



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
MESTRADO

ANDERSON MOURA AMORIM

IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DA BOA MORTE DE CACHOEIRA- BA.
Análise teológica do sincretismo em torno da Morte de Maria

RECIFE

2022

ANDERSON MOURA AMORIM

**IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DA BOA MORTE DE CACHOEIRA- BA.
Análise teológica do sincretismo em torno da Morte de Maria**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemático – Pastoral

Linha 1: Teologia e Temas de Fronteiras

Orientador: Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão

RECIFE

2022

A524i Amorim, Anderson Moura
Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de
Cachoeira – BA : análise teológica do sincretismo
em torno da Morte de Maria./ Anderson Moura
Amorim, 2022.
98f.

Orientador: Gilbraz de Souza Aragão
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de
Pernambuco. Programa de Pós-graduação e Inovação
em Teologia. Mestrado em Teologia, 2022.

1. Sincretismo (Religião). 2. Irmandades. 3. Morte -
Aspectos religiosos. I. Título.

CDU 291.16

Luciana Vidal - CRB 4/1338

ANDERSON MOURA AMORIM

IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DA BOA MORTE DE CACHOEIRA- BA.

Análise teológica do sincretismo em torno da Morte de Maria

Dissertação de Mestrado em Teologia apresentada à Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) para obtenção do título de Mestre em teologia.

Aprovada em 5 de setembro de 2022.


BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão
Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)
Orientador



Prof. Dr. Sérgio Douets Vasconcelos
Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)
Leitor interno



Profª. Dra. Francilaide de Queiroz Ronsi
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO)
Leitora externa

AGRADECIMENTOS

Primeiramente a Deus, por me conceder saúde, sabedoria e discernimento.

Ao prof. Dr. Gilbraz Aragão pelas contribuições, paciência na orientação e incentivo que tornaram possível a conclusão deste trabalho.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Teologia da UNICAP pelo apoio e acolhida fraterna.

Ao arcebispo de Feira de Santana (Bahia), Dom Zanoni Demettino Castro, pelo estímulo e confiança.

A minha família e aos amigos pela presença fraterna e orações.

A Irmandade de Nossa da Boa Morte de Cachoeira (Bahia) pela acolhida fraterna e confiança.

RESUMO

A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Cachoeira, formada unicamente por mulheres negras, caracteriza-se pela devoção a Nossa Senhora da Boa Morte e sua Assunção aos Céus. Amparadas na dupla pertença religiosa, ao catolicismo e ao candomblé, as irmãs da Boa Morte, forjaram um sincretismo religioso capaz de resistir e ressignificar valores de ambos os credos, no que tange aos elementos da morte, de modo a poderem se manter integradas em seu contexto multicultural, marcado pela diversidade religiosa. O nosso estudo consiste em analisar teologicamente o processo de sincretismo desenvolvido pela confraria da Boa Morte em torno de Maria e Nanã Burokô/Burokê. Para elaboração deste estudo, foi utilizada a pesquisa bibliográfica como metodologia, viabilizando discussões sobre a contextualização histórica e antropológica da Irmandade da Boa Morte; compreensão da morte no Candomblé e da morte de Maria na cosmovisão da Irmandade e o seu sincretismo entre Nossa Senhora e Nanã; e, por fim, uma análise, teológica e pastoral da fé cristã popular frente ao sincretismo entre Maria e Nanã, na Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte. Assim os resultados da pesquisa evidenciam que a Irmandade da Boa Morte celebra os rituais católicos de devoção à Dormição de Maria, mas, na verdade, de maneira indireta, celebra a morte conforme seus ancestrais africanos, o que impõe a constatação de que o sincretismo realizado pelas irmãs, em meio ao sistema escravocrata, foi uma forma de resistência e manutenção da identidade cultural, bem como, do ponto de vista teológico, esse processo revela as ressonâncias do Espírito de Deus agindo nos corações e nas tradições religiosas.

Palavras-chave: Irmandade. Boa Morte. Sincretismo. Resistência.

ABSTRACT

The Brotherhood of Nossa Senhora da Boa Morte de Cachoeira, formed solely by black women, is characterized by devotion to Our Lady of Good Death and her Assumption into Heaven. Supported by the double religious belonging, to Catholicism and Candomblé, the sisters of Boa Morte, forged a religious syncretism capable of resisting and re-signifying values of both creeds, regarding the elements of death, in order to remain integrated in their multicultural context, marked by religious diversity. Our study consists of theologically analyzing the process of syncretism developed by the brotherhood of Boa Morte around Maria and Nanã Burokô/Burokê. For the elaboration of this study, bibliographic research was used as a methodology, enabling discussions on the historical and anthropological contextualization of the Irmandade da Boa Morte; understanding of death in Candomblé and the death of Mary in the Brotherhood's cosmovision and its syncretism between Nossa Senhora and Nanã; and, finally, a theological and pastoral analysis of the popular Christian faith in the face of the syncretism between Maria and Nanã, in the Brotherhood of Nossa Senhora da Boa Morte. Thus, the research results show that the Irmandade da Boa Morte celebrates the Catholic rituals of devotion to the Dormition of Mary, but, in fact, in an indirect way, it celebrates death according to its African ancestors, which imposes the observation that the syncretism carried out by the sisters, in the midst of the slave system, was a form of resistance and maintenance of cultural identity, as well as, from the theological point of view, this process reveals the resonances of the Spirit of God acting in hearts and religious traditions.

Keywords: Brotherhood. Good death. Syncretism. Resistance.

ABREVIATÖES

IPAC - Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia

MD - *Munificentissimus Deus*

GS - *Gaudium et Spes*

AG - *Ad Gentes*

RM - *Redemptoris Missio*

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA E ANTROPOLÓGICA DA IRMANDADE DA BOA MORTE	12
2.1 ORIGEM DA DEVOÇÃO A NOSSA SENHORA DA BOA MORTE	12
2.2 IRMANDADES: ORIGEM E RELAÇÃO COM A MORTE	15
2.3 A IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DA BOA MORTE EM CACHOEIRA	19
3 COMPREENSÃO DA MORTE NO CANDOMBLÉ E DA MORTE DE MARIA NA COSMOVISÃO DA IRMANDADE, SEU SINCRETISMO ENTRE NOSSA SENHORA E NANÃ	24
3.1 A MORTE COMO CULMINAÇÃO E INTEGRAÇÃO ENTRE OS DOIS MUNDOS: O <i>AIYÊ</i> E O <i>ORUM</i>	24
3.2 A MORTE DE MARIA NA COSMOVISÃO AFRICANA DA IRMANDADE DA BOA MORTE: ENTRE O <i>AIYÊ</i> E O <i>ORUM</i>	31
3.3 SINCRETISMO RELIGIOSO ENTRE OS SANTOS E OS ORIXÁS: NOSSA SENHORA E NANÃ	36
3.3.1 Sincretismo Religioso	42
3.3.1.1 O Sincretismo nas Ciências Sociais	43
3.3.2 O sincretismo entre Maria e Nanã: duas faces do mesmo arquétipo	49
3.3.2.1 Maria como o arquétipo da grande mãe	54
3.3.2.1.1 <i>Maria como imagem do arquétipo anima</i>	54
3.3.2.1.2 <i>Maria na perspectiva arquetípica da mãe</i>	55
3.3.2.1.3 <i>Maria e a trindade</i>	55
3.3.2.1.4 <i>A assunção corporal de Maria</i>	56
3.3.2.2 Nanã buruku como o arquétipo da grande mãe	56
3.3.3 Maria e Nanã: duas faces do mesmo arquétipo	59
4 ANÁLISE TEOLÓGICA - PASTORAL DA FÉ CRISTÃ POPULAR SOBRE A MORTE E A MORTE DE MARIA NA IRMANDADE DE CACHOEIRA	63
4.1 OS RASTROS SINCRÉTICOS DE DEUS NA HISTÓRIA	65
4.1.1 A Boa Morte celebra a vida	70

4.1.2 A Boa Morte celebra o imensurável valor da vida humana	72
4.1.3 A Boa Morte celebra a dignidade do corpo humano	74
4.1.4 A Boa Morte celebra a glória da mulher e de seu corpo	78
4.2 A BOA MORTE E SUAS IMPLICAÇÕES PASTORAIS	80
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	85
REFERÊNCIAS	88

1 INTRODUÇÃO

A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Cachoeira (Ba), composta unicamente por mulheres negras e mestiças, ligadas às religiões de cultos de matriz africana, trata-se de uma confraria católica. Diferentemente de outras confrarias religiosas negras, a Irmandade da Boa Morte tem na dupla pertença, tanto ao catolicismo quanto ao candomblé, um aspecto singular.

As irmãs da Boa Morte de Cachoeira, com muita desenvoltura e com um reiterado respeito em relação às duas filiações religiosas, forjaram um sincretismo capaz de resistir o discurso lusitano em torno da devoção à Dormição de Maria e ressignificaram, a partir de sua visão religiosa de matriz africana, valores de ambos os credos, sobretudo no que diz respeito aos elementos da morte e sua relação com o mundo material e espiritual.

A Irmandade celebra a Morte de Maria e sua Assunção ao céu, mas, na verdade, de maneira sincrética, amparadas na dupla pertença às duas religiões, celebra a morte conforme suas crenças africanas e se manter integrada na relação social.

Nessa perspectiva, diante da religiosidade sincrética e da dupla pertença em torno da devoção à Nossa Senhora da Boa Morte, percebe-se a necessidade de realizar uma análise teológica do sincretismo em torno da Morte de Maria mantida pela Irmandade cachoeirana.

Portanto, indaga-se: o que levou um grupo de mulheres negras, ligadas ao Candomblé, organizar uma Irmandade Católica dedicada a uma devoção relacionada à morte?

Então, o objetivo geral da presente pesquisa consiste em analisar teologicamente o processo de sincretismo desenvolvido pela Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Cachoeira, na Bahia, em torno de Maria e Nanã Burokô/Burokê.

Para tanto, foram delineados os seguintes objetivos específicos: contextualização histórica e antropológica da Irmandade da Boa Morte; apresentação da compreensão da morte no Candomblé e da Morte de Maria na cosmovisão da Irmandade, e o seu sincretismo, à luz da tese de compensação arquetípica de Pedro Iwashita e da teoria dos arquétipos de Carl Gustav Jung,

entre Nossa Senhora e Nanã; Analisar, teológica e pastoralmente a fé cristã, o sincretismo entre Maria e Nanã, na Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, a partir do pensamento de Andrés Torres Queiruga e Afonso Soares.

Parte-se da hipótese de que a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Cachoeira, com as suas mulheres negras, ressignificaram a catequese lusitana sobre a Boa Morte de Maria como sinal de resistência cultural e religiosa. As negras africanas e ex-escravas, compreenderam a devoção da Dormição de Maria, impostas pelos portugueses, a partir de sua visão religiosa africana, sem perder as crenças de seus ancestrais e seus cultos.

Assim, para viabilizar o teste da hipótese, realizou-se uma pesquisa de finalidade básica estratégica, objetivo descritivo, sob o método hipotético – dedutivo, com abordagem qualitativa e realizada com procedimentos bibliográficos, tais como, livros, artigos, dissertações sobre o tema, além de alguns sites especializados sobre a temática da Irmandade da Boa Morte de Cachoeira e/ou religiões de matriz africana.

No primeiro capítulo, aborda-se alguns aspectos históricos sobre a origem da confraria religiosa da Boa Morte, bem como, realizamos uma descrição sobre os seus aspectos antropológicos em torno da morte e sua atuação na cidade de Cachoeira, recôncavo baiano.

No segundo capítulo, apresenta a compreensão da morte no Candomblé e da morte de Maria na cosmovisão da Irmandade e o seu sincretismo entre Nossa Senhora e Nanã.

