feitas, tanto por produtores quanto pela Organização Mundial de Saúde (OMS), associaram o fumo a inúmeras doenças. Isso provocou, por parte dos

produtores, uma tentativa de diminuir a nocividade do fumo, enquanto que a OMS intensificou as campanhas para combater o hábito de fumar. Em meio a essas pesquisas descobriu-se que os fumos escuros, destinados à confecção de charutos e cigarrilhas, contêm maior teor de nicotina e alcatrão que os fumos claros, destinados à confecção de cigarros. Por isso aqueles constituem maior perigo à saúde humana. (SILVA, 1980)

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

As previsões foram parcimoniosas, os cálculos sombrios e as opiniões desanimadoras. E tudo isso tinha uma justificativa bem apoiada em factos palpáveis. Crise, secca e, sobretudo, paralysação do mercado fumageiro, eixo sobre o qual giram todas as nossas atividades. Entretanto esses espectros desapareceram como encanto [...] e a festa foi uma das mais bonitas que São Gonçalo já presenciou, com direito à 5ª Sinfonia de Betthoven, executada pelo Corpo de Bombeiros. (A VERDADE, 1937a)

Essas questões comprovam que a religiosidade tem lógica própria, não sendo determinada apenas por questões econômicas ou políticas, como aponta Machado (1998):

[...] a religiosidade popular possui lógica própria [...], essa lógica expressa intrinsecamente uma maneira de dar sentido ao universo, de o espírito dominar a matéria. Enfim, um modo particular encontrado pelas classes populares de organizar o caos, dar coerência às suas existências, entender e explicar injustiças sociais de seu cotidiano. (MACHADO, 1998, p. 115)

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

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

[...] após a missa conventual de domingo, o Revdmo. Cônego Bráulio Seixas, justamente revoltado, clamou contra o fato, positivamente

denunciador, do abandono a que chegou nossa terra, de estar a cidade dominada e absorvida pelas casas de candomblé. (A RAZÃO, 1948a, p. 21)

Conforme o senhor Geraldo, “[...] padre Bráulio marcava a missa da Aleluia para 10h, tia Sancha tocava os foguetes às 9h, rompia a Aleluia antes da Igreja. O referido padre ficava injuriado.”<sup>2</sup>

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

[...] por conta própria e em completa independência. Nos centros principais como na capital da Bahia e nas suas cidades mais importantes, Cachoeira, Santo Amaro, São Gonçalo, Feira de Santana etc., os terreiros se conhecem, se respeitam reciprocamente, se visitam por ocasião das grandes festas anuais. (RODRIGUES, 1997, p. 235)

Como toda cidade onde a religiosidade é muito expressiva, São Gonçalo dos Campos era alegre e festiva, contava várias festas profanas tradicionais, como o Carnaval e a mi-careme, conhecida atualmente como micareta. Conforme o testemunho do periódico *A Razão*, “Soubemos de fonte autorizada que teremos mi-careme, em complemento às festas carnavalescas que foram interrompidas com os fortes aguaceiros que desabaram sobre a cidade na terça-feira [...]”. (A VERDADE, 1937b) As Bonecas e o Peixe eram dois ternos que se apresentavam nas festas profanas: no Carnaval, mi-careme, e na de São Gonçalo, padroeiro local. Esses ternos se tornaram conhecidos na sociedade por representarem os conflitos entre dois grupos sociais: as mulheres brancas e ricas X as mulheres negras e pobres. As entrevistas com as irmãs da Boa Morte e com pessoas dos diferentes segmentos sociais fizeram referências a esses ternos, assunto que será retomado mais adiante.

Esta breve exposição revela que São Gonçalo dos Campos, no início do século XX, era uma cidade dinâmica, com uma elite letrada, que se preocupava com o desenvolvimento político e econômico, e possuía uma diversidade cultural, que se expressava na coexistência de várias etnias e em variadas práticas religiosas. Nesse período observa-se o panorama da cidade com uma sociedade organizada, com espaços demarcados e conflitos étnicos. É um recorte interessante para se perceber a dinâmica

social após o fim da escravidão, como os grupos sociais dialogavam, o lugar, o espaço e o papel de cada um. Foi neste contexto que floresceu a Irmandade da Boa Morte.

## A CULTURA FUMAGEIRA E O REGIME ESCRAVOCRATA

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

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

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

Inicialmente não houve, por parte do produtor, preocupação com a qualidade do produto. No final da época colonial, entretanto, à medida que a concorrência no comércio africano crescia, Portugal reconheceu o quanto o fumo baiano importava nesse comércio e daí passou a se preocupar com a sua qualidade, inclusive providenciando aqui a chegada de sementes de fumo, procedentes da Virgínia, na América do Norte, para serem plantadas nos Campos da Cachoeira. (TEIXEIRA; ANDRADE, 1984, p. 42)

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

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

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

A presença de escravos na economia fumageira na área do Recôncavo Baiano não foi uma exceção. A consulta ao livro de fogos da freguesia de São Gonçalo dos Campos, existente no Arquivo do Estado da Bahia, revela a presença de significativo número de escravos dentre essa população. Há, aproximadamente, uma média de 15 a 20 escravos, sendo propriedade de cada lavrador, além dos libertos e não proprietários que aparecem como agregados. (VERGER, 1987, p. 48)

Cruzando as informações da evolução demográfica do censo e os números sugeridos por Bastide, tinha a Bahia, já em 1890, uma população de 1.919.802 habitantes e, destes 75,97% era de negros, relativamente proporcional a estes números também todo o Recôncavo, considerando que era Cachoeira e São Félix os centros de irradiação negra do Estado. (SILVA, 2001, p. 40)

De acordo com o censo de 1950, com uma população de 30.830 habitantes, praticamente a metade, 14.663, eram negros. (FERREIRA, 1959)

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

Sobre a origem dos africanos, pesquisou-se no Arquivo Regional de Cachoeira 121 inventários do século XVIII, referentes a São Gonçalo dos Campos, até as três primeiras décadas do século XIX, e 35 inventários da segunda metade do século XIX. Porque nesse último período não aparecem nos inventários as nações dos escravos, apenas a denominação geral: africano ou preto. Esse período foi logo descartado, pois não iria contribuir para alcançar o objetivo agora proposto que é compreender a formação da religiosidade popular em São Gonçalo dos Campos.

No primeiro período foram encontrados 1.229 escravos, sendo que mais de 50% eram crioulos (576), seguido pelos jêjes (116), cabra (106), mina (101), mulato (92), angola (90), nagô (56), benguela (22) e pardo (19). Esses eram os grupos mais expressivos. Assim, em São Gonçalo dos Campos houve um predomínio de crioulos, seguidos pelos mestiços (pardos, mulatos e cabras) e jêjes.

Uma das mudanças mais notórias da primeira metade do século é o significativo aumento dos jêjes, que passam de 2%, em 1720, a 11%, em 1730. Esse aumento reflete a conquista do litoral gbe por Agaja e o conseqüente cativo de muitos prisioneiros de guerra embarcados em Uidá. A percentagem dos jêjes chega até 13%, mas na década de 1750 decresce levemente, provavelmente devido à recessão que atingiu a exportação de tabaco nesse período. No entanto, nas décadas seguintes, de 1760 até 1780, esse grupo atinge a sua proporção mais alta, constituindo, com 14%, o grupo africano demograficamente majoritário. A grande exportação dos jêjes corresponde, portanto, com os reinos de Agaja (1708-1740) e Tegbesu (1740-1775) no Daomé. (PARÉS, 2005, p. 68)

Dessa forma, as flutuações nos números do tráfico dos jêjes não respondem tanto às dinâmicas da economia do açúcar como a variáveis políticas do Daomé e do tráfico internacional. Por volta de 1820 houve uma supremacia dos jêjes entre a população livre, embora tenha perdido superioridade entre os escravos. O que pode ter contribuído para a predominância do culto de voduns na formação e institucionalização do candomblé que se deu nas primeiras décadas do século XIX. (PARÉS, 2005)

Para Pierre Verger (1987), o tráfico de escravos em direção à Bahia pode ser dividido em quatro períodos: o ciclo da Guiné, durante a segunda metade do século XVI; o ciclo de Angola e do Congo, no século XVII; o ciclo da Costa da Mina, durante os três primeiros quartos do século XVIII; e o ciclo da Baía de Benim, entre 1770 e 1850, estando incluído aí o período do tráfico clandestino.

A chegada dos daomeanos, chamados jêjes no Brasil, fez-se durante os dois últimos períodos. “Na Bahia, certos aspectos da cultura das comunidades africanas, provenientes da região do Golfo de Benim, são muito visíveis ainda hoje. Manifestam-se especialmente pela existência de cultos dos antigos voduns e orixás [...]”. (PARÉS, 2005, p. 9)

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

Parés (2005, p. 119) procura estabelecer relações entre práticas religiosas dos jêjes da área vodum na África Ocidental e as religiões afro-brasileiras. Justamente, as tradições de grupos da África Ocidental e, sobretudo, dos jêjes serviram de base para as organizações do tipo eclesial existentes na Bahia do século XVIII, que conseqüentemente permitiram a formação de congregações extradomésticas.

O mesmo autor entende por religião um conjunto de práticas que estabelecem uma interação entre este mundo (dos humanos) e o outro mundo invisível, habitado por uma série de entidades espirituais, responsáveis pela sustentabilidade da vida. Com esse conceito, inclui uma série de práticas, como rituais de magia, de cura, produção de amuletos etc., que, do ponto de vista das religiões da revelação, não receberiam o rótulo de religião. Mas nas sociedades africanas elas constituem parte integrante e às vezes central, como o culto de voduns no reino de Uidá, com capital em Savi. “Nesse reino, como o vizinho reino de Allada, o culto de voduns estava indissociavelmente imbricado na organização sócio-política e sancionava a autoridade legal e moral do rei e dos chefes de linhagens”. (PARÉS, 2005, p. 104) Ou seja, na África, muitas dessas práticas religiosas eram centrais e estavam aliadas ao poder político, para oferecer um conforto espiritual, mas ao mesmo tempo submetia a população e funcionava como uma espécie de “ópio do povo”.

Isto quer dizer que:

[...] certas sociedades da África Ocidental, especialmente aquelas localizadas perto do litoral, desenvolveram progressivamente complexas instituições religiosas, fundamentais para a sua organização sócio-política-econômica [...] entendendo por complexidade um sistema organizado com base em: 1) espaços sagrados estáveis dedicados às divindades (templos com altares); 2) um corpo sacerdotal hierarquizado, na sua maioria homens no comando; 3) uma coletividade de devotos, na sua maioria mulheres; 4) uma série de atividades rituais periódicas, como procissões anuais, toques de tambor e danças públicas com manifestações das divindades no corpo dos voduns e 6) oferenda às divindades. (PARÉS, 2005, p. 106-107)

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

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

“As irmandades de homens negros foram um espaço de sociabilidade, uma forma institucionalizada de organização dos pretos, aceita e até encorajada pelas classes dominantes”. (PARÉS, 2005, p. 110) Segundo o mesmo autor, essas pessoas encontravam um espaço alternativo para a perpetuação de valores, disposições emocionais, orientações existenciais, concepções sobre a pessoa, formas de expressão, gestualidade etc., próprias das culturas africanas, aspectos estes que se imbricavam indissociavelmente à sua religiosidade.

Dos 1.229 escravos encontrados nos inventários referentes ao século XVIII, em 756 foi possível identificar o sexo, sendo 345 mulheres e 411 homens, revelando um certo equilíbrio entre homens e mulheres na zona fumageira, especificamente em São Gonçalo dos Campos. Havia também uma presença expressiva de velhos, doentes e crianças. Isso se deve ao fato de que, nas fazendas do tabaco, geralmente com menor poder econômico e acesso a créditos, empregavam-se menos escravos e geralmente absorviam aqueles mais baratos (mulheres, crianças, idosos), porque o cultivo do fumo requer menos esforço físico, feito em pequenas propriedades, uma agricultura que na maioria dos casos era familiar e possibilitava formação de famílias, ao lado da agricultura de subsistência. Dessa forma, a zona fumageira não dependia diretamente

do tráfico transatlântico, ao contrário da área do açúcar no século XVIII, que se caracterizava por ter em torno de 70% de africanos, escassez de mulheres e poucas crianças.

[...] na zona do tabaco os crioulos e mestiços eram maioria, o que sugere que os fazendeiros, com menos capital que os senhores de engenho, aqui acreditavam e provavelmente incentivavam os casamentos como estratégia para a reposição parcial do contingente escravo. Nesse sentido, a economia do tabaco parecia depender menos do tráfico transatlântico do que a economia do açúcar, sem, no entanto, deixar de estar sujeito àquele. (PARÉS, 2005, p. 65-66)

Quanto à ocupação, a grande parte desses escravos era do serviço da enxada, isto é, trabalhava na lavoura do fumo e dos gêneros de subsistência, seguidos pelos fumeiros, serviços da casa, carreiros (trabalhavam nos carros de boi), vaqueiros, costureiras, rendeiras, capineiras, nessa ordem. Dentre as ocupações dos escravos há apenas uma referência a um feitor pardo, o que leva a concluir que as fazendas de fumo não funcionavam nos moldes das fazendas de cana-de-açúcar. Até porque o fumo era cultivado em pequenas propriedades, havia um número expressivo de escravos velhos, doentes e aleijados, a cultura do fumo estava associada à pobreza. Dentro desse quadro, o feitor era desnecessário. As doenças mais comuns nesse espaço eram: doença de gota, calos no fígado e asma.<sup>3</sup>

Esses dados comprovam que as principais atividades econômicas da freguesia de São Gonçalo eram a cultura fumageira e a criação de gado, respectivamente, até 1950, período apontado por Santos (1990) como sendo de decadência do fumo e pecuarização do município.

No segundo período analisado, 1830-1875, havia apenas um homem identificado como jêje, os outros escravos da África eram denominados genericamente de africanos ou pretos. Para Parés (2005), o uso das denominações étnicas estava em estreita relação com o tráfico e que, quando este cessou, a partir de 1850, numa sociedade cada vez mais crioula e racialmente miscigenada, a identificação a partir de etnônimos africanos foi perdendo aos poucos a sua significação. Mas bem antes do fim do tráfico, já se utilizava genericamente o termo “africano” nos inventários, por volta de 1830, provavelmente como forma de simplificá-los.

Talvez a sua segunda explicação seja plausível, que a independência do Brasil contribuiu para a perda da importância de identidades étnicas estrangeiras, o que, segundo o mesmo autor, não significa que os africanos não mantivessem as suas identidades étnicas e que seu uso ficasse restrito ao universo cultural da população negra e ao âmbito religioso.

Associando a cultura do fumo à pobreza, Costa Pinto (1998) diz que até as terras onde se planta fumo ficam fracas, amareladas, secas e arenosas. Essa condição estende-se à classe trabalhadora, que é facilmente constatada ao se visitar os bairros proletários de Cachoeira, São Félix, Maragogipe, Muritiba e Cruz das Almas. Costa Pinto relata como suas habitações são escuras e desconfortáveis, carecendo do mínimo necessário para manter uma vida humanamente razoável.

São Gonçalo dos Campos produzia o melhor fumo da Bahia e sempre teve neste produto a sua principal fonte de receita desde o período colonial até 1959, quando seu cultivo entrou em declínio, “[...] a princípio pela diminuição dos investimentos por parte do governo e por intempéries (secas), que desestruturaram toda a produção na região”. (SILVA, 2001, p. 6) Santos (1990) ressalta a vulnerabilidade da fumicultura em vários aspectos: na comercialização e beneficiamento da produção, que torna esta atividade inteiramente dependente de fatores externos; na fragilidade da organização das relações de produção, onde o trabalhador está sempre preso a uma cadeia de subordinação. O fumo era cultivado em minifúndios sem nenhum poder de barganha, além da falta de crédito por parte do governo.

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

# SÃO GONÇALO, O SANTO PORTUGUÊS

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

[...] terá sido São Gonçalo uma invenção tridentina e barroca, posta ao serviço de qualquer idéia ou propósito, ou poderemos perceber o percurso de sua devoção, ou do seu culto, que terá começado por ser estritamente local, para depois se estender ao ritmo de uma programação pastoral a que o tempo da Reforma pré-tridentina e o da Contra-Reforma Católica emprestaram eficácia? (CUNHA, 1995, p. 11)

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

Em virtude dessas inquietações, o autor procurou investigar a existência de São Gonçalo, ressaltando como principal obstáculo para a realização dessa pesquisa a falta de documentação do período em que São Gonçalo teria vivido, provavelmente um homem do século XIII. Em 1755, um terremoto destruiu por completo vários conventos de Portugal, o incêndio que se seguiu destruiu o arquivo da província dominicana portuguesa e com ele muitos documentos se perderam. “O mais antigo documento referente a São Gonçalo do Amarante é um testamento de 18 de maio de 1279, em que uma tal Maria Johannis atesta [...] *ecclesie Sancti gundisalvi de Amarante quartam morabitini*”. (CUNHA, 1995, p. 13) Este testamento quer dizer que, uns 20 anos após a morte de São Gonçalo (10 de janeiro de 1259, na província do Douro), existia uma Igreja denominada São Gonçalo do Amarante.

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

Só a partir de 1513, no *Flos Sanctorum* editado nesse ano em Lisboa, que começamos a ter dele notícias mais concretas. Entre os santos Extravagantes, este adjetivo em Português antigo designa um santo que está livre de memória obrigatória no calendário litúrgico. Refere-se, portanto, a santos cujo culto não era ainda oficial, antes popular e quase sempre local, incluí-se uma hagiografia de São Gonçalo que é a mais antiga que se conhece até hoje e o ponto de partida para todas as que se lhe seguiram. (CUNHA, 1995, p. 19)

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

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

Segundo Câmara Cascudo (1959), “São Gonçalo deixou tradições populares vivas. Construiu uma ponte de pedra, tocava viola, converteu as mulheres, dançando com elas alegremente, mas tendo nos sapatos pregos que o feriam nos pés”.

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

A dança de São Gonçalo, escreve Maria Isaura de Queiroz, é antigo rito religioso português, executado nas igrejas; todavia, por volta de fins do século XVII, não se permitia mais ali a sua execução, e desde meados do século XVIII foi ela proibida em Portugal. (AZZI, 1978, p. 130)

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

Uma narrativa da festa de São Gonçalo celebrada na Bahia, em 1717, e descrita pelo francês La Barbinais, citado por Tinhorão (2000, p. 135):

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

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

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

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

Segundo Queiroz (1973), a dança, por toda parte onde é encontrada, apresenta certos caracteres comuns. É sempre realizada diante de um altar em que se acha a imagem de São Gonçalo, altar ao qual é proibido dar as costas durante as evoluções. Os tocadores são sempre homens. Durante a dança são cantadas quadrinhas em louvor ao santo, agradecendo promessas satisfeitas ou formulando pedidos:

São Gonçalo, ajudai-me  
na viagem pelo mar  
se eu voltar e não morrer  
juro que hei de me casar.  
Quando aqui São Gonçalo primeiro  
festejou-se de antigos assentos  
é constante que houve no ano

alguns cinco a seis mil casamentos.  
São Gonçalo do Amarante  
Casamenteiro das Velhas  
porque não casais as novas?  
que mal fizeram elas?

