

**O SILÊNCIO DAS MULHERES AFRICANAS:
MEMÓRIA E ESQUECIMENTO NO ENTERRO DA VIRGEM EM SERGIPE**

Ane Luíse Silva Mecenas¹

Magno Francisco de Jesus Santos²

Resumo:

No século XIX a cidade de São Cristóvão era o principal foco irradiador das festas religiosas da província de Sergipe. De janeiro a dezembro a cidade celebrava os oragos das inúmeras irmandades que se alojavam nas igrejas, evidenciando a diversidade sociocultural da localidade. Uma dessas solenidades era a procissão de Nossa senhora da Boa Morte, realizada no dia 14 de agosto por mulheres escravizadas de origem africana. Os registros sobre essa procissão são esparsos, fragmentados, mas possibilitam o entendimento da dimensão devocional na cidade e as formas de diálogo entre mulheres africanas no Império. Trata-se de vestígios documentais que revelam frestas do universo católico de uma cidade vista como decadente e das relações interprovinciais entre mulheres escravizadas unidas em torno da devoção à Dormição de Maria.

Palavras-chave: festa, procissão, mulheres, escravizadas, Sergipe.

Adentrar no universo festivo incumbe, de antemão, em vasculhar uma realidade permeada por códigos que podem permitir a leitura do entorno social em que a mesma está inserida. A festa deve ser lida como sistema relacional, na qual as transformações e o silenciamento ao longo do tempo podem ocorrer devido às circunstâncias de âmbito externo, mas também, muitas das vezes podem ser decorrentes da esfera interna. A dinâmica dos sujeitos inseridos faz com que a festa se apresente como algo dinâmico, como fenômeno vivo. Partindo dessa acepção, não se pode entendê-la como modelo, mas sim como espaço de diálogo.

Assim, torna-se necessário investigar as diferentes facetas da festa. É preciso esmiuçar os seus múltiplos sentidos, como também observar o seu entorno, vislumbrar as margens da festa. Sabendo-se que forças endógenas e exógenas contribuem para a dinamização de uma festividade, torna-se necessário investigar os vestígios de sua trajetória,

¹ Doutoranda em História na Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Mestre em História pela Universidade Federal da Paraíba. Professora do Curso de História da Universidade Tiradentes. E-mail: anemecenas@yahoo.com.br

² Doutorando em História pela Universidade Federal Fluminense. Professor da Faculdade Pio Décimo. Email: magnohistoria@gmail.com

na tentativa de descortinar as diferentes transformações e o processo de constituição intrínseca a mesma. Neste caso, a festa de Nossa Senhora da Boa Morte pode ser estudada apenas por alguns fragmentos encontrados ao longo dessa pesquisa. Um desses fragmentos é a observação atenta de Serafim Santiago, presente no Anuário Christovense. Em apenas quinze linhas o memorialista relata a existência dessa procissão no dia 14 de agosto, data que se comemora a morte e no dia 15 de agosto, a assunção da Virgem. O segundo indício foi a imagem de Nossa Senhora morta, que atualmente se encontra no Museu de Arte Sacra de São Cristóvão, doada pelos carmelitas. Por fim, nos registros de óbito de algumas moradoras da cidade do século XIX que solicitavam para serem enterradas com as vestes de Nossa Senhora da Boa Morte. Por meio de tais registros documentais se torna possível reconstituir o cenário devocional a Boa Morte em Sergipe oitocentista.

Esse trabalho tem como objeto de análise a procissão de Nossa Senhora da Boa Morte, realizada em São Cristóvão no século XIX. Uma tentativa de reconstruir ou repensar, através de um dia festivo, um segmento da sociedade sancristovense que utilizava o dia 14 de agosto para expor sua fé e ressignificar suas crenças. No dia dedicado a dormição de Nossa Senhora, um grupo de negras, vindas da Bahia, reunia-se para celebrar a morte. Convém ressaltar que este estudo não apresenta um ponto final, nem conclusões fechadas, apenas possibilidades de análise.

Ao estudar as manifestações religiosas observa-se um elo em comum, uma constante responsável pela integração da múltipla sociedade do período colonial e imperial, a festa. Dias específicos estabelecidos pelo calendário cristão, no qual todos os segmentos sociais se reuniam. Era um momento em que todos estavam presentes. É principalmente através do relato dos memorialistas da época que é possível identificar os silêncios dos excluídos nos cânticos católicos de adoração aos seus santos. No momento em que ocorre a festa, opera-se uma ligação entre universos e a formação de unidade coletiva.

Por muito tempo, as festas religiosas não eram vistas pelos historiadores como objeto de investigação da história. Os discípulos de Clio percebiam a sociedade brasileira apenas pelo viés econômico e pela visão do europeu. Dessa forma, é perceptível a existência de lacunas na História tradicional, constituída muitas vezes, pela “voz” do colonizador, branco e católico. Ocorrendo dessa forma o esquecimento, seria melhor, o silenciamento dos anônimos, dos excluídos e vencidos. Com a História Cultural foi possível ressignificar o olhar perante os fatos e as fontes. Atualmente, o trabalho do historiador assemelha-se ao trabalho de um investigador, criando uma História de possibilidades. Diante de tal impasse o historiador

se vê diante da dificuldade de buscar nos “silêncios” e ecos dos anônimos, outras versões para os fatos.