No terceiro capítulo, realiza-se uma análise teológica-pastoral da fé cristã popular, o sincretismo entre Maria e Nanã, na Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte.

Ao final, conclui-se que os objetivos são atendidos e a pergunta, esta respondida, com a confirmação da hipótese, indicando que o sincretismo realizado pelas irmãs da Boa Morte, em meio ao sistema escravocrata, trata-se de uma resistência e sobrevivência de fé e das ressonâncias do Espírito de Deus que age nos corações e nas tradições religiosas.

2 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA E ANTROPOLÓGICA DA IRMANDADE DA BOA MORTE.

A Irmandade da Boa Morte se caracteriza pela devoção à Nossa Senhora da Boa Morte, da Assunção ou da Glória. Embora tenha surgido, de modo oficial, no contexto barroco, no século XVII (FARIA, 2019, p. 184), na Europa, essa tradição remonta-nos a uma crença generalizada no mundo cristão desde o fim do século II (COSTA, 2009, p. 24). Essa tradição do Cristianismo Católico foi trazida para o Brasil pelos portugueses, dentro das múltiplas expressões litúrgicas que a devoção da época permitia (LODY, 1981, p. 7), relacionando-a, de modo particular, à visão africana e cristã acerca da morte, ou melhor, da Boa Morte, como episódio/rito de passagem, motivo de festa e transcendência entre dois mundos.

O objetivo deste capítulo é abordar alguns aspectos sobre a história da confraria religiosa da Boa Morte, como a propagação do culto vindo de Portugal, o seu funcionamento e sua relação com a morte, bem como, realizar uma descrição sobre a origem da Irmandade da Boa Morte com seus aspectos antropológicos e sua atuação em Cachoeira.

2.1 ORIGEM DA DEVOÇÃO A NOSSA SENHORA DA BOA MORTE

Na tradição Católica, Maria, mãe de Jesus, ao morrer não passou pela corrupção natural da morte, pois ela teria ascendido ao céu imediatamente. No Oriente, esse momento é chamado de *Dormição* e no Ocidente latino tornou-se conhecida como Glória ou Assunção, daí as várias denominações de Nossa Senhora (THEO, 1993, p. 902).

Segundo Strada (1998, p. 117)

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

provocada por um 'êxtase', um 'trânsito' ao céu, uma espécie de 'adormecimento' (apud MARQUES, disponível na internet).

A Idade Média foi o momento auge da expansão da devoção popular mariana da "Boa Morte". O medo da morte e do Inferno que assolou a Europa com a peste negra, entre os séculos XIV e suas reincidências até o início do século XVIII, contribuiu para que a tradição apócrifa da devoção mariana em torno da Dormição e à Assunção de Maria se desenvolvesse (FARIA, 2019, p. 216).

Dentre tantos outros fatores, o período Medieval caracterizou-se, pelo medo excessivo da morte, do fogo do Inferno e da ira de Deus. "O mundo era considerado um local de batalha constante contra o Diabo, pela salvação da alma" (CAETANO, 2012, p. 33). Jamil David Avelino, em seu trabalho de pesquisa sobre o medo nesse período, afirma:

Assim a Idade Média tratou da morte como um rito de passagem para a morada definitiva da alma, a derradeira peregrinação do homem, ou talvez como um mal inevitável. A partir do século XII a certeza dá lugar à incerteza, uma vez que agora cabia à Igreja intermediar o acesso da alma ao Paraíso, e o julgamento final deixava de ser visto como evento que ocorreria nos tempos finais e passa a ser visto como um evento que aconteceria imediatamente após a morte e resultaria na decisão ao Inferno (no sofrimento eterno) ou a ascensão aos Céus (na alegria eterna) e isso dependeria da conduta do moribundo antes de morrer (AVELINO, 2010, p. 12).

Os medos que assolavam os cristãos da Baixa Idade Média e Moderna propiciaram o surgimento de um devocionismo mariano deificado, utilizando o fenômeno da transcendência, da elevação espiritual de Nossa Senhora ao paraíso celeste, conforme os relatos apócrifos, para justificar o medo. Os cristãos compreenderam que Maria, tendo seu corpo preservado da corrupção do pecado, por obra de seu Filho, poderia atuar em favor dos seus devotos no momento da enfermidade, da morte e do juízo particular. Maria torna-se uma mulher incomparável, soberana, rainha e, portanto, advogada da Igreja, de todos, como atesta uma das orações já no fim da Alta Idade Média, a Salve-Rainha (FARIA, 2019, p. 164).

A devoção mariana, portanto, entrou no imaginário religioso medieval, no modo de conceber a morte na Idade Média e Moderna, como possibilidade de livramento, por meio de sua intercessão, do fogo eterno do inferno.

De acordo com Borges (BORGES, 1990, p. 10), este culto:

[...] aparece então com uma nova forma. O seu nascimento e expansão estão intimamente relacionados à Companhia de Jesus. (...) foi na Igreja mãe dos Jesuítas, em Roma, onde pela primeira vez se dedicou em um dos altares a Nossa Senhora da Boa Morte e se instituiu a primeira irmandade sob esta invocação[...] (apud NASCIMENTO, 1998, p. 8).

Conforme Sebastião Heber Vieira Costa, a Igreja, na Europa, propagou a devoção a Maria e, conseqüentemente, a Nossa Senhora da Boa Morte como modo para enfrentar a situação de medo estabelecida, mas também, combater as críticas ao culto mariano feitos durante as Reformas Protestantes.

A Contra-Reforma Romana, através de pensadores como Inácio de Loyola, Frei Luiz de Granada, Frei Heitor Pinto, traz um vetor que pretende transformar a vida numa prática espiritual cotidiana para bem morrer. A seguir divulgam os Tratados de Exercícios Espirituais com meditações, propósito de vida prática de oração mental e vocal, para bem preparar a morte. Assim, surge a *Ars Moriendi* (A Arte de Morrer), autêntico manual de preparação para a morte, do qual vários títulos são encontrados em Portugal (COSTA, 2007, p. 73).

Assim, o *Ars Moriendi* e a oposição às Reformas Protestantes contribuíram para a propagação da devoção à Nossa Senhora da Boa Morte. Em Portugal o culto teve início em 1666, instalando-se em Lisboa na Igreja do Colégio Santo Antão sob o patrocínio dos Jesuítas (BORGES, 1990, p.10) e foi difundido com grande êxito em todo o reino de Portugal e seus domínios, a partir dos anos setecentos (CAMPOS, 1996. p. 8), chegando às terras brasileiras, encontrando no Brasil Colônia grande desenvolvimento da devoção (SANT'ANNA, 2006, p. 17).

A propagação do culto à Boa Morte em Portugal, ressoa no Brasil Colônia e com ela, a difusão de irmandades leigas procedentes de diferentes locais e culturas com o intuito de servir aos desvalidos através da caridade, no cuidado aos mortos e do bem morrer.

2.2 IRMANDADES: ORIGEM E RELAÇÃO COM A MORTE

As irmandades nasceram no período medieval, entre os séculos XII e XIII (VAUCHEZ, 1995, p. 142), na Europa, e se compreendiam, primeiramente, como associações de católicos leigos voluntários fazedores de obras de misericórdia evangélica. Agindo independentes do clero (AGULHON, 1967, p.

86), as irmandades se formavam em torno de um santo de devoção, que era determinada pela cor, ou como opina Lucilene Reginaldo “afinidade epidérmica e geográfica” (REGINALDO, 2005, p. 84.), com o compromisso de organizar o seu culto e promover a sua festa, sendo de grande importância para a dinâmica da vida religiosa e social (RUSSELL-WOOD, 1981, p. 2). De acordo com o historiador baiano, João Reis, as irmandades promoviam celebrações religiosas, dedicavam-se à ajuda mútua e faziam “obras de caridade voltadas para seus próprios membros ou para pessoas carentes não associadas” (REIS, 1991, p. 53).

Durante a Idade Média, as irmandades leigas se espalharam por toda a Europa e estavam organizadas conforme a profissão, a condição social, etnia e outras categorizações (REIS, 1991, pp. 53-54). Para a criação e funcionamento, “cada irmandade deveria ter o seu estatuto ou compromisso devidamente apreciado e aprovado pelas autoridades civis e eclesiásticas, assim como, ter uma igreja que a aceitasse, ou então, construir o seu próprio templo” (REIS, 1991, p. 50).

No final da Idade Média, no período entre os séculos XIV e XVIII, uma nova finalidade foi acrescida às funções das irmandades: ajudar o clero no cuidado dos mortos (FARIA, 2019, p. 162). As irmandades da morte, vendo que os pobres, ao contrário dos ricos, eram desassistidos e desamparados na hora da morte, propuseram-se a dar-lhes um funeral digno, com honraria religiosa e sepultura.

Philippe Ariès em sua obra: “O homem diante da morte”, destaca vários elementos que caracterizavam as irmandades em relação à morte:

[...] rezar de forma incessante, de modo a garantir para o defunto a salvação no Além; cobrir o caixão do defunto com o pano mortuário da irmandade; ajudar o clero na celebração das exéquias; celebrar cultos em favor do repouso das almas dos membros falecidos; enterrar os mortos, na maioria das vezes, nos cemitérios da irmandade e, de preferência, no interior de suas capelas; assegurar as pompas fúnebres na paróquia, organizando exéquias e cortejos para pobres e ricos; participar das procissões com suas vestes de luto ao lado do clero e em um lugar especial nas igrejas; rezar de forma incessante para os pobres que não tiveram honras devidas na hora da morte (...); valorizar o momento em que os confrades depositam os mortos no túmulo, a ponto de diferenciá-lo dos atos religiosos realizados pelos clérigos (ARIÈS, 2014, pp. 195-199).

Com novas atribuições, os membros das irmandades, a partir do século XIV, se revestiam de paramentos mortuários para acompanhar os funerais, fazendo-os distinguir do clero, ao tempo que gozava de uma certa autonomia a ponto de ter o domínio de capelas mortuárias no interior das igrejas (ARIÈS, 2014, pp. 198-199).

Em Portugal, as irmandades leigas da morte, bem mais numerosas de toda a Europa, expandiram-se da metrópole lusitana para a colônia brasileira, a partir do século XVIII (FARIAS, 2019, p. 184), mantendo as finalidades principais: religiosa e social (CASTRO, 2005, p. 39).

No contexto do Novo Mundo, o culto e as devoções à Nossa Senhora da Boa Morte foram introduzidos e popularizados no Brasil pelos colonizadores portugueses, que foi assimilado, de modo particular, na Bahia, pelos escravos africanos e associadas às crenças de religiões de matriz africana.

No Brasil Colônia, existiam várias irmandades ligadas à Igreja Católica, em sua maioria, formadas por homens brancos, mulatos e pretos e assumiram um relevante papel na construção da identidade nacional. No entanto, as devoções associadas à morte eram de especial importância para a população negra.

O culto da Boa Morte, incentivado pelos portugueses, foi assumido pelos negros devido ao sofrimento advindo da escravidão, “que após tantos maus tratos, aspiravam uma boa morte, uma espécie de compensação e de libertação de uma vida sofrida e oprimida” (LESSA, 2005, pp. 75-76), mas também do medo da morte e do inferno. O medo da morte reside não na morte em si, pois ela é simplesmente a integração entre duas realidades, mas no modo como ela deve ser celebrada.

Conforme Soares, o medo de ter o corpo insepulto ou sepultado sem honrarias fazia com que muitos negros quisessem um sepultamento cristão. Desse modo, filiar-se a uma Irmandade era praticamente o único recurso oferecido aos escravos e pretos forros para que tivessem tal sepultamento.