(AZZI, 1978, p. 132)

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

A dança é essencialmente uma cerimônia religiosa, caráter patente nos motivos de execução da mesma e no respeito profundo de que é acompanhada. Ela é sempre o resultado de uma promessa; as pessoas do lugar prometem uma ou mais rodas a São Gonçalo em troca de graças que almejam. Quando as pessoas pagam, logo suas promessas são chamadas promessas de vivos. Existem também promessas de defunto, quando alguém tendo prometido realizar rodas de São Gonçalo alcançou a graça, mas não conseguiu em vida se desincumbir da promessa, seu espírito fica sem descanso e vem pedir aos parentes e amigos vivos que cumpram a promessa em seu lugar. (AZZI, 1978, p. 132)

O padre Pinho Nunes, ao ser citado pelo *Livro da comissão da festa* (1976), traz uma nova visão do santo português, talvez pela influência do catolicismo e do processo de romanização, quando coloca que sua figura austera de apóstolo, de sacerdote e de homem de penitência que ele foi sempre, acima de tudo, tenha dado lugar a um santo galhofeiro, folclórico, com culto caracteristicamente pagão. Considera o aspecto mais vulgarizado desse culto a apresentação de São Gonçalo como casamenteiro das velhas. Essa fama de casamenteiro se deve à legalização de casamentos ilícitos, dos habitantes da freguesia de Ovelha Marão, em Portugal, que então começaram a apelidá-lo de “casamenteiro de Ovelha”, do que resultou “casamenteiro das velhas”.

Segundo Azzi (1978), na história religiosa do Brasil estão presentes duas formas básicas do catolicismo: o catolicismo tradicional, que é luso-brasileiro, leigo, medieval, social e familiar; predominou nos três primeiros séculos de vida cristã no Brasil e tem como práticas as procissões, as promessas, as romarias, o culto aos santos de devoção, a mistura do sagrado com o profano, bastante próximo dos cultos africanos

e ameríndios. O catolicismo renovado é romano, clerical, tridentino, individual e sacramental, e predominou durante a República, enquanto o catolicismo tradicional é progressivamente marginalizado, implantou a celebração do mês de maio como mês de Maria, criou as congregações pastorais do Apostolado Coração de Jesus, as Filhas de Maria, o Santíssimo Sacramento etc. (AZZI, 1978)

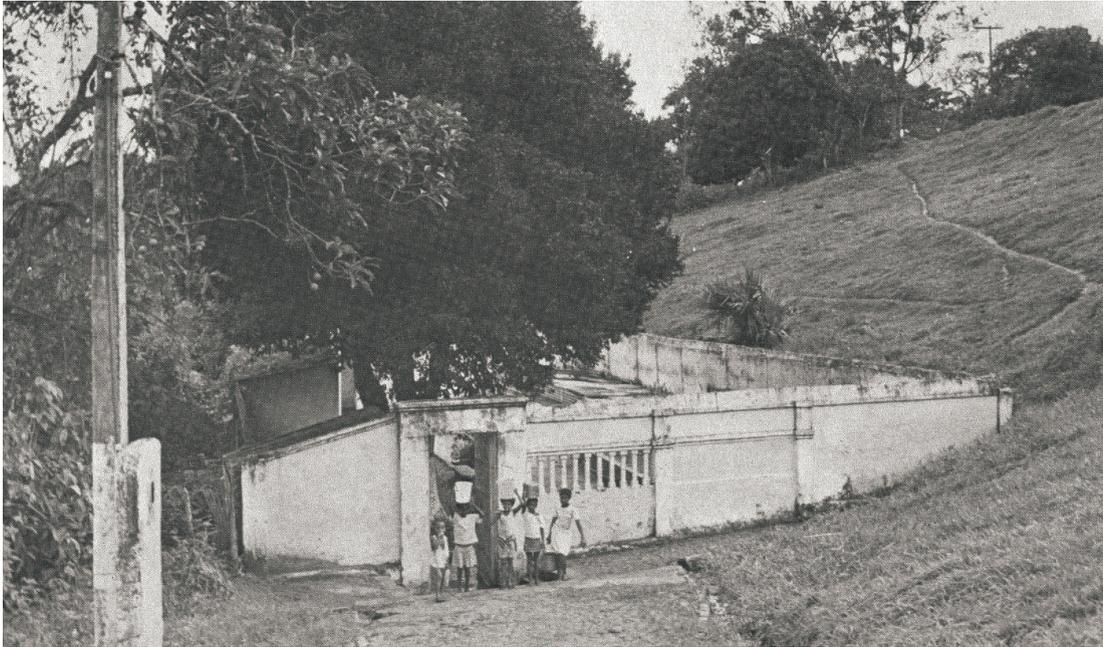
São Gonçalo dos Campos é o reflexo desse modelo de catequização imposto no Brasil. Durante os primeiros tempos houve o predomínio do catolicismo popular introduzido pelo Estado português e pela ação dos colonos vindos da metrópole, com a presença de romeiros na Fonte da Gameleira, a mistura do sagrado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

A única sobrevivência do catolicismo tradicional é a Irmandade da Boa Morte, que paulatinamente os padres procuram dar uma nova roupagem dentro do catolicismo renovado, tentando acabar com algumas práticas consideradas estranhas ao catolicismo. Aparentemente é uma irmandade “romanizada”, porém pesquisas mais profundas revelam que ainda representa um espaço de resistência e de ressignificação de seus cultos ancestrais. A maioria das irmãs é negra, e algumas frequentam o candomblé.

## A FONTE DA GAMELEIRA

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

Água pura e cristalina de uma fonte antiga e tradicional. Sua qualidade é inigualável (diz o padre da freguesia) e essa água cura os males do intestino



e do estômago, capaz de fazer milagres. Que o diga as inúmeras caravanas que hoje fazem romarias para beber o precioso líquido da fonte da Gameleira, como é chamada. (LIVRO..., 1984, p. 38)

**Figura 2** – Fonte da Gameleira  
Fonte: Teixeira; Andrade (1984, p. 156)

Câmara Cascudo define a gameleira como

[...] uma morácea espécie ficus, a que pertence iroco, orixá jêje-nagô. Loco dos bantos [...]. Para o povo, a gameleira é árvore suspeita e sua sombra noturna será dificilmente atravessada por gente do tempo antigo (CASCUDO, 1959, p. 670-671)

Em outra passagem, diz:

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

do Retiro, do Rio Vermelho etc., na Bahia, a gameleira iroco é preparada diretamente como fetiche, a que tributam as homenagens do culto. Iroco preparada não pode ser tocada por ninguém. Torna-se sagrada, tabu. Se a cortarem, correrá sangue em lugar de seiva, e será fulminado aquele que o fizer. Gameleira, ficus doliaria. Êsse culto jêje-nagô corresponde à devoção dos negros bantos ao pé de loko, gameleira branca, representando o orixá de katendê (Angola) ou Tempo identificado em São João Batista, mas realmente um culto à natureza. (CASCUDO, 1959, p. 737)

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

A Fonte da Gameleira está situada na rua Nascimento Ferreira, paralela ao cemitério. Dessa forma, a fonte fica em frente ao cemitério. Esse nome se deve a um grande pé de gameleira existente no local. A fonte era considerada milagrosa, em virtude do aparecimento da imagem de São Gonçalo em meados do século XVII, o que motivou a construção de uma capela sob o orago de São Gonçalo do Amarante, e em torno da qual se formou o arraial, que foi elevado à condição de freguesia durante a estada no Brasil do quarto Arcebispo da Bahia, D. João Franco de Oliveira, que chegou à Bahia em 05 de dezembro de 1692, permanecendo aqui até 28 de agosto de 1700. Os relatórios de suas atividades no Arcebispado da Bahia, datados de 1694, estão atualmente guardados na Biblioteca do Vaticano e descrevem as freguesias existentes na região naquele ano, incluindo a de São Gonçalo dos Campos, o que comprava sua existência já neste período.

São Gonçalo foi elevado à categoria de vila e desmembrado do município de Cachoeira pela lei provincial n.º 2.460, de 28 de julho de 1884, com instalação efetiva em 23 de fevereiro de 1885, embora continuasse pertencendo à comarca de Cachoeira.<sup>4</sup>

A emancipação política do município pode ser resultado de diversos fatores. Pode-se atribuir sua independência, primeiro, a uma modificação na divisão administrativa do estado da Bahia, ocorrida na década de 1980. Neste período houve diversas propostas para a criação de municípios e para a elevação de povoados à condição de vilas e de vilas à condição de cidades. Além disso, devido à grande extensão da comarca de Cachoeira,

houve uma tendência de desafogar as responsabilidades que pesavam sobre ela, uma vez que, na época da Regência, era composta por oito freguesias, incluindo São Gonçalo dos Campos. Assim: “A participação da freguesia de São Gonçalo dos Campos naquela produção e beneficiamento do fumo conferia à região uma importância que não podia ser esquecida e que justificava plenamente sua elevação à condição de autonomia administrativa”. (TEIXEIRA; ANDRADE, 1984, p. 59)

Durante todo esse período não havia ainda, em São Gonçalo dos Campos, saneamento básico. Dessa forma, a fonte da Gameleira tinha importância vital para a população por causa do abastecimento de água. Conta a tradição oral que a Igreja Matriz foi construída na segunda metade do século XVIII, com braços escravos e água da Fonte da Gameleira, financiada por Romão Gramacho Falcão, próspero bandeirante e devoto de São Gonçalo. (BARBOSA, 1972) No *Diário de Viagem ao Norte do Brasil*, de D. Pedro II, há a seguinte passagem:

[...] as 9½ chegamos a S. Gonçalo que tem boa Matriz com duas capelas de grades reintrantes [...]. Chegamos a uma grande gameleira, cuja sombra muito agradou com o sol que queimava a 1 e 27', e à Feira de Santana às 3. (DOM PEDRO II, 1959, p. 183-184)

Na segunda metade do século XIX, grassou a epidemia de cólera na Bahia, que rapidamente se espalhou pelas vilas e cidades do Recôncavo, como escreve Onildo Reis David (1996, p. 54):

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

Essa epidemia também atingiu a Vila de São Gonçalo dos Campos, cuja Câmara Municipal informou ao Presidente da Província que a representação do Delegado de Higiene, pedido pela população, estava nas

condições de ser atendida. Na primeira sessão da Câmara, de 15 de outubro de 1888, o Delegado de Higiene da Vila de São Gonçalo dos Campos pede providências para a remoção do cemitério, “[...] por se achar colocado no centro da Villa e próximo da fonte pública”.<sup>5</sup>

A Câmara opinou para que essa reivindicação fosse atendida.

[...] carece que seja indicado o lugar onde deve ser construído o novo cemitério, com declaração da despesa a fazer-se e por conta de quem, se do povo, da câmara, ou de qualquer irmandade, porque sem essas informações entendo que a província não deve concorrer com o auxílio solicitado pelo Delegado de Higiene.<sup>6</sup>

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

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

Esse quadro geral sobre São Gonçalo dos Campos permitiu não só perceber o projeto colonizador imposto no Brasil, combinando elementos tão comuns a tal projeto: o português, o negro e uma agricultura voltada para a exportação, que por sua vez contribuía para a reprodução dessa sociedade a partir do momento que permitia a aquisição de escravos africanos. Por outro lado, permitiu entender o contexto no qual os atores se moveram, as contribuições dos portugueses e, especificamente, dos jêjes para a formação da religiosidade do município, além da cultura fumageira

e a predominância da mão de obra feminina, gerando uma certa liberdade sociocultural nessas mulheres que participavam de associações religiosas e grupos de folguedos, a exemplo das irmãs da Boa Morte.

## Notas

<sup>1</sup> Entrevista do senhor José Carlos Pereira, em 08/03/2005.

<sup>2</sup> Entrevista do senhor José Carlos Pereira.

<sup>3</sup> Inventários Judiciais. Arquivo Regional de Cachoeira. Caixa 1 a 70.

<sup>4</sup> Registro de Leis e Resoluções, maço 2936, 1884, p. 51. ARQUEB – Arquivo Público da Bahia.

<sup>5</sup> Presidência de Província, Governo, Câmara. São Gonçalo dos Campos, 1885-1889, maço 1438. ARQUEB – Arquivo Público da Bahia.

<sup>6</sup> Presidência de Província, Governo, Câmara. São Gonçalo dos Campos, 1885-1889, maço 1438. ARQUEB – Arquivo Público da Bahia.

Capítulo II

# **Paz e Boa Morte**





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

[...] As confrarias pertencem a um mundo cultural anterior, e constituem no Brasil a sobrevivência de modelos eclesiais medievais numa época em que estes foram aos poucos sendo eliminados do panorama cristão na Europa, sob os golpes da mesma tridentinização que atingiu os diversos países católicos dos séculos XVI a XVIII. (HOORNAERT, 1994, p. 92)

André Vauchez (1995) analisou as raízes medievais das confrarias e remontou aos séculos XII e XIII, quando muitos leigos se agruparam a partir de uma base territorial (a aldeia, o bairro, a paróquia), a fim de praticar ajuda mútua e encarregarem-se dos funerais de seus membros.

Essas confrarias seguiram “[...] o modelo das confrarias sacerdotais no apogeu, e das guildas de mercadores e artesãos [...]” (VAUCHEZ, 1995, p. 142), expressando a aspiração dos leigos a uma vida religiosa mais ativa e mais autônoma.

As confrarias são associações religiosas nas quais se reuniam os leigos no catolicismo tradicional. Há dois tipos principais de confrarias: as

Irmandades e as Ordens Terceiras, ambas de origem medieval. As ordens terceiras são associações que se vinculam a tradicionais ordens religiosas medievais, especificamente dos franciscanos, carmelitas e dominicanos.

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

Para Scarano, as desigualdades sócio-raciais estão implícitas nesta questão, pois

[...] o branco cria o que podemos chamar associação de altar-mor, construindo as igrejas mais ricas, ao passo que os pardos e negros ocupam ora os altares laterais, ora as igrejas situadas em lugar de menor destaque no aglomerado urbano. (SCARANO, 1978, p. 30)

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

As irmandades católicas existiam em Portugal desde o século XIII, desabrocharam na Idade Média, onde, em virtude das inseguranças e incertezas do homem medieval, levaram-no a unir-se em torno de associações voluntárias, daí provocando uma proliferação de confrarias de auxílio mútuo. “Formaram-se sociedades para proteger os interesses dos artesãos e para proporcionar auxílio social”. (RUSSELL-WOOD, 1981, p. 2) Essas associações formavam as corporações e as confrarias. Ambas tinham observância religiosa, mas as corporações atendiam aos interesses

de um determinado grupo; e as confrarias “[...] desejam realizar obras de caridade cristã para com seu próximo”. (RUSSELL-WOOD, 1981, p. 2) Nascidas sob a inspiração e a égide do poder espiritual, logo se pautaram por um sentido nitidamente laico, assumindo papel complementar ao da Igreja, com finalidades bastante dinâmicas, acompanhando o processo histórico.

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

O Estado português gozava de grande autonomia, sendo que sua principal preocupação residia na manutenção do *status quo*. Assim, o chamado “terceiro estado” tinha o dever de encontrar soluções para os desmandos e excessos atrelados a essa forma de regime político. Portanto, como aponta Boschi (1986, p. 50), é justamente nesta última camada social que estão as raízes das irmandades leigas de Portugal.

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

No final do século XV, “[...] o Estado Português passou a reconhecer nas confrarias uma força auxiliar que assegurava as funções públicas e, então, efetivamente voltou suas vistas para o seu real significado” (BOSCHI, 1986, p. 53), impondo-lhes uma subordinação mais direta e efetiva.

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

Com o tempo outros segmentos sociais passaram a constituir irmandades, como é o caso dos estrangeiros domiciliados em Portugal, militares e negros. Segundo Lucilene Reginaldo (2005), entre os séculos XVI ao XVIII, milhares de africanos chegaram à Portugal como escravos, e desde o século XVI haviam escravos de várias procedências, pois as vias de abastecimento do mercado ibérico foram múltiplas e variáveis de acordo com cada época e conjuntura específica. Assim, “[...] as origens geográficas e culturais dos cativos negros em Portugal eram semelhantes às dos escravos embarcados para a América”. (REGINALDO, 2005, p. 44-45)

Essas irmandades não surgiram apenas em Lisboa, mas em todas as localidades que concentraram populações de origens africanas. Lucilene Reginaldo (2005) explica como as irmandades de escravos e forros mantinham um papel ao mesmo tempo religioso e de ajuda mútua, algo que tinham em comum com as irmandades de brancos. No entanto, a forma de exercício do poder e a importância dada a ele podem ter sido o principal diferencial em relação às confrarias dos brancos. Essas confrarias de negros eventualmente conquistaram privilégios régios em Portugal, tornando-se, portanto, um lugar de proteção e suporte jurídico para seus irmãos escravos, que podiam sujeitar suas causas ao Desembargo do Paço. Nesse sentido, Boschi (1986) defende que o aparelho religioso, ao mesmo tempo em que se constituía como o instrumento através do qual o Estado e a classe dominante estabeleciam sua hegemonia, tornava-se o canal privilegiado de expressão dos grupos sociais subalternos.

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

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

[...] quem se debruça sobre a religiosidade colonial não pode ter como parâmetro as normas e os padrões do catolicismo doutrinal, ditado pela teologia e pelo direito canônico. A rigor, se este existe não foi a colônia portuguesa da América o lugar adequado para se visualizar sua forma acabada. Ao contrário, o que se vê é um catolicismo popular marcado pela

precariedade do evangelho e pela hipertrofia das constelações devocional e protetora. Por isso mesmo, na análise da religiosidade colonial deve-se penetrar na natureza dessa aparente exterioridade. (BOSCHI, 1986, p. 60)

Para Cândido Costa e Silva (1882), essa religiosidade leiga, também chamada “catolicismo popular”, é fruto das distâncias geográficas entre os organismos eclesiásticos e a população; já para Mariza de Carvalho Soares (2000), o clericalismo romano propagado a partir do século XVI pelo Concílio de Trento não chegou a ser efetivamente implementado no Brasil na primeira metade do século XVIII. Mas, mesmo com sua implementação a partir da segunda metade do século XIX, com a romanização, o catolicismo popular não perdeu a sua força.

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

Desde cedo, a Igreja em Portugal foi importante aliada do Estado, atuando como braço do poder secular, “[...] esta união espiritual e temporal conferira à monarquia portuguesa um papel administrativo duplo, primeiro como reis de Portugal e segundo como governadores e administradores perpétuos da Ordem de Cristo”. (RUSSELL-WOOD, 2005, p. 201) Um caso típico (e talvez o mais bem acabado exemplo) de regalismo, exercido por eficientes instrumentos: o direito do Padroado e o beneplácito régio. (BOSCHI, 1986, p. 42)

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

As confrarias e irmandades foram, assim, elementos catalisadores, agregadores da cultura dos negros. Podemos observar que, nos países onde os governos proibiram a formação de irmandades, as tradições religiosas dos negros se dissolveram, como na Colômbia. (COSTA, 1993, p. 10)

Ou seja, a vivência em grupo possibilitou a sobrevivência de elementos culturais africanos, embora recriados conforme as transformações históricas e o contato com outros grupos. Por outro lado, essas irmandades funcionaram como um espaço de sociabilidade, onde eram livres e iguais, alcançavam uma visibilidade social, uma vez que as festas dessas associações eram eventos espetaculares voltados ao público. “As irmandades dos homens negros foram um espaço de sociabilidade, uma forma institucionalizada de organização dos pretos, aceita e até encorajada pelas classes dominantes”. (PARÉS, 2005, p. 110)

Conforme Mariza Soares (2000, p. 165), ao organizarem grupos, os indivíduos estão sujeitos a regras e limites dentro dessas estruturas, que são definidas de acordo com os valores da própria sociedade. Deste modo, não existem normas absolutas e nem uma liberdade total das vontades individuais. Ainda de acordo com a autora, isso quer dizer que, se, por um lado, os negros estão sujeitos às rígidas regras da sociedade estamental, por outro, eles estão constantemente tentados por uma série de atalhos através dos quais é possível ter acesso a distinções e dignidades, em diversas esferas. Portanto, para estes negros, o acesso a estas distinções se dá por meio das irmandades.

Para Maria Inês Côrtes de Oliveira (1988), as irmandades eram centros de sociabilidade e assistencialismo, que permitiram, inevitavelmente, que os negros recriassem o catolicismo, um catolicismo africanizado de acordo com as suas experiências e necessidades. Reis (1992) afirma o compromisso dos baianos com o catolicismo popular, onde havia a mistura do sagrado com o profano, adotado pelo povo em geral e membros da elite.