Ao longo dos anos a historiografia “gestou” uma nova forma de pensar e representar as ações humanas a partir de elementos antes vistos como imperceptíveis de mudança. Os historiadores ultrapassaram as barreiras dos palácios dos grandes impérios do capital, rumo as casas dos camponeses, identificando nas ações cotidianas novos objetos para a História. Para romper as amarras das antigas estruturas era necessário um diálogo com outras ciências. Dessa forma a História passou a utilizar novas ferramentas, novos métodos capazes de proporcionar novas abordagens. Constata-se o florescimento de uma História “preocupada” com problemas negligenciados pela superestrutura, os elementos simbólicos que permeiam a realidade humana.

Promovendo um alargamento da temática e um passeio por outras formas de compreensão da sociedade, um papel de destaque pode ser atribuído à antropologia, inserindo métodos e conceitos proporcionando uma nova forma de identificar as ações do passado. Além dos conceitos e métodos é importante destacar as novas possibilidades de pesquisa que passam a ser inseridas no ofício do historiador.

Para isso ocorreu a utilização de novas fontes capazes de solucionar os novos problemas. Então, constata-se a inserção das fontes orais, das obras de arte, dos móveis, das moedas, dos objetos sacros dentre outros, na tentativa de tornar possível a partir das memórias e dos relatos reconstruir falas capazes de promover o repensar do passado. A contribuição para essa leitura de novos objetos tem sido a interdisciplinaridade. Dessa forma a historiografia vem travando um diálogo com outras disciplinas das Ciências Humanas, proporcionando ampliar as formas de interpretação de diversos setores da sociedade, principalmente no âmbito cultural. Isso vem contribuindo para a diversificação dos estudos referentes aos fenômenos religiosos, sendo analisados por diferentes olhares, como o cotidiano e o imaginário.

O historiador ao iniciar suas pesquisas trava uma “batalha”: a busca pelas fontes. Esta busca não fica restrita aos empoeirados acervos dos arquivos, atualmente ela também ocorre em praças, museus e acervos particulares (fotografias, vestuário e adornos). A ampliação do leque documental tornou-se possível graças à redefinição do conceito de fonte postulada pelo movimento dos Annales, a partir da década de 1930. Segundo os pressupostos da Nova História, documento pode ser entendido como tudo aquilo que o homem produz e toca. Convém ressaltar que o documento é analisado pelo historiador de acordo com os seus interesses e, construído intencionalmente no passado.

O documento pode ser visto enquanto resquícios, vozes da memória que chegam até os ouvidos dos historiadores. A escassez de fontes não deve ser vista como obstáculos para a realização da pesquisa, pelo contrário, deve servir como estímulo para análise minuciosa dos registros existentes. Para Ginzburg:

(...) é necessário examinar os pormenores mais negligenciáveis, e menos influenciados pelas características da escola a que o pintor pertencia: os lóbulos das orelhas, as unhas, as formas dos dedos das mãos e dos pés. Dessa maneira, Morelli descobriu, e escrupulosamente catalogou, a forma de orelha própria de Botticelli, a de Cosme Tura e assim por diante: traços presentes nos originais, mas não nas cópias. Com esse método, propôs dezenas e dezenas de novas atribuições em alguns dos principais museus da Europa. (GINZBURG, 1998, p. 144).

1- Na trilha das festas: concepções históricas

Diante dessa História de possibilidade e ampliação dos temas e das fontes de pesquisa é exequível tornar a festa objeto da História. Neste trabalho o conceito central é o de festa, tido como fruto da sociedade humana e produto de suas angústias, sua fantasias, seus sonhos, formado pela identidade coletiva. As festas ocupam um espaço privilegiado na cultura brasileira (entendida como um conjunto de valores compartilhados em todas as regiões do país) adquirindo, no entanto, significados particulares. Tendo sido, desde o período colonial, um fator constitutivo de relações, modos de ação e comportamento, ela é uma das linguagens favoritas do povo brasileiro. Sendo capaz de, conforme o contexto, diluir, cristalizar, celebrar, ironizar, ritualizar ou sacralizar a experiência social particular dos grupos que a realizam. Para Mary Del Priore festa “é uma expressão teatral de uma organização social, é fato político, religioso e simbólico” (DEL PRIORE, 1994, p.10).

A mesma relação entre as diversas formas de dominação através da cultura é apresentada por José Antônio Maraval (1997, p. 10) ao defender a festa barroca como prática de poder, unindo interesses, anestesiando as divergências e as angústias do cotidiano, tornando o trabalho suportável e mantendo a obediência às imposições do Estado metropolitano. Evidencia que apesar das especificidades locais, o barroco converge para experiências similares, fruto da crise econômica, das alterações monetárias, da insegurança de crédito, das guerras e da nova concepção de propriedade. Além disso, no campo religioso há uma alteração na ideologia cristã contestada pelos grupos protestantes e ratificada pela Igreja através da Reforma Católica. Para o autor, a relação entre política e religião, na conversão da massa de súditos explica o surgimento das características da cultura barroca.