Os ritos, não apenas homenageia o morto, ajudando-o a trilhar o caminho para o outro mundo, mas, em sua pompa, mostram o poder da irmandade em cuidar de seus membros e enterrar seus mortos. [...] As missas solenes, de corpo presente e pelas almas dos irmãos falecidos, assim como os cortejos fúnebres, as procissões e outros rituais são oportunidades para renovar a solidariedade do grupo e

demonstrar à sociedade a importância da irmandade (SOARES, 2000, pp. 175-176).

O sociólogo Roger Bastide identifica, dentre outras finalidades, três objetivos das confrarias negras no Brasil escravista: a compra de alforria; um lugar de status e formação de certo grupo de liderança; e, por fim, assegurar uma sepultura e um enterro digno para si e as pessoas de origem africana habituados ao culto aos ancestrais (BASTIDE, 1971, p. 167).

As pompas para festejar a vida e a morte, eram normas nas irmandades negras coloniais, como o modo encontrado para estabelecer a relação sagrada com a divindade e encontrar forças para resistir. Os funerais suntuosos eram verdadeiros ritos de passagem, numa tentativa de fazer com que o ente querido tenha um tranquilo e feliz retorno aos seus ancestrais. A exuberância prescrevia prestígio à associação, visto que teria a possibilidade de atrair novos membros.

Nesse sentido, Reis salienta que entre os negros e portugueses existiam preocupações semelhantes, pois mantinham uma relação especial com os ancestrais e o mundo dos mortos:

Os negros combatiam pelo direito de celebrar a vida a seu modo. Mas também de celebrar a morte. É conhecida a preocupação dos africanos em promover funerais elaborados para seus mortos. Essa atitude adaptou-se bem à tradição luso-barroca de pompa fúnebre. As irmandades acompanhavam e enterravam em suas capelas os seus mortos, e rezavam missas por suas almas, projetando para além da vida a comunidade étnica terrena (REIS, 1991, p. 17).

Roger Bastide constata que entre os africanos foi preservado, a partir da devoção mariana da Boa Morte, institucionalizada como Irmandade, os costumes e a importância dos ritos fúnebres, como o modo de assegurar a harmonia entre as realidades e garantir, ainda que de forma simbólica, a passagem da existência individual na terra para a existência na transcendência, fazendo com que as duas realidades do existir se mantenham unidas (BASTIDE, 1971, p. 185).

As civilizações africanas são civilizações simbólicas, nas quais os mortos e os vivos constituem uma mesma comunidade e a morte não é considerada senão uma passagem para um estágio superior [...]; a comunicação nunca é interrompida entre os dois mundos que continuam, embora por meios diferentes, a dialogar incessantemente, a ajudar-se mutuamente, a controlar-se para o bem comum de uns e outros (BASTIDE, 1968, p. 9).

Assim sendo, a devoção a Boa Morte, introduzida no Brasil pelos colonizadores portugueses, levou os negros e africanos da Bahia a celebrar Nossa Senhora como se fosse um ritual africano de passagem do mundo dos vivos para o encontro com seus antepassados (FARIAS, 2019, p. 219).

Conforme Tavares, na Bahia, o culto dedicado à Nossa Senhora d'Agosto ou da Boa Morte era popular e foi organizado primeiramente em Salvador, no bairro da Barroquinha, presumivelmente, no início do século XVIII (TAVARES, 1964, p. 235), pela Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios (CONCEIÇÃO, 2012, p. 104). Da confraria dos Martírios, surgem, devido algumas divergências internas, um grupo de mulheres negras, que se desvinculam dos demais membros e criam uma Irmandade dedicada à devoção a Nossa Senhora da Boa Morte, exclusivamente formada por mulheres.

Conceição assim descreve o fato:

Houve, então, uma divisão do grupo, resultando na criação de outro, formado apenas por mulheres negras, que se autodenominavam como irmãs e tinham como protetora Nossa Senhora da Boa Morte, cuja imagem, na época, ocupava o altar lateral na Igreja de Bom Jesus dos Martírios. Após a divisão, a referida imagem passou a ocupar lugar central na então Igreja da Barroquinha, que se tornara sua sede até, aproximadamente 1820, quando o grupo, já consolidado, se transferiu para as ruas coloniais da cidade de Cachoeira, no Recôncavo Baiano (CONCEIÇÃO, 2012, p. 104).

Apesar da denominação tradicional, as irmãs da Boa Morte, não possuíam estatuto escrito, o que sugere que a Boa Morte não era uma Irmandade, aos moldes tradicionais, como tantas outras que existiram no Brasil, e sim, uma organização informal de um grupo de mulheres libertas e endinheiradas, que vinculavam as práticas religiosas africanas com o culto católico da devoção a Morte de Maria (NASCIMENTO; ISIDORO, 1988, p. 16). Tanto que, por volta de 1830, fundaram, ao fundo da Igreja da Barroquinha, o primeiro terreiro de Candomblé da Bahia, denominado *Iyá Omi Axé Ayrá Intilé*, em homenagem a *xangô* (NASCIMENTO, 1999, p. 13).

Nas primeiras décadas do século XIX, possivelmente por volta do ano de 1820, essa Irmandade, com suas práticas religiosas africanas, se desloca, da cidade do Salvador e se estabelecem na então Vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, no recôncavo baiano, recriando ali a Irmandade da Boa Morte, aonde ainda permanecem (NASCIMENTO, 1999, p. 14).

2.3 A IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DA BOA MORTE EM CACHOEIRA (BA)

A confraria secular conhecida como Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Cachoeira é formada unicamente por mulheres negras, mestiças descendentes de escravas e tem como objetivo principal a devoção e o culto à Nossa Senhora da Boa Morte.

Situada no recôncavo baiano, a Irmandade da Boa Morte de Cachoeira, assim como em Salvador, embora não tenha se legalizado enquanto confraria, adotou uma direção colegiada semelhante à de uma Irmandade, naquilo que se refere a constituição da mesa administrativa e na promoção de missas e procissões. Apesar de não estar submetida a um estatuto ou compromisso formal de acordo com as regras canônicas e aprovado por uma autoridade civil e eclesiástica, a Boa Morte foi gradativamente se constituindo na prática como uma Irmandade (CASTRO, 2005, p. 47).

Existem poucos dados conclusivos a respeito da origem e data exata da confraria cachoeirana, contudo, há entre os historiadores várias especulações sobre sua articulação com a congênere em Salvador. Para a maioria dos estudiosos, a Boa Morte em Cachoeira foi um prolongamento da agremiação criada em Salvador (SILVEIRA, 2006, pp. 586-587)¹, tendo se deslocado para o recôncavo baiano por duas razões: primeiro por perseguição política, devido ao progresso comercial e o crescimento imobiliário na região da Barroquinha, pois a mulheres negras comercializavam suas mercadorias, fazendo do lugar, aos olhos das autoridades, um local de zona marginal; Segundo, diz respeito à perspectiva agroindustrial que o recôncavo representava no século XIX (CASTRO, 2005, p. 48) com a inauguração do serviço de navegação a motor,

¹ Conforme Renato da Silveira, as tradições orais atestam que a confraria da Boa Morte em Cachoeira se originou da mesma devoção em Salvador. Segundo ele, o censo de 1855 demonstrou que várias pessoas naturais da cidade de Cachoeira, recôncavo baiano, habitavam no bairro da Barroquinha, em Salvador. Mais determinante ainda é que as redes comerciais e culturais africanas existentes na época cobriam toda a área do recôncavo, saveiristas, tropeiros e caixeiros viajantes estabeleciam comunicações regulares na região, de modo que algumas conspirações de escravos rebeldes organizadas na capital tiveram suas conexões no interior, e alguns terreiros da capital tinham suas extensões em todo o território da Baía de Todos os Santos (SILVEIRA, 2006, pp. 586-587).

facilitando a circulação de alimentos e o comércio escravista que a Bahia mantinha com o *Daomé* (NASCIMENTO; ISIDORO, 1988, pp. 18-19).

O historiador cachoeirano Luiz Cláudio Nascimento (2001, p. 32), conforme citado por Castro (2006, p. 49), sustenta a filiação da Boa Morte de Cachoeira em relação à confraria existente na capital baiana:

Segundo as mais antigas irmãs, a Irmandade da Boa Morte foi criada em Cachoeira em 1820, ano em que se presume tenha sido criada a de Salvador. Não existe, no entanto, algum documento primário, ou outra fonte confiável, que confirme essa data. A nossa tese é a de que a Irmandade da Boa Morte de Cachoeira é uma extensão da de Salvador, cuja expansão se deu por volta de 1850, através de um grupo de africanas irmãs da Boa Morte de Salvador, imbuídas com a formalização de um 'terreiro' de candomblé, que resultou no atual *Zôogodô Bogum Malê Seja Undê*.

Conquanto não seja possível identificar uma data exata para o início da fundação da Irmandade da Boa Morte em Cachoeira, constata-se que ela aconteceu na primeira metade do século XIX por um grupo de mulheres negras que se autodenomina de 'irmãs', pertencentes ao Candomblé, que teriam se deslocado de Salvador para Cachoeira, recriando lá a Irmandade da Boa Morte e a construção de um terreiro de Candomblé.

Conforme Castro,

[...] semelhante ao ocorrido em Salvador, quando as irmãs distribuíram terreiros pela cidade a partir da casa nos arredores da Igreja da Barroquinha, a Casa Estrela serviu como um terreiro disseminador das práticas religiosas africanas pelo recôncavo (CASTRO, 2005, p. 50).

Ao chegar a Cachoeira, a Boa Morte fixou sua residência numa casa simples, situada na rua da Igreja Matriz, nº 41, conhecida como Casa Estrela, uma alusão a uma estrela desenhada em granito no passeio em frente à porta, associando a *Exu*, que representa a separação do espaço sagrado (a casa) da rua, como na África onde "cada aldeia *Iorubá* possui um altar de *Exu* no limite que separa dos campos" (NASCIMENTO; ISIDORO, 1988, p. 23). A partir das atividades realizadas nessa casa foram iniciadas as primeiras filhas-de-santo e suas práticas religiosas africanas eram disseminadas em todo o território do recôncavo baiano.

Como não se sabe determinar a data exata da sua fundação, a origem étnica das irmãs também é colocada em uma certa dúvida. Alguns estudiosos arriscam que teriam sido alforriadas da nação *Ketu*, enquanto outros supõe

terem sido da nação *Jêje* (LODY, 1981, p. 21). Todavia, Pierre Verger explica que nos seus primeiros anos, em Salvador, a Irmandade da Boa Morte, na Barroquinha, teria sido dirigida por mulheres *Nagô* (VERGER, 1981, p. 21). Os *nagôs* é um nome genérico que foi dado no Brasil para descrever a variada procedência étnica de escravos (SANTOS, 2012, p. 29).

As irmãs da Boa Morte eram mulheres economicamente estáveis, detentoras de prestígios em diversas camadas sociais de Cachoeira e de todo o recôncavo baiano.

[...] eram mulheres empreendedoras, exímias comerciantes e afeitas ao trabalho coletivo. Todas elas eram ganhadeiras: vendedoras de alimentos em áreas públicas, quitandeiras, cozinheiras, doceiras etc. Algumas delas ligaram-se efetivamente a pessoas de posse e de sobrenomes nobres e com elas geraram filhos que adquiriram seu nome e foram criados em igual condição aos filhos legítimos. Embora não fossem reconhecidos legalmente, esse tipo de relação era legitimado pelo costume, de sorte que eram clandestinas, mas ostensivas (NASCIMENTO, 2005, p. 16).