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

Entretanto, outra parte, talvez a maioria, não sofria uma conversão tão radical. Eles podiam adicionar, muitas vezes de forma apenas superficial, certas crenças e hábitos católicos àqueles com os quais foram educados na África, estabelecendo paralelismos ou relações conceituais, por vezes até identificações, entre ambos sistemas referenciais [...]. Isto não significa que não existisse outra parte de africanos que utilizassem as irmandades efetivamente para encobrir frente à camada senhorial suas verdadeiras crenças e práticas. (PARÉS, 2005, p. 111)

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

A permanência de alguns costumes tradicionais exemplifica bem o processo de filtragem elaborado pelos congueses com relação ao catolicismo. Isto quer dizer que a permanência de alguns elementos do catolicismo se deve à busca de equivalências e identidades com a religião africana. (REGINALDO, 2005, p. 21)

Além disso, as irmandades tiveram importância capital na manutenção do catolicismo, patrocinando o culto, construindo igrejas, custeando e organizando as festas dos santos de devoção, pois o Estado não aplicava o que arrecadava com os dízimos, na construção e manutenção dos templos e conventos, nem nos pagamentos de cômmodos à hierarquia do clero. (REGINALDO, 2005; SCARANO, 1978) Nesse caso, as irmandades funcionavam como uma espécie de órgão do Estado, com o objetivo claro de manter a sociedade injusta e desigual, mas que também permitia ao Estado se abster ou se omitir das questões sociais, pois estavam cumprindo papéis que eram do Estado, a exemplo dos pagamentos das cômmodos e construção de templos.

## FUNCIONAMENTO E ORGANIZAÇÃO DAS IRMANDADES

Diferente das Santas Casas de Misericórdia, cujo objetivo “[...] era prestar auxílio espiritual e material aos necessitados” (RUSSELL-WOOD, 1981, p. 1), as irmandades leigas prestavam assistência a seus próprios associados e familiares e entregavam-se com maior afincamento às atividades espirituais, “[...] sem tentar favorecer pessoas estranhas ao grêmio. Não se dedicam aos enfermos e presos, mas, na verdade, tentam desenvolver a vida social e religiosa de seus associados”. (SCARANO, 1978, p. 28)

Para que uma irmandade funcionasse, era preciso submeter o seu compromisso à aprovação das autoridades civis e eclesiásticas. É importante salientar que a criação da irmandade nem sempre acontecia no mesmo momento do estabelecimento do estatuto. Quer dizer, as datas dos compromissos não eram as mesmas da criação das irmandades, pois ocorria que os devotos se reuniam para organizar uma associação e deixavam passar anos até resolverem escrever seus estatutos.

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

Os compromissos também definiam a qualidade e condição dos associados. Nas irmandades da Bahia colonial, critérios de pertença baseados na hierarquia do Antigo Regime, em vínculos corporativos ou de atividade profissional, gênero e origem nacional, entre outros, foram muito comuns. (REGINALDO, 2005, p. 73)

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

[...] há de serem de tão áspera condição, que mais sirva de perturbação que de ajuda na irmandade; sendo desobediente ao presidente; serem castigados de algum crime infame em juízo; fazerem facilidades para si e para outrem no tempo das eleições.<sup>1</sup>

Dessa forma, o compromisso funcionava como um mecanismo de exclusão, a partir do momento que estabelecia critérios para a associação, também de inclusão social, quando impunha normas de conduta exteriores à irmandade. Isto é, inclusão no projeto colonizador, pois eram normas de uma organização social imposta pela classe dominante, as quais, se fossem desrespeitadas, implicavam sanções dentro da própria irmandade. Julita Scarano corrobora essa reflexão ao escrever que as confrarias eram vistas como veículos de organização social. “As confrarias chamam à ordem os associados de mau procedimento e estabelecem regras bastante estritas de moralidade”. (SCARANO, 1978, p. 37) Para Russell-Wood (2005, p. 229),

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

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

Essas confrarias se formavam em torno de um santo de devoção. A escolha desse santo era determinada pela cor, ou como opina Lucilene Reginaldo (2005, p. 84), “afinidade epidérmica e geográfica”. Boschi (1986, p. 26) ressalta que a identificação com as agruras do santo também foi um elemento importante na adoção dos santos patronos. Lucilene Reginaldo também comenta que os africanos, inicialmente, atribuíram grande magia e poder às imagens católicas, incluindo aí as imagens dos santos, sendo que já no século XVII os africanos convertidos já possuíam a crença no santo parente. Assim, tanto em Portugal como na América os santos negros eram reconhecidos como seus ancestrais poderosos e também eram respeitados nas esferas sociais dos brancos.

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

O ‘estilo antigo’ dos pretos do Rosário e de outras irmandades tirarem esmolas inclui tradições anteriores às constituições primeiras [...], como o costume de levar à rua o santo para quem se pede. Usa-se também fazer a pessoa que tira a esmola ser acompanhada pelo toque de tambores e outros instrumentos. (SOARES, 2000, p. 171)

Segundo Lucilene Reginaldo (2005), as associações leigas foram mais numerosas e influentes, do ponto de vista religioso e social, nos centros mais urbanizados. Desde o século XVII, um grande número de confrarias católicas leigas foram criadas na cidade do Salvador. Os séculos XVII e XVIII marcaram o período áureo dessas organizações tanto na colônia como na metrópole.

## O EXCLUSIVISMO ÉTNICO NAS IRMANDADES

A partir da década de 1940, alguns autores passaram a escrever que as irmandades eram formadas em torno de grupos étnicos específicos. Para Edison Carneiro (1964, p. 87-88), “[...] a devoção se organizava em uma base tribal e que havia o propósito deliberado de não misturar nações diferentes nas mesmas irmandades”. Já Roger Bastide (1971) escreveu que a irmandade foi um instrumento utilizado pelo Estado e pela Igreja para atrair e distrair o escravo, tornando-o dócil ao sistema colonial escravista, desviando sua atenção para festas e batuques. E o negro astuciosamente utilizou esse espaço permitido para praticar e preservar seu culto de origem, o que levou à formação de dois catolicismos: o do branco e o do escravo.

Esta análise é um pouco polêmica. Primeiro porque sugere um congelamento das práticas culturais africanas, como se estas não estivessem sujeitas às transformações históricas. Em segundo lugar, afirma que o negro adotou o catolicismo apenas de fachada. Essa é uma visão simplista para fins puramente teóricos, pois o negro não era um ser a-histórico, estava inserido em um outro contexto, no qual o processo de aculturação era inevitável, até porque suas práticas religiosas foram adaptadas à nova realidade. Assim, elegeram elementos da religião dominante que faziam algum sentido dentro de sua visão de mundo e recriaram suas práticas religiosas à luz do catolicismo e vice-versa.

[...] a religião dos africanos e afrodescendentes no Brasil não pode ser a mesma da África. Elas podem se assemelhar, mas o grupo reorganizado, em novas condições, pode optar ou não pela reconstrução de suas antigas

formas de organização, seja no nível da cultura, na política, no social. E mesmo quando opta por ela, não reproduz a situação anterior. (SOARES, 2000, p. 115)

Pierre Verger (1987) trilha o mesmo caminho ao defender que as diferentes nações africanas formaram confrarias religiosas católicas. Os daomeanos jêjes tinham formado a Confraria do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redempção dos Homens Pretos; as mulheres nagô-iorubá, da nação Ketu, reuniam-se na Igreja da Barroquinha e formaram a Confraria de Nossa Senhora da Boa Morte; e os angolanos se reuniam em torno da Ordem Terceira das Portas do Carmo.

Recentemente, a nova historiografia tem revisitado e combatido a tese do exclusivismo étnico das irmandades. Segundo Parés (2005), os nomes de nação não são homogêneos e podem referir-se a portos de embarque, reinos, etnias, ilhas ou cidades que foram utilizadas por traficantes e senhores de escravos, servindo aos seus interesses de classificação administrativa e controle. Em muitos casos, os portos ou área geográfica de embarque parecem ter sido um dos critérios prioritários na elaboração dessas categorias. Tratavam-se, portanto, de denominações que não correspondiam necessariamente às autodenominações étnicas utilizadas pelos africanos em sua região de origem. Nesse sentido, a nação é atribuída aos escravos pelos agentes colonizadores e só a partir daí é incorporada pelo grupo. Diante desse quadro, Mariza Soares (2000), ao pesquisar a procedência dos africanos, privilegia a reorganização das populações escravizadas sob as condições do cativo, aqui no Brasil, no ponto de chegada e não no ponto de embarque, pois os critérios de filiação a um determinado grupo foram definidos aqui e não na África.

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

Reduzidos ao cativo, escravos de um mesmo grupo étnico conseguem reunir-se e estabelecer alguns critérios de endogamia e convivência reelaborando antigas formas de sociabilidade, desmanteladas, no momento do tráfico, e combinando-as com outras no dia a dia da colônia.

Nesse sentido, tanto as antigas como as novas formas de sociabilidade são dimensionadas a partir da situação colonial. (SOARES, 2000, p. 119)

A participação em um grupo era uma forma de sociabilidade e, principalmente, revela uma identidade. Essas categorias foram necessárias para a sobrevivência em cativeiro e por isso reorganizadas por afinidade étnica e interétnica, pois os negros precisavam vencer as adversidades, e para isso era preciso fazer parte de um grupo para lutar, suportar e driblar as agruras da escravidão, ou seja, era preciso sobreviver. Lucilene Reginaldo (2005) afirma que, ao se identificarem como angolas ou jêjes, os confrades das irmandades baianas se reconheciam como membros de um determinado grupo social. Desse modo, mesmo que construídas na adversidade, as identidades foram, com o tempo, tornando-se expressões da realidade dos grupos que as assumiram. Esta identidade grupal, ainda que vinculada às origens africanas, estava igualmente fincada nas experiências do mundo da escravidão e, por este motivo, era apenas uma dentre as muitas identidades sociais que poderiam ser assumidas pelo escravo ou liberto africano no decorrer de suas vidas. Portanto, tais identidades acabavam sendo definidas no cotidiano das relações com outros africanos e com integrantes do novo meio social no qual se viam inseridos.

Parés (2005, p. 78) opina na mesma linha, dizendo que os africanos formaram aqui um conceito de parentesco de nação. Quando se organizavam em confrarias religiosas, acabavam buscando formas institucionais de ressaltar o sentimento de comunidade e de identificação étnica, que eram traduzidas nas peculiaridades de cada ritual. Nas irmandades católicas, as folias e os reinados eram organizados de acordo com as nações africanas, contribuindo para esse sentimento de parentesco de nação. O mesmo ocorreu através dos batuques e dos candomblés, no século XIX, fazendo com que o laço religioso fosse tão significativo quanto o parentesco consanguíneo.

Talvez Renato da Silveira (2004) seja o crítico mais ferrenho à tese do exclusivismo étnico e do “dividir para reinar” como uma estratégia sistemática posta em prática pela Igreja Católica e pela elite branca. Para este autor houve exclusivismo apenas nas irmandades dos colonos brancos, isto é, na base social metropolitana instalada na colônia. As Ordens Terceiras e a Misericórdia.

Russell-Wood (1981, p. 109) opina de forma semelhante:

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

Os africanos se reuniam por afinidade étnica e tinham autonomia até para expulsar os brancos. Assim, Silveira (2004, p. 18) contesta o pensamento geral de que, no Brasil colonial, existia uma política que visava a concentração de etnias africanas numa mesma região. Ele diz apenas que isso pode ter acontecido, e por um curto espaço de tempo, somente em Minas Gerais, ou pode ter ocorrido em outras situações específicas, mas esta medida teria sido logo substituída pelo fluxo de troca natural do tráfico de escravos. Também merece destaque a sua percepção da irmandade negra como um campo de força e poder, onde concorre com o branco, negocia com a sociedade e estabelece critérios, ou seja, o negro “[...] se mobiliza do jeito que é possível, ocupa todos os espaços disponíveis em uma situação desfavorável, que não imita, recria as instituições oficiais”. (SILVEIRA, 2004, p. 10)

Ainda para este autor, talvez a Irmandade da Boa Morte seja uma das poucas organizações católicas que tiveram entre nós um caráter de certo modo étnico, porém é uma figura atípica, uma devoção de grandes proporções que cresceu no momento em que a sociedade colonial entrava em declínio. (SILVEIRA, 2004, p. 21-22)

A origem da Irmandade da Boa Morte é controversa e sua história é contada através da tradição oral, pois um incêndio destruiu os arquivos da Barroquinha, para onde foi transferida a Irmandade dos Martírios que, inicialmente, também integrava a devoção à Boa Morte. O único pesquisador a ter acesso a esse arquivo foi Campos (2001), para quem a Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios, dos crioulos naturais da cidade da Bahia, também era integrada por africanas e a Boa Morte era apenas uma devoção dos irmãos e irmãs dessa irmandade. Essas africanas de Ketu tomaram para si a devoção à Boa Morte e fundaram o primeiro candomblé da Bahia, nas proximidades da Barroquinha, no início dos oitocentos.

Segundo Luís Nicolau Parés (2005), a presença de africanos nessa irmandade só se deu a partir da segunda metade do século XIX, uma vez que, na primeira metade desse século, num total de 159 testamentos de libertos africanos que se declararam membros de alguma irmandade, apenas um pertencia à Irmandade dos Martírios da Barroquinha, isto porque a discriminação contra os africanos nessa irmandade parece ter perdurado durante toda a primeira metade do século XIX.

Renato da Silveira (2004) supõe que a Irmandade dos Martírios tenha sido, na origem, uma irmandade de crioulos descendentes da Costa da Mina, entre os quais os jêjes e os nagôs, que com o tempo passou a ser integrada também por esses africanos. Segundo Parés (2005), as primeiras notícias da devoção da Boa Morte da Barroquinha datam de 1851, e no livro das resoluções da Irmandade dos Martírios, em 1865, constam reclamações contra os excessos a que se entregavam as mulheres dessa devoção na vigília da sua festa. Campos Silva comenta que eram criaturas negras do partido alto, endinheiradas, e nas procissões encabeçavam o cortejo os irmãos do Senhor dos Martírios, seguindo em dupla fila as citadas crioulas, e, mais antigamente, africanas. (CAMPOS, 2001)

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

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

uma casa ao fundo da Igreja da Barroquinha, uma casa de culto aos orixás, denominada Iyá Omi Axé Ayrá Intilé, em homenagem a Xangô. (NASCIMENTO, 1999)

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

Embora sediada em Cachoeira, os seus membros eram moradores de várias localidades do Recôncavo, principalmente das freguesias pertencentes ao seu termo (como Feira de Santana, Muritiba, Cruz das Almas, São Gonçalo dos Campos). Cachoeira era, portanto, o local onde se realizavam os festejos anuais, porque era uma vila que dispunha de várias igrejas, era uma paróquia populosa e desenvolvida. (NASCIMENTO, 1999)

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

A Irmandade da Boa Morte organizou-se em torno das Nossas Senhora, da Boa Morte, de Assunção e da Glória, cuja festa é comemorada em 15 de agosto. É preciso entender essas três invocações da Virgem Maria, suas representações dentro da Igreja Católica e a sua relação com a irmandade. Os trabalhos publicados até agora sobre a mesma deixam essa lacuna, que precisa ser preenchida para se entender a devoção, a identidade e focalizar a irmandade como um resquício do catolicismo colonial, onde havia a simbiose de práticas religiosas.

“A festividade de Nossa Senhora da Assunção ou da Glória era celebrada com grande pompa em Portugal e em todas as colônias de

Além-Mar, porque estava essencialmente ligada à história da terra portuguesa”. (MEGALE, 1986, p. 5) Em consequência da morte de D. Fernando em 1385, sem deixar herdeiro masculino direto, foram despertadas as pretensões do reino de Castela à coroa lusa. O povo protestou energicamente e apontou o nome do Mestre de Avis para a sucessão do trono. Inconformados com a decisão popular, os castelhanos iniciaram a guerra. Foi na véspera de Assunção que se travou a batalha de Aljubarrota. As pessoas fizeram várias promessas, inclusive a de construir um templo em honra de Nossa Senhora, em troca de auxílio na guerra.

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

A fim de agradecer à Nossa Senhora a salvação de Portugal, D. João I ordenou que todas as catedrais do reino fossem dedicadas à Senhora da Assunção e mandou construir o famoso convento da Batalha em cumprimento ao voto feito na memorável manhã de 14 de agosto de 1385. (MEGALE, 1986, p. 46)

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

O termo Boa Morte refere-se à morte e subida aos céus de Nossa Senhora. Essa tradição religiosa do cristianismo foi trazida pelos portugueses. A crença, que existia com mais vigor no oriente ortodoxo, era de que Maria não teve o corpo maculado por nenhum mal ou pecado durante sua vida. Assim, ao morrer, ela ascendeu diretamente aos céus, tendo sido preservada de toda a corrupção mundana. É interessante pontuar que, no oriente, esse momento é chamado de “dormição”. Já no ocidente latino ela é celebrada em festas com diversos nomes, a exemplo de Nossa Senhora da Glória, da Vitória e da Assunção.

Na perspectiva da Igreja Católica, Maria não morreu de doença, apenas consumiu-se de amor a Deus e desejo de ver-se reunida ao seu divino filho. Após sua morte bem-aventurada, que se deu aproximadamente no ano

42 de nossa era, quando tinha cerca de 60 anos, o corpo imaculado da Virgem foi levado para o *Getsêmani* e colocado num sepulcro novo, sobre o qual mais tarde foi construída uma igreja.

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

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

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

Em ambos os lugares encontramos a idéia de que o indivíduo devia se preparar para a morte, arrumando bem sua vida, cuidando de seus santos de devoção e fazendo sacrifícios a seus deuses e ancestrais [...]. Tanto na África como em Portugal, os vivos – e quanto maior o número destes, melhor – muito podiam fazer pelos mortos, tornando sua passagem para o além mais segura, definitiva, até alegre, e assim defendendo-se de serem atormentados por suas almas penadas. (REIS, 1992, p. 90)

Tais práticas foram recriadas no Brasil e na Bahia, tendo prevalecido o modelo ibérico, em decorrência da repressão à religião africana. Assim, na Bahia do século XIX, a Boa Morte era na presença de parentes, amigos

e vizinhos, “[...] sempre acompanhada por especialistas em bem morrer e solidários espectadores [...]” (REIS, 1992, p. 100); e após uma preparação para libertar a consciência de todos os pecados cometidos, “a preparação facilitava a espera da morte e aliviava a apreensão da passagem para o além” (REIS, 1992, p. 95), do mesmo modo que ocorre quando são recebidos os últimos sacramentos a fim de não sofrer no além e ir para o “céu”.

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

## AS IRMÃS DA BOA MORTE

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

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

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

Luís Cláudio do Nascimento (2005) tem pesquisado a Irmandade da Boa Morte de Cachoeira. Embora em seu trabalho haja uma visível preocupação com as origens dessa irmandade, possibilita apenas conjecturas, pois não há documentos, termos de compromisso e os testemunhos orais são vagos. É interessante examinar as analogias da Irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos em relação à condição social dessas mulheres, seu trabalho e o vínculo com o candomblé.

Segundo Nascimento, Cachoeira, no século XIX, era um lugar habitado, em sua maioria, por crioulos, cabras e pardos. Portanto, residiam muitos africanos oriundos da Costa da África, ou seja, oriundos do sudoeste africano, que eram os jêjes e os nagôs.

