

TERRITORIALIDADE E SIMBOLOGIA: O CORPO COMO SUPORTE SÍGNICO, ESTRATÉGIA DO PROCESSO IDENTITÁRIO DA IRMANDADE DA BOA MORTE.

Aureanice de Mello Corrêa*

Introdução

De acordo com autores que se dedicam ao estudo da cultura afro-brasileira (REIS, 1991; VERGER, 1999; MOURA, 1995; BRAGA, 1987), estes, ao abordarem a emergência dos terreiros de candomblé na cidade de Salvador, não deixam de fazer uma referência à existência de uma irmandade de negros originada nos últimos anos do século XVIII - a Irmandade da Boa Morte - composta por mulheres negras de nação Keto e Gege e conhecidas como as Nagôs libertas da igreja da Barroquinha, logradouro localizado no seio da área central da cidade. Em suas obras destacam que esta confraria abrigava somente mulheres - organizadas pelos elos fraternos fomentados no cerne da lógica do movimento confraternal - e que estas são responsáveis pela fundação do primeiro terreiro de Candomblé - Ilê Axé Iyá Nassô Oká - considerado sob a ótica da Geografia Cultural como o prototerritório (CORRÊA, A M., 2001). Sendo assim, na historiografia da irmandade da Boa Morte esta é apresentada, de uma forma geral, como a responsável, na cidade de Salvador do século XIX, pela continuidade da celebração da festa da Morte e Assunção de Nossa Senhora, nos dias 13, 14, com sua culminância ocorrendo no dia 15 de agosto. Entretanto, para autores que aprofundaram seus estudos sobre irmandades de negros, antes da organização da irmandade constituída e dirigida somente por mulheres¹, a procissão que ocorria anualmente na data já tradicionalmente consagrada desde a metrópole portuguesa era efetivada pela irmandade do Senhor dos Martírios, cujos membros eram de etnia Gege e localizava-se no logradouro da cidade de Salvador denominado como Baixa do Sapateiro (REIS, 1991; VERGER, 1999). Segundo

* Universidade do Estado do Rio de Janeiro

¹ As confrarias sejam as constituídas por brancos ou por negros, aceitavam a presença de mulheres, porém estas eram discriminadas politicamente, não exercitando o ato de Mesa, ou seja, atos de decisão sobre a condução da irmandade, atuando somente em funções reconhecidas como femininas, as vinculadas ao trabalho doméstico. Segundo REIS (1991; p.58) as mulheres eram desejadas nas irmandades africanas, *talvez para aumentar o estreito mercado afetivo dos homens. As mulheres eram pouco numerosas na comunidade africana, principalmente entre os escravos.*

LODY (1981), o culto a Nossa Senhora da Boa Morte, em Salvador, era praticado também em outras igrejas como: a da Saúde; São Domingos; São Francisco; Sant'Ana; Nossa Senhora do Carmo e Santíssima Trindade.

Com a perspectiva, de um “olhar no passado” da irmandade em foco - objetivando apresentá-la diante da sua singularidade em relação as irmandades de negros na Colônia e na Metrópole portuguesa - encontramos na obra *Noticias da Bahia –1850*, de autoria de VERGER (1999; p.93) a possibilidade de uma descrição da prática ritualística católica da irmandade em foco, que já por esta época emergia com uma distinção que a diferenciava das demais irmandades de negros. Desta forma, observamos no relato do autor que a procissão da Boa Morte era a mais concorrida - *de mais extenso percurso e a mais aparatos* -, congregando um grande número de devotos. Era atraída para a procissão, para o culto à imagem do corpo de Nossa Senhora morta em seu esquife, uma multidão promovendo um ambiente de festa – que em nada lembrava a contrição necessária ao momento religioso - com muita comida e bebida, que acabavam por contribuir para ações observadas como impróprias para o momento de devoção e para a época. Uma impropriedade de conduta social, no espaço interno, da igreja da Barroquinha constatada por VERGER, na obra em destaque através do documento datado de 1865, no qual, encontra-se o relato da reclamação dirigida ao presidente da irmandade do Senhor dos Martírios, pelo vigário da paróquia de São Pedro, admoestando - o sobre o comportamento impróprio dos irmãos e irmãs.