Durante o período escravista as mulheres africanas, tal como, suas descendentes, trabalhavam em serviços diversos, desde o trabalho doméstico nas grandes casas, como também exerciam o trabalho de comerciantes e negociantes pelas ruas da cidade, algumas eram também forçadas a se prostituírem (SCHUMACHER; BRAZIL, 2007, p. 61). A participação destas mulheres no mercado de trabalho possibilitou não só a geração de renda para suas famílias, como também, sua participação social e ocupação do espaço público.

Ascendendo socialmente, essas mulheres que participavam da Irmandade da Boa Morte eram consideradas como “negras do partido alto” (FARIA, 2019, p. 196), conseguiam juntar pecúlio como trabalhadoras urbanas para comprar a própria liberdade, assim como a de filhos e companheiros, tornando-se, ao mesmo tempo, detentoras de grande prestígio da sociedade cachoeirense e do recôncavo baiano, possibilitando-as transitar entre as variadas classes opulentas da região.

As irmãs da Boa Morte, massacradas pela opressão do racismo articulado à desigualdade social e sexicista que lhe foram impostas, camufladas sob a imagem da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, usando o subterfúgio do sincretismo religioso, mantiveram suas práticas religiosas nas

senzalas e se impuseram com coragem, determinação, força e astúcia na sociedade.

Apesar de ter a sua sede em Cachoeira, a Irmandade da Boa Morte é constituída por membras de diversas localidades do recôncavo, principalmente das freguesias mais próximas (NASCIMENTO, 1999, p. 14). Para ingressar na Irmandade da Boa Morte de Cachoeira deve seguir alguns preceitos e pré-requisitos. Silva (2005, pp. 68-69) nos informa:

Ser mulher com idade superior a 45 anos, ser devota de Nossa Senhora, vinculada à algum terreiro de Candomblé, ter um desprendimento em relação à vida sexual para alcançar a maturidade na vida religiosa; ter uma boa conduta na sociedade; respeitar hierarquicamente as irmãs mais antigas, pois elas detêm o conhecimento; ser convidada por uma das irmãs e passar por um período estabelecido de preparação de três conhecidos como “irmã de bolsa” para se associar de forma efetiva à irmandade (apud FARIA, 2019, p. 196).

A candidata à irmã da Boa Morte para ser admitida deve ter a idade superior aos 45 anos, o que se supõe que já não goza de tantos desejos carnis que possam ‘manchar’ a sua integridade e o bom relacionamento com Nossa Senhora e estar ligada ao Candomblé. Nesse sentido, Lody explica que “... já velhas, viúvas ou sem nenhum outro interesse material, diria sexual, podem consagrar com maior força sua devoção de irmãs, como um verdadeiro voto casto de religiosidade” (LODY, 1981, p. 10).

Para ingressar na Irmandade, a candidata passa por inúmeros rituais, de maneira gradual, semelhante ao processo de iniciação ao candomblé:

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 neófita, 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 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, pp. 20-21).

A Irmandade da Boa Morte, dentre os tantos aspectos, se destaca por sua organização social e hierárquica. Assim como no Candomblé, a senhoria é o grande princípio norteador da confraria (NASCIMENTO, 1999, pp. 18-19). Somente as irmãs mais velhas são responsáveis pela transmissão dos segredos da instituição.

As mais velhas com mais de 30 ou 40 anos no grupo são as guardiãs do segredo da entidade. Aprenderam com o tempo e por isso são reservadas e criteriosas ao transmiti-lo. Só aquelas que demonstram interesse, assiduidade e seriedade se fazem merecedora para aprender seus fundamentos, ainda assim, a transmissão do conhecimento requer um processo longo e paciente, porque, semelhante ao candomblé, 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).

A irmã mais velha da confraria é a guardiã dos segredos da entidade² e tem autoridade para desfazer, dentre os outros membros, qualquer decisão que venha ferir aos princípios que rege a ordem e os costumes tradicionais, além de assegurar a manutenção dos rituais de cunho africano.

Nos ciclos festivos da Irmandade, centro de toda a confraria, nota-se, tanto nas cerimônias públicas quanto nas privadas, a relação entre o culto católico a Nossa Senhora e aos Orixás. Realizam-se missas e procissões para cultivar a morte de Maria e sua Assunção ao céu, mas de maneira indireta se estabelece relação com os Orixás relacionados à morte. Para melhor compreender a celebração da Glória de Maria na Festa da Boa Morte e sua relação com o culto aos orixás da morte, discutiremos no próximo capítulo.

² De acordo com Nascimento, os privilégios na Irmandade da Boa Morte estão ligados à idade como nas sociedades ágrafas da África: "As mais velhas com mais de 30 ou 40 anos no grupo são as guardiãs do segredo da entidade. Aprenderam com o tempo e por isso são reservadas e criteriosas ao transmiti-lo. Só aquelas que demonstram interesse, assiduidade e seriedade se fazem merecedora para aprender seus fundamentos, ainda assim, a transmissão do conhecimento requer um processo longo e paciente, porque, semelhante ao candomblé, 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).

3 COMPREENSÃO DA MORTE NO CANDOMBLÉ E DA MORTE DE MARIA NA COSMOVISÃO DA IRMANDADE, SEU SINCRETISMO ENTRE NOSSA SENHORA E NANÃ.

A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Cachoeira, ou simplesmente Boa Morte, com as suas mulheres negras de tradição africana, praticaram, com destreza, duas religiões tão distantes em seus princípios e práticas (CASTRO, 2005, p. 51). Acolheram a fé imposta pela catequese portuguesa em torno da morte de Maria, mas, no entanto, mantiveram vivas as crenças de seus ancestrais e seus cultos.

Maria Silva, demonstra a relação entre o catolicismo tradicional luso-brasileiro e o mundo africano com a sua fé:

Relacionando a criação da Irmandade da Boa Morte, de caráter católico, ao universo afro-brasileiro, é possível encontrar laços comuns que remetem aos ritos de morte e vida, laços que remetem às *Iyabás* do Candomblé ligadas à morte e à vida: *Nanã* e *Iansã*, *Yemanjá* e *Oxum*, que tem um ponto semelhante à Morte e à Assunção de Nossa Senhora (SILVA, 2005, p. 3).

A devoção à Boa Morte de Maria, levou as mulheres negras da confraria baiana, a celebrar a devoção do cristianismo católico, de forma sincrética a partir de um duplo sentimento de pertença (CONSORTE, 2000, pp. 11-14) ao catolicismo e ao candomblé, conforme o ritual africano de passagem do mundo dos vivos para o encontro com os ancestrais, já que “os rituais possuem a função de lembrar o passado, tornando-o presente” (DURKHEIM, 1989, p. 444), na esperança de encontrar a vida eterna no pós-morte.

3.1 A MORTE COMO CULMINAÇÃO E INTEGRAÇÃO ENTRE OS DOIS MUNDOS: O *AIYÊ* E O *ORUM*

A morte é uma realidade natural à qual todos os seres humanos estão sujeitos. Trata-se do limite entre a existência terrena e o desconhecido. Em vista disso, a destruição da matéria inquieta a humanidade desde os tempos mais antigos, fazendo suscitar, em várias tradições religiosas, ritos fúnebres que, entre outras coisas, têm o desejo de perpetuar a memória e prolongar a existência.

Na cultura africana, de onde as religiões afro-brasileiras provêm, a concepção de morte e de vida é narrada pelo mito e compreendida como uma totalidade. Para as tradições africanas, a morte em si não é o fim, mas episódio de passagem, motivo de festa e transcendência entre dois mundos: de um lado, o mundo material, e do outro, o espiritual.

Entre os povos da cultura *lorubá*, de onde provêm a maior parte dos *nagôs* brasileiros, dentre eles a Irmandade cachoeirense da Boa Morte, e que influenciou a cosmologia das religiões afro-brasileiras, a existência pode ser compreendida através de dois níveis de mundo e universo: *aiyé* e o *òrun*. Castro explica:

Na cosmologia Yorubá, a existência pode ser compreendida através destes dois níveis de mundo e universo. O Aiyê é o mundo humano, materializado, sentido, concreto e tocável, onde a natureza, os seres são produzidos e fiscalizados. Já o Orum está reservado para o intocável, ilimitado, transcendente, espaço dos Orixás e eguns. Estes dois níveis se complementam, e juntos produzem a harmonia necessária ao ato de existir. A morte é configurada como episódio de (re) ligação entre dois mundos: o *aiyé* e o *órun* (CASTRO, 2005, p. 65).

Na concepção africana *Yorubana*, o *aiyé* é denominado como o universo criado, da matéria e das formas, o mundo dos vivos, e o *orum*, que é incriado, é o espaço sobrenatural, infinito, onde estão os orixás, bem como os *éguns*, a força que une os laços familiares à ancestralidade (SANTOS, 2012, p. 56).

O *orum* não é um lugar, um local geográfico: é “uma forma de existência [...] O local pode ser em todo lugar, pois em todo lugar a forma do *orum* pode se fazer presente [...]. O *orum* abrange o todo” (BERKENBROCK, 1999, p. 223), tudo o que está no *orum* está no todo de todos os universos possíveis.

De acordo com Vicente Parizi,

[...] o corte entre *orum* e *aiyé* não é um corte radical, pois os dois são partes da mesma coisa, o universo. *Orum* e *aiyé* são como as duas partes de uma cuia que, juntando-se, formam um todo, uma unidade inseparável, com dois níveis de existência igualmente inseparáveis. Entre o mundano e o divino existe uma continuidade e um trânsito contínuo: *Olorum*, o senhor de tudo o que existe, cria os Orixás, que habitam o *Orum* mas podem frequentar, e frequentam, o *Aiyê* (PARIZI, 2005, p. 100).

No início dos tempos, não havia separação entre *orum* e *aiyé*. Todos os seres do *orum* (*ara orum*) podiam passar para o *aiyé*, e todos os seres do *aiyé*

(*ara Aiyê*) podiam passar para o *orum*. Por toda parte existia harmonia perfeita, o universo estava em paz.

Na concepção africana, de modo particular entre os *nagôs*, chamados de *yorubanos*, da qual a Irmandade da Boa Morte é constituída, a vida é entendida como um único plano, que é o *orun*, mas este foi dividido, como descreve a narrativa mitológica no mito criacional de *Obatalá*. Conforme Reginaldo Prandi, no mito de *Obatalá*, no qual descreve a criação de *Iku*, o símbolo da morte, os negros africanos explicam o episódio da morte como elemento de reencontro do homem com o Orixá, do *aiyê* com o *orum*.