As festas destacam-se no rico cenário cultural. Estas podem ser entendidas como momento de interação social, de louvor. É momento de fé, conversas e rezas. A festividade

está intrinsecamente ligada à sociedade a qual está inserida e por esse motivo ela exprime frustrações, interesses, poder, disputas e desejos. A festa representa a quebra de rotina, desperdício e ociosidade. Deste modo, podemos encontrar em um evento festivo uma multiplicidade de usos, intenções e sentidos. A festa é um mecanismo de aproximação da comunidade, é a celebração, expressão ritualística de uma mentalidade, de uma cultura, ou seja, a manifestação de uma identidade coletiva. Com isso, é no momento festivo que ocorre a reafirmação da identidade e das relações culturais.

Na festa também está presente o caráter mnemônico, levando-se em consideração que ela é uma memória, repetição de certos valores e comportamentos, continuidade em relação ao passado. É a liberação momentânea, crença que utiliza símbolos e alegorias com a finalidade de contar e reviver uma história. Neste caso, a memória que guarda as marcas de um vivido, as lembranças, as emoções, os sonhos e o imaginário de uma época que ficou sepultado no tempo é retomada, revivida e reinterpretada. A festa passa a ser uma ponte de diálogo entre presente e passado, de modo que a cultura simbólica presentifique algo que está ausente. A função da festa também pode ser definida como:

Uma expressão teatral de uma organização social é fato político, religioso e simbólico. As danças e músicas permitem introjetar valores de uma vida coletiva, além do descanso, da alegria, da partilha dos sentimentos coletivos. Ajuda a suportar a exploração e reafirma laços de solidariedade ou marca as especificidades. Há perpetuação nas procissões, desfiles, desafios além da mistura de ganhadores e perdedores pelos prazeres (DEL PRIORE, 1994, p. 10).

Muitas das festividades brasileiras estão imbuídas pela religiosidade. A festa de caráter religioso-popular é algo que percorre ao longo do tempo, paralelamente e de modo simbólico, o próprio ciclo de rotina e trabalho da sociedade. Neste sentido, a festa é um período peculiar, com intensa vida coletiva, momentos e unanimidade efervescência do sagrado e religioso. Na festa o irrealizável se materializa e nela podemos detectar uma gama de realidades amplas. Com isso, se pode afirmar ser possível compreender a festa a partir dos elementos aos quais ela está ligada.

Apesar da relação dialética entre as duas formas de expressões da religiosidade, é imprescindível lembrar da inexistência de uma fronteira fixa entre elas, por se tratar “de um dinamismo tecido por trocas recíprocas” (VOVELLE, 1987, p. 154). No plano cultural, as diferentes expressões de religiosidade devem ser entendidas como um contínuo processo de circularidade, no qual os seus agentes não permanecem estáticos no campo do popular ou do oficial, mas sim, em constante diálogo entre si (GINZBURG, 1987, p. 21).

A sociedade brasileira, em sua formação, é composta pela multiplicidade e diversidade de registros no âmbito econômico, político, cultural e religioso. No início de sua constituição foi formada pelos índios, europeus e africanos. Esses grupos geridos pela atividade de exploração desenvolvida na terra brasilis, mesclaram seus valores, suas crenças e seus mitos.

Maria Helena Flexor (1989) define a procissão como fato social, composto por diversos elementos de classes estabelecidos hierarquicamente, sendo um evento que proporciona ao observador uma síntese das manifestações de uma sociedade. A autora compara a procissão a um teatro ao ar livre, tanto pela dramaticidade das imagens como pelo comportamento dos participantes.

Nesse estudo a festa será pensada como um jogo de poder, enaltecido pelos símbolos e representações da sociedade. Elementos utilizados para propagação das devoções e que permeiam a mentalidade dos devotos. As palavras não são capazes de exteriorizar toda liturgia sendo utilizado os sinais sagrados (BECKHÄUSER, 2000). Assim a água, o fogo, o vento podem servir como elementos litúrgicos que significam e comunicam a graça. A Virgem apresenta-se pelos diversos momentos históricos detentora de status simbólico, religioso e místico muito além da devoção piedosa. Desde os tempos mais remotos a adoração à mãe de Jesus está presente no imaginário dos cristãos.

Durante o período da reforma, os protestantes prezavam pela simplicidade dos templos, negava a santidade da Virgem, condenava o culto aos santos e sua representação iconográfica. Já a reforma católica reafirma essas antigas práticas³, exaltando e enaltecendo o papel da Virgem. Nesse período é difundida uma grande quantidade de santos, no intuito de incentivar a pompa das cerimônias e principalmente a exuberância dos templos. Neste contexto se propaga a devoção a Maria. Jaroslav Pelikan (2000) relata as formas de veneração de Maria ao longo dos tempos de diferentes óticas religiosa. Referente às devoções a Virgem no Brasil, Nilza Botelho Megale (1998) reúne fatos históricos sobre a origem das devoções marianas e as descreve através de suas representações.