O autor em foco, na descrição desta procissão, pontua momentos especiais esboçando uma cartografia do percurso pelas ruas de Salvador destacando a ostentação de riqueza das negras libertas apresentada no corpo destas através das ricas indumentárias adornadas por jóias de ouro. As procissões da Boa Morte, com sua beleza e singularidade, no passado na cidade de Salvador, como no presente na cidade de Cachoeira, é um acontecimento *extra (ordinário)* e ao mesmo tempo *previsto* (DAMATTA, 1997; p.49), tendo em vista que a consideramos como um fenômeno engendrado pela e para a sociedade, embasada na prática cultural afro-brasileira.

O sagrado e o profano, o ato solene e a festa: a previsibilidade do extraordinário.

No ato solene do conagraamento popular da irmandade da Boa Morte no século XIX, na descrição de VERGER (1999; p.94) sobre suas componentes e a organização da procissão, encontramos o exemplo de que - ao mesmo tempo - a procissão da Boa Morte atuava como um acontecimento extraordinário na cidade de Salvador - demonstrado por sua indumentária e adereços - possuía também, um sentido de acontecimento previsto, tendo em vista que, esta previsibilidade era sinalizada pela segmentação social operada entre as irmandades de negros através da dramatização. Neste sentido - da previsibilidade do extraordinário - observamos ações que afirmam os valores e hierarquias dos atores principais, assim como, a representação de uma sociedade que se forjava sob conflitos e alianças entre as distintas etnias africanas, pardos, crioulos e brancos, que o próprio acontecimento extraordinário e previsto incorpora, demonstrando desta forma, a distinção das irmãs dos demais participantes da procissão.

Saindo a procissão, as crioulas da ‘devoção’ carregavam o esquife da Senhora até o alto da ladeira. Eram aquelas criaturas, negras do partido alto, endinheiradas, pimponas, as mais moças cheias de dengues e momices. Entonteava a indumentária custosa que então exibiam, a ourama profusa que ostentavam. Traziam a tiracolo uma faixa larga de cetim branco, bordada a ouro.

Continuando com a descrição, no entanto, chamando atenção para o roteiro do ato solene e a estrutura social de uma Bahia imperial que se encontrava representada na organização formal deste, temos:

Da entrada do largo do teatro em diante substituíam-nas os irmãos do Senhor dos Martírios. Encabeçavam o cortejo estes, e outras irmandades de homens de cor, seguindo-se em dupla fila as citadas crioulas, e mais antigamente africanas também, umas cinquenta ou sessenta de tochas acesas. Ia o esquife sobre o pálio, acompanhado do capelão, de sobrepeliz, e da mesa da irmandade (VERGER, 1999; p.94).

Neste texto de VERGER (1999) sobre as Confrarias de negros do século XIX, podemos também decodificá-lo por outro prisma, isto é, sob o ponto de vista do conagraamento popular, objetivando com esta orientação tecer uma base que nos serviu para análise e compreensão da festa da irmandade da Boa Morte em sua contemporaneidade. Para tanto, passamos a observar nesta descrição do passado - do ato festivo da Boa Morte - uma diferença de ações pautadas no caráter de conagraamento popular efetuada por DAMATTA (1997) que o subdivide nas categorias *Ato solene* e *Comemoração*.

O Ato Solene, diante desta perspectiva, é visto em sua natureza como formal, centralizador, claramente uma representação da dinâmica social, política e econômica da sociedade e, a Comemoração - que devido à sua essência de caráter informal - apresenta-se espontânea, sob o espírito da liberdade, na qual, as interdições sociais se esvaem. Demonstrando através deste sentido legado à comemoração pelo autor em destaque, a influência sobre este da concepção durkheimiana sobre o ato de festejar. Sob esta direção - diante da conjuntura social e política do século XIX – podemos considerar a prática da Boa Morte sob a concepção de uma inversão das normas sociais, isto é, como uma festa, e diante do sentido religioso das procissões católicas, como ato solene. Ou seja, nestas procissões observa-se uma dramatização da estrutura da sociedade baiana e, ao mesmo tempo, o rompimento desta estrutura tendo em vista que, na observação da descrição de VERGER (ibdt), estes dois sentidos estão presentes na constituição do acontecimento extraordinário da referida irmandade na cidade de Salvador. Diante desta perspectiva - de duplo sentido do ato de festejar da Irmandade da Boa Morte - analisamos que este se apresenta - no relato do autor em foco - com dois momentos marcados por distintos espaços de atuação: o da procissão, que percorre as ruas da cidade, solenemente, contrita no ato de fé, marcando este acontecimento extraordinário através de sua previsibilidade, atuando como uma dramatização da estrutura social exposta no espaço público como uma afirmação de Poder, assim como, uma Comemoração, isto é, a festa, que ocorre no interior da igreja da Barroquinha - no espaço privado - no qual, a alegria e o comportamento desregrado era profusamente vivido pelos devotos de Nossa Senhora da Boa Morte, marcando - com esta liberdade de ação – a concepção do ato de festejar como uma inversão das normas sociais, que por sua vez, contribuem para a construção da ordem, atuando como uma marca que fornece o ritmo espaço-temporal da vida religiosa e da vida cotidiana da sociedade baiana, de liberdade e cativo, de Poder e subalternidade.