No início não havia a proibição de se transitar entre o Céu e a Terra. A separação dos dois mundos foi fruto de uma transgressão, do rompimento de um trato entre os homens e Obatalá. Qualquer um podia passar livremente do Orum para o Aiyê. Qualquer um podia ir sem constrangimento do Aiyê para o Orum. Certa feita um casal sem filhos procurou Obatalá, implorando que desse a eles o filho tão desejado. Obatalá disse que não, pois os humanos que no momento fabricava ainda não estavam prontos. Mas o casal insistiu, até que Obatalá se deu por vencido. Sim, daria a criança aos pais, mas impunha uma condição: o menino deveria viver sempre no Aiyê e jamais cruzar a fronteira do Orum. Sempre viveria na Terra, nunca poderia entrar no Céu. O casal concordou e foi-se embora. Como prometido, um belo dia nasceu a criança. Crescia forte e sadio o menino, mas ia ficando mais e mais curioso. Os pais viviam com medo de que o filho um dia tivesse curiosidade de visitar o Orum. Por isso escondiam dele a existência do Céu, morando num lugar bem distante de seus limites. Acontece que o pai tinha uma plantação que avançava para dentro do Orum. Sempre que ia trabalhar em sua roça, o pai saía dizendo que ia para outro lugar, temeroso de que o menino o acompanhasse. Mas o menino andava muito desconfiado. Fez um furo no saco de sementes que o pai levava para a roça e, seguindo a trilha das sementes que caíam no caminho, conseguiu finalmente chegar ao Céu. Ao entrar no Orum, foi imediatamente preso pelos soldados de Obatalá. Estava fascinado: tudo ali era diferente e miraculoso. Queria saber tudo, tudo perguntava. Os soldados o arrastavam para levá-lo a Obatalá e ele não entendia a razão de sua prisão. Esperneava, gritava, xingava os soldados. Brigou com os soldados, fez muito barulho, armou um escarcéu. Com o rebuliço, Obatalá veio saber o que estava acontecendo. Reconheceu o menino que dera para o casal de velhos e ficou furioso com a quebra do tabu. O menino tinha entrado no Orum! Que atrevimento! Em sua fúria, Obatalá bateu no chão com seu báculo, ordenando a todos que acabassem com aquela confusão. Fez isso com tanta raiva que seu opaxorô atravessou os nove espaços do Orum. Quando Obatalá retirou de volta o báculo, tinha ficado uma rachadura no universo. Dessa rachadura surgiu o firmamento, separando o Aiyê do Orum para sempre. Desde então, os orixás ficaram residindo no Orum e os seres humanos no Aiyê. Somente após a morte poderiam os homens ingressar no Orum.(...) Cansado dos

desmandos dos humanos, a quem criara na origem do mundo, Obatalá decidiu viver com os orixás no espaço sagrado que fica entre o Aiê, a Terra, e o Orum, o Céu. E Obatalá decidiu que os homens deveriam morrer; Cada um num certo tempo, numa certa hora. Então Obatalá criou Iku, a Morte. E a encarregou de fazer morrer todos os humanos. Obatalá impôs, contudo, à morte Iku uma condição: só Olodumare podia decidir a hora de morrer de cada homem. A Morte leva, mas a Morte não decide a hora de morrer. O mistério maior pertence exclusivamente a Olorum (PRANDI, 2001, pp. 514-526).

A morte, na cosmogonia africana, é descrita como elemento de religação entre as duas formas de existir nos dois mundos e condição para chegar ao *orum*, território consagrado aos deuses e orixás.

Ao contrário do que acontece no mundo ocidental, no qual a morte é considerada como o contrário da vida e, por isso, para grande parte dos ocidentais, os assuntos relacionados à morte são temidos, nas civilizações africanas, a morte não é considerada uma ruptura ou uma contradição, mas uma passagem de um mundo, mundo dos mortais, para o outro, o mundo dos ancestrais, ou apenas uma mudança de estado.

Ao discutir a relação dos nagôs com a morte, Juana Elbein dos Santos afirmou que,

A morte não significa absolutamente a extinção total, ou aniquilamento. Morrer é uma mudança de estado, de plano de existência e de status. Faz parte da dinâmica do sistema que inclui, evidentemente, a dinâmica social. Sabe-se perfeitamente que Ikú devera devolver a Iyanlá, a terra, a porção símbolo de matéria de origem na qual cada indivíduo fora encarnado; mas cada criatura traz consigo seu ori, seu destino. Trata-se, portanto, de assegurar que este se desenvolva e se cumpra. Isso é válido tanto para um ser, uma unidade (uma família, um “terreiro”, etc.) quanto para o sistema como totalidade. A imortalidade, ou seja, o eterno renascimento, de um plano da existência a outro, deve ser assegurado (SANTOS, 2012, pp. 253-254).

A morte, nas tradições africanas, é algo infinito. Para os *nagôs*, a noção de vida e morte é compreendida como uma totalidade que não pode ser separada e é explicada a partir da concepção de tempo, onde entendem que o passado e o presente estão como que entrelaçados num contínuo, de modo circular, como eterno retorno (ELIADE, 2000, pp. 58-62).

O tempo para os africanos não transcorre de modo linear entre o passado, o presente e o futuro, como entendem os ocidentais, pois não há um movimento em direção ao fim do mundo. O tempo, entre os africanos, não tem fim, desse modo, é eterno. Como observou Juana Elbein dos Santos, na citação

acima, Conceição reafirma: “Os nagô acreditam que ocorre uma mudança de status, uma transformação dos elementos que estão nesse círculo. Portanto, a morte é entendida como infinita” (CONCEIÇÃO, 2012, p. 111).

Embora os negros africanos acreditem que a morte não seja capaz de tornar o homem finito, para a visão mortuária africana, é necessário, no instante da morte, realizar os ritos fúnebres do *axexê*, expressão da nação *iorubana* para descrever o rito mortuário (BANDEIRA, 2009, p. 49), com o intuito de garantir a mudança de estado e de reintegrar o *egun* (espírito divinizado do falecido)³, na comunidade dos mortos, isto é, no mundo dos ancestrais.

Reginaldo Prandi (2001, p. 4), a partir do mito funerário do *axexê*, explica a importância das obrigações fúnebres para os africanos como uma forma de assegurar a passagem, a mudança de estado do falecido para o mundo dos ancestrais. Assim diz o mito:

Vivia em terras de Queto um caçador chamado Odulecê. Era o líder de todos os caçadores. Ele tomou por sua filha uma menina nascida em Irá, que por seus modos espertos e ligeiros era conhecida por Oiá. Oiá tornou-se logo a predileta do velho caçador, conquistando um lugar de destaque naquele povo. Mas um dia a morte levou Odulecê, deixando Oiá muito triste. A jovem pensou numa forma de homenagear o seu pai adotivo. Reuniu todos os instrumentos de caça de Odulecê e enrolou-os num pano. Também preparou todas as iguarias que ele tanto gostava de saborear. Dançou e cantou por sete dias, espalhando por toda parte, com seu vento, o seu canto, fazendo com que se reunissem no local todos os caçadores da terra. Na sétima noite, acompanhada dos caçadores, Oiá embrenhou-se mata adentro e depositou ao pé de uma árvore sagrada os pertences de Odulecê. Olorum, que tudo via, emocionou-se com o gesto de Oiá e deu-lhe o poder de ser a guia dos mortos no caminho do Orum. Transformou Odulecê em Orixá e Oiá na mãe dos espaços dos espíritos. Desde então todo mundo que morre tem seu espírito levado ao Orum por Oiá. Antes, porém, deve ser homenageado por seus entes queridos, Numa festa com comidas, cantos e danças. Nasceu assim o funerário ritual do *axexê* (SANTOS, 1993, p. 91).

No momento da morte, com a força dos cantos e da vibração dos toques de atabaques com a mistura de variadas ervas, o espírito que vive na comunidade ancestral é invocado para vir ao recém-falecido, denominado de *ará-orum*, traduzido como “habitante do *orum*, do além” na nação *Iorubá*

³O ser quando passa do *aiye* para o *orum*, tendo sido celebrados os rituais do *axexê*, transforma-se automaticamente em ancestral e poderá inclusive ser invocado como *Egum*” (FARIAS, 2019, p. 206).

(BANDEIRA, 2009, p. 49), para fazer sua transposição do *aiyé* para o *orum* com tranquilidade. Nesse instante, o ritual deve cumprir o rigor necessário para que esse *egun*, que é o espírito propriamente dito, seja inserido na nova comunidade (CONCEIÇÃO, 2012, p. 112), pois, caso contrário, esse espírito ficará vagando pelo mundo, causando, inclusive, danos à sua comunidade de origem (CONCEIÇÃO, 2012, p. 112). Caso não proceda corretamente o rito do *axexê*, o ciclo não se fecha e as coisas não se reorganizam.

Neste sentido, Bastide explica que entre os africanos, há uma importância no instante do enterro e dos rituais de separação entre vivos e mortos; a fim de que estes últimos não se vingassem ou viessem perturbar seus filhos com doenças ou pesadelos:

As civilizações africanas são civilizações simbólicas, nas quais os mortos e os vivos constituem uma mesma comunidade e a morte não é considerada senão uma passagem para um estágio superior; assim, o ancestral poderá voltar ao mundo dos vivos, reencarnando-se no seu bisneto. (...) a comunicação nunca é interrompida entre os dois mundos que continuam – embora por meios diferentes - a dialogar incessantemente, a ajudar-se mutuamente, a controlar-se para o bem comum de uns e outros (BASTIDE, 1968, p. 05).

Assis sendo, a visão mortuária africana, mencionada acima, conservada através dos rituais fúnebres de *axexê*, realizados pelas religiões de matriz africana, o que inclui a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Cachoeira, são importantes pois, celebram, através do rito, de maneira simbólica, a imortalidade da existência compreendida sob o aspecto da circularidade, bem como, garantem para os seus entes queridos, a passagem tranquila para o outro mundo, mundo dos orixás.

Ainda em relação à importância de realizar os ritos mortuários, Conceição descreve a importância do ritual fúnebre do *axexê* para as religiões de matriz africana, na qual a Irmandade da Boa Morte é herdeira:

Os rituais mortuários são fulcrais para a materialização da morte no meio social, de sorte que torna possível o contato do espírito divinizado (*egun*) com o mundo dos vivos, denominado *aiyé* pelos *iyorubanos*. Tal como a vida, a morte está no mesmo círculo e, sendo a Irmandade da Boa Morte uma das guardiãs de valores africanos, acaba por realçar um dos desses princípios, a circularidade, cuja representação do panteão dos orixás se faz através de Oxumarê, simbolicamente configurado por uma serpente que, dentre outros atributos, une o *aiyé* e o *orum* (CONCEIÇÃO, 2012, pp. 111-112).

A Irmandade negra de Nossa Senhora da Boa Morte de Cachoeira, herdeira da visão de morte nas religiões de matriz africana, os *nagô*, realizam, como as suas antepassadas, o cumprimento dos rituais do *axexê*, não necessariamente com o medo em si da morte, do seu lado tenebroso, visto que as integrantes acreditam que a morte é infinita e simplesmente a integração entre duas realidades, o *ayiê* e o *órum*, mas no modo como ela deve ser celebrada, já que a não observância desses rituais fúnebres levará o espírito do morto a vagar pelo mundo, de modo que não fará parte da comunidade ancestral.

O *vodum bessem*, ou o orixá *Oxumaré*, representado na Irmandade da Boa Morte em seu brasão como um cajado, em forma de serpente, está associado ao mito de *Obatalá* que, ao batê-lo no chão, provocou uma grande rachadura separando, o céu da terra. Coincidentemente, conforme a mitologia africana, *Oxalá*, marido de *Nanã*, senhora do portal da vida e da morte, foi designado, por sua esposa, a pôr fim de todo e qualquer ser, batendo o cajado, conhecido como *opaxorô*, três vezes no chão. *Oxalá* se tornou, por este ato, conhecido entre os africanos, como símbolo do equilíbrio e da paz, o princípio da morte e do descanso (PRANDI, 2001, pp. 514-526).

O medo, acima já referido, entre as irmãs da Boa Morte de Cachoeira, não consiste no sofrimento físico provocado pela morte, que muitas vezes é tão doloroso, que pode ser amenizado com banhos de ervas milagrosas ou até mesmo na realização de oferendas aos Orixás, mas a não possibilidade de dar continuidade à vida. Com isso, podemos constatar uma certa preocupação, ainda que de maneira implícita, a ideia cristianizada do Ocidente, propagada de maneira intensa entre o período da Idade Média e Moderna, sobre o futuro da alma que se perde, do espírito que vai para o inferno ou que fica no limbo (CONCEIÇÃO, 2012, p. 113).