No início de formação da sociedade brasileira a devoção a Virgem foi muito propagada, principalmente pelos jesuítas, tanto na conversão do gentio como dos escravos. Bastide apresenta as formas utilizadas pelos africanos para manutenção de suas crenças afirmando que “para poder subsistir durante todo o período escravista os deuses negros foram

³ No Concílio de Nicéia II (787) a Igreja reafirma o uso de imagens para estimular a devoção dos fiéis e incentivar o culto.

obrigados a se dissimular por trás da figura de um santo ou de uma virgem.” (BASTIDE, p.359).

Dentre os estudos que fazem referência a devoção dos africanos a Virgem, destaca-se os trabalhos referentes à Irmandade do Rosário. Patrícia Brandão Couto (2003), em seu livro *Festa do Rosário*, através de sua documentação iconográfica faz um estudo etnográfico das fases em que se desenrola o acontecimento festivo. Em sua análise fica perceptível que a festa é um momento de celebrações, bem como um encontro, entre os grupos sociais presentes na população de Bom Despacho, Minas Gerais. Conforme Bastide “a religião africana é alegre, celebrando-se numa atmosfera de música, de cantos, de danças, num clima de festas, em que tôdas as fisionomias respiram alegria”. (BASTIDE, p.361)

Segundo Mary Del Priore as festas de negros são fruto de negociações políticas por reconhecimento social. A criação de confrarias e irmandades servia para diminuir os malefícios da escravidão e ao mesmo tempo anesthesiava a capacidade de rebelião de tais grupos (DEL PRIORE, 1994, p.32).

Célia Maia Borges propõe repensar o sincretismo religioso no período colonial traçando um perfil das Irmandades do Rosário em Minas Gerais (BORGES, 2005). Reconhecendo um arraigado catolicismo e a evidência da presença de elementos religiosos e culturais. Mas, o seu estudo aponta que dentro dessas diversas irmandades existiam homens e mulheres, oriundos de diversas partes da África, além de escravos já nascidos no Brasil. Essas diversas etnias exigiam desses povos uma reorganização cultural, a fim de criar um denominador comum entre os membros. A autora também apresenta outros santos de devoção como São Benedito, Santa Efigênia, São Elesbão, dentre outros. Bastide também ressalta a existência de diversos santos católicos relacionados aos cultos africanos e a multiplicidade de divindades relacionadas (BASTIDE, 1989, p.363-370). Dentre as diversas irmandades existe uma pouco referenciada, apesar de conter uma simbologia relevante para o estudo das sociedades africanas e afrodescentes que se estabeleceram no Brasil: a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte.

2- Vestígios do tempo perdido: a procissão de Nossa Senhora da Boa Morte

A morte é uma realidade, uma lei natural a qual todos os seres vivos estão sujeitos e que não conseguem burlar. Ela é o limite entre a existência terrena e o desconhecido, entre o fim das atividades corpóreas e um por vir incerto. Experiência incógnita que inquieta a humanidade desde os tempos mais recuados.

O desaparecimento do indivíduo – aniquilação da matéria – suscitou o nascimento de cerimônias fúnebres que, entre outras coisas, testemunham o desejo de perpetuação da memória e do prolongamento da existência. Nas sociedades arcaicas, o homem, ao tomar consciência de sua individualidade e da morte, praticou ritos em honra dos defuntos e acreditou na “realidade” da vida além-túmulo. Estudos etnológicos mostram “que em toda parte os mortos foram ou são objetos de práticas que correspondem, todas elas, a crenças referentes a sua sobrevivência (na forma de espectro corporal, sombra, fantasma etc.) ou a seu renascimento”. A idéia da extensão da vida após o falecimento é antiga e está presente em várias tradições religiosas.

A morte de Maria está relacionada ao modelo da morte e ressurreição de Jesus Cristo. Cristo teve uma morte heróica, depois da via crucis, do martírio, com dor e sofrimento. A sua morte para os cristãos é considerada instrumento de libertação e salvação. Maria teve uma morte gloriosa, ou seja, compartilhou do sofrimento e da morte por toda a sua vida, mas não sofreu ao morrer, e assim sendo, diz-se que ela, como o Cristo, venceu a morte. Como Nossa Senhora não morreu de doença, foi apenas “consumida” pelo “amor a Deus e pelo desejo de se reunir com seu Filho” (PELIKAN, 2000), os antigos padres denominavam a sua passagem deste para outro mundo, de “Dormição”. Assim Nossa Senhora vem sendo evocada como protetora dos agonizantes.