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

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

A tradição oral revela que da Recuada irradiaram várias sublevações escravas como a que aconteceu no Porto de Cachoeira em 1807, inclusive a afamada Revolta dos Malês, que eclodiu em 1835 em Salvador e repercutiu em Cachoeira a partir dos africanos moradores do Galinheiro. (NASCIMENTO, 2005, p. 6)

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

Esses africanos tinham uma certa independência econômica, eram moradores da Recuada e Alto do Chafariz. Seus filhos e afilhados, na década de 1870, formaram uma elite social letrada, com trânsito livre em diversas camadas sociais de Cachoeira. Deste modo, Nascimento (2005) comenta o papel social assumido pelas mulheres que eram chefes de família. Eram, em geral, empreendedoras e comerciantes talentosas, e ganhavam a vida vendendo comida em barracas nas ruas,

como quitandeiras, cozinheiras ou doceiras. Para completar, algumas delas criavam laços com homens de posse e com eles geravam filhos, de modo a dar às crianças um nome importante e cria-las num ambiente de maior luxo e privilégios. Ainda que estes filhos não fossem legalmente reconhecidos, essa relação acabava legitimada pelo costume,

Essa ligação com as classes sociais mais elevadas e a ascensão política e social de filhos de africanos permitiram a expansão da Irmandade da Boa Morte e sua instalação em uma casa, “[...] e não em uma Igreja, na rua principal da cidade e aos olhos de todos, onde era possível a reunião de africanos e nela gestar sacerdotisas que assumiriam papel de lideranças nos emergentes terreiros de candomblé de Cachoeira”. (NASCIMENTO, 2005, p. 17) Esses se organizaram em torno da Casa Estrela, localizada na Rua da Matriz, 41, que mantém ainda suas características arquitetônicas, inclusive internamente. No passeio, em frente à porta, há uma estrela em granito, daí porque é conhecida como Casa Estrela. Essas irmãs possuíam quitandas vizinhas a essa casa, o que confirma que havia um grupo de mulheres economicamente estáveis, que se organizava através de uma rede de solidariedade e trabalho e, também, com propósito político e religioso.

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

A Irmandade da Boa Morte, por sua vez, era um agrupamento feminino de membros desses terreiros em torno da devoção de Maria, no drama de sua morte e ascensão ao céu. Era uma síntese da solidariedade de macumbeiras de Cachoeira, São Félix, Muritiba, São Gonçalo dos Campos, Feira de Santana, Maragogipe [...] que se visitavam, trocavam experiências, saberes, e que foram parentes, no sentido de iguais, e iguais em estigma social. (NASCIMENTO, 2005, p. 27)

Em Cachoeira, as obrigações das irmãs se desenvolvem durante todo ano, porém a culminância dessa devoção acontece no mês de agosto, quando é cumprido o calendário de festejos que representam a morte e ascensão da Virgem, cuja data maior é o dia 15 de agosto. Dentre suas obrigações, visando angariar fundos para a compra de velas, a fim de

iluminar a imagem durante todo o ano, as irmãs fazem um peditério geral chamado de “cera de Nossa Senhora”, cuidam dos vestidos das santinhas, guardados com muito zelo, assim como os lençóis do esquiife, as roupas de cama, fronhas e roupas de baixo, tudo isso com os melhores tecidos e os mais finos bordados.

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

Geralmente mulheres de idade um pouco mais avançada, numa faixa etária entre 50 e 70 anos, isso porque, já velhas, viúvas ou sem nenhum outro interesse sexual, podem consagrar com maior força sua devoção de irmãs, como em verdadeiro voto casto de religiosidade. Os tabus de abstinência sexual são comuns, quando os participantes de práticas religiosas têm de cumprir preceitos em contactação cerimonial com divindades e santos. (NASCIMENTO, 1999, p. 79) Ainda assim, o que garantia a continuidade da irmandade, via renovação dos quadros, era a participação de filhas, sobrinhas e netas ainda crianças, que eram escolhidas pelas integrantes mais velhas da irmandade. Essas garotas acabavam se tornando “afilhadas de adoção” dentro da confraria, sendo que, enquanto fossem virgens, serviriam de guardiãs das alfaias e das roupas de sua madrinha. Entre outras de suas obrigações estava o dever de vestir suas madrinhas no dia das festas, uma vez que não era permitido às irmãs a manipulação das joias e demais adereços. Toda essa relação era construída de modo a preparar as afilhadas para, no futuro, integrar de fato a irmandade, herdando todos os bens da madrinha e, assim, dando seguimento ao processo de sucessão.

É importante deixar claro, no entanto, que o processo de iniciação é longo e será devidamente analisado no quarto capítulo. De todo modo, Nascimento (1999) descreve de um modo geral como esse envolvimento ocorre:

Só após ter passado por essa fase de observação que a pessoa é convidada a fazer parte do grupo. Aceita, ela passará a acompanhar as atividades da organização, sem, contudo, sentar-se entre as irmãs ou executar atividades. Nas cerimônias se manterá afastada do grupo,

vestirá roupas brancas em vez de indumentária da irmandade. A sua função é semelhante à de uma abiã no candomblé, inclusive seguindo o tempo de noviciado, que é de sete anos: demonstrará respeito e sujeição às mais velhas e, de acordo à sua aprendizagem e tempo no grupo, vai adquirindo liberdade de ação, se tornando uma irmã de bolsa, isto é, ajudará as irmãs mais velhas nos seus trabalhos, principalmente coadjuvando na organização da festa.

Após três anos como 'irmã de bolsa', ou neófito, é que poderá vestir a roupa da irmandade, se tornando um membro efetivo do grupo. A sua atuação ainda é limitada e estará sujeita às irmãs mais velhas. Nas cerimônias internas ocupará os últimos lugares; nas cerimônias públicas seguirá entre as últimas. É de acordo com a sua dedicação, tempo e conhecimento que atingirá graus hierárquicos mais elevados, primeiro como tesoureira ou escritã e, mais tarde, provedora e procuradora geral. (NASCIMENTO, 1999, p. 20-21)

Percebe-se que se trata de uma instituição altamente organizada e hierarquizada, e os privilégios estão atrelados à idade como nas sociedades ágrafas da África, ou em organizações tradicionais. Os segredos da entidade, por exemplo, são mantidos pelas mais velhas, aquelas que possuem, pelo menos, mais de 30 ou 40 anos no grupo. É um longo e lento processo para se conhecer as tradições, e é preciso que aquelas interessadas demonstrem verdadeira seriedade para com os preceitos e se mostrem assíduas nos compromissos da irmandade. Isso significa que, como no candomblé, o processo de aprendizado se dá justamente no convívio e na aproximação dos valores da confraria, através da participação nos ritos privados e na interação com as demais integrantes.

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

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

## O CICLO FESTIVO

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

No segundo dia era celebrada uma missa para as irmãs falecidas e realizada a sentinela de Nossa Senhora, com as irmãs trajadas de branco. Em seguida, após a sentinela, ocorria uma ceia onde se oferecia peixe, arroz, mugunzá e pão. Era a ceia branca, privativa das irmãs, onde ocorria o despacho dos éguns, isto é, do espírito das irmãs mortas. No terceiro dia, acontecia uma missa em louvor à Nossa Senhora da Boa Morte e, logo após, a procissão por algumas ruas da cidade. As irmãs iam trajadas a rigor – saia plissada negra, bata e bicos brancos, panos da Costa da África, forrado de vermelho, porém sem uso de joias.

No quarto dia, 15 de agosto, alvorada e missa em louvor à Assunção da Virgem. Após a missa, todas as irmãs se abraçavam e diziam: “paz e morte”. A nova diretora tomava posse e as demais acompanhavam a procissão com a imagem de Nossa Senhora da Glória, percorrendo as ruas, as irmãs trajadas a rigor, portando as joias. Em seguida, um almoço oferecido pela irmandade. À noite, samba de roda que se repetia por dois dias seguidos, no qual as irmãs vestiam trajes coloridos.

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

A Irmandade da Boa Morte de Cachoeira nunca esteve atrelada a um templo específico, apenas os ritos de cunho católico eram realizados pelas irmãs. Durante o ciclo litúrgico de 13 a 15 de agosto, uma casa era

previamente alugada e ali ocorriam as manifestações privadas e públicas da irmandade, assegurando, assim, liberdade para suas práticas rituais de cunho africano.

## Nota

<sup>1</sup> Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus da Cruz dos Crioulos da Villa de Cachoeira, Freguesia de São Gonçalo dos Campos – Arquivo da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Pelourinho – ANSR, 1800.



Capítulo III

**Senhoras do Cajado -  
A Irmandade da Boa Morte  
em São Gonçalo dos Campos**





**A** Irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos não possui estatuto, termo de compromisso, e é provável que seja uma irmandade de devoção, apenas com o objetivo de fazer a festa da santa, pois não são conhecidos, nem foram lembrados pelos testemunhos orais, casos de ajuda mútua, como a realização de funerais para irmãs carentes, visita e assistência a doentes, práticas comuns das irmandades que possuíam estatuto. Também não foram encontrados os compromissos das irmandades da Boa Morte de Cachoeira e Salvador, esta atualmente extinta. João da Silva Campos (2001, p. 359) em momento algum fez referência a essa associação utilizando o termo “irmandade”, mas sim como uma devoção dos “[...] irmãos e irmãs do Senhor dos Martírios, sodalício a quem pertence o templo”. Isto quer dizer que a Boa Morte era originalmente uma devoção da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios dos crioulos naturais da cidade da Bahia.

Segundo as fontes orais, a Irmandade da Boa Morte foi organizada em São Gonçalo dos Campos tendo em vista o que já acontecia em Cachoeira, e atribuíram a organização dessa confraria 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), já que vieram desta cidade. De fato, Felismina aparece no primeiro caderno da irmandade, datado de 1900, e é comumente descrita como

africana legítima. Já o nome de Cecília Araújo aparece pela primeira vez vinte e três anos mais tarde, em 1923, o que não invalida os testemunhos, pois Cecília pode ter trilhado os passos da mãe ao usar beca. Foram muitas as referências a estas irmãs da Boa Morte: negras, mães solteiras, pequenas negociantes. Eram calmas, sisudas e não gostavam de brincadeira. Provavelmente elas tinham poder de mando e de liderança dentro da irmandade, advindo da prerrogativa de terem-na organizado. Todos se reportaram a esse tempo com saudosismo, tempo em que havia organização, grande número de associadas e a festa era fervorosa, levando dona Felicidade a afirmar que “no tempo de Cecília, a festa era quente, ninguém dava um pio. Hoje todo mundo quer mandar”.

A Irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos foi organizada independente da de Cachoeira, embora utilizando-a como modelo. As relações entre essas duas irmandades eram boas, se encontravam no período das festas, contribuía mutuamente com a esmola e muitas vezes frequentavam o mesmo candomblé, e muitas irmãs de São Gonçalo vieram de Cachoeira, como tia Mina, dona Ermira, dona Belmira – “Nasci em Cachoeira, na Rocinha atrás do cemitério, atrás da ladeira de Manoel Santos”. Havia muita semelhança entre as duas confrarias no que diz respeito à abstinência sexual, vestir branco às sextas-feiras, à idade para ingressar na irmandade, à posição das irmãs mais antigas etc.

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

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

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

Essa fonte nos diz muito pouco sobre o cotidiano da irmandade, embora tenha sido muito útil para comprovar os mais de 100 anos de existência dessa associação. Foi necessário recorrer ao registro civil de óbitos e às fontes orais para traçar o perfil das irmãs da Boa Morte e inscrevê-las na história de São Gonçalo dos Campos. Para entender o significado da Irmandade da Boa Morte, o imaginário dessas mulheres e dos diversos segmentos da sociedade sangonçalense, foi necessário examinar alguns testemunhos orais. Talvez a grande importância e contribuição das fontes orais seja justamente o fato de mostrar como o grupo vivenciou, percebeu e ressignificou determinados acontecimentos. Contribuição que o documento escrito, na maioria das vezes, não oferece. Por outro lado, a grande dificuldade de se trabalhar com fontes orais são as datas e os apelidos, o que dificulta a identificação de muitas pessoas. Dificuldades que podem ser sanadas com a existência de documentos escritos, oferecendo a possibilidade de comparar, localizar e contextualizar, enriquecendo a pesquisa.

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

Foram selecionadas as entrevistas com o senhor José Carlos Pereira, 92 anos de idade, diretor de exação, atualmente aposentado, e que recentemente finalizou um livro sobre São Gonçalo dos Campos; com a dona Belmira de Jesus, 93 anos charuteira, a irmã mais velha da irmandade; com a dona Felicidade de Oliveira, 86 anos, charuteira, uma das irmãs mais velhas na irmandade; e com o sacristão da Igreja Católica Matriz, senhor José Antônio Borges, 70 anos. Estes testemunhos serão referenciais neste trabalho em decorrência da completude e riqueza de dados.

Outras entrevistas igualmente importantes foram feitas, por exemplo, com dona Francisca, ialorixá e irmã da Boa Morte, que serão citadas ao

longo do texto, quando necessário. Essas entrevistas foram utilizadas com o objetivo de dar voz a esse segmento social, para que pudesse expressar-se em sua própria linguagem, transmitindo experiências de vida e valores.

As irmãs da Boa Morte eram mulheres negras, pertenciam aos segmentos menos favorecidos da sociedade, 50% delas trabalhavam em torno da cultura fumageira, como lavradoras ou charuteiras, ou eram pequenas negociantes, vendiam doces, bolos, cocadas, lelê etc. Uma boa parte delas era fateira, lavavam o fato e o vendiam no mercado, conforme o Quadro 1. Quanto ao estado civil, eram chamadas de raparigas, significando mulheres solteiras com filhos. Muitas eram amasiadas e algumas com pessoas ilustres da cidade. “[...] algumas eram amancebadas. Outras, bem casadas. Mas a maioria era rapariga, mulheres que tinham filhos, mas não eram casadas. Por isso, a festa da irmandade era conhecida como ‘festa das raparigas’”. Sobre este assunto, dona Martina, irmã da Boa Morte, fez a seguinte declaração: “[...] eu não conheci o marido dessas mulheres. Quem sabe se elas tinham marido?!”

**Quadro 1** - Perfil das Irmãs

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

Fonte: Registro Civil de Óbitos e Fontes Orais.

A condição de raparigas provoca um ressentimento, e talvez constitua um dos motivos de ingresso na irmandade, que de certa forma proporcionava uma sociabilidade, conforto e identidade a essas mulheres, que nesse ambiente eram iguais, não estavam à margem e representavam a regra, não a exceção. “*Trabalhei em armazém de fumo, não tive a sorte de casar, não*”.<sup>1</sup> Dona Felicidade tem o mesmo ressentimento por não ter casado: “*Tive oito filhos e seis estão vivos. Criei meus filhos sozinha. Fui doméstica e charuteira, selecionava e separava a folha para fazer o charuto. Onde eu achei casamento, minha filha?*”.<sup>2</sup>

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

Dona Maria José Pereira comunicou à sobrinha que iria ingressar na Irmandade da Boa Morte e esta a repreendeu argumentando que era uma irmandade de mulheres briguentas que falavam alto, e indicou as irmandades do Coração de Jesus e Coração de Maria. Mas para dona Maria José, estas irmandades eram “[...] *tudo fachada, coisa de branco*”.<sup>3</sup> Assim, além de agregar pessoas que possuíam a mesma condição social e estado civil, a Irmandade da Boa Morte funcionava como um espaço de identidade étnica. Esta citação também revela como essas mulheres eram vistas e rotuladas pela sociedade. Paradoxalmente, todos os entrevistados fizeram referências a essas irmãs como sendo mulheres de respeito, “[...] *todos as chamavam de ‘tia’ e pediam a bênção*”,<sup>4</sup> e muitas foram madrinhas de representação: “[...] nos batizados, tinham a função de carregar o bebê nos braços, que depois de ser abençoado com água benta pelo padre, era entregue à madrinha de direito”.<sup>5</sup> Conclui-se aqui que havia um preconceito racial velado, que pode ser constatado no seguinte episódio, narrado pelo senhor Geraldo:

*Na década de 30, em uma das festas de São Gonçalo, Juca Pedreira [jornalista], dono de ‘A Verdade’, foi acionado para fazer a programação da festa e escreveu: ‘o bloco das raparigas vinha com seu pano d’Costa, batas, sandálias enfeitadas, saias engomadas’.*<sup>6</sup>

Então, doutor Oscar Lacerda, seu antagonista político (filho de dona Eusébia Lacerda, irmã da Boa Morte), escreveu no jornal *A Razão* que era “pano de costa de colocar nas costas”. Juca Pedreira (jornalista de *A Verdade*), por sua vez, para esclarecer, escreveu que “o pano vinha da Costa da África, e que as parentes dele [de doutor Oscar] trouxeram para cá”.

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

Eram mulheres que andavam na rua, brigavam, falavam alto, dividiam o espaço de trabalho (a rua) com homens e na prática assumiam os papéis tradicionais de mulher e homem, já que precisavam sustentar a casa, criar os filhos, impondo as suas regras de respeito. Isto quer dizer que, observando o cotidiano das irmãs da Boa Morte, pode-se concluir que o fato de nascer homem ou mulher não determinava os papéis que as pessoas assumiam dentro da sociedade. Dependia, principalmente, dos aspectos culturais e econômicos, e não simplesmente de fatores biológicos ou de padrões estabelecidos, conforme Cecília Soares afirma ao estudar as mulheres negras em Salvador:

[...] até que pudessem desempenhar outras atividades socialmente reconhecidas, a sua passagem e permanência em diversos setores da economia está diretamente relacionada com ocupações informais, de certa

maneira modelando uma personalidade própria de mulheres ousadas, resposdonas, barulhentas e espertas. Essa especial situação não deixava de macular códigos socialmente estabelecidos para a mulher de modo geral. (SOARES, 2001, p. 36)

Assim, na perspectiva de todos os entrevistados, as irmãs da Boa Morte eram mulheres que pertenciam aos segmentos desfavorecidos da sociedade, mulheres solteiras que tinham filhos, sendo que muitas eram amasiadas, algumas com pessoas da alta sociedade. Mulheres que tinham que sustentar a casa e os filhos sozinhas, trabalhavam por conta própria como vendedoras ambulantes de doces, fato, acarajé, e que negociavam com ouro em Cachoeira, sendo que muitas trabalhavam na lavoura fumageira ou eram charuteiras (vide quadro1), cujos proprietários das terras e dos armazéns eram estrangeiros e membros da elite local. Em geral, os donos dessas firmas de fumo eram estrangeiros, que dominaram a produção desta cultura no início do século XX. Destacavam-se os holandeses, alemães e uruguaios, incluindo aí nomes como Mongeroth Leone, Geraldo Suerdick e Geraldo Dannemann. Já em São Gonçalo dos Campos, os Pedreira eram os grandes produtores de fumo.

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

Não havia critérios rígidos para o ingresso na irmandade, apenas que as mulheres não tivessem mais vida sexual, ou tivessem se livrado dos prazeres da carne. Segundo dona Felicidade: “[...] no tempo de Cecília, eram mulheres de idade e negras, não tinha modernidade”.<sup>7</sup> Com essa abstinência sexual as irmãs podiam se dedicar com mais afinco à devoção à Nossa Senhora da Boa Morte, ou, por outro lado, pode significar uma espécie de penitência para serem perdoadas dos pecados cometidos, pois a maioria não seguia os padrões de comportamento moral da época. Outra prática que estava na origem da irmandade era que as irmãs deveriam ser pessoas de santo e consagradas a um orixá relacionado à morte ou nascimento, conforme aponta Nascimento (1999, p. 20): “[...] como membro do grupo, a irmã vai lidar com os aspectos mais fundamentais do candomblé; sendo necessário, então, que ela esteja apta, ou seja, tenha um relacionamento antigo como pessoa de santo”. As irmãs da Boa Morte

fundaram o primeiro candomblé da Bahia, o da Barroquinha, de nação jêje, ainda de acordo com esse mesmo autor. Com a expansão dessa irmandade para o Recôncavo, esse terreiro também se expandiu para Cachoeira. Também em São Gonçalo dos Campos as irmãs da Boa Morte estavam vinculadas a um terreiro da nação jêje, o candomblé da Lama.