Partindo desta premissa, compreendemos que a Irmandade da Boa Morte, com as suas mulheres negras, ligadas ao Candomblé, ressignificaram, a partir de sua visão religiosa africana, o discurso lusitano em torno da morte de Maria, no modo de conceber a morte na Idade Média e Moderna, como possibilidade de livramento, por meio de sua intercessão, do inferno, bem como, garantir com os seus ritos mortuários, ainda que de maneira simbólica, a vida na morte e o retorno para o mundo dos ancestrais.

3.2 A MORTE DE MARIA NA COSMOVISÃO AFRICANA DA IRMANDADE DA BOA MORTE: ENTRE O AIYÊ E O ORUM

A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, tendo presente a importância de celebrar o momento da morte de seus conterrâneos, percebeu no imaginário religioso da morte de Maria, uma possibilidade de celebrar o ritual africano de passagem do mundo dos vivos para o encontro com os ancestrais.

Nas Sagradas Escrituras não existe nenhum relato sobre a incorruptibilidade do corpo da mãe de Jesus⁴, embora haja vários discursos diversos que reservem a este corpo destinos diferentes⁵. No Oriente, por exemplo, este acontecimento ganha o título de *Dormição*; já no Ocidente latino, de *Assunção* (COSTA, 2009, p. 22). Ambos os episódios da morte e assunção corporal de Maria, corresponde, no imaginário religioso apócrifo⁶, a elevação espiritual de Nossa Senhora.

São João Damasceno, falecido em 749 (COSTA, 2009, p. 23), através de um sermão, explica o sentido teológico sobre os últimos instantes da vida de Maria na terra:

Hoje a Virgem Maria Imaculada, que não se ligou a nada de terrestre, a Virgem plenamente nutrida de pensamentos celestiais não devolvida à terra. Aquela que trouxe a vida para todos, como poderia ela ser submetida à morte?... Seu próprio Filho não a recusou. A Mãe do Deus vivo (Jesus Cristo) bem que mereceu a Ele ser associada... Como a morte poderia encará-la? Como a corrupção poderia invadir este corpo onde a vida de toda a vida foi acolhida? (DAMASCENE, 1996, p. 73).

Para a tradição católica, em especial no Oriente Ortodoxo, Maria, ao morrer, não sofreu nenhum conflito espiritual, nem passou pelas penas do purgatório, mas teve seu corpo preservado, algo que não ocorre com os demais

⁴ A última referência bíblica sobre a vida de Maria encontra-se no Novo Testamento em Atos 1, 14. Nesta passagem lê-se depois da Ascensão do Cristo, “(...) e perseveravam em oração, com algumas mulheres, entre as quais Maria, mãe de Jesus, e com os irmãos dele” (BIBLIA, 2014)

⁵ Para se referirem ao falecimento da Virgem Maria, os bizantinos utilizavam a palavra grega *Koimesis*, que significa sono da morte. A Igreja latina, por sua vez, empregou dois termos distintos: *Dormitio* (Dormição) e *Transitus* (Trânsito). O primeiro era utilizado para designar o momento da morte de Maria, considerado como um simples sono, pois seu corpo, de acordo com os relatos apócrifos, foi poupado da corrupção. O segundo, quando se tratava do conjunto – morte e assunção ou simplesmente assunção (RÉAU, 1996, p. 627).

⁶ A palavra *apócrifo*, do grego *apókryphos* e do latim *apocryphus* – significa secreto, oculto. Textos não incluídos no corpus bíblico por se tratarem de obras sem o reconhecimento eclesial (FIORES; MEO, 1995, pp. 125-140.)

seres humanos. Ela teria simplesmente adormecido, fechando seus olhos na terra e abrindo-os no céu, para a vida eterna (STRADA, 1998, p. 117).

A piedade intuitivamente proclama que “o fim de Maria não se circunscreve aos limites da morte. Ela rompe esta barreira e alcança uma plenitude de vida ressuscitada” (BOOF, 1979, p. 178). Desse modo, “ainda que a morte de Maria não esteja presente no conjunto de representações simbólicas das religiões de matriz africana” (CONCEIÇÃO, 2012, p. 114), podemos perceber, com clareza, várias semelhanças com a compreensão africana de morte e vida, que acontece de maneira integrada.

A morte de Maria, descrita pela tradição apócrifa, é também compreendida, entre as integrantes da Irmandade cachoeirana da Boa Morte, como uma continuidade da vida em outra dimensão. Não há ruptura, mas harmonização de relações. Maria, como todos os escravos, fez a passagem de uma realidade para a outra, reencontrando com os seus antepassados. Desse modo, celebrar a Boa Morte de Maria, significa, entre as mulheres negras da Irmandade, manter e garantir, através do rito, a passagem segura da existência terrena, *aiyê*, para a existência transcendental, *òrun*, fazendo com que as duas realidades permaneçam unidas, “mantendo contato com os antepassados, com os quais também podem ajudar os seus parentes vivos, assim como Mãe de Deus, que pela crença católica, pode invocar a misericórdia do Filho sobre todos” (FARIAS, 2019, pp. 220-221).

Conceição, entrevistando Maria Lindaura, uma das irmãs da Boa Morte de Cachoeira, partilha a visão que a Irmandade da Boa Morte tem da morte, a partir de sua cosmovisão tanatológica africana, da qual são herdeiras, e sua relação com a Dormição de Nossa Senhora, fruto da tradição recebida da catequese portuguesa:

Bom, o que eu entendo é que Maria não morreu. No meu entender, do que eu li na bíblia, daquilo que eu tenho vivido, sei que ela não morreu, ela adormeceu e os anjos vieram do céu, acordaram ela e levaram em corpo e alma, ela não foi ressuscitada, ela foi assunta aos céus. Isso é a diferença de Jesus para Nossa Senhora, é porque Jesus foi morto, foi crucificado, morto e sepultado e ressuscitou ao terceiro dia; Nossa Senhora não teve nada disso. [...] O corpo dela não foi enterrado nem sepultado, nada disso; o corpo dela foi o que teve na terra, foi o que ela tem hoje no céu (CONCEIÇÃO, 2012, p. 114).

O testemunho de Lindaura, embora esteja permeada por “influência

bíblica”, como vimos acima, descreve a influência da literatura apócrifa na cultura religiosa cristã, manifestada na alma popular dos primeiros tempos, “que crê nas verdades fundamentais da fé, mas que, para além dessas verdades, quer saciar-se com gestos e situações em que o divino não esteja reduzido a fórmulas estáticas” (FIORES; MEO, 1995, p. 127).

Nesse sentido, conforme Reis, quando os negros se identificavam com uma devoção católica, havia mais que o sentimento de uma espécie de afinidade étnica, mas uma ligação mística (REIS, 1991, p. 17).

Era muito comuns, que os negros e escravos africanos se identificassem com devoções a santos católicos, sobretudo quando as devoções, por exemplo, estão associadas realidade da morte, como no caso da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Cachoeira, que mantém uma relação especial com os ancestrais e o mundo dos mortos.

Segundo João Reis, as irmandades, sobretudo, mas não exclusivamente as negras, eram organizadas em torno da devoção a santos específicos, que em troca da proteção recebiam várias homenagens. Ainda, segundo Reis, o momento mais importante de toda a confraria religiosa era o dia da festa do santo de devoção, essas festas incluíam roupas de gala, procissões, muitas missas, fogos, banquetes, danças entre outras coisas. Desse modo, “(...) celebrar bem os santos de devoção representava um investimento ritual no destino após a morte, além de tornar a vida mais segura e interessante” (REIS, 1991, pp. 59-61.). Nessa visão “barroca” do catolicismo, o negro das irmandades, associava os santos e a Virgem Maria exatamente como seus deuses e ancestrais: como protetores de sua vida terrestre.

[...] o santo não se contenta com a prece individual. Sua intercessão será tão mais eficaz quanto maior for a capacidade dos indivíduos de se unirem para homenageá-lo de maneira espetacular. Para receber força do santo, deve o devoto fortalecê-lo com as festas em seu louvor, festas que representam exatamente um ritual de intercâmbio de energias entre homens e divindades Enquanto ideologia, a religião era então coisa dos doutores da Igreja, cabia aos irmãos o lado “emblemático” e mágico da religião (REIS, 1991, p. 61).

João Reis, se baseando no pensamento de Roger Bastide, no qual constata que “já em Portugal existia o costume de juntar danças mascaradas e cantos profanos às festas religiosas” (BASTIDE, 1971, pp. 177-178), reforça a tese que o catolicismo lúdico, provindo da Europa, instalado no Brasil com os

portugueses, favoreceu a adesão dos negros escravizados pois, “nessas cerimônias, carregadas de emoção mais do que de devoção cristã, os africanos reviviam simbolicamente suas antigas tradições culturais e consolidavam, na prática, novas identidades étnicas” (REIS, 1996, p. 15).

Ainda segundo João Reis:

Não há dúvida sobre o compromisso dos baianos com o catolicismo, não o de Roma certamente, mas aquele de feitio mágico, impregnado de paganismo e sensualismo, adotado pelo povo e mesmo membros da elite. Um catolicismo ligado de maneira especial aos santos de devoção (REIS, 1991, pp. 60-61).

Em consonância com o pensamento de Reis, Roger Bastide percebeu, a partir do percurso histórico das confrarias negras na Bahia, de modo particular na Irmandade negra da Boa Morte de Cachoeira, um catolicismo específico, um catolicismo brasileiro muito diferente do catolicismo romano, que foi se construindo e que não obstante a unidade dos dogmas e da fé, apresenta características particulares, pela inserção de elementos africanos. Para Bastide,

O catolicismo negro foi um relicário precioso que a Igreja ofertou, não obstante ela própria, aos negros, para aí conservar, não como relíquias, mas como realidades vivas, certos valores mais altos de suas religiões nativas (BASTIDE, 1971, p. 172).

Para o negro conseguir conviver em sociedade, sendo livre ou escravo, era uma obrigação ser católico. A Igreja, aliada ao estado, através do sistema do padroado régio, não estava preocupada com o ensinamento de sua doutrina, mas em ajudar o estado, para que o sistema colonial escravista desse certo, e o negro aceitasse a sua condição de escravo.

No entanto, com o objetivo de catequizar e converter o negro às doutrinas católicas, a Igreja e o Estado, criaram um espaço, esses espaços foram as irmandades, para que o negro preservasse a sua identidade e suas práticas religiosas, adotando o catolicismo aparente. Nesse sentido, Roger Bastide, explica que os ensinamentos católicos dados ao negro foram superficiais ou até inexistentes, “um simples verniz superficial”, por isso, confrarias “frequentemente prolongaram-se no candomblé”.

[...] é por esse motivo que a evangelização do africano permanece tão superficial; o sacerdote não cumpre a sua missão por amor, mas como uma grande obrigação enfadonha imposta pelo grande proprietário em seu benefício único. Não é de se admirar que o homem de cor reagisse no Brasil [...] e que transformasse esse catolicismo do qual se queria

fazer um meio de controle e de integração em uma sociedade que o maltratava num instrumento de solidariedade étnica e de reivindicação social (BASTIDE, 1971, pp. 163- 164).

O homem branco, conforme Bastide, “não se interessava pela religião de seu escravo [...], os senhores de escravos fechavam os olhos enquanto os cultos não tocavam seus interesses imediatos” (BASTIDE, 1971, p. 184). João Reis assinala, que as irmandades foram imaginadas pelos portugueses, “como um veículo de acomodação e domesticação do espírito africano, contudo, na verdade, funcionavam como um espaço de encontro, resistência, solidariedade mútua e um meio de afirmação cultural” (REIS, 1991, p. 55).

Dentro dessa perspectiva, os negros, para não perder a essência de sua cultura, acolheram a catequese lusitana, mas mantiveram as crenças de seus ancestrais e seus cultos, “identificando os santos portugueses com os orixás” (BASTIDE, 1978, p. 396).