A propósito, a introdução ao culto à Boa Morte foi feito pelos portugueses no Brasil, primeiramente em Salvador, na Igreja da Glória e Saúde. Na véspera da Assunção da Virgem a imagem é venerada pelos fiéis. Os jesuítas também foram responsáveis pela adoração a Boa Morte, com a instituição de uma confraria em Salvador e pela criação da Irmandade que funcionava no antigo colégio de Piratininga. Com a difusão de irmandades leigas na segunda metade dos setecentos em Minas Gerais, é atribuída a mentalidade barroca, uma profunda angústia diante da morte e um extremo apego e desgosto pela efemeridade da existência terrena que levaria à ânsia de salvação eterna. Ao mesmo tempo em que tinham horror declarado à decomposição do corpo, ainda que a cultura oficial insistisse na imortalidade da alma, os cristãos tinham incertezas em relação à sentença que lhes seria proferida no Juízo particular, concomitantemente à morte.

A tradicional procissão de devoção a Nossa Senhora da Boa Morte ocorre a quase dois séculos na cidade de Cachoeira, no Recôncavo Baiano. A Irmandade da Boa Morte é uma confraria católica de mulheres negras e mestiças que descendem e representam a ancestralidade dos povos africanos escravizados e libertos.

A devoção a Nossa Senhora da Boa Morte foi iniciado pelas negras alforriadas, como forma de pedir proteção a Nossa Senhora e que na hora de sua morte as negras pudessem retornar a sua terra natal. Segundo José de Souza Martins “podemos dizer que existe nos cultos afro-brasileiros duas concepções de morte. A boa-morte que é legítima e compreensível e a má morte, que é ilegítima e inteligível.” (MARTINS, 1983, p.197). Embora as escravas tenham adotado um culto católico, isso não significou separação dos ritos da sua religião tradicional.

É perceptível que muito da sociedade africana pode ser conhecida através dos estudos referentes à manifestação religiosa de suas diversas etnias espalhadas pela colônia. Vale ressaltar que a evangelização dos negros já iniciava na África quando eram batizados e recebiam nomes cristãos antes de embarcar no navio negreiro.

Diante da sociedade colonial marcada pela multiplicidade e pela diversificação de elementos os estudos históricos não podem se restringir aos setores tradicionalmente tratados. Deve-se ampliar o leque de possibilidades de interpretação desses múltiplos aspectos formadores dentre os quais se destaca a religião. A fé foi ao longo do tempo retratada apenas pela voz do fiel católico, até porque muitas vezes só ele era o detentor do poder de registrar os momentos vividos através das palavras.

Por isso se faz necessário uma reinterpretação dos relatos dos memorialistas, dos documentos oficiais do clero, das imagens de santos, dos termos de compromisso das irmandades. E principalmente, buscar no elemento de integração social, desse período, as festas para compreender as participações de cada segmento e identificar suas visões de mundo.

A festa deve ser entendida como fruto de uma sociedade humana e produto de seus sonhos, angústias e fantasias. Um momento de liberdade e formação de uma identidade coletiva que, muitas vezes, foi formado no início da colônia, mas que permanece na memória de um determinado grupo e ainda é realizada seguindo os antigos moldes. Também pode ocorrer o desaparecimento do rito, ou esse não ter, o mesmo significado naquele grupo social. Até porque como defende Bastide “o sincretismo é fluido e móvel, não é rígido e nem cristalizado”. (BASTIDE, 1989, p.370)

O presente estudo é um primeiro passo para a interpretação dos elementos teatrais da procissão de Nossa Senhora da Boa Morte e a análise da referida festa como forma de representação de um segmento social da sociedade sancristovense do século XIX. Além disso, propomos apreender os elementos simbólicos da procissão, a partir do depoimento de Serafim Santiago e dos livros de óbitos de negras da Freguesia Nossa Senhora das Vitórias de São

Cristóvão, buscando refletir a festividade da Boa Morte inserida no leque devocional do Carmo.

Nos últimos anos a historiografia sergipana vem passando por um processo de renovação com a inserção de novas temáticas, como festas, penitências, devoções e procissões. Entretanto, apesar do considerável número de trabalhos enfocando tais temáticas, permanece uma lacuna: a procissão de negras africanas, pertencentes à Igreja de elite.

Partindo dessa contestação, temos o intuito de contribuir com a pesquisa sobre a procissão a Nossa Senhora da Boa Morte, realizada pelas negras do Carmo, em São Cristóvão. Além disso, buscamos refletir uma procissão que não sobreviveu dentre as tradições religiosas da velha capital. Diferente de outras cidades, como em Cachoeira na Bahia, onde o cortejo religioso permanece com relevante solenidade, em São Cristóvão foi esquecida ou apagada da memória dessa comunidade, prova disso é o silêncio quase que absoluto (não fosse os sussurros de Serafim Santiago) sobre a referida procissão.

Conforme já foi exposto, a memória referente a Nossa Senhora da Boa Morte é fragmentada. Foram localizados apenas três indícios da existência da referida procissão. Trata-se do depoimento de Serafim Santiago, no “Anuario Christovense: Costumes religiosos e sociais da antiga capital de Sergipe”, o nicho em que ficava a imagem na Igreja do Carmo, imagem devocional no Museu de Arte Sacra e os registros de óbito. Mesmo aparentemente restritos, tais documentos podem nos fornecer informações reveladoras acerca dos múltiplos aspectos do evento.