Os vínculos entre a Irmandade da Boa Morte e o candomblé eram extremamente fortes, seus limites eram transitórios e transitáveis, suas práticas interpenetravam-se. A maioria das mulheres da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos frequentava o candomblé: “*algumas dançavam no candomblé da Lama nesta cidade, outras em Maragogipe e em Cachoeira, no Barro Vermelho, que era o foco*”.<sup>8</sup> Assim, não havia um candomblé exclusivo das irmãs da Boa Morte, embora frequentassem terreiros da mesma linha jêje com nagô, porém em locais diferentes. Conforme senhor Geraldo:

*[...] As irmãs frequentavam o candomblé da Lama, que pertencia a Joaquim de Brito. Vinha gente até de Cachoeira para as festas. Tinha samba, samba de roda, levavam uma semana tocando atabaques. O candomblé era comum em São Gonçalo e esse candomblé era o de maior porte. Ah! Tinha o de tia Sancha. Vinha gente de todo sertão fazer caruru. Era uma semana de festa.*<sup>9</sup>

Dona Maria José, irmã da Boa Morte, afirmou que sempre foi da casa de tia Sancha, há mais de quarenta anos.<sup>10</sup>

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

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

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

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

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

Se a Lama é aquilo mesmo, e se por traz da cortina não há fantasmas [...].  
(A RAZÃO, 1944b)

Segundo o delegado, se tudo isso não foi um engodo e o pai de santo não tentou enganá-lo, a Lama era um local agradável, alegre e festivo. O delegado poderia ser um fiel disfarçado ou temia os poderes do pai Lázaro, ou era um sinal de que o candomblé fazia parte do cenário religioso local, mesmo desagradando ao padre da freguesia.

O candomblé da Lama foi fundado por Joaquim de Brito. Após sua morte, foi substituído por sua nora, Mãe Cilu (Maria Celestina de Brito). Com o falecimento de Mãe Cilu, as atividades deste candomblé foram encerradas. Este candomblé, da linha nagô vodum, realizava sua festa em 26 de julho, em homenagem a Nanã, vodum do terreiro. Estudando a Irmandade da Boa Morte de Cachoeira, Luís Cláudio Dias Nascimento opina que: “No imaginário da irmandade da Boa Morte, formada por africanas na Bahia, boa morte passou a ser a forma de vida de seus ancestrais míticos, tendo como atributo o orixá feminino Nanã Buruku, o responsável pela transição do corpo material para outro mundo [...]”. (NASCIMENTO, 1999, p. 9)

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

Nanã Buruku ou Buku ou Muluku, como também se chama, é uma deusa provecta, a mais velha de todas as Mães D'água – e a senilidade é o

seu traço mais característico, valendo-lhe entre nós o apelido carinhoso de vovó. Às vezes se lhe atribui, de fato, este posto na genealogia divina; ela habita de preferência os lagos e o pântano, a água que mata de repente; o barro, a lama primordial de que se moldou o mundo, é seu elemento. Sua iaô dança vagarosamente, como uma pessoa idosa, e com frequência fingindo embalar uma criança. (MAGALHÃES, 1977, p. 44)

“*Não se corta bichos para Nanã, é através das rezas que eles morrem e depois que se faz o sacrifício*”.<sup>11</sup> Edilece Couto (2004, p. 141), estudando as festas de Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant’Ana, em Salvador, no final do século XIX e início do século XX, afirma que “[...] sem o uso do instrumento, devem ser sacrificadas as cabras e galinhas-d’angola que lhe serão oferecidas”.

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

O sacristão da Igreja, senhor José Antônio Borges, 46 anos nessa função, sobrinho de Mãe Cilu e praticante do candomblé, confirmou essas informações, ao dizer que a Lama era um candomblé de nação jêje com nagô e lá tinha um quadro de Nossa Senhora Santana.<sup>12</sup>

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

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



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

**Figura 3** – Nanã  
Fonte: Magalhães (1977, p. 42)



**Figura 4** – Cajado  
Fonte: acervo da autora.

## A FESTA

A irmandade não tem capela. Nossa Senhora da Boa Morte é cultuada em um dos altares laterais da Igreja Matriz, consagrada a São Gonçalo do Amarante: “[...] durante a festa a santa ficava na casa de Cecília, só no dia da missa das irmãs mortas que a santa ia para a igreja”.<sup>13</sup> Uma irmã ficava incumbida por muitos anos de confeccionar a roupa e arrumar o cabelo de Nossa Senhora da Boa

Morte para a procissão no dia 15 de agosto. Segundo dona Francisca, “[...] a roupa da santa foi passada da casa de tia Mina e tia Cecília para a casa de dona Martina, atualmente encarregada de arrumar a santa”.<sup>14</sup> Este dia é o ápice do culto, é a festa de Assunção de Nossa Senhora, que, segundo as irmãs entrevistadas, realizava-se sempre nesta data.

À noite, 7 ½ horas, terá começo o tríduo preparatório da festa de Nossa Senhora da Boa Morte, cuja solenidade, observando o programa de todos os anos, terá lugar terça-feira, 15 do corrente, dia santo de guarda, comemorativo do dogma de Assunção da Virgem, mãe de Jesus, Maria S. S. (A VERDADE, 1939b)

Segundo relatos: “As festas eram animadas, era feriado, o comércio fechava, chamava festa da Boa Morte, festa das raparigas”.<sup>15</sup>

Senhor José Antônio Borges lembrou que as celebrações da Irmandade da Boa Morte duravam quatro dias e que as irmãs trabalhavam o ano inteiro para a realização dessa festa. As roupas eram ricamente decoradas com joias e muito ouro, havia samba de roda na casa da presidente até amanhecer, após o tríduo, e a festa no terreiro acontecia após o encerramento da festa religiosa. “As festas no terreiro duravam de 7 a 14 dias e todas as noites após o tríduo tinha samba e comida na casa da presidente”.<sup>16</sup> Dessa forma, é possível comprovar tanto a relação do candomblé com a confraria quanto com a sociedade sangonçalense.

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

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

Todos os anos as irmãs escolhiam uma comissão responsável pela organização da festa do ano seguinte, cujos cargos são: presidente (organizava a festa profana em sua residência); vice-presidente (auxiliava a

presidente); procuradores (cobravam às irmãs a contribuição para a festa); “escrivona” (registrava as despesas e contribuições no caderno, ficando de posse do mesmo); tesoureira (recebia o dinheiro e fazia os gastos necessários, sempre prestando contas); e a zeladora (vestia e arrumava a santa). As outras irmãs conjuntamente formavam a mesa. Com a imagem da santa nas mãos, estas irmãs pediam esmolas de porta em porta, no comércio e nas residências, para angariar recursos destinados aos gastos para a festa.

No final da missa de Assunção de Nossa Senhora, dia 15 de agosto, anunciavam o nome da comissão eleita para a festa do ano seguinte. As irmãs votavam normalmente, porém as mais velhas na confraria tinham o poder de decisão. No início da missa, entravam na frente a presidente com o cajado, a escritã com o livro da irmandade e a tesoureira com o baú do tesouro simbolizando o dinheiro. Esses objetos eram entregues à comissão encarregada de organizar a festa no ano seguinte. Conforme senhor José Antônio Borges, “[...] ao entrar na igreja para a missa, as irmãs levavam o cajado, o baú e o livro da irmandade. Após a procissão, cada uma contribuía para pagar a mesa. Era pouco dinheiro”,<sup>17</sup> que, segundo dona Felicidade, era utilizado para pagar as despesas pendentes com flores, foguetes, sacristão etc.

Terminada a missa, todos dirigiam-se à casa da presidente para a celebração da festa profana, com muitas bebidas, samba de roda e comidas diversas: “[...] matavam porco, carneiro, faziam feijoada, tudo com muita fartura. Tinha meladinha, licor, cachaça.”<sup>18</sup> Era o momento em que, normalmente, toda a população participava. À tarde acontecia a procissão, o cortejo pelas ruas da cidade com o andor de Nossa Senhora da Boa Morte. Atualmente é Nossa Senhora da Glória que sai no andor (Figura 5 a seguir). Terminada a procissão, as irmãs retornavam à casa da presidente para cantar os parabéns de Nossa Senhora, com bolos confeitados, doces e surpresas de aniversário, ou lembranças da cerimônia, representando o renascimento de Nossa Senhora. Consultas aos cadernos da irmandade comprovam que a mesma tinha sócios ativos que contribuía frequentemente para a realização da festa.



**Figura 5** – Nossa Senhora da Boa Morte  
Fonte: acervo da autora.

Essas irmãs vestiam-se muito bem no dia-a-dia, usavam saias rodadas e floridas. Para a festa usavam trajes típicos de baianas, como batas, saias rendadas, torço e o pano da Costa da África listrado, sandálias enfeitadas com uma rosa, os guias e argolas de pitanga. “*Sempre se vestiram de baianas. Tia Cecília, Tia Mina e Hortência usavam beca*”.<sup>19</sup>

Os jornais da época não deixavam de noticiar as festas da Irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos. Essas notícias corroboram a fala dos entrevistados quanto à sua organização, exaltando as

mulheres que pertenciam a essa associação e, sobretudo, a expressividade e brilhantismo da festa, sempre ressaltando a presença de todas as classes sociais que a prestigiavam.

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

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

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

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

[...] À tarde, como de costume, concorrida procissão percorreu as ruas da cidade acompanhada pela Lyra Sangonçalense [...]. Foi juíza da festa deste ano a rapariga Antônia Cazumbá. Em 1949 as festividades estarão a cargo de Cecília Araújo, que certamente se esforçará para que a festa da 'Bôa Morte' continue com o brilho e a pompa de todos os anos. (A RAZÃO, 1948b)

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

Outro fato corriqueiro registrado nos jornais da época era a presença nesta festa de alguns indivíduos marginalizados por conta da ocupação, condição social ou por não estarem em seu perfeito juízo, constringendo a população, perturbando a ordem pública, o que não deixava de ser uma forma de resistência contra a sociedade e a organização social que o excluía. Ainda segundo as fontes orais, em São Gonçalo havia uma casa de tuberculosos. As pessoas das redondezas que tinham parentes com essa doença deixavam-nos nessa casa aos cuidados de Fabião, entre outros, cujo trabalho era cuidar dos enfermos, embora nunca tenha contraído a doença. Em suma, o prestígio e a visibilidade da festa da Boa Morte, que contava com grande número de pessoas de todas as classes sociais, propiciavam um momento para protestos que questionavam a aparente ordem pública:



Na manhã de quarta-feira, Fabião, o infecto Fabião, podemos dizer, completamente nu, desafiava a moral pública, e a polícia também, exibindo-se escandalosamente em pêlo aos olhos de mocinhas e de famílias que passavam pela Praça Seabra, nesse dia de grande movimento por ser o da Festa da Boa Morte. E tudo isso exatamente à hora da missa, quando todo mundo passa por aquele local. (A RAZÃO, 1948b)

**Figura 6** – Procissão  
Fonte: acervo da autora.

Literalmente, portanto, todos os segmentos sociais prestigiavam a festa da Irmandade da Boa Morte, em São Gonçalo dos Campos, como podemos constatar em mais este trecho de uma notícia veiculada no jornal *A Razão*.

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

À noite, certo da impunidade, o mesmo Mané Doca, aos gritos de 'o delegado agora sou eu', mudou de setor e passou-se para a matriz onde, de cabo de enchada em punho, pos em pânico quantas famílias foram à Igreja assistir ao tríduo das Dores. (A RAZÃO, 1945)

A exposição feita até agora revela que alguns acontecimentos ficaram na memória de todos os grupos sociais, aqui representados pelos entrevistados. Dentre estes acontecimentos está a rivalidade entre dois ternos: as bonecas, cujas componentes eram as irmãs da Boa Morte, mulheres negras e pobres, que, segundo alguns entrevistados, foi um bloco organizado por dona Ermira que vendia lelê, já para outros, por Domingos, que era guarda municipal, e ambos moravam na rua da Alegria, portanto, provavelmente o bloco partiu de lá; e o terno do peixe, uma espécie de alegoria dos blocos das baianas, formado por mulheres brancas, pertencentes aos grupos privilegiados, organizado por Pedro Soldado, que morava na Praça da Matriz. Conforme dona Felicidade, o terno da Boa Morte era das mulheres escuras e pobres, que dona Ermira do lelê organizava com as cores vermelho e branco. E o terno das brancas, organizado por Pedro Soldado, era simbolizado por um peixe e saía com as cores azul e branco. Os dois ternos ficavam se insuflando. “*Um dia o terno das escuras, que tinha a boneca como símbolo, fez uma boneca grande e atravessou o peixe na boca da boneca*”.<sup>20</sup> Na versão do senhor José Antônio Borges:

*Domingos Guarda gostava de fazer terno e andava com as meninas pobres. Pedro Soldado morava na Matriz e fazia o terno das granfinas. A Lyra que animava. Eles colocaram um tabuleiro para separar as ricas das pobres. Estas invadiam o lado das ricas e ficavam insultando. Essa separação não durou muito tempo.*<sup>21</sup>

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

#### A sahida do terno peixe em folia

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

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

Logo após a saída do peixe avistamos o cordão das bonecas viennenses, muito bem vestidas, apresentado um conjuncto agradável, cantando bem e bailando com regular desembaraço, apesar de pouco tempo que tiveram para ensaiar. E assim, com mais alguns cordões [...]. (A VERDADE, 1937b)

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

Em outra matéria sobre a expectativa de realização da mi-careme, o jornalista ressaltava: “as bonecas voltarão e o peixe sahirá garbosamente” (A VERDADE, 1937b), como se fossem os principais atrativos da festa. Essas disputas entre os ternos revelam de antemão um conflito social entre mulheres brancas e negras que se dava no campo cultural das representações. Sobre essa questão, Chartier (1988) indica que, nos conflitos entre diferentes grupos, as lutas de representação são tão importantes quanto as lutas econômicas. Por meio das lutas de representação é possível compreender os mecanismos que atuam nas tentativas de um grupo se impor ao outro, as divergentes concepções do mundo social, e ainda ajudam a demonstrar claramente quais são os valores em jogo.

Com base nas entrevistas e nos jornais da época pode-se inferir a predominância da população negra em São Gonçalo dos Campos, que

pode ser comprovada tanto pela existência de várias irmandades negras na segunda metade do século XIX quanto pelo censo de 1950, comprovando que metade da população nesse período era de negros, 60 anos após o fim da escravidão. Essa predominância de negros se deve à cultura fumageira e canavieira, pois o município era, no século XIX, um dos maiores exportadores de fumo da região, cuja mão de obra utilizada era predominantemente escrava. Provavelmente a maioria dos escravos que veio para São Gonçalo era de nação jêje, tanto pela presença expressiva desse candomblé na região quanto pela hegemonia desse grupo na região nordeste e, principalmente, no Recôncavo fumageiro. Esse dado foi confirmado no primeiro capítulo, através da análise de inventários referentes a São Gonçalo dos Campos, no arquivo de Cachoeira. Como indica Silveira (2000, p. 82), os jêjes eram provenientes da Costa da Mina:

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

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

Em São Gonçalo dos Campos, esses negros fundaram várias irmandades, como a de Nossa Senhora do Rosário, a da Boa Morte, a do Amparo e a de São Benedito, fundada por homens negros pertencentes ao quilombo de Caracuanha. (PEDREIRA, 1984), localizado na Cruz. Esses negros se instalaram em uma rua em frente à Igreja Matriz, trazendo consigo o cruzeiro, símbolo da região em que estavam, fundando a

irmandade de São Benedito e dando à rua o mesmo nome. A Irmandade da Boa Morte é a única que ainda persiste, resistindo às reformas da Igreja Católica, ao tempo e à modernidade. As outras já não existem.

## RELAÇÕES DE GÊNERO E PODER

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

Para melhor compreensão dessas questões, o estudo de gênero é imprescindível, porque implica o estudo relacional entre o homem e a mulher e os papéis sociais assumidos por ambos. Assim, “[...] nenhuma compreensão de qualquer um dos dois pode existir através de um estudo que os considere totalmente em separado”. (SOIHET, 1997, p. 101)

É mister ressaltar que, embora a entrada do homem nessa associação fosse permitida, ele tinha um papel secundário, coadjuvante, à margem das principais atividades. Em segundo lugar, a discussão de gênero faz com que o cotidiano dessas irmãs venha à tona, pois

[...] o cotidiano é o embate para viver hoje, para encontrar trabalho, para ter o que cozinhar, para ter água para lavar as crianças e a roupa, para trocar gestos de amor, para encontrar um sentido imediato para a vida. O cotidiano é o mundo doméstico, das relações breves, das relações mais diretas, que são às vezes capazes de mudar as relações mais amplas. O cotidiano das mulheres se introduz na ciência chamada universal para lembrar-lhe o concreto, as coisas que são necessárias à vida, ou à sobrevivência. O cotidiano é a rotina, os hábitos de cada dia, a família, os filhos, os vizinhos do bairro, tudo isto que faz parte da trama mais imediata de nossa vida. (GEBARA, 2000, p. 121)

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

Porquanto só o fato de serem mulheres já as tornavam vítimas de exclusão e submissão: “As bases ideológicas que situam a mulher como inferior e submissa vêm de muito longe, desde os mitos da criação, sendo que na Igreja cristã temos o mito de Eva”. (TEODORO, 2000, p. 288)

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

[...] associando a natureza a uma imagem maternal, ao mesmo tempo ela era evocada como uma realidade não controlável, como natureza violenta, selvagem ou como algo capaz de provocar a desordem. Essas duas projeções eram identificadas com o sexo feminino e estavam presentes em muitas culturas antigas. Não obstante, é a segunda imagem que parece ter servido à revolução científica em seu projeto de dominar a natureza não humana. A idéia de poder sobre a natureza e, indiretamente, de poder sobre as mulheres derivam da mesma simbólica. (GEBARA, 2000, p. 128)

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

Nesse sentido, na sociedade ocidental, “ser mulher já é uma maldição, mas ser mulher e negra é uma dupla maldição, assim como ser mulher negra e pobre é uma tripla maldição”. (GEBARA, 2000, p. 73) Além dessas três “maldições”, as irmãs da Boa Morte eram mães solteiras. É nesse sentido que os pesquisadores de estudos sobre a mulher utilizam as categorias gênero, classe e raça para incluir a fala dos oprimidos na história, partindo do pressuposto de que a desigualdade de poder está organizada segundo esses três eixos. (SCOTT, 1989)

É bem provável que essas adversidades tenham sido as principais causas para o ingresso dessas mulheres na Irmandade da Boa Morte, que foi, na verdade, produto da solidariedade étnica e feminina, forjada

no contexto da escravidão, por volta de 1820. Nesta associação eram iguais, livres, solidárias, independentes do poder masculino e não marginalizadas. Uma vez que na sociedade sangonçalense eram vistas como um grupo à parte, de comportamento desviante, estigmatizadas e rotuladas de “as raparigas”. As irmãs da Boa Morte construíram laços identitários, considerando a multiplicidade de identidades específicas de mulheres, pois, e é importante que se estabeleça a diferença, o imaginário das mulheres negras não é derivado do imaginário das mulheres brancas. Teodoro (2000) aponta, inclusive, que os indivíduos não estão sujeitos a imaginários comuns. Cada grupo, por exemplo, ainda que esteja submetido às mesmas condições de trabalho, é capaz de criar seu próprio imaginário, que está comumente relacionado às crenças nas quais apoiam o sentido de suas vidas.

Este estudo dedica-se às histórias particulares, lutas cotidianas, histórias felizes e infelizes de mulheres pobres e negras, e suas relações com os homens, as quais encontraram na Irmandade da Boa Morte um conforto espiritual e a possibilidade de inverter a ordem social. Nesse meio específico, a religião apresenta-se, portanto, como um meio encontrado pelas classes populares de ter controle sobre suas vidas, de ter domínio sobre o caos de suas existências, para então poder entender as injustiças sociais presentes em seu cotidiano. Ou seja, se estes indivíduos são incapazes de inverter a ordem social, a lógica de dominação, é na religião que encontram espaço para reparar, através da graça alcançada, as injustiças que sofrem.