Ao reelaborar as religiões africanas no Brasil, os negros africanos afirmavam-se como católicos, cultuando os orixás africanos como santos. Os santos católicos eram usados como uma espécie de "simples máscaras" colocadas nos rostos negros das divindades ancestrais. O nome do santo não é senão a denominação branca da mesma realidade que os negros veneram com um nome africano. "As duas religiões fundem-se numa só, com um sistema de correspondência que permite aos descendentes dos escravos serem integrados no país, sentirem-se entrosados em seu próprio grupo" (COSTA, 2001, p. 349). Em entrevista a Conceição, Dagmar Barbossa, uma das integrantes da Boa Morte de Cachoeira, relata:

Minha mãe contava história das africanas que fundaram a Boa Morte e tal e a fé que elas tinham em Nossa Senhora e que ali era Nossa Senhora por cima, a devoção da Nossa Senhora da Boa Morte, Nossa Senhora da Glória e por baixo elas todas, todas elas eram de candomblé; isso ninguém pode negar e os portugueses, por que não entendiam do negócio, eles aí faziam uma festa para Nossa Senhora, mas no fundo estavam o quê? Cultuando os orixás delas (CONCEIÇÃO, 2012, p. 124).

O encontro entre o catolicismo português medieval, religião dominante, durante o Brasil colonial, e o imaginário religioso africano em terras brasileiras resultou numa simbiose de valores afro-luso-brasileiro (VALENTE, 1976, p. 11) e na formação de um sincretismo religioso capaz de “resistir e resignificar valores

de ambos, no que se refere ao sofrimento e à morte e sua relação com o mundo material e espiritual” (FARIA, 2019, p. 213).

A Irmandade cachoeirana de Nossa Senhora da Boa Morte, com as suas mulheres negras e ex-escravas, ressignificaram a devoção em torno da morte de Maria, discurso muito caro ao catolicismo medieval, a partir de sua visão religiosa de matriz africana, como forma de resistência religiosa e cultural e uma maneira de se manter integrada na nova realidade social e religiosa.

Tendo presente o pensamento do teólogo Leonardo Boff: “as religiões legitimam os poderes estabelecidos e apaziguam os grupos subordinados para que não se rebellem” (BOFF, 2018, p. 13), podemos perceber que a secular Irmandade cachoeirana fez dos encontros de imaginários religiosos, entre os dois mundos, o catolicismo e o candomblé, a sua e a do dominador português, um encontro de aceitação e resistência silenciosa à fé lusitana. Aceitar a dominação, como forma estratégica da possível sobrevivência numa sociedade opressora.

Celebra-se na Irmandade a devoção a Nossa Senhora da Boa Morte, mas indiretamente, de forma sincrética de um duplo sentimento de pertença (CONSORTE, 2000, pp. 11-14) ao catolicismo e ao candomblé, os orixás, particularmente às orixás femininas, *Nanã*, relacionada à morte e *Oxum*, para alguns também, a *Yemanjá*, que simboliza a face da glória, associada à assunção da mãe de Deus.

3.3 SINCRETISMO RELIGIOSO ENTRE OS SANTOS E OS ORIXÁS: NOSSA SENHORA E NANÃ.

O sincretismo religioso, que normalmente é compreendido a partir da ideia dominadora de uma religião sobre a outra, como é o caso do cristianismo europeu sobre o negro, encontra no universo mítico da devoção a Boa Morte realizado pela Irmandade negra, tanto na antiga instituição em Salvador como em Cachoeira, uma síntese integradora que reflete, de modo geral, em torno de imagens arquetípicas do feminino na psique humana, presente mesmo em tradições predominantemente masculinas, como é o caso do cristianismo, associada a imagem da Grande Mãe como cuidadora e defensora.

Conforme Francisca Marques, o caráter mítico que envolve os rituais da Irmandade da Boa Morte entre o formalismo católico às práticas do candomblé “é singularmente expresso nas rezas, cânticos, danças, gestos, culinária, indumentárias, e obviamente na relação que essas mulheres tem com a morte, a vida e o divertimento” (Festa da Boa Morte: identidade, sincretismo e música na religiosidade brasileira, disponível na internet).

Os símbolos (cajado, tocha, brasão, indumentárias), bem como, os rituais presentes na secular Irmandade da Boa Morte de Cachoeira fazem menção à Vida e à Morte, a passagem espiritual do *aiyé* ao *orum*. Pode-se observar que o brasão que apresenta a Irmandade traz algumas criptografias da figura de Nossa Senhora tanto em seu aspecto viva como em sua figura morta, retratando as duas realidades dos planos, espiritual e terrestre, que na cosmogonia africana é interpretada como sendo o ciclo da vida.

O ciclo festivo da Irmandade mariana de Cachoeira acontece sempre no mês de agosto, mais precisamente entre os dias 13 a 15, conforme o calendário litúrgico católico⁷ o mês dedicado a homenagens a Maria. Nos três dias, estão organizados os três ritos fundamentais conforme tradição deixada pelas irmãs que fundaram a Irmandade, no qual podemos identificar diversos elementos do universo do Candomblé.

Em entrevista a Lilian Queiroz, o historiador cachoeirano Luiz Cláudio Nascimento, explica que em cada aspecto das festividades da Boa Morte celebrado em Cachoeira, como o vestuário, a ceia e as procissões, acontecem de maneira paralela com os ritos ligados ao candomblé:

O primeiro dia é uma missa pelas irmãs que não tiveram a sorte de uma boa morte, ou seja, aquelas que morreram escravas. O segundo é para aquelas falecidas, que tiveram boa morte, morreram livres. O terceiro dia é o dia da morte de Maria que é uma procissão, um cortejo fúnebre que elas chamam de ‘procissão do enterro’, seguido da assunção de Maria, e aí tem toda uma metáfora com relação as

⁷ Conforme Raul Lody, observada a Irmandade da Boa Morte numa leitura de origem mais remota, situamos seus fundamentos na própria instituição da assunção de Nossa Senhora pela Igreja no dia 15 de agosto, que celebra a elevação ao céu em corpo e alma da Virgem Mãe. A fé vêm do Oriente, sendo imediatamente adotadas no século VII em Roma. No século IX, a festa da Assunção de Nossa Senhora encontra-se praticada em todo o mundo católico Ocidental. No Brasil, de modo particular na cidade de Salvador, relatos do século XIX situam a grande participação popular nas homenagens a Nossa Senhora, sua morte e assunção (LODY, 1981, p. 7).

vestimentas. Primeiro e segundo elas se vestem de branco, que é uma representação de egum, o ambiente está carregado de egum, porque elas estão realizando uma missa por irmãs que já faleceram. Eles morrem ritualmente, porque só elas morrendo ritualmente, elas podem ter contato com suas irmãs ancestrais. É uma morte-ritual, prescrita por interdições que elas cumprem durante todo o ciclo litúrgico. Elas não podem beber, ter relações sexuais, não podem comer determinados alimentos, principalmente quiabo, que é um tabu pra morte, porque dentro do candomblé quando morre um familiar ou irmão de santo, o irmão, parente biológico ou religioso, fica determinado tempo sem comer quiabo, porque aquelas sementes significam procriação. Não pode tomar sol, pegar sereno, ficar na esquina.... No dia que tem a missa pelas irmãs falecidas, elas oferecem um banquete com alimentos que são dedicados a eguns, alimentos que não levam azeite de dendê, chamada ceia branca. Aquilo é um rito de agregação e partilha dos alimentos com os ancestrais, tanto que a primeira porção e dada a eles e tem vários critérios que não mais cumpridos porque eles perderam muito da ritualidade, mas é absolutamente proibido comer aqueles alimentos, fora da casa. Eguns são espíritos ancestrais. Nós, quando morremos, viramos eguns. Alguns eguns são divinizados porque elestêm funções. Por exemplo: uma mãe de santo, fundadora de um terreiro, ela é divinizada porque ela é mãe ancestral de um terreiro (QUEIROZ, 2010, p. 63).

As festividades da Boa Morte de Cachoeira acontece da seguinte forma: No primeiro dia, 13 de agosto, na parte da tarde, ocorre uma cerimônia privativa entre as irmãs da Boa Morte onde é rezado o ofício de Nossa Senhora e com um esmero ritual, a sua imagem é arrumada em um esquife e velada. De acordo com Jacir Faria, “O preparar o corpo tem ligação direta com o ritual *nagô* de preparação do falecido para fazer sua passagem para outra realidade, a dos ancestrais” (FARIA, 2019, p. 200). Já à noite, por volta das dezoito horas, as irmãs, com velas acesas sobre o pedestal de bronze e vestidas de branco⁸, que

⁸ “O elemento branco inserido tanto no vestuário como na culinária, neste dia, pode ser observado como homenagem a Oxalá – orixá da fertilidade, deus da criação. Simboliza a transcendência, a passagem do espírito do plano material (aiyê) para o espiritual (orum), o que configura a morte em renascimento. A morte no plano terreno como nascimento no plano teogônico” (CASTRO, 2005, p.83). Ainda sobre a vestimenta das irmãs da Boa Morte, Lody explica: “Essa Irmandade, exclusivamente feminina, fundamenta suas indumentárias na morfologia tradicional do traje da baiana de grande força e sentido mulçumano, não só pelo uso do turbante, mas também pelas pequenas chinelas, que anteriormente possuíam a ponta virada, recebendo ainda alguns bordados. O preparo das roupas com capricho e afincos caracteriza um amplo detalhamento do culto, que acontece nos rigores em portar saias, turbantes e panos-da-costa. Na realidade, são duas indumentárias. Um traje de baiana, todo branco, camizu em “richelieu”, bata bem larga, em tecido fino, e trabalhado, saias bem armadas, chinelas em couro branco ou já de cabeça engomado com detalhes em “richelieu”, muitos adereços epano-da-costa solene e também bordado” (LODY, 1981, p.17).

é a cor do “(re)nascimento do ponto de vista teogônico do complexo religioso africano” (NASCIMENTO; ISIDORO, 1988, p. 31), ao som de filarmônicas com cantos marianos, saem de sua sede em procissão pelas principais ruas da cidade de Cachoeira carregando a imagem da santa morta, rumo à Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário, onde é celebrada uma missa de ação de graças pelas irmãs falecidas e pela morte de Nossa Senhora.

Na sequência, após o velório de Nossa Senhora, as irmãs se recolhem na sede da Irmandade para um jantar⁹, que se denomina "ceia branca", dedicado ao orixá patrono *Obaluaiyé* (FARIA, 2019, p. 199). Na mesa, encabeçada pela juíza perpétua que se senta num lugar destacado, na sua cabeceira, em meio a orações e louvores com as pipocas que são lançadas em todos os presentes¹⁰, são postos alimentos que não levam azeite de dendê, nem pimenta: pão, vinho, arroz, frutos do mar, saladas, *ebô*; obedecendo aos costumes religiosos. É o momento que se evoca *Mawu*, o mesmo que *Nanã* (BARBOSA, 2011, pp. 57-58).

No segundo dia, à noite, as irmãs, despojadas de quaisquer joias ou adereços, somente com os guias de seus orixás, vestidas com trajes de gala, chamados de becas¹¹: “saia preta plissada e blusa branca de manga e engomada em *richelieu*¹², lenço vermelho na cintura e uma chinela branca, exceto as “irmãs de bolsa”, que se vestem todos os dias festivos de branco” (BARBOSA, 2011, p. 59), saem, após a celebração da missa de “corpo presente”, celebrada em sua

⁹ Conforme Borges, o costume das ceias nos ritos fúnebres remete, provavelmente, a um rito malé. Os africanos, faziam o uso de comidas nos ritos mortuários numa tentativa de garantir aos seus mortos uma boa passagem na viagem para a outra realidade (BORGES, 2005, p. 169).