De acordo com Serafim Santiago antes de relatar a festa de Nossa Senhora do Amparo, havia a necessidade de apresentar uma outra que ocorria na véspera, dia 14 de agosto. Uma procissão que era realizada “a longos annos, pelas pretas africanas ali residentes”. Nesse momento o memorialista indica o segmento social que participava da celebração, não era a elite que comumente freqüentava o Carmo, mas não indica a periodização à única referência apontada é o último sermão do vigário Barrozo realizado no dia 15 de agosto de 1882.

Convém ressaltar que o culto a Nossa Senhora da Boa Morte já ocorre em Salvador desde o século XVII, por volta de 1820, a Irmandade da Boa Morte chega em Cachoeira na Bahia. Uma confraria formada unicamente por mulheres negras (COSTA, 2005). Já as irmandades mineiras de Nossa Senhora da Boa Morte começaram a ser instituídas no primeiro quartel do século XVIII (entre os anos de 1721 e 1822), e são compostas por mestiços de

ambos os sexos (BOSCHI, 1986⁴). Enquanto em São Cristóvão ainda não foram encontrados registros referentes a existência de uma Irmandade, mas assim como em Cachoeira o culto a Boa Morte, também é realizado por mulheres negras.

A celebração da festa era o momento da apoteose barroca. Criava-se um roteiro prévio, visto como enredo para o drama da dormição de Maria, que seria encenado pelas ruas tortuosas de São Cristóvão. Na trama mágica que se dava tudo visava prender a atenção do devoto/expectador. O real e o fictício se misturavam. A santa no andor desfilava encerrada pelos pecadores que buscavam a salvação. O andor, a imagem, a decoração, os santos demonstravam a teatralização da cena bíblica da morte de Maria. Era um verdadeiro desfile da corte celestial pela cidade.

Em um tempo tão distante, na noite de 14 de agosto um grupo de negras saía da Igreja do Carmo pelas ruas da antiga capital de Sergipe, relembrando a dormição da Virgem. No intervalo entre os cânticos, o silêncio toma conta dos participantes da celebração. Um momento de louvor, tristeza e alegria... A virgem encontra-se encerrada em um túmulo, seu vestido é decorado por ornamentos brancos; folhes e velas compõem o cenário. Todos os que acompanham o cortejo recebem das organizadoras da festa anéis de louça vindos da Bahia. No dia seguinte Nossa Senhora saía as ruas em uma charola, era a data da sua assunção, momento em que a virgem levantava-se do túmulo e ascendia ao céu em uma nuvem, guiada por todo corpo celeste anjos, arcanjos e querubins. Nesse momento encerrava-se a celebração, mas é o momento de se preparar para a festa do próximo ano.

3. Da pompa barroca ao silêncio: o desfile das mulheres negras em São Cristóvão

Como já foi exposto a procissão de Nossa Senhora da Boa Morte de Sergipe possui poucos indícios. Provavelmente se tratava de festa menor dentro do vasto calendário festivo católico da velha capital dos sergipanos. Os registros documentais não deixam explícito sobre a movimentação da comunidade nos preparativos da solenidade. Mas por que Serafim Santiago não foi detalhista ao tratar da festa da Boa Morte, assim como fez em relação a outras solenidades religiosas de sua terra natal? Foi em decorrência da irrelevância apelativa do número de fiéis participando do evento ou porque ele era um homem do seu tempo e quis sufocar a memória de uma festa de mulheres negras? É difícil estabelecer alguma conclusão

⁴ Entre os anos 1721 e 1822, elas foram erigidas em nove localidades, a saber: Vila Rica (Ouro Preto), Arraial de Nossa Senhora de Nazaré da Cachoeira ou Arraial da Cachoeira (Cachoeira do Campo), Vila de São João Del Rei (São João Del Rei), Arraial de Guarapiranga (Piranga), Arraial da Borda do Campo (Barbacena), Arraial de Aiuruoca (Aiuruoca), Vila de Baependi (Baependi), Vila da Campanha da Princesa (Campanha) e Arraial de Catas Altas do Mato Dentro (Catas Altas). (BOSCHI, 1986, p.189-192).

diante da restrição dos registros históricos. É difícil afirmar que a sociedade sergipana do século XIX resistisse ao culto a Boa Morte, pois estudos evidenciam que a morte era uma das principais preocupações da sociedade dessa época, como enseja estudos mais recentes sobre as irmandades⁵. A morte não era preocupação exclusiva das mulheres negras, mas o culto e a devoção, ao que indicam os estudos de outras províncias, estavam atrelados as escravas.

Sobre a primeira assertiva é importante lembrarmos que Serafim Santiago tentou registrar a memória festiva de sua terra natal, ou seja, tentou engrandecer as tradições de sua cidade. Esse ponto é de fundamental importância para evidenciar que o memorialista não minimizou a procissão por menosprezar o segmento social que a realizava, mas sim porque realmente não era um evento religioso de grande mobilização de fiéis, como ocorria na solenidade do Senhor dos Passos, procissões das Cinzas e fogaréu, e até mesmo na festa do Rosário.