Ressalta-se então, mais uma vez, que o trabalho nas ruas como vendedoras de doces e comidas foi uma atividade comum a essas mulheres, que precisavam viver e sustentar sua família. O ambiente da rua propiciou a convivência com grupos sociais diferentes e, principalmente, com os homens. Comerciam, discutiam preços, participavam das conversas “masculinas”. Essa experiência proporcionou não apenas uma independência financeira, mas cultural, uma maneira própria de falar, andar, vestir, rir, defender o alimento de cada dia. A importância dessas mulheres é mais abrangente, já que elas interferiam na vida econômica da cidade e o local da feira era justamente onde ocorriam trocas de bens

simbólicos e não apenas transações de bens materiais. Ou seja, como indica Bernardo (2005), era na feira que se estreitavam os laços sociais, onde se trocavam notícias, receitas, modas, músicas e danças.

Recuando um pouco, os antecedentes históricos dessas mulheres podem atestar que na África a principal atividade das mulheres era o comércio, configurando-as como grandes negociantes:

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

Quando acumulam dinheiro com essa atividade [...] a mulher não está trabalhando para seu cônjuge. Ela compra a colheita do marido, a revende na feira e fica com o lucro. Nessa perspectiva, pode-se avaliar a autonomia da mulher iorubá [...]. (BERNARDO, 2005, p. 2)

Essas mesmas atividades comerciais foram recriadas no Brasil ainda na época da escravidão, fazendo surgir as ganhadeiras, que eram mulheres, escravas ou livres, que se tornaram as responsáveis pela distribuição dos principais gêneros alimentícios em diversas regiões. Algumas, inclusive, acabaram reunindo renda suficiente para comprar a própria alforria. Eram mulheres cujas necessidades colocaram-nas na vanguarda, pois já estavam no mercado de trabalho e ditavam as suas regras na rua e em casa, e que, como mostra Landes (1967), trouxeram uma grande contribuição enobrecedora e modernizadora para o Brasil, uma vez que sempre tiveram que cuidar de si mesmas.

Embora o trabalho de Ruth Landes, *A Cidade das Mulheres* (1967, p. 21-22), tenha sido alvo de muitas críticas, por, segundo alguns autores, a exemplo de Roger Bastide, tratar-se de um mero relato de viagem ou um trabalho literário escrito de forma narrativa, na primeira pessoa, inclusive relatando questões interpessoais e utilizando ainda a categoria “raça” em um período em que a comunidade antropológica americana estudava a antropologia como ciência da cultura, ainda é uma referência para muitos estudiosos, pois introduz uma discussão de gênero ao mostrar o matriarcado ou poder feminino no estudo dos candomblés da Bahia. Para esta autora, algumas pessoas consideravam essas mulheres arrogantes, o que discorda, pois

[...] os seus modos são orgulhosos, mas amáveis. As mulheres mostram isso no seu porte, eretos como árvores, quando passam pelas ruas principais balançando à cabeça tabuleiros de doces, as saias engomadas ondulando ao passo decidido e largo, a face escura e calma protegida do sol. Para Jaime Sodré (2000, p. 252), muitas dessas mulheres que trabalhavam sustentando as suas famílias estavam ligadas às casas de cultos afro-brasileiros, exibiam também em seus pontos de venda a marca cultural de procedimento litúrgico afro-brasileiro, sua ética e sua culinária.

Como já foi salientado, na zona fumageira também havia uma predominância da mão de obra feminina. Este fato, unido ao costume das relações amasiadas, acertadas entre os senhores poderosos e as moças da classe trabalhadora, acabaram por institucionalizar o hábito de a mulher sustentar o companheiro. Esta questão reforçou a imagem forte que se tem dessas mulheres, uma vez que seus homens costumavam vadiar pela cidade, bebendo nos bares e jogando bilhar.

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

Esta estrutura matriarcal era característica de famílias de classe pobre para alguns autores, como Santos (1990), Borba (1975) e Silva (2001), os quais, estudando a cultura fumageira no Recôncavo Baiano, detectaram uma presença maior de mulheres e associaram o cultivo do fumo à pobreza. Para Pinto (1998), essa predominância de mulheres se deve ao fato desta mão de obra ser farta e mais barata, e também porque o trabalho exige muita paciência e habilidade, virtudes tradicionalmente atribuídas à mulher. Conforme Valdomiro Lopes dos Santos (1990), outra atividade que concentrava a mão de obra feminina eram as manufaturas domésticas, nas quais as mães e filhas forma uma pequena unidade de produção caseira. Entretanto, o trabalho era muito, mas o retorno insignificante.

Em São Gonçalo dos Campos, além de negociantes, as irmãs da Boa Morte trabalhavam na cultura fumageira e na fabricação de charuto, por ser o fumo a principal atividade econômica do município, que utilizava predominantemente a mão de obra feminina. Conclui-se que, respeitando as especificidades locais, a mulher negra no Brasil entrou no mercado de trabalho como vendedora de doces e comidas, que conseqüentemente moldou um comportamento inverso ao da mulher branca e das classes dominantes, gerando uma autonomia que veio sendo conquistada desde a África. Portanto, esse não é um perfil exclusivo das irmãs da Boa Morte, mas da mulher negra e pobre. E a irmandade talvez tenha surgido como uma espécie de solidariedade étnica, cultural, social e econômica para enfrentar o infortúnio da pobreza, a má sorte de não terem casado e a exclusão social, por conta da cor da pele. Talvez por isso, associações desse caráter tenham se formado em lugares de maior concentração da população negra.

Russell-Wood (2005, p. 193), estudando os escravos e libertos na Bahia colonial, corrobora essa reflexão ao afirmar que:

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

“As características de proteção e afeto maternos intensos, acrescidos à de provedora, que a mulher africana e afro descendente também detém [...] possibilitam a vivência da matrifocalidade na sociedade brasileira”. (BERNARDO, 2005, p. 9) E conforme Segato (2000, p. 84), o contexto da escravidão destituiu o homem de qualquer autoridade sobre a mulher, situação que foi prolongada depois do fim da escravidão como consequência da marginalidade econômica a que ficaram condenados os homens de cor. Esta situação favoreceu o florescimento de famílias chefiadas pelas mulheres, cuja ênfase relacional é posta na solidariedade entre mãe e filho.

## PERFIL DAS MULHERES DA BOA MORTE

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

Ou seja, a independência financeira e o ambiente de trabalho, tanto nas fábricas quanto nas ruas, são práticas cotidianas impostas pela necessidade de sobrevivência das mulheres dos segmentos menos favorecidos, não exclusivamente das irmãs da Boa Morte, o que

[...] permitiu, de certas formas, que as negras dessem expansão a ousadas atitudes [...], falar alto, dançar, beber em demasia e brigar eram uma constante na vida daquelas mulheres [...], mas essa era a forma de expressão dessas mulheres, um aspecto de sua cultura. (SOARES, 2001, p. 39)

Estudando as charuteiras no Recôncavo Baiano, Elizabete Rodrigues da Silva constatou que “[...] as práticas e atitudes cotidianas de um grupo de mulheres dos meios mais populares, suas relações com a família, com os grupos de trabalho e com a sociedade, espelham crenças, aspirações, valores ideológicos e padrões de conduta própria”. (SILVA, 1994, p. 164)

As entrevistas com as irmãs da Boa Morte e com as pessoas dos diversos segmentos foram riquíssimas e permitiram a recriação do

universo dessas mulheres, o conhecimento do seu cotidiano e suas visões de mundo. As histórias de vida de dona Maria Cazumbá e dona Maria Pereira serão apresentadas para melhor compreensão do perfil e do cotidiano das irmãs da Boa Morte.

Dona Maria Cazumbá,<sup>22</sup> 72 anos de idade, conhecida como dona Martina, irmã da Boa Morte, filha de dona Maria Tomázia Felicíssimo, que também fazia parte da irmandade, trabalhava no armazém de fumo e lavando fato. Seu pai era escravo, morava no Jacaré, na fazenda d'Angélica, na zona rural. Nesta fazenda tinha um quarto com uma cavidade no meio, que parecia um nicho, onde os escravos que morriam eram jogados. Havia também um pelourinho para castigar os escravos.

Quando a mãe de dona Maria morreu, ela tinha apenas 8 anos, portanto lembra muito pouco da mãe. Tinha a pretensão de morar com o pai, mas a madrasta não a aceitou, e então, a partir desse momento, foi morar com um senhor de idade, onde trabalhava na enxada e ralando mandioca. Cansada de ser explorada, foi morar com as irmãs na fazenda de Eurélio Fonseca, e as irmãs mais velhas foram criando as mais novas. Um foram casando, outras amasiando-se. Nesse período, ralavam mandioca, mexiam farinha, destalavam fumo.

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

Dona Maria engravidou antes de casar e seu irmão organizou tudo para que fosse morar com o pai do seu filho, senhor Matias, que também trabalhava no armazém de fumo, porém estão separados há 39 anos, em virtude das agressões físicas que sofria do marido, mas que também revidava.

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

Já alcançou muitas graças de Nossa Senhora, e agora, depois de ter sofrido muito, espera uma boa morte. Segundo dona Maria “*[...] um dia todos nós vamos morrer. Nós somos as galinhas do Nosso Senhor. Quando a gente quer uma galinha a gente vai ao terreiro e mata, não é? Assim Nosso Senhor faz com a gente*”.<sup>23</sup>

A história de vida de dona Maria Pereira Marques,<sup>24</sup> 79 anos de idade, é semelhante à de dona Maria Cazumbá. Vale ressaltar que eram amigas na adolescência. Dona Maria Pereira nasceu na Terra Dura, que ficava na Cruz, distrito de São Gonçalo dos Campos. Sua mãe, Camila, também era da Irmandade da Boa Morte, teve 10 filhos e trabalhava na roça, assim como o seu pai.

Dona Maria começou a trabalhar com 7 anos, ajudando os pais na roça, e morou com a mãe até “casar”. Depois de alguns anos o marido a deixou, criou os quatro filhos sozinha e agora está criando os netos. Primeiro trabalhou fazendo roça de fumo e milho, e depois no armazém de fumo, escolhendo a classe do mesmo, ou seja, separando as folhas de acordo com a qualidade, ao mesmo tempo em que vendia doces no seu tabuleiro, tanto no armazém quanto na rua. Durante as festas de Natal, Ano Novo e do padroeiro local, ia para casa dos “brancos” trabalhar como doméstica. Depois de aposentada, passou a vender comida no centro de abastecimento. No tempo em que trabalhava no armazém, sambava de sábado a domingo. Chegava do trabalho, tomava banho e ia para o samba.

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

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

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

As entrevistas do senhor José Carlos e do senhor José Antônio Borges também corroboram o perfil das irmãs da Boa Morte como sendo charuteiras e/ou negociantes, detentoras de um comportamento extravagante e frequentadoras do candomblé. Enquanto as mulheres brancas usavam tecidos mais sérios, que não transmitissem muita alegria,

seguindo o modelo patriarcal para o comportamento feminino, as irmãs da Boa Morte abusavam das saias floridas e estampadas. Embora tendo o comportamento extravagante, as irmãs “[...] eram muito respeitadas, a maioria foi madrinha de representação, todas as chamavam de ‘tia’ e pediam a benção”.<sup>25</sup> Jaime Sodré confirma esse tratamento em seu artigo:

As tias e as tias da Costa, mulheres negras, orgulhosas de sê-lo, são mulheres respeitadas e respeitadoras, que vendiam quitutes africanos dentro do mais rigoroso padrão culinário afro [...]. Quando instaladas em quitandas, abasteciam a prática litúrgica afro-brasileira, com produtos indispensáveis ao rito, a exemplo de panos de alacá, panos-da-Costa, palha, obi, orubô, contas, sabão da Costa, limo africano e corais provenientes do mercado da Nigéria e do Benin. (SODRÉ, 2000, p. 252)

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

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

Assim, embora alguns informantes não admitam a discriminação, essas irmãs eram vistas como um grupo à margem da sociedade, vítimas dos preconceitos e estereotipadas como “figuras folclóricas”, que ocupavam os lugares determinados por sua condição social e cor da pele: a rua e os terreiros de candomblé. Conforme o senhor José Antônio, ao se referir a uma das irmãs, “[...] Dona Ermira era filha de Cachoeira. Como tinha as cadeiras grandes, um dia um moleque passou e deu uma palmada em dona Ermira. O tabuleiro caiu e ela fez um escândalo de nomes pretos”.<sup>26</sup>

A aparente convivência pacífica torna invisível esses preconceitos sociais, que se manifestavam em momentos específicos, como nas festas profanas, onde todas as brincadeiras eram permitidas, os foliões procuravam inverter a ordem social, fazer caricaturas ou insultos aos desafetos.

É possível que a maior expressão desses conflitos em São Gonçalo dos Campos tenha sido as disputas entre os já mencionados ternos das moças ricas e brancas, simbolizado por um peixe, e o das negras e pobres (irmãs da Boa Morte), cujo símbolo era uma boneca. Houve até a tentativa de demarcar, literalmente, o território, com o objetivo de separar e proteger as moças brancas das negras. Estas, não aceitando a imposição, passaram a invadir e insultar o outro lado, o que fez com que essa demarcação não durasse muito tempo. Mais uma vez, as mulheres negras não se submeteram nem aceitaram a limitação de seu espaço, reconquistaram o direito de ir e vir, e segundo a tradição oral, a espontaneidade, a alegria e a criatividade tornavam-as vitoriosas nesses embates.

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

Outra questão muito recorrente nas entrevistas e que merece destaque é o ressentimento dessas mulheres por não terem casado, uma espécie de frustração (ver entrevistas de dona Belmira e dona Felicidade).

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

Ainda assim, alguns autores, a exemplo de Ruth Landes, afirmam que a maioria das mulheres de candomblé

[...] sonha com um amante que possa oferecer auxílio financeiro pelo menos até o ponto de aliviá-la da contínua preocupação econômica, mas não pensa em casamento legal. O casamento significa outro mundo, algo assim como ser branco. Dá prestígio, mas não necessariamente alegria de viver. (LANDES, 1967, p. 165)

É mister sinalizar que Landes está referindo-se, exclusivamente, às mulheres de candomblé. As irmãs da Boa Morte têm os pés fincados nas duas tradições culturais: a africana e a europeia, em que esta última define o “[...] casamento religioso como instituição benéfica e moralizadora para toda as classes sociais”. (SLENES, 1999, p. 91)

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

Do ponto de vista religioso, viver do sacrifício é viver em obediência à vontade do pai. É viver na obediência ao pai, é viver na obediência a seu filho, representado pela imagem do pai, do marido, dos irmãos e dos homens que detêm um certo poder social e religioso. A ideologia do sacrifício, imposta pela cultura patriarcal, desenvolveu entre as mulheres uma educação à renúncia. É preciso renunciar ao prazer, aos próprios pensamentos, aos sonhos, à própria vontade para colocar-se a serviço dos outros ou viver segundo os outros. Em certo sentido, as mulheres são feitas para servir os outros. Em última instância, é preciso até aceitar a dor e o sofrimento para que migalhas de prazer sejam aceitáveis. Sem dor ou sem sofrimento, o prazer é, afinal, inaceitável ou quase injustificável. Na América Latina, as mulheres que escapam dessa lógica são chamadas ‘mulheres de vida fácil’; elas são uma ameaça à ordem estabelecida e provocam ao mesmo tempo medo e inveja às outras, submissas à lei do dever e do sacrifício. (GEBARA, 2000, p. 135)

Todos os entrevistados fizeram referência à Felismina Araújo e Cecília Araújo (“[...] no tempo de Cecília, ninguém dava um pio”),<sup>27</sup> respectivamente mãe e filha. Ambas eram negociantes, vendiam doces “[...] eram calmas, sisudas, não gostavam de brincadeira”.<sup>28</sup> Felismina Araújo aparece no primeiro caderno encontrado da irmandade, datado de 1900, e Cecília Araújo a partir de 1923. Segundo a tradição oral, eram as únicas que usavam beca (traje típico da Irmandade da Boa Morte de Cachoeira), as demais usavam trajes típicos de baianas durante a festa. Tia Mina (Felismina) teria organizado a Irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos.

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

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

As festas eram anunciadas nos jornais da época, atraindo todas as classes sociais, e descritas como sendo festas de muita pompa, devoção exteriorizada e roupas ricamente decoradas. As mesmas características de todas as festas religiosas em que havia a mistura do sagrado com o profano.

Todas as irmãs frequentavam o candomblé, não necessariamente o mesmo. Mas a maioria, tanto em São Gonçalo quanto em Cachoeira, frequentava candomblés jêjes em homenagem a Nanã, considerada a avó de todos os orixás. Talvez as irmãs se identificassem com Nanã, pois as mulheres só podiam entrar na irmandade com certa idade, após terem se livrado de todos os prazeres da carne. Segundo Luís Cláudio Dias do Nascimento (1999, p. 22), Nanã é a patrona da Irmandade da Boa Morte de Cachoeira.

É preciso compreender a simbologia que explica a liderança feminina, tanto no candomblé quanto na irmandade. É impossível falar da irmandade sem falar no candomblé, suas práticas interpenetram-se. A Irmandade da Boa Morte é uma associação religiosa que foi criada à luz e à semelhança das associações femininas e religiosas africanas, inspirando-se também nas tradições católicas.

## HOMOSSEXUALISMO E PODER FEMININO

É preciso entender o papel da mulher na sociedade africana e como esta se configurou no Brasil. Segundo Renato da Silveira (2000), as mulheres desempenharam papel ativo na organização dos reinos fons

e nagô-iorubás, eram elas que administravam o palácio real, assumindo os postos de comando mais importantes, além de fiscalizarem o funcionamento do Estado.

A mulher na sociedade tradicional iorubana tinha um papel secundário, mas alcançara representação política, religiosa e econômica com a prosperidade do comércio, uma vez que eram as principais encarregadas do mesmo. Nesse contexto de desenvolvimento de suas atividades econômicas, as mulheres fundaram algumas associações secretas e tornaram-se “aliadas indispensáveis dos poderes estabelecidos nas cidades fundadas no início do século XIX, no centro sul do país iorubá”. (SILVEIRA, 2000, p. 91)

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

[...] caráter predominantemente civil, existente nos reinos de Ibadã, Abeokutá e nos seus vizinhos sob sua influência direta, inclusive Ifê, no curso do século XIX. Lyálóde, o mais alto título de chefia que uma mulher poderia ter nessas cidades, significa, em uma tradução livre, ‘senhora encarregada dos negócios públicos’. Ela dispunha de assento no conselho supremo dos chefes urbanos [...], porém com uma ênfase mais fortemente política. Era considerada uma alta funcionária do Estado, responsável por todas as questões que interessavam às mulheres. (SILVEIRA, 2000, p. 91)

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

Para Teresinha Bernardo (2005, p. 9), essa representatividade feminina não seria possível no Brasil durante a escravidão. “Assim, pode ter ocorrido uma transformação: se não existiam condições de exercício do poder real, exercia-se no plano do imaginário, através da religião”. Ou seja, uma vez que essa relação não podia existir na prática, era feita no plano simbólico, religioso, pela população afro.