Sob estas perspectivas sinalizamos, como exemplo da festa em sua manifestação brasileira, especialmente da sociedade baiana e escravocrata, que o ato de festejar da Boa Morte apresenta-se nesta descrição como um expurgo das tensões vividas por esta sociedade no seu dia-a-dia, assim como, também nos orienta para uma cartografia do sagrado da cidade de Salvador do século XIX, tendo em vista que suas ruas e ladeiras ao

serem marcadas pelo ato solene da irmandade da Boa Morte não estão mais compreendidas diante da ação religiosa como as ruas e ladeiras comuns do cotidiano.

Neste sentido, a descrição da festa da Boa Morte na Salvador do século XIX contribuiu significativamente para os nossos objetivos de estabelecer uma análise da irmandade da Boa Morte como um nexo de duas territorialidades de distintas práticas culturais engendrando através dessa estratégia, um território-santuário na cidade de Cachoeira do século XX, onde a constituição deste geossímbolo é observada de acordo com a nossa ótica geográfica cultural através das: associações livres que as irmãs estabeleceram entre os orixás e Nossa Senhora norteando desta forma, os princípios adotados pelo prototerritório de Candomblé; por sua singularidade perante as demais irmandades de negros, ao garantirem às mulheres o poder político confirmando com esta ação o poder das Iyás e das ajés esmaecido diante da escravidão; e, pelo ato solene e a comemoração, compondo um quadro onde foi possível observar estas ações como uma representação da sociedade baiana e escravocrata e do papel de destaque que a Boa Morte exerceu ao desafiar e sinalizar ao poder hegemônico - com a ostentação de sua riqueza, e desregramento de sua comemoração - o combate à escravidão, no qual, engendrava a compra de alforria, as fugas para os quilombos, as revoltas escravas. Entretanto, outros aspectos que sinalizam para a questão em tela - e que envolve a constituição do processo identitário do grupo religioso concomitantemente à prática cultural afro-brasileira - precisam ser focalizados para a compreensão da tessitura de suas territorialidades que por conseguinte, semiografaram e ainda semiografam esta qualidade de território (CORRÊA, A. M,2004). Dentre eles o aspecto da elegância e riqueza das negras da Boa Morte que passamos a destacar a partir de uma perspectiva, na qual, a forma dos objetos e a significação dada a estes marcavam sua alteridade, social e étnica através de signos configurados nas suas jóias e indumentárias.

A negra de Beca, a negra da Boa Morte.

Sob esta perspectiva – pontuada no tópico anterior - o relato encontrado em NASCIMENTO (1988), transcrito da obra *Bahia de outrora: Damas do 1º e 2º Reinado*², nos possibilita empreender a introdução nesta discussão, na qual, é destacada a

² Publicado pela Secretaria Municipal de Educação e Cultura – SMEC, da Prefeitura de Salvador, no ano de 1972.

apresentação das irmãs da Boa Morte no acontecimento extraordinário com os seguintes adereços:

...Torço de seda branco enfeitado de finíssimo bico condizente, argolas e anéis de grossas contas, balangandãs, bentinhos e correntão, tudo em ouro; camisa, lenço e anáguas de esguião bordados; sapatinhos de pelica branca, com enfeites de seda; beca e saia pretas de ouro fino enfeitada com pelúcia de chapéu; argolas de nata em meia-lua, onde penduravam moedas de ouro e prata de valores diversos; figas e outras tetéias...