Outro motivo que demonstra que o autor do Anuário Cristovense não menosprezou a procissão é a sua relação com a igreja do Carmo, local de onde saía a procissão da Boa Morte e provavelmente estava instalada a possível irmandade de negras. Serafim Santiago era um homem influente na sociedade sancristovense e possuía familiares que faziam parte da Ordem Terceira do Carmo. Seus cunhados eram músicos que tocavam os motetos na procissão dos Passos, principal solenidade religiosa da cidade e que era organizada pela Ordem Terceira dos carmelitas (CRUZ, 1957). Prova desse capital social do memorialistas é que ele conseguiu ser testemunha ocular da arrumação da charola do Senhor dos Passos, algo que era destinado a pouquíssimas pessoas, como ele mesmo afirma. Desse modo, Serafim Santiago tinha motivos suficientes para tentar manifestar a grandiosidade e pompa das celebrações existentes na Igreja do Carmo.

A igreja conventual era a maior da cidade de São Cristóvão e abrigava inúmeras irmandades, entre elas a do Glorioso Santo Antônio. Eram seis nichos laterais e mais o altar-mor, demonstrando a diversidade devocional existente entre os sergipanos do século XIX. Uma das imagens presentes na igreja era a de Nossa Senhora da Boa Morte. A imagem estava depositada no primeiro nicho da lateral direita, com formato de um túmulo com pintura de flores azuis remetendo ao manto da Virgem. Já a imagem, que atualmente faz parte do acervo do Museu de Arte Sacra de São Cristóvão era a representação de Nossa Senhora deitada,

⁵ Na historiografia sergipana dos dois últimos decênios emergiu a temática das irmandades e da morte. São estudos que evidenciam a morte como uma das principais preocupações do sergipano ao longo do século XIX, corroborando com os resultados obtidos por João José Reis sobre a morte na Bahia oitocentista (REIS, 2009).

adormecida e com a tez pálida representando uma morte suave e sem dor. O manto era confeccionado com richilieu e possui uma coroa prateada.

Outro ponto a ser observado é o da procedência das mulheres que realizavam a procissão. Provavelmente a procissão era organizada por escravas da igreja do Carmo, mesmo não havendo nenhum registro que confirme tal hipótese. As memórias produzidas por Serafim Santiago deixam alguns sinais para confirmação dessa possibilidade. Mas esses mesmos registros revelam mais. O autor afirma que na ocasião da realização da procissão de Nossa Senhora da Boa Morte no dia 14 de setembro essas mulheres negras encomendavam anéis da irmandade homônima da Bahia. Mas por que essas encomendas foram feitas na Bahia e com as mulheres que faziam parte da irmandade da Boa Morte? Seriam esses anéis um símbolo de ligação entre esses dois grupos? Seria a reafirmação identitária de um grupo que foi separado em outrora? São apenas possibilidades.

É muito provável que as mulheres negras organizadoras da procissão da Boa Morte em São Cristóvão fossem realmente num tempo ermo integrantes da irmandade baiana e ao serem trazidas para Sergipe a realização da procissão se tornou o único elo que as remetia a seu passado, a seu grupo étnico ao qual estavam ligadas. Nesse sentido, a procissão era uma manifestação étnica e talvez por isso não atingisse amplamente a população da cidade. Os anéis representavam muito além da estética barroca, eram uma forma de integrar simbolicamente dois mundos separados de reunir no mesmo dia, em cidades diferentes mulheres de um mesmo segmento social na mesma devoção, com procissões celebrando a Boa Morte. No entardecer do dia 14 de setembro pelas ruas de São Cristóvão e de Salvador saíam as procissões com mulheres negras. Por alguns instantes, no imaginário desse grupo, ocorria a reinserção entre elas, com seus anéis reafirmando a aliança de auxílio mútuo. A irmandade não tinha desfalecido, mas apenas se espalhado pelo país maculado pela escravidão.

A estética barroca se espalhava pelas ruas da cidade. São Cristóvão se tornava um campo santo que assistia o desfile cabisbaixo das mulheres de luto transportando a charola simples com a Virgem da Dormição. O sino do Carmo anunciava o cortejo pelas ruas da cidade. Era apenas mais um cortejo, com poucos seguidores, mas que expressava um pompa significativa. Materiais oriundos da Bahia, como os famigerados anéis uniam-se às flores, tecidos que criavam o cenário fúnebre. O ritmo era de melancolia, pois a procissão relembra as dores, dores múltiplas de tempos distintos. Eram as dores pela dormição da Virgem, o que significava que naquela noite a sociedade católica adormecia órfã. Mas aquelas mulheres também celebravam a dor da distância de sua terra natal e do seu grupo social.

Caminhar pelas ruas apertadas de São Cristóvão era a forma encontrada para amenizar tantas dores e de se reaproximar do seu passado.