Na Bahia, a “Ialorixá Omonikê”, Maria Júlia Figueiredo,

[...] foi a última a ter os títulos africanos de Lyálóde e Erelú. Isto nos leva à representação das mulheres nagô-iorubás na Bahia. Omonikê era provedora mor da devoção de Nossa Senhora da Boa Morte, fundada pela ala feminina da Irmandade dos Martírios na década de 1820 e sincretizada com a sociedade Gueledê. Na Bahia, a ialorixá da Casa Branca, a Lyalodê Erelu, a ialaxé da Gueledê e a provedora-mor chegaram a ser a mesma pessoa, isto é, representante suprema das mulheres nagô-iorubás. (SILVEIRA, 2000, p. 93)

Assim como na África, essas mulheres prosperaram no comércio, algumas fizeram fortuna e ficaram conhecidas no ambiente colonial como mulheres do partido alto. Deste modo, “[...] por volta de 1830, diante do olhar das autoridades e da Igreja, elas fundaram, numa casa ao fundo da Igreja da Barroquinha, uma casa de culto aos orixás, denominada Lya Omí Axé Ayra Intilé, em homenagem a Xangô”. (NASCIMENTO, 1999, p. 13)

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

No candomblé, para ser uma pessoa de santo é preciso inicialmente passar pela condição de abiã, simpatizante e frequentadora do grupo. “Somente após ter passado essa fase e realizado os ritos de feitura é que ela poderá ter acesso aos segredos do grupo”. (NASCIMENTO, 1999, p. 19)

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

Na irmandade, geralmente, as pretendentes eram escolhidas ainda criança pelas tias ou avós, membros da irmandade. Essas crianças, enquanto virgens, seriam guardiãs das alfaías e roupas de sua madrinha “Esse relacionamento estreito servia como forma de preparação para o momento em que a afilhada, adulta, passasse a se envolver efetivamente, mas de fora, com a irmandade”. (NASCIMENTO, 1999, p. 20)

Se após este estágio de observação for convidada a fazer parte do grupo, “[...] passará a acompanhar as atividades da organização, sem, contudo, sentar-se entre as irmãs ou executar as atividades. Nas cerimônias se manterá afastada do grupo, vestirá roupas brancas em vez de indumentária da irmandade”. (NASCIMENTO, 1999, p. 21) A sua função é semelhante à de uma abiã no candomblé, inclusive seguindo o mesmo tempo de noviciado, de sete anos. Depois desse tempo, tornam-se irmãs de bolsa, ajudando as irmãs no trabalho e organização das festas. Após três anos como irmã de bolsa, poderá vestir a roupa da irmandade, tornando-se membro do grupo.

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

[...] a transmissão do conhecimento requer um processo longo e paciente, porque, semelhante ao candomblé, ele não é passado individualmente, mas através da convivência, da participação nos ritos privados e na interação social em grupo fora e dentro do ambiente da entidade. (NASCIMENTO, 1999, p. 19)

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

Traficadas para o Brasil, as negras trouxeram suas práticas culturais, porém sem o espaço que abrigasse os seus cultos. Dessa forma, os negros fundaram diversas associações. No Brasil, “[...] as mulheres negras, comparadas com seus parceiros, tiveram melhores oportunidades de

trabalho, construindo brechas no mercado de trabalho livre, que então se formava. Continuaram a ser ótimas comerciantes”. (BERNARDO, 2005, p. 6) Para Rita Segato (2000), as mulheres tiveram um acesso mais facilitado às esferas de poder, adquirindo certas habilidades para o trato com aqueles no comando. Isso ocorria principalmente devido ao fato de elas terem a possibilidade de se empregarem no serviço doméstico ou de serem tomadas como concubinas pelos seus senhores. Esse “conhecimento”, digamos assim, contribuiu para que a mulher conseguisse se manter independente, garantindo sua própria sobrevivência mesmo depois da escravidão, aprendendo, inclusive, a recorrer ao comércio ocasional do sexo para se manter em momentos de necessidade.

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

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

Embora o homem pudesse ingressar na Irmandade da Boa Morte, esta atraiu somente homossexuais. Para alguns entrevistados, a presença dos homossexuais na irmandade é em virtude de seu vínculo com o candomblé, para outros, “*viado gosta de se mostrar*”.<sup>29</sup> Nestas respostas, aparentemente simples, há uma carga de complexidade, profundamente discutida por vários autores. Primeiro porque há uma presença expressiva de homossexuais no candomblé; segundo, pelo grau de discriminação que a sociedade impingia a esses grupos.

Para Ruth Landes (1967, p. 294), estudando o candomblé na Bahia no final da década de 30 do século passado, o homossexual passivo, marginalizado, vítima do escárnio, via no candomblé uma espécie de

nicho social onde podia ser adorado, respeitado e prestigiado como pais de santo: “[...] os pais que conheci, cerca de dez, foram recrutados entre prostíbulos, delinquentes juvenis e malandros da cidade”.

Segundo Landes (1967), na tradição dos candomblés iorubás, maiores e mais importantes da Bahia, só as mulheres podem ser mães de santo. Esses sacerdócios nagôs na Bahia são quase exclusivamente femininos e apenas as mulheres “[...] estão aptas, pelo seu sexo, a tratar as divindades e [...] o serviço do homem é blasfemo e desvirilizante”. (LANDES, 1967) A mulher é possuída por um santo ou deus, que é o seu patrono e guardião. Diz-se que ele – ou ela – desce na sua cabeça e a cavalga e depois, usando seu corpo, canta e dança. Landes (1967) também relata que existem homens que se deixam cavalgar, tornando-se, assim, sacerdotes ao lado das mulheres. Eles, no entanto, são reconhecidos como homossexuais, pois, nos rituais e nos templos, se vestem como as mulheres e copiam seus modos e suas danças.

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

Para Landes (1967, p. 292), os homossexuais não querem romper com essa tradição nem reivindicar um espaço no candomblé: “[...] pelo contrário, aspiram um sentimento de unidade com a tradição da mãe [...]. Desejam uma coisa, para a qual o candomblé oferece as mais amplas oportunidades: desejam ser mulheres”. Na perspectiva da autora, o pai de santo primeiro é visto como uma anomalia sexual e, secundariamente, como chefe da casa de culto.

Já o candomblé de caboclo segue os princípios de que só a feminilidade pode agradar aos deuses, portanto os homossexuais não eram excluídos. Faz-se necessário destacar a qualificação preconceituosa de Landes, considerando a sexualidade do homossexual “anormal” e a do heterossexual “normal”. Na sua perspectiva, a anomalia sexual dos homossexuais é a principal causa de seu ingresso no candomblé, com o objetivo de exercer a sua feminilidade.

Para Peter Fry (1977), os homossexuais estavam vinculados aos cultos afro-brasileiros por dois motivos: primeiro, porque tanto a homossexualidade quanto os cultos de possessão são definidos como

desviantes na escala de valores dominantes; segundo, porque serem definidos pela sociedade como sendo sujos e perigosos é, muitas vezes, uma qualidade associada a quem exerce uma profissão ligada ao poder mágico.

Também ressalta, assim como Landes (1967, p. 110), que a maior parte dos praticantes do candomblé pertence à pobreza urbana.

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

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

Fry tece várias críticas a Landes: primeiro, as bichas entram no candomblé para estarem com os homens e para mostrarem-se, e não porque querem ser mulheres ou preferem a companhia delas. Segundo, não vê a presença das bichas no culto como algo anormal, pois não há nenhuma conexão entre crenças religiosas e sexualidade. “A única que observei foi o fato de as bichas terem mulheres como seus santos”. (FRY, 1977, p. 115)

Rita Laura Segato (2000, p. 53), estudando a homossexualidade feminina como uma prática comum nos cultos de xangô na tradição nagô do Recife, trilha esse mesmo caminho ao escrever que “[...] o santo da pessoa é independente, não só do seu sexo anatômico, mas também da forma preferencial em que ela expressa a sua sexualidade, isto é, da sua preferência por parceiros homossexuais ou heterossexuais”. Em seguida, explica que no Recife são seis orixás, três psicologicamente masculinos e três femininos, independente do seu sexo. E são observadas equivalências e similaridades entre o comportamento dos orixás e de uma determinada pessoa, tais como a expressão facial e a maneira como as pessoas parecem tomar as decisões, para daí atribuir-lhe o seu santo.

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

[...] a mudança do comportamento sexual dos afro-brasileiros em relação a seus antepassados africanos e, particularmente à frequência de comportamentos homossexuais, característica de alguns grupos, como é o caso do xangô, possa ser atribuída à igualdade imposta a todos os escravos, homens e mulheres, pelo sistema escravocrata e a conseqüente perda de poder por parte dos primeiros. Esta igualdade resultou de virtual erradicação da instituição da família, já que cada indivíduo era propriedade de um amo. Esta sujeição direta ao dono e o desestímulo sistemático da procriação obliteraram legalmente qualquer forma de organização hierárquica tradicional baseada no parentesco entre escravos ou, pelo menos, dificultaram gravemente sua continuidade. (SEGATO, 2000, p. 85-86)

As análises são interessantes, mas carecem de uma explicação que considere esses cultos na África, uma vez que essas práticas foram ressignificadas aqui no Brasil. Embora em contexto diferente, não se pode de maneira alguma desprezar a raiz africana desses cultos. Assim, Lorand Matory (1988) preenche essa lacuna utilizando um modelo explicativo iorubacêntrico para explicar a presença das mulheres, travestis e bichas nos cultos, rejeitando de antemão a noção de desvio social.

[...] espero demonstrar que o papel das bichas nos cultos afro-brasileiros é logicamente antecedido e que, no simbolismo comum de um complexo religioso transatlântico, a bicha representa metonimicamente um conjunto de relações cósmicas muito mais complexa do que a preferência sexual. (MATORY, 1988, p. 219)

Matory também explica como a cabeça humana é dotada de grande simbologia para esses cultos. A sociedade iorubá relaciona a cabeça a um vaso, ou seja, esta é a parte do corpo que se torna um recipiente para as divindades nos atos de possessão espiritual, momento em que o médium se torna orixá.

Por isso, muitos médiuns não gostam que toquem suas cabeças, que representa o órgão de penetração espiritual, simbolizando o ato sexual:

“[...] certa vez toquei na cabeça de um homem santero e recebi um grito de repreensão: você não tocaria nas partes íntimas de uma mulher casada, tocaria?” (MATORY, 1988, p. 225) Isto nos leva a concluir que os médiuns são considerados esposas dos deuses. Na região iorubá e em outros países como o Brasil, a categoria de iniciados é chamada de *iywo orisa* – esposa dos deuses. Matory (1988) comenta que a relação entre marido e esposa tem destacada simbologia nos cultos iorubás. Os orixás são sempre representados como homens ou mulheres travestidos, usando roupas nupciais iorubás do século XIX. Ainda que existam orixás femininos, todas essas divindades podem penetrar seus cultuadores, se tornando “estruturalmente” masculinos.

Os candomblés tradicionais formaram-se sob a égide dessa simbologia. O candomblé da Lama, por exemplo, de linha jêje nagô, frequentado pelas irmãs da Boa Morte em São Gonçalo dos Campos, em homenagem a Nanã, vodum feminino, foi fundado por Joaquim de Brito, que “[...] quando morreu, seu filho iria assumir. Mas como era homem, sua esposa, mãe Cilu, assumiu”.<sup>30</sup>

Aqui o papel social exercido tanto pelos médiuns quanto pelos orixás vai além do sexo biológico. Assim, na perspectiva de Matory (1988, p. 229):

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

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

Segundo muitos entrevistados, havia homens heterossexuais na Irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos. Os homens citados eram sempre os mesmos: senhor Pantaleão, João do Bengo e Timo, mas em momento algum esses nomes foram encontrados nos cadernos

da irmandade. Porém, a entrevista do senhor José Antônio Borges esclareceu o problema: segundo ele, estes homens supracitados não eram da irmandade, não vestiam batas, apenas ajudavam, patrocinavam e faziam o que as mulheres não podiam fazer, tentavam intermediar as relações com o padre, a Lyra etc. Tinham funções parecidas com as dos Ogãs. Esta é uma afinidade da irmandade com o candomblé. Segundo Vivaldo Costa Lima (2003), Ogã é um posto da estrutura social do terreiro, e se divide em confirmados e não confirmados. Os confirmados, após passarem por uma série de ritos propiciatórios no terreiro, suas obrigações e responsabilidades aumentam: resolvem problemas de rebeldia e indisciplina, garantem a ordem nas festas públicas, financiam concertos da casa, resolvem problemas com a Polícia etc. “É o braço direito da mãe de santo”. (LIMA, 2003, p. 93) “Os ogãs suspensos ou não confirmados participam igualmente das atividades no terreiro, mas num âmbito consideravelmente menor de ação executiva ou de responsabilidade efetiva para com o grupo”. (LIMA, 2003, p. 94)

De acordo com as entrevistas das irmãs, sempre foi permitida a entrada de homens na confraria: “*quando entrei já encontrei João do Bengo*”.<sup>31</sup> Já dona Isabel afirmou que entrou na irmandade através do senhor Pantaleão, que fazia parte da mesma. Mas os cadernos consultados atestam a presença de homens somente a partir de 1950. Embora podendo ingressar, eles não podiam pegar no cajado ou no cetro quando presidente da festa da irmandade, cargo eleito por período de um ano. Era a vice-presidente que conduzia o cajado ao altar, como já foi dito. Segundo a tradição oral, o cajado tem mais de 100 anos e todo ano é pintado por ocasião da festa da irmandade. A título de esclarecimento, em Cachoeira, as irmãs o chamam de “cetro”, o que caracteriza uma organização altamente hierarquizada e modernizada, poderosa, pois o cetro é o símbolo do poder de reis, rainhas e imperadores. Já em São Gonçalo, as irmãs usam o termo “cajado”, características de uma organização de cunho religioso e rural, também um símbolo de poder.

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

Paradoxalmente, nas irmandades do Rosário da Bahia, as mulheres ocupavam cargos determinados pelos homens, não exercitavam ato de mesa e suas atribuições estavam relacionadas a ofícios femininos e secundários, como: “[...] preparar a igreja da irmandade para as festas, visitar doentes, ou levar comida para irmãos presos” (RUSSEL-WOOD, 2005, p. 208), que as distanciavam “[...] das instâncias decisórias mais importantes”. (REGINALDO, 2005, p. 111) Segundo Russell-Wood (2005, p. 206), “Embora as mulheres solteiras fossem aceitas e os maridos fossem encorajados a filiar as esposas, o estatuto insistia que as mulheres deviam ser excluídas da diretoria, devido à natureza do seu sexo”.

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

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

Baseado no que foi exposto até agora, é possível definir tanto a Irmandade da Boa Morte quanto o candomblé como associações de mulheres, sociedades matriarcais que só ganham sentido a partir do conhecimento da simbologia africana, que foi ressignificada e recriada no Brasil.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

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

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

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

Embora nas festas religiosas as classes sociais tivessem seus lugares determinados, podia-se identificar em alguns momentos misturas culturais como nas irmandades. Essa análise levanta duas questões básicas: a primeira é a complexidade e amplitude do chamado sincretismo, que ultrapassa a simples fusão cultural e possibilita entre as culturas em contato convergência, paralelismo, mistura e devoção, ou seja, variantes do sincretismo; e a segunda é de que os negros não utilizaram a religião única e exclusivamente, ou de forma puramente racional, para atender aos seus interesses. Não se pode negar que os negros utilizaram esse espaço “livre” para cultuar seus deuses ancestrais ou para confabular contra o

sistema escravista, tramando revoltas. Mas também não se pode contestar que essas expressões religiosas dos negros eram autênticas expressões de fé, agradecimento pelas graças alcançadas ou a esperança de alcançá-las, consubstanciadas em romarias, promessas, terços, procissões e devoções.

Esse catolicismo foi permitido e cultivado durante séculos para atender aos interesses do Estado, isto é, a submissão do negro ao sistema escravista e sua conversão à fé católica. Já a partir da segunda metade do século XIX, foi duramente combatido pelo processo de romanização ou europeização da Igreja Católica, que não mais representava os interesses do Estado português, graças ao fim dos vínculos entre Brasil e Portugal.

O objetivo da Igreja com essas mudanças era colocar sob sua tutela todas as atividades eclesíásticas, procurando dar à religião um caráter tridentino. Dessa forma, separou as festas religiosas das profanas, proibindo práticas africanas e indígenas, investiu na formação do clero na Santa Sé e, paulatinamente, substituiu as irmandades pelas congregações pastorais, como o Apostolado Coração de Jesus, as Filhas de Maria etc.

São Gonçalo não sentiu os efeitos da romanização na segunda metade do século XIX, período de existência e criação de várias irmandades negras na região, como a do Rosário dos Pretos, a da Boa Morte, a de São Benedito, das Almas, do Amparo, do Divino Espírito Santo, que pela extensão territorial do município comprova não só a predominância da população negra, mas, sobretudo, a presença expressiva de um catolicismo brasileiro, fruto dos contatos culturais e do nosso modelo de colonização.

No início do século XX, com o objetivo de adquirir e restaurar poder político reaproximando-se do Estado, a Igreja mais uma vez foi utilizada pelas classes dominantes para submeter os segmentos menos favorecidos: “[...] a preocupação dominante da Igreja, no Brasil até os anos 50, é manter sob controle os movimentos populares, denunciando seu caráter revolucionário e ateu”. (AZZI, 1978, p. 18) Ao mesmo tempo em que se aproximava do poder político, a Igreja se afastava da cultura popular. Nesse sentido, a Igreja se fechava dentro de sua própria estrutura, não permitindo que nenhuma prática católica pública fosse realizada sem a autorização da hierarquia eclesíástica. Durante o Concílio do Vaticano I, inclusive, foi reforçada a tendência de aniquilar a autonomia relativa, que é típica do catolicismo popular, como nos conta Riolando Azzi (1978).

Nessa perspectiva, “[...] as festas dos santos, impregnadas de características profanas e de outras crenças, deveriam ser purificadas e controladas pelos eclesiásticos”. (COUTO, 2004, p. 5)

Talvez o principal alvo dessas reformas tenham sido as folias de santo, porque, segundo Azzi (1978, p. 98),

[...] encarregados de arrecadar esmolas para a celebração das festas religiosas, grupos de cantores iam de porta em porta levando o estandarte do santo [...] o dinheiro arrecadado nessas visitas servia para dar solenidade à festa religiosa, com banda de música, foguetes, danças e refeições abundantes [...] a hierarquia eclesiástica sempre olhou com restrições essa forma de utilização do dinheiro, desejando que fosse empregado para o material do culto, reformas da igreja, sustento do clero e das vocações sacerdotais.

Mas o catolicismo popular ainda persiste e resiste em algumas regiões do país, e festas populares como a da Irmandade da Boa Morte de Cachoeira e a da Irmandade da Boa Morte em São Gonçalo dos Campos ainda mantêm as características históricas, mesmo que atualmente sob o controle da Igreja Católica, apesar da Irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos não apresentarem a mesma vitalidade do século XIX e meados do XX, nem a hierarquização e organização da confraria de Cachoeira, além de não ter se transformado em atração turística e não receber ajuda de nenhuma entidade civil.

A Irmandade da Boa Morte era um espaço de exercício do poder feminino organizado e dirigido por mulheres negras, mães solteiras e pobres, perfil que não constituía critério para o ingresso nessa associação, mas sim pelo fato desta associação originalmente ter sido organizada por mulheres africanas. Dessa forma, o ingresso nessa irmandade era uma questão de identidade e de solidariedade, onde eram livres e iguais.

Apenas as mulheres podiam representar e simbolizar o poder, tanto que o homem podia presidir a irmandade, mas não podia pegar no cajado, símbolo deste poder. Ou seja, mesmo o homem podendo ocupar o posto mais alto dentro da irmandade, as representações o colocavam em posição de inferioridade e submissão à mulher.

Tanto pela expressiva presença de irmãs nessa irmandade quanto pela existência de várias confrarias de negros nesse período, pode-se concluir que o processo de romanização não atingiu São Gonçalo dos

Campos na segunda metade do século XIX, nem no início do século XX. De 1900 a 1926, havia 170 irmãs nessa irmandade. Após 1926, os documentos encontrados registram, até os dias atuais, a média de 50 e 60 irmãs, uma presença ainda significativa quando comparada com a de Cachoeira, com 24 irmãs atualmente.