Nesta direção, da exibição da riqueza das nagôs da Boa Morte e, estabelecendo uma abordagem, na qual, consideramos o corpo como um suporte sógnico operando como uma marca das relações sociais da sociedade baiana engendradas no cotidiano e no acontecimento extraordinário, observamos em LODY (2001), na sua interessante pesquisa sobre a joalheria afro-brasileira - as jóias de Axé – uma análise, na qual, o ato de adornar é trabalhado pelo autor em foco sob a ótica da distinção de significados, diante da orientação que este irá receber através do caráter da ação humana. Como exemplo desta condição, o autor em tela ressalta a diferença de sentido do ato exercido pelo português em adornar-se e adornar suas escravas - como ostentação de riqueza - do significado que será completamente o oposto deste quando efetuado pela mulher negra e livre. Trabalhando com essa perspectiva, LODY (ibdt) passa a sinalizar o fundamento das ações destas mulheres através da observação das pulseiras, colares, brincos, anéis, em conjunto com as bolsas de mandinga ou patuá, de influência islâmica e, da penca de balangandã - confeccionada totalmente em prata, com formato de peixinhos, frutas, jarros, ou, encastoando com este material, os dentes de animais, as figas de madeira, as contas de louça, demonstrando que estes adereços, que aparentemente podem ser admirados, por um olhar não tão cuidadoso, como simples adornos, mas que, na realidade, para a mulher negra livre ou escrava do século XIX, passam a configurar como signos que relatam em sua significação, as ações vinculadas ao cotidiano destas mulheres e, sobretudo, passam a representar para esta mulher a possibilidade de retomada de suas raízes étnicas, de recomposição de uma identidade fragmentada e muitas vezes “perdida” no ambiente da escravidão.

Observando este sentido identificado por LODY (ibdt), nas jóias e adornos das mulheres negras, passamos a pensar - de acordo com nossa ótica - que estes objetos

resultantes do jogo do real/faz de conta são estratégias, territorialidades engendradas no cerne de uma recomposição religiosa embasada em distintas influências culturais.³

As jóias transbordavam nos colos e pescoços, punhos e braços; nas cinturas, postas por correntões e naves, estavam as penças, tendo em média de 20 a 50 objetos. A beca era freqüente nas suntuosas e monumentais procissões de ‘Corpus Christi’ ou nas festas de oragos das irmandades próprias de negros e mulatos na Bahia, como a do Bom Jesus dos Martírios, Nossa Senhora da Boa Morte, Bom Jesus da Paciência, entre outras (LODY, 2001; p.45/50).

Desta forma, podemos afirmar que, na observação destas descrições da africana, ou das “crioulas”, nas quais, no uso destes adornos são destacados a compreensão de uma vida do dia a dia baiano perpassado por relações sociais tensas, onde o medo, a doença, a luta pela sobrevivência, a instabilidade dos afetos, os crimes, as distinções étnicas e sociais eram fomentadas e marcadas por ações embasadas na condição da escravidão. Sendo assim, o patuá, uma bolsinha de couro presa por um cordão, pendurado no pescoço, contendo elementos simbólicos das crenças, islâmica, indígena, iorubana e européia e, a ostentação da penca de balangandã, usada na cintura, às vezes chegando ao baixo ventre, são portadores de significados que remetem - dentro deste contexto de recomposição étnica - ao desejo de proteção do corpo, do trabalho, do amor, da saúde e do sexo, sendo que o patuá era usado também pelos homens e, a penca de balangandã por possuir um significado mais específico em seu poder mágico-religioso era usada somente pelo sexo feminino, tendo em vista que, segundo a interpretação de LODY (2001) - focalizando a penca de balangandã - esta era usada pela mulher negra como proteção à fertilidade.