Com o tempo essas mulheres silenciaram. O sino do Carmo deixou de tocar na véspera da assunção de Nossa Senhora. O sermão do vigário Barroso deixou de ecoar na igreja. O estalar dos pés descalços das escravas silenciou nas ruas estreitas. A tradição adormeceu. Sem fogos, sem pompa, sem olhares cabisbaixos. As mulheres africanas foram sufocadas em seu cortejo mariano. Os motivos: não se sabe. Até o nicho no qual a imagem permanecia ao longo do ano foi esvaziado. A tradição foi arrancada de sua igreja. Ao que indica um dos anseios das mulheres que realizavam a devota procissão foi atendido. As escravas silenciaram sem alardes. Adormeceram e levaram consigo sua tradição que ao longo do século XIX foi ignorada por grande parte das autoridades e até mesmo da intelectualidade sergipana. As mulheres negras que carregavam em seus ombros o esquife de Nossa Senhora da Boa Morte aparentemente também tiveram uma morte sem pompas. Restou-lhes apenas o último pedido. No último alento, as negras deixam seu sussurro, seu desejo. No leito de morte algumas dessas mulheres deixaram suas falas registradas, solicitando para serem deixadas em seu leito eterno com a túnica idêntica ao da Virgem da Boa Morte. Era a indumentária para a viagem derradeira das mulheres africanas que mesmo silenciadas deixaram seus rastros nas ruas de Sergipe provincial. O espetáculo da Boa Morte em Sergipe chegava ao seu último capítulo.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: Pioneira, 1989.

_____. **As Américas negras**: as civilizações africanas no Novo Mundo. Trad. Eduardo de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1974.

BECKHÄUSER, Alberto. **Símbolos Litúrgicos**. 15ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

BORGES, Célia Maia. **Escravos e libertos nas Irmandades do Rosário**: devoção e solidariedade em Minas Gerais – nos séculos XVIII e XIX. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

BOSCHI, Caio César. **Os Leigos e o Poder**: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Editora Ática, 1986.

COUTO, Patrícia Brandão. **Festa do Rosário**: iconografia e poética de um rito. Niterói: EDUFF, 2003.

COSTA, Sebastião Heber Vieira. **A festa da Irmandade da Boa Morte e o ícone ortodoxo da dominação de Maria**. 2. ed. Salvador: ZUK Comunicação, 2005.

CRUZ, José. “Aracaju de Outrora: a orquestra de Mestre Cula (contribuição ao estudo do folclore sergipano)”. In: *Revista de Aracaju*. Ano VI. n° 06. Aracaju: Prefeitura Municipal de Aracaju, 1957. p. 255-265.

CUNHA, Maria José Assunção da. **Iconografia Cristã**. Ouro Preto: UFOP/IAC, 1993.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Graal, 1988.

DEL PRIORE, Mary. **Festas e Utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DEL PRIORE, Mary. Passagens, rituais e práticas funerárias entre ancestrais africanos. In: ISAIA, Artur César (org). **Orixás e Espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea**. Uberlândia: EDUFU, 2006.

FLEXOR, Maria Helena Ochi. Da fé à dança: a procissão como síntese de manifestações artísticas (Bahia-Brasil). **Simpósio Internacional A obra de Arte Total nos séculos XVII e XIX**. Instituto Português do Patrimônio Arquitetônico. s/d.

FREIRE, Gilberto. **Casa Grande e senzala**. 46ª ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2002.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e História**. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LUCAS, Glaura. **Os Sons do Rosário: o congado mineiro dos Arturos e Jatobá**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

MARAVAL, José Antônio. **A cultura do Barroco: análise de uma estrutura histórica**. Trad. Silvana Garcia. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.

MARTINS, José de Souza. **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: Editora Hucite. 1983

MEGALE, Nilza Botelho. **Invocações da Virgem Maria no Brasil**. 5ª ed. Petrópolis: Editora Vozes. 1998.

NUNES, Verônica Maria Meneses. **Glossário de termos sobre religiosidade**. Aracaju, 2004. Inédito.

ORO, Ari Pedro. Religiões afro-brasileiras: religiões multiétnicas. In: FONSECA, Cláudia. **Fronteira da Cultura – horizontes e territórios da antropologia na América Latina**. Porto Alegre, RS: Editora da UFRGS, s/ano. P.78-91.

PELIKAN, Jaroslav. **Maria através dos séculos: seu papel na História Cultural**. Trad. Vera Camargo Guarnieri. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SANTIAGO, Serafim Anuario Christovense: Costumes religiosos e sociais da antiga capital de Sergipe.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da Silva. **Cutura Portuguesa na Terra de Santa Cruz**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

SILVA, Mônica Martins da. **A festa do Divino**: romanização, patrimônio e tradição em Pirenópolis (1890-1988). Goiânia: Cegraf UFG, 2001.

VERISSIMO, Suzana. Irmandade da Boa Morte. In: **D.O Leitura**. São Paulo: Imprensa Oficial. 2003. Ano 21, nº 06. p.40-51.