Só nas últimas décadas do século XX que São Gonçalo dos Campos sentiu os efeitos da romanização, principalmente a Irmandade da Boa Morte. Nesse período, a Igreja Católica separou as festas sagradas das profanas, como a festa do padroeiro da cidade; proibiu que as irmãs da Boa Morte fizessem a lavagem da igreja, que atualmente está sob sua “tutela”; vetou a prática do candomblé, ao qual trata como feitiçaria, bem como a procissão à tarde, realizada após o almoço festivo na casa da presidente, alegando que muitas irmãs a acompanhavam embriagadas. Esses fatos comprovam a sobrevivência de práticas do catolicismo colonial. Há algum tempo, em toda primeira sexta-feira do mês são realizadas aulas de catequese para moldar a irmandade de acordo com o modelo tridentino.

No que diz respeito às mudanças, as irmãs ressaltaram também a decadência da festa por conta da pouca contribuição da população, bem como a falta de joias e vestidos ricamente decorados: “[...] *hoje tem gente até vestindo calça, o que não poderia ser permitido*”.<sup>32</sup>

Considera-se que a sobrevivência de práticas da cultura africana em São Gonçalo dos Campos se deve também ao espaço propiciado pelas irmandades e que, ainda hoje, essas práticas culturais são realizadas nesse município sob o manto da Irmandade da Boa Morte “catequizada” e “romanizada”, pois muitas irmãs ainda praticam o candomblé e resistem às adversidades de sua condição social, ajudando-se mutuamente.

Atualmente, a festa da irmandade se resume ao dia 15 de agosto. Apenas “algumas irmãs” praticam o candomblé, não tem a mesma influência e expressividade dentro da sociedade em relação às festas, não constitui uma entidade independente, não se desenvolveu nem se modernizou, a exemplo da Irmandade da Boa Morte de Cachoeira, que hoje é uma atração turística e uma “instituição” altamente hierarquizada e independente da Igreja Católica.

Para dona Nália, irmã da Boa Morte de Cachoeira, a Irmandade de São Gonçalo não consegue resgatar a expressividade de outrora nem se

autoafirmar frente à Igreja porque “[...] não tem estatuto, não tem história e, assim, não pode comprovar e resgatar a posição delas [...]”.<sup>33</sup> Um duro julgamento. Na realidade, o simples fato de ter resistido dois séculos e chegado ao século XXI em pleno funcionamento é uma prova concreta de que a Irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos tinha um papel e espaço definidos na sociedade sangonçalense.

## Notas

<sup>1</sup> Entrevista de dona Belmira de Jesus.

<sup>2</sup> Entrevista de dona Felicidade de Oliveira.

<sup>3</sup> Entrevista de dona Maria José Pereira, 71 anos. São Gonçalo dos Campos, 13/08/2005.

<sup>4</sup> Entrevista do senhor José Antônio Borges, 70 anos. São Gonçalo dos Campos, 02/09/2005.

<sup>5</sup> Entrevista do senhor José Carlos Pereira.

<sup>6</sup> Entrevista do senhor José Carlos Pereira.

<sup>7</sup> Entrevista de dona Felicidade de Oliveira.

<sup>8</sup> Entrevista do senhor José Antônio Borges, 70 anos. São Gonçalo dos Campos, 02/09/2005.

<sup>9</sup> Entrevista do senhor José Carlos Pereira.

<sup>10</sup> Entrevista de dona Maria José Pereira, 71 anos. São Gonçalo dos Campos, 13/08/2005.

<sup>11</sup> Entrevista de dona Francisca Serra, 70 anos. São Gonçalo dos Campos, 05/09/2005.

<sup>12</sup> Entrevista do senhor José Antônio Borges, 70 anos. São Gonçalo dos Campos, 21/08/2005.

<sup>13</sup> Entrevista de dona Felicidade de Oliveira.

<sup>14</sup> Entrevista de dona Francisca Serra, 70 anos. São Gonçalo dos Campos, 05/09/2005.

<sup>15</sup> Entrevista do senhor José Carlos Pereira.

<sup>16</sup> Francisca Serra – mãe Quita-ialorixá de um terreiro jêje e irmã da Boa Morte.

<sup>17</sup> Entrevista do senhor José Antônio Borges, 70 anos. São Gonçalo dos Campos, 02/09/2005.

<sup>18</sup> Entrevista do senhor José Antônio Borges, 70 anos. São Gonçalo dos Campos, 02/09/2005.

- <sup>19</sup> Entrevista do senhor José Antônio Borges, 70 anos. São Gonçalo dos Campos, 02/09/2005.
- <sup>20</sup> Entrevista de dona Felicidade de Oliveira.
- <sup>21</sup> Entrevista do senhor José Antônio Borges, 70 anos. São Gonçalo dos Campos, 02/09/2005.
- <sup>22</sup> Entrevista de dona Maria Cazumbá, 72 anos (conhecida como dona Martina). São Gonçalo dos Campos, 04/12/2004.
- <sup>23</sup> Entrevista de dona Maria Cazumbá (dona Martina), 72 anos. São Gonçalo dos Campos, 04/12/2004.
- <sup>24</sup> Entrevista de dona Maria Pereira Marques, 79 anos. São Gonçalo dos Campos, 03/08/2004.
- <sup>25</sup> Entrevista do senhor José Antônio, 70 anos. São Gonçalo dos Campos, 02/09/2005 e senhor Geraldo.
- <sup>26</sup> Entrevista do senhor José Antônio Borges, 70 anos. São Gonçalo dos Campos, 02/09/2005.
- <sup>27</sup> Entrevista de dona Felicidade de Oliveira.
- <sup>28</sup> Entrevista de dona Francisca Serra, 70 anos. São Gonçalo dos Campos, 05/09/2005.
- <sup>29</sup> Entrevista de dona Felicidade.
- <sup>30</sup> Entrevista de senhor José Antônio Borges, 70 anos. São Gonçalo dos Campos, 02/09/2005.
- <sup>31</sup> Dona Felicidade.
- <sup>32</sup> Entrevista de dona Maria Cazumbá (dona Martina), 72 anos. São Gonçalo dos Campos, 04/12/2004.
- <sup>33</sup> Entrevista de dona Nália, 64 anos. Cachoeira, 04/10/2003.



## REFERÊNCIAS

- ABREU, Marta. *O império do divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- ALMEIDA, Jacialda Vieira de Sousa. *Celebrando as diferenças: as irmandades de pardos na Bahia dos séculos XVIII e XIX*. 2004. (Monografia de Especialização) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana-BA.
- ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Geografia, 1963.
- APIAH, Anthony Kwame. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Tradução de Vera Ribeiro; revisão de tradução de Fernando Rosa Ribeiro. Rio de Janeiro: contraponto, 1997.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE INDÚSTRIA DO FUMO – ABIFUMO. *Perfil da indústria brasileira do fumo*. Rio de Janeiro, 1999
- AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1978.
- AZZI, Riolando. *A neocristandade: um projeto restaurador*. São Paulo: Papirus, 1994. (História do pensamento católico no Brasil, v. 5).
- BARBOSA, Manuel. *Retalhos de um Arquivo*. Salvador: [s.n.], 1972.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BERNARDO, Terezinha. O candomblé e o poder feminino. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, ano 5, n. 2, p. 1-21, 2005.
- BORBA, Silza Fraga Costa. *Industrialização e exportação do fumo na Bahia. 1870-1930*. 1975. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade Federal da Bahia, Salvador.

- BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder: irmandade dos leigos e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BRAGA, Júlio Santana. *Sociedade Protetora dos Desvalidos: uma irmandade de cor*. Salvador: Ianamá, 1987.
- CAMPOS, João da Silva. *Procissões tradicionais da Bahia*. 2. ed. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, 2001.
- CARNEIRO, Edison. *Ladinos e crioulos, estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.
- CARTA do Conde de Oeyras (o Marquês de Pombal) ao Desembargador José Gomes Ribeiro. *Anais do Arquivo Público*, v. 17, p. 220-222, 1929.
- CARVALHO, Carlos Alberto. *Tradições e milagres do Bonfim – Bahia*. Salvador: Typografia Baiana, 1915.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Tecnoprit Gráfica, 1959.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.
- COSTA, Sebastião Heber Vieira. *A festa da Irmandade da Boa Morte e o Ícone Ortodoxo*. 2. ed. Salvador: [s.n.], 2005. 36 p.
- COUTO, Edilece Souza. *Tempo de festas: homenagens a Santa Bárbara, N. S. da Conceição e Sant’Anna em Salvador (1860-1940)*. 2004. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, Assis-SP.
- CUNHA, Arlindo de Magalhães Ribeiro da. *São Gonçalo, história ou lenda?* Amarante, Portugal: Gráfica do Norte, 1995.
- DAVID, Onildo Reis. *O inimigo invisível: epidemia na Bahia no século XIX*. Salvador: EDUFBA / Sarah Letras, 1996.
- DOM PEDRO II. *Diário da viagem ao Norte do Brasil*. Salvador: Progresso, 1959.
- ESPÍRITO SANTO, Moisés. *A religião popular portuguesa*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1990.
- FERREIRA, Jurandy (Org.) *Enciclopédia dos municípios brasileiros*. Rio de Janeiro: IBGE, 1959, v. 21.
- FERRETI, Sérgio. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (Org.). *Faces na tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanidade, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: UFBA, 1999.
- FRY, Peter. *Mediunidade e sexualidade*. *Religião e Sociedade*. São Paulo, n. 1, maio 1977.

- GARRIDO, Joan Del Alcázar. As fontes orais na pesquisa histórica: uma contribuição ao debate. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 13. n. 25/26, 1992/1993. Dossiê Ensino da História.
- GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminina do mal*. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
- HALL, Michael M. História Oral: os riscos da inocência. In: SÃO PAULO. Departamento do Patrimônio Histórico. *O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- HOORNAERT, Eduardo. *A igreja no Brasil Colônia: 1550-1800*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jejes – nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais*. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2003.
- LIVRO da comissão da festa. São Gonçalo dos Campos: [s.n.], 1976. Edição comemorativa do padroeiro.
- LIVRO da comissão da festa. São Gonçalo dos Campos: [s.n.], 1984. Edição comemorativa do primeiro centenário do município.
- MACHADO, Maria Clara Tomaz. O amálgama da crença no cotidiano popular mineiro: a fé e o festejar. *Revista Rhema*, Juiz de Fora, Minas Gerais, p. 113-124, 1998.
- MAGALHÃES, Elyette Guimarães de. *Orixás da Bahia*. 5. ed. Salvador: [s. n.], 1977.
- MATORY, Lorand J. Homens montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras. In: REIS, João José (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre os negros no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- MEGALE, Nilza Botelho. *Cento e doze invocações da Virgem Maria no Brasil*. 2. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1986.
- NASCIMENTO, Luís Cláudio Dias do. *Candomblé e Irmandade da Boa Morte*. Cachoeira-BA: Fundação Maria América da Cruz, 1999.
- NASCIMENTO, Luiz Cláudio Dias do. *Presença do Candomblé na Irmandade da Boa Morte: uma investigação etnográfica sobre ritos mortuários e religiosidade afro-baiana*. Projeto de Dissertação de Mestrado. Salvador: UFBA, 2001.
- OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. *O liberto: o seu mundo e os outros*. São Paulo: Corrupio, 1988.
- PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2. ed. rev. Campinas-SP: Unicamp, 2007.
- PARÉS, Luis Nicolau. *Do lado do jeje: história e ritual do vodum na Bahia*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

- PEDREIRA, Pedro Tomás. *Efemérides sangonçalense*. Santo Amaro: Imprensa Oficial de Santo Amaro, 1984.
- PEREIRA, Edimilson de Almeida; GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. Rosário de muitas fés - mediações do sincretismo nas religiões populares. *Revista Rhema*, Juiz de Fora, p. 125-156, 1998.
- PINTO, L. A. Costa. Recôncavo: laboratório de uma experiência humana. In: BRANDÃO, Maria de Azevedo (Org.). *Recôncavo da Bahia: sociedade e economia em transição*. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1998.
- PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O campesinato brasileiro*. Petrópolis-RJ: [s.n.], 1973.
- A RAZÃO. São Gonçalo dos Campos, BA, ano 14, 6 jun. 1944a.
- A RAZÃO. São Gonçalo dos Campos, BA, 2 ago. 1944b.
- A RAZÃO. São Gonçalo dos Campos, BA, 27 set. 1944c.
- A RAZÃO. São Gonçalo dos Campos, BA, ano 15, 17 ago. 1945.
- A RAZÃO. São Gonçalo dos Campos, BA, ano 17, 9 jan. 1948a
- A RAZÃO. São Gonçalo dos Campos, BA, ano 18, 27 ago. 1948b
- REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*. 2005. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP.
- REIS, João José. *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 5. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1997. v. 9.
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Tradução de Sérgio Duarte. Brasília-DF: Editora Universidade de Brasília, 1981.
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Escravos e libertos no Brasil colônia*. Tradução de Maria Beatriz Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- SANTOS, Valdomiro Lopes dos. *A pecuarização do recôncavo fumageiro: o caso de São Gonçalo dos Campos, Bahia*. 1990. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

- SCARANO, Julita. Devoção e escravidão: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Distrito Diamantino do Século XVIII. 2. ed. São Paulo: Nacional, 1978.
- SCOTT, Joan. Gender. gênero: uma categoria útil para análise histórica. Tradução de Cristine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. New York: Columbia University Press, 1989. Texto original: Gender: a useful category of historical analyses.
- SCOTT, Parry. O homem na matrifocalidade: gênero, percepções e experiências no domínio doméstico. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 73, p. 38-47, 1990.
- SEGATO, Rita Laura. Inventando a Natureza: família, sexo e gênero no xangô do Recife. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (Org.) *Candomblé religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- SILVA, Cândido da Costa e. *Roteiro da vida e da Morte: um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. São Paulo: Ática, 1882.
- SILVA, Elizabete Rodrigues da. *Fazer charutos: uma atividade feminina*. Salvador. 2001. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- SILVA, Elizete da. Irmandade Negra e Resistência Escrava. *Revista Sitientibus*, Feira de Santana-BA, n. 12, p. 55-62, 1994.
- SILVA, José Carlos de Almeida da. *Avaliação da política comercial das exportações brasileiras: o caso do cacau e do fumo na Bahia*. 1980. Dissertação (Mestrado em Economia) – Faculdade de Economia, Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- SILVEIRA, Renato da. Jeje nagô, iorubá-tapá, aon-efan ijexá: processo de constituição do candomblé da Barroquinha (1764-1851). *Revista Cultura*, Petrópolis-RJ, v. 6, 2000.
- SILVEIRA, Renato da. Sobre o exclusivismo e outros ismos das irmandades negras na Bahia colonial. In: BELLINI, Ligia, SOUZA; SALES, Evergton; SAMPAIO, Gabriela dos Reis (Org.). *Formas de crer: ensaios de historia religiosa do mundo luso-afro-brasileiro: séculos XIV-XXI*. Salvador: Edufba, 2006.
- SLENES, W. Robert. *Na senzala, uma flor*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- SOARES, Afonso Maria Ligório. Impasse na teologia católica diante do sincretismo religioso afro-brasileiro. *Religião e Cultura*, São Paulo, v.1, n. 1, jan./jun. 2002.
- SOARES, Cecília Moreira. A negra na rua, outros conflitos. In: SARDENBERG, Cecília; VANIN, Iole Macedo; ARAS, Lina Maria Brandão de. *Fazendo gênero na historiografia baiana*. 2001. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor, identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

- SODRÉ, Jaime. Ialorixá, o poder singular feminino. In: MARTINS, Cléo; LODY, Raul (Org.). *Faraimará, o caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- SOIHET, Rachel. História, mulheres gênero: contribuições para um debate. In: AGUIAR, Neuma (Org.). *Gênero e Ciências Humanas: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres*. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Ventos, 1997. (Coleção Gênero).
- STOLCKE, Verena. Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 20, jun. 1991.
- TEIXEIRA, Marli Geralda. *Nós os Batistas... um estudo de história da mentalidades*. 1983. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- TEIXEIRA, Marli Geralda; ANDRADE, Maria José de Souza. *Memória histórica de São Gonçalo dos Campos*. São Gonçalo dos Campos-BA. [S. N.], 1984. Ed. Comemorativa ao 1º Centenário do Município.
- TEODORO, Helena. Mulher negra, dignidade e identidade. In: MARTINS, Cléo; LODY, Raul (Org.). *Faraimará, o caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- THEO – L'Encyclopedie catholique four bons. Paris: Droguet et Ardent Fayard, 1993.
- TINHORÃO, José Ramos. *As festas no Brasil Colonial*. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- VAINFAS, Ronaldo. História das mentalidades e história cultural. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Domínios da história*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: (Século VIII a XIII)*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- A VERDADE. São Gonçalo dos Campos, BA, 1936.
- A VERDADE. São Gonçalo dos Campos, BA, ano. 1, 30 jan. 1937a.
- A VERDADE. São Gonçalo dos Campos, BA, ano. 1, 13 fev. 1937b.
- A VERDADE. São Gonçalo dos Campos, BA, ano. 2, n. 91, 3 ago. 1938.
- A VERDADE. São Gonçalo dos Campos, BA, n. 129, 13 maio 1939a.
- A VERDADE. Cidade de São Gonçalo dos Campos, BA, ano 3, n. 142, 12 ago. 1939b.
- VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo: o tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX*. Tradução de Tarso Gadzanis. 3. ed. São Paulo: Corrupio, 1987.
- VOLDMAN, Danièle. Definições e usos. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

## FONTES DOCUMENTAIS

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA. *Registros Eclesiásticos de Terra de São Gonçalo dos Campos*. Livro nº 4807, 1857-1863.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA. *Irmandade no Interior*. 1840-1889, maço 5255.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA. *Presidência da Província, Governo, Câmara*: São Gonçalo dos Campos. 1885-1889, maço 1438.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA. *Livro do Tombo dos Bens das Ordens Terceiras*: Confrarias e Irmandades de Cachoeira. 1861-1870, maço 5267.

ARQUIVO DA IGREJA CATÓLICA DE SÃO GONÇALO DOS CAMPOS. *Caderno de Registro e Despesas das Irmãs*. 1950-2001.

ARQUIVO DA IRMANDADE DA BOA MORTE DE SÃO GONÇALO DOS CAMPOS. *Caderno de Registro e Despesas das Irmãs*. 1950-2001.

INVENTÁRIOS JUDICIAIS. *Arquivo Regional de Cachoeira*. Caixa 1 a 70.

REGISTRO CIVIL DE ÓBITOS. *Fórum Ministro João Mendes*. São Gonçalo dos Campos. Livro 1 e 3.

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

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

EDIÇÃO COMEMORATIVA DA FESTA DO PADROEIRO. *São Gonçalo dos Campos*, 1976 – Livro da Comissão da Festa.

EDIÇÃO COMEMORATIVA DO PRIMEIRO CENTENÁRIO DO MUNICÍPIO. *São Gonçalo dos Campos*, 1984 – Livro da Comissão da Festa.



## COLOFÃO

Formato	170 x 240 mm
Tipologia	Aldine401 BT
Papel	Alcalino 75 g/m <sup>2</sup> (miolo) Cartão Supremo 300 g/m <sup>2</sup> (capa)
Impressão	Edufba
Capa e Acabamento	Cartograf
Tiragem	500 exemplares



A coleção *Bahia de Todos* surgiu pela ausência de uma referência editorial que englobe publicações diversificadas sobre cultura, política, economia, história e artes do universo baiano. A série reflete o compromisso social da Universidade pública, de estimular o conhecimento através de um olhar multidisciplinar, de alto rigor científico, sobre temas e questões relativas à formação sócio - histórica e cultural da Bahia. A coleção abrange estudos e investigações sobre a região, através de publicações inovadoras e inéditas, e de resgates de obras clássicas já esgotadas.



9 788523 210052