Balangandãs que em seu fetichismo, de acordo com nossa interpretação - sob o ponto de vista da recomposição social, política e religiosa - vinham atender ao desejo de reabilitação dos laços familiares, desarticulados pela escravidão assim como, das doenças sexualmente transmissíveis adquiridas a “força” por esta mulher - pois este mal não era conhecido pelo o africano, no seu mundo de origem – pois de acordo com FREIRE (1980), estas doenças alastraram-se por toda a Europa e foram “herdadas” pelo Brasil colonial através do europeu colonizador que as propagou para o indígena e para o negro

³ Questão que abordamos sob a perspectiva de fronteiras porosas, cartografadas pelo intercâmbio de práticas culturais, pois, são operadas tanto no sentido vertical quanto horizontal (GINSBURG, 1987), quanto nas escalas de hierarquias simples ou complexas (CLAVAL, 1999) entre distintos grupos sociais e étnicos, configurando a característica que perpassou a dinâmica da constituição da sociedade colonial brasileira, e que marcou na vida do dia-a-dia, a consolidação da identidade do Brasil como colônia (SOUZA, 1994 e, CALAINHO, 2000).

escravizado. Ainda, nesta perspectiva, da importância do corpo como suporte sógnico, nos é possível apontar para a questão, das diferenças sociais e étnicas, como um eixo sobre o qual, a sociedade baiana se estruturava buscando uma identidade encontrando sua mediação através desses adornos e jóias portadores de significados e ao mesmo tempo significantes, sobretudo, se levarmos em conta, o fato de que, desde o seu feitiço até sua confecção estes eram especificamente elaborados - por artesãos africanos e portugueses - para as mulheres negras, pois, nesta estrutura social era negado a estas mulheres livres ou escravas o direito de usar vestimentas e jóias usadas pelas mulheres brancas.

Sendo assim, diante desta observação - das identidades fomentadas nas ações de significar objetos e coisas - portadas nos corpos através, das vestes e, dos adornos utilizados nas procissões das Irmandades de negros, e em especial pelas negras da Boa Morte que passamos a destacar, dentro deste contexto, a Beca - como vestimenta - e, o Correntão Cachoeirano - como jóia - que passam a identificar a portadora destes, como irmã da irmandade em questão, consagrando-os até os dias atuais como marcas desta confraria de mulheres, configurando com estes signos, uma das estratégias do seu processo de identidade, que pautado na constituição das territorialidades, passam a semiografar seu território cultural. Uma semiografia que possui sua origem no século XIX, balizado pela estrutura social baiana, onde a distinção étnica sobressai, neste espaço-temporalidade, como um dos seus norteamentos. Todavia, neste contexto, do corpo como suporte sógnico - sobressaindo nos atos solenes da festa, perante a sociedade baiana - visando um aprofundamento desta abordagem, recorreremos à perspectiva de DAMATTA (1997), para a compreensão da força sógnica da vestimenta principal da Irmandade da Boa Morte, a Beca, com o intuito de fortalecer a orientação proposta sob a ótica da territorialidade e, de sua importância para o processo de constituição da identidade do grupo de mulheres negras, as Nagôs da Boa Morte.

Para DAMATTA (1997; p.60) *as vestimentas são coerentes com os gestos e o comportamento em geral*. O autor efetua tal afirmação com o propósito de estabelecer uma distinção entre as vestes denominadas de Uniforme, Farda ou Beca, da Fantasia. A vestimenta Fantasia, para o autor, possui duplo sentido, o de ilusão e de idealização, devido à denominação própria de cada traje. Este, em sua duplicidade, distingue e, ao mesmo tempo, revela a diferença do dia-a-dia, do acontecimento extraordinário e

informal. Estabelecendo, dessa forma, concomitantemente e contraditoriamente, um elo entre estes, pois, opera naquele que se fantasia o desejo de distinção dos papéis que representa no cotidiano e do qual quer se libertar, ao mesmo tempo, que revela o papel que gostaria de desempenhar no mesmo. No entanto, o uniforme, nesta perspectiva, possui a qualidade de igualar, corporificar estabelecendo uma diferença. Esta diferença é dada pelo grau hierárquico engendrado no interior do grupo entre os seus componentes. Este tipo de vestimenta “esconde” o seu portador, porque protege o papel desempenhado, da pessoa que o desempenha e, mais ainda, separa o papel que define sua posição no ritual, dos papéis que desempenha na vida cotidiana, entretanto, sem a contradição apresentada pelo traje de fantasia, de distinguir o seu portador do papel social que exerce no cotidiano, e, ao mesmo tempo, sinalizar o que o indivíduo desejaria ser na vida do dia-a-dia, operando desta forma, como uma metáfora, isto é, uma apresentação do desejo de atuação social do indivíduo, em virtude de uma semelhança subentendida deste desejo.

Nesta direção analítica, podemos apontar a Beca, usada pelas irmãs da Boa Morte, além de ser uma vestimenta coerente com o caráter solene, das procissões da morte de Nossa Senhora e de Sua assunção, marca a exclusividade deste grupo religioso de mulheres negras, na determinação de uma posição de destaque que estas passam a ocupar frente à sociedade baiana. Portanto, para melhor explicitar o valor simbólico da principal vestimenta da Boa Morte - concordando com o ponto de vista do antropólogo em foco - a Beca é uma metonímia, isto é, o símbolo pela coisa simbolizada, que segundo nossa observação, passa a operar como uma marca que designa uma identidade para um grupo de mulheres negras, como da Boa Morte, estabelecendo com esta ação, uma relação imediata entre estas mulheres e o seu pertencimento a esta irmandade e o papel social desempenhado por estas no ato solene e no cotidiano.

Diante da perspectiva exposta no parágrafo anterior, podemos sinalizar em nossa análise, que a Beca configura para a Boa Morte como um símbolo de poder, pois, esta remete a posição central na estrutura da sociedade baiana que estas mulheres passam a exercer até o tempo presente, significando com esta ação, uma identidade social concreta que passa a operar em todos os níveis da vida das negras da Boa Morte. Ou seja, mulheres negras vinculadas ao Candomblé que se destacam das demais irmandades católicas, para além da questão colocada pela dinâmica social baiana do século XIX, pautada na distinção

étnica, embasando, desta forma, seu processo identitário através de uma singularização, na qual, concomitantemente passam a marcar sua força e poder, de irmãs e de iyalorixás perpetuando-se através do tempo. Como exemplo da importância simbólica de poder, distinção e dignidade da Beca da Boa Morte lega à sua portadora consolidando sua identidade e pertencimento ao grupo, podemos observar através da notícia do jornal baiano, *A Tarde* - do dia 08 de agosto de 2001, caderno Cultura - sobre o funeral do ilustre escritor brasileiro - internacionalmente reconhecido - Jorge Amado. Nesta reportagem a Irmandade da Boa Morte é destacada no mesmo grau de importância das autoridades presentes ao ato fúnebre, como políticos - o governador do Estado da Bahia - e, intelectuais, como exemplo destes, a presença do secretário-geral da Academia Brasileira de Letras. São apresentadas no início da matéria jornalística como representantes institucionais da Igreja Católica - *Jorge Amado recebeu reverências religiosas de vários credos, a exemplo da Irmandade da Boa Morte, de Cachoeira, instituição católica* - para em seguida ser efetuada a primeira observação que as identifica e distingue das demais irmandades - *formada por mulheres negras, para a qual, nos últimos tempos, ele vinha colaborando* - e, como última frase do parágrafo, estabelecendo uma descrição sucinta do ritual efetuado por esta irmandade em relação ao ato fúnebre - que aparentemente é católica e fundamentalmente do candomblé - relata que: *No ritual, o caixão foi suspenso e sacudido algumas vezes.*

Destacamos no parágrafo anterior, a forma de ação da Irmandade em foco articuladas como estratégias, territorialidades de distintas práticas culturais, pois, na continuação da reportagem, observamos a sinalização da identidade singular desta irmandade, de ser, ao mesmo tempo e de forma diferenciada, vinculada ao catolicismo e ao candomblé, singularidade apresentada e atualizada permanentemente em sua prática cultural (...) *Após os cânticos religiosos das 17 senhoras integrantes da Irmandade da Boa Morte, que se deslocaram de Cachoeira para homenagear Jorge Amado, repetindo o ritual ligado ao candomblé para o envio do espírito do morto.* O ato de suspender e abaixar o caixão três vezes, sacudindo-o para, à frente e, para trás, é um gestual que faz parte do ritual fúnebre no Candomblé, significando com este gesto o encaminhamento do corpo do morto para a cerimônia do enterro, libertando seu espírito da matéria e encerrando o último momento da presença material deste com a família - *e da despedida*

dos familiares, a urna foi lacrada e teve início o cortejo até o cemitério Jardim da Saudade.

Segue uma longa descrição sobre o cortejo fúnebre e sua passagem por distintos logradouros da cidade de Salvador para então, proceder ao relato da cerimônia final (...) *Passava das 17 horas quando o cortejo chegou ao cemitério Jardim da Saudade. Nesse momento, uma multidão aguardava a chegada do corpo de Jorge Amado, que também foi recebido com palmas.*

A presença da Irmandade da Boa Morte neste momento solene - onde um jogo de poder se apresenta através da distinção social, política e religiosa - tendo em vista que são elas as responsáveis de encaminhar ritualisticamente os restos mortais do escritor, marca através desta responsabilidade - para os presentes, autoridades, família e o povo - o poder dos orixás que fundamentam seus rituais no Candomblé - Nanã e Obaluaê – assim como, da Virgem de sua devoção, a Boa Morte, pois, na descrição efetuada pelo repórter da posição gestual das irmãs, identificamos que esta é, tal qual, a respeitada tradicionalmente na procissão do enterro de Nossa Senhora (...) *As integrantes da Irmandade da Boa Morte se dividiram em filas paralelas para acompanhar o corpo até o crematório.* Finalizando a matéria jornalística é destacado o traje de gala, a Beca, identificando-a como especialmente da Irmandade da Boa Morte assim como, o adorno que usam cobrindo a cabeça, ou seja, por ser um ritual para egun (sepultamento de uma pessoa falecida), a Beca apresenta as cores preta e branca e o significado de suas cabeças cobertas com o Bioco (um véu branco amarrado abaixo do queixo e que requer uma série de procedimentos ritualísticos vinculados ao Candomblé) a expressão do seu sentimento de pesar. A Irmandade da Boa Morte através das territorialidades - entendidas sob a nossa ótica, como estratégias engendradas pelo indivíduo ou grupo para constituição, manutenção e controle do seu território cultural – semiografam assim, esta qualidade de território marcado por uma identidade afro-brasileira e por sua posição de força e poder frente à sociedade baiana.

Concluindo.....

Ao sinalizarmos a importância desta confraria de mulheres negras na sociedade de Salvador desde o século XIX, pautada por uma ostentação de riqueza e poder, significada

no corpo através de suas jóias e vestimentas - objetivamos ressaltar as territorialidades engendradas como estratégias e que teceram paulatinamente o seu território. Estas observações se inscrevem no nosso objetivo de contextualizar a compreensão da emergência de um processo identitário afro-brasileiro que frutificará e legará a justificativa histórica e social da fundação desta irmandade na cidade de Cachoeira, no recôncavo baiano, tendo em vista que esta será fortalecida na sua territorialização em Cachoeira não somente por sua fundação na casa Estrela, um geossímbolo que passa a marcar no espaço da cidade a existência e a identificação daquelas que a freqüentam, mas também, pelo adorno que incorporam à sua indumentária o correntão Cachoeirano, uma jóia de caráter étnico que sinaliza e identifica-as como irmãs da Irmandade da Boa Morte da cidade de Cachoeira: mulheres negras, devotas de Nossa Senhora d'Agosto e Iyalorixás fundadoras dos terreiros de Candomblé.

Mulheres fortes, feiticeiras, geledés, símbolos de luta e resistência, respeito e mistério de uma prática cultural afro, mas ... também, brasileira.

Referências Bibliográficas

BRAGA, J. *Sociedade Protetora dos Desvalidos: uma irmandade de cor*. Salvador: Ianamá, 1987.

CLAVAL, P. *A Geografia Cultural*. Florianópolis: ed. UFSC, 1999.

CORRÊA, M. A. *Terreiros de candomblé: a criação do território através da cultura e do signo*. In: LEMOS; BAHIA; DEMBICZ (coord.) Brasil: espaço, memória, identidade. Varsóvia: CESLA, 2001.

_____. *Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global*. PPGG /UFRJ. Tese de doutorado. ISBN nº 381.535. CDR, 2004.

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

GINZBURG, C. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

LODY, R. *Jóias de Axé. Fios-de-contas e outros adornos. A joalheria afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____. *Devoção e culto a Nossa Senhora da Boa Morte*. Rio de Janeiro: Altiva Gráfica e Editora, 1981.

MOURA, R. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Biblioteca Carioca, 1995.

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

REIS, J. *A Morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

VERGER, P. *Notícias da Bahia de 1850*. 2ª edição, Salvador: Corrupio, 1999.