¹⁰ “No universo do candomblé, pipoca é também conhecida como flor, *doburu* ou *buruburu*, isto é, uma das comidas votivas de *Obaluaiyé*, que, neste universo de dupla pertença, é considerado o patrono da Irmandade. Deste modo, o *doburu* faz a passagem do universo católico para a entrada na dimensão do candomblé. Além do *doburu*, outros alimentos e alguns tabus também lembram o candomblé, a saber, a proibição do azeite de dendê nas comidas servidas na sexta-feira possui uma ligação direta ao orixá Oxalá, que tem aversão ao óleo. A própria Nossa Senhora tem seu correspondente (Nanã) dentro do panteão do candomblé. Destacamos ainda o branco usado nas indumentárias das integrantes, visto que o branco, na simbologia religiosa negroafricana, dentre outras coisas, representa, para os adeptos, o luto. Nesta direção, encontramos outras brechas que nos permitem identificar diversos símbolos do candomblé nos rituais realizados pelas irmãs, ainda que estes símbolos estejam fora do seu espaço e desempenhando funções diferentes do seu sentido original” (CONCEIÇÃO, 2012, 106-107).

¹¹ Além dos trajes de gala, as irmãs cobrem a cabeça com um pano ou mantilha branco, deixando apenas uma parte do rosto do lado de fora, conhecido como bioco (CASTRO, 2005, p.83).

¹² É um bordado recortado, vazado, que remonta à Idade Média.

própria capela, situada ao lado da sede, conduzindo o andor da Santa Morta, com sentimentos tal como num velório pelas principais ruas cachoeiranas, acompanhada por filarmônica local, na denominada "procissão do enterro", cantando louvores marianos associados à Dormição de Maria: “No céu, no céu, no céu com a mãe estarei [...]” (BARBOSA, 2011, pp. 57-58).

Sobre as combinações das cores nas indumentárias das irmãs da Boa Morte, escreve Luiz Nascimento:

As duas cores usadas na sai, o preto e o vermelho, representam, o primeiro a terra (aiyê), a decomposição, a ausência de luz, nas graduações vibratórias das cores. Ògún e Obàluaiyê (literalmente, o rei da terra; Orixá incumbido da decomposição da matéria) dominam este campo; por isso suas cores predominantes são o vermelho e preto e o azul marinho. O vermelho, além de formar a combinação das cores de òbáluaiyê, representa, no mesmo processo da graduação das cores, em que faixa espiritual está situado Égun do falecido entre o estágio material (aiyê) representado pela cor, branco. Portanto, esta cor vermelha é do domínio de Iansã, cujo nono filho é Égun (NASCIMENTO; ISIDORO, 1988, p. 32).

No terceiro dia, 15 de agosto, dia de Nossa Senhora da Glória, conforme o calendário litúrgico da Igreja Católica, as irmãs da Boa Morte celebram a Assunção de Maria aos céus. Diferentemente dos dois dias anteriores, a celebração solene acontece pela manhã, na Igreja Matriz.

Após a celebração da missa, em meio ao pipocar dos fogos, com muitas vivas a Maria, as irmãs, emocionadas, com paramentos de gala, deixando à mostra a cor vermelha, simbolizando a vida, a força, a glória de Nossa Senhora e a liberdade da escravidão e adornadas com grande quantidade de correntes e colares de ouro que lembram a riqueza e as pompas das antigas ‘negras do partido alto’¹³, carregam o andor de Maria, não mais deitada, mas de pé.

Conforme Nascimento, as jóias são acrescentadas ao vestuário representando uma das “*Iyás-mi, Oxum*, divindade responsável pela fertilidade feminina e uma das mais temidas *Àjé*, e representa a passagem de Nossa Senhora por todos esses estágios desde o falecimento até a sua ressurreição no céu, áurico e luminoso” (NASCIMENTO; ISIDORO, 1988, p. 32).

¹³ Conotação socioeconômica das fundadoras da Irmandade (NASCIMENTO, 2002, p. 126).

Após a procissão, as irmãs se reúnem em sua sede e em meio as batucadas do samba, como nas senzalas, servem uma feijoada¹⁴, celebrando a liberdade das agruras da escravidão, pedindo uma morte tranquila, sem martírio, como a de Nossa Senhora da Boa Morte, “tudo numa mistura místico-profana peculiar do sistema religioso” (NASCIMENTO; ISIDORO, 1988, p. 29).

Nos rituais da Boa Morte encontramos traços da religião materna, do culto a grande Mãe, Mãe Nossa Senhora e a orixá, Nanã, que, também, é responsável pelo nascimento e pela morte.

Conforme Leonardo Boff,

[...] a divindade vem sempre representada pela cultura sob o simbolismo paterno e materno. Este simbolismo está a serviço de dois tipos religiosos fundamentais: um ctônico (telúrico), orientado para a terra, a vida, a geração, os mistérios da morte: é a religião maternal. O outro é mais urânico (celestial), orientado para o céu, a infinitude, a transcendência: é a religião paternal. (...). Apesar desta predominância, encontra-se na Escritura, como já vimos, traços da religião telúrica e materna. Deus é vivenciado também como a Mãe que consola (Is 66,13), que ergue a criança até junto do seu rosto (Is 49,15); Sl 25,6; 115,11) e possui um seio aconchegador (Jo 1,18) (BOFF, 1979, p. 97).

A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, a partir dos traços arquetípicos do feminino relacionados à grande Mãe presentes tanto na religião cristã como nas religiões de matriz africana, realizou, e ainda continua realizando, com seus rituais míticos relacionados a vida e à morte, uma síntese integradora, capaz de manter e organizar as diferentes identidades e crenças.

D. Anália, membra da Irmandade, da Boa Morte de Cachoeira e também de um terreiro de candomblé da cidade, em depoimento à pesquisadora Francisca Marques, testemunha: “A Boa Morte não é pra morrer... é uma coisa de força, de poder, de coragem, entendeu?! “Nossa Senhora da Boa Morte é uma grande mãe. É misericordiosa. Ela é poderosa. Ela acode suas filhas na hora da sua necessidade” (Festa da Boa Morte: identidade, sincretismo e música na religiosidade brasileira, disponível na internet).

Com o testemunho de D. Anália, entendemos, a partir da ideia da grande Mãe, o sincretismo como uma síntese integradora de elementos de duas

¹⁴ “[...], a feijoada, além de ser um habito servi-la em festa de candomblé, pode ser entendida como uma oferenda a Ògún, orixá masculino muito ligado à morte” (NASCIMENTO; ISIDORO, 1988, p. 33).

culturas, particularmente, entre o catolicismo e a religião de matriz africana. Sergio Ferreti explica que, o sincretismo realizado no universo mítico das religiões brasileiras, da qual a Irmandade da Boa Morte faz parte, pode ser entendido como um fenômeno religioso,

[...] o que não implica desmerecer nenhuma religião, mas em constatar que, como os demais elementos de uma cultura, a religião constitui uma síntese integradora englobando conteúdos de diversas origens. Tal fato não diminui, mas engrandece o domínio da religião, como ponto de encontro e de convergência entre tradições distintas (FERRETI, 1999, p. 114).

Entre as irmãs da Irmandade da Boa Morte é visível perceber, a partir da dupla pertença entre a religião cristã e o candomblé, um sincretismo capaz de realizar um “reiterado respeito com relação às duas filiações religiosas, sem mostrar grande concernimento no que se refere a dogmas ou preceitos e preconceitos” (CASTRO, 2005, p. 55).

3.3.1 Sincretismo Religioso

O sincretismo religioso é fruto dos contatos culturais e é uma temática exaustivamente estudada por muitos pesquisadores o que faz comprovar a complexidade do fenômeno, principalmente quando está relacionado às religiões afro –brasileira.

O sincretismo religioso não é um fenômeno recente, nem tampouco estritamente localizado, mas está presente em todas as tradições religiosas, pois toda religião, bem como, toda cultura se constitui como um fenômeno dinâmico e contraditório, marcado constantemente por mudanças e transformações, que não pode ser pensado numa visão única e petrificada (FERRETI, 1998, p. 188). Nesse sentido, por exemplo, Bastide descreve que, o próprio catolicismo primitivo uniu nas suas crenças os mitos pagãos (BASTIDE, 1973, p. 160).

Embora no Brasil existem várias formas míticas como, o espiritismo, as mitologias indígenas, foi principalmente com o catolicismo, religião dominante e professada pelos colonizadores, que os negros africanos mais vivamente se mesclaram, originando uma verdadeira simbiose ou sincretismo religioso.

Na verdade, o sincretismo afro-brasileiro, realizado, de modo particular, entre o catolicismo e a religião africana, trata-se de uma “estratégia de sobrevivência e de adaptação, que os negros conservaram para o Novo Mundo”

(FERRETI, 1998, p. 188), perante a pressão esmagadora da cultura superior dos povos escravizados.

Pesquisas históricas demonstram que, desde muito cedo, inclusive antes mesmo de os negros serem trazidos para as Américas e colocados como escravos no Brasil, já existiam, no continente africano, práticas cristãs misturadas às religiões africanas, “principalmente no Congo, em Angola, em Gâmbia, em Serra Leoa, na Guiné, na Nigéria (Warri), no Benin (Aliada), em Cabo Verde, São Tomé e Príncipe” (FERRETI, 1998, p. 189).

Em diversas regiões do território africano, entidades africanas foram traduzidas como cristãos¹⁵, de modo muito “sincrética e tolerante do que se pode imaginar” (TRORNTON, 1988, p. 278). Com isso, a ‘conversão’ dos negros e escravos africanos, trazidos ao Brasil, não foi complicado.

Manuel Querino, observa:

O africano já trazia a seita religiosa de sua terra; aqui era obrigado, por lei, a adotar a religião católica. Habitado naquela e obrigado por esta, ficou com as duas crenças. Encontrou no Brasil a superstição, consequência fatal aos povos em sua infância. Fácil lhe foi aceitar para cada moléstia ou ato da vida um santo protetor [...] (QUERINO, 1938, p. 47).

Para tanto, estudiosos construíram abordagens significativas no estudo do sincretismo afro-brasileiro, na tentativa de compreender como podem se unir conjuntamente a mística africana com a mística católica ou como pode um orixá ser, ao mesmo tempo, um orixá e um santo.

3.3.1.1 O sincretismo nas ciências sociais

O médico Raimundo Nina Rodrigues, nascido no estado do Maranhão, mas radicado posteriormente na Bahia, embora sem usar o termo sincretismo em seus trabalhos, foi quem primeiro, no Brasil, que fez uma abordagem sobre os estudos afro-brasileiros entre os orixás dos negros e os santos da Igreja

¹⁵ Para Trornton (1988, p. 267), conforme citado por Ferreti (1998, p. 189), descreve: “Thornton informa que a Inquisição aceitou o catecismo preparado em 1658 na Espanha pelos Capuchinhos para a missão em Aliada. Este catecismo usava a palavra “vodu”, que na língua Fon significa deus, identificado com o Deus Cristão. Aceitou que o termo Lisa (do par Mawu – Lisa), para se referir a Jesus Cristo. Diz também que na língua Kikongo, zambi foi identificado com o Deus dos cristãos desde meados do séc. XVII”

Católica. Elabora sua tese a partir dos termos: inter fusão de crenças, associações híbridas, justaposição de exterioridades e ideias, adaptação, equivalência de divindades e, principalmente, a famosa tese sobre a ilusão da catequese do negro, dada a incapacidade física para as abstrações do cristianismo.

A convicção de que a conversão religiosa é uma simples questão de boa vontade, e de que nada seria mais fácil de que cancelar as crenças do negro à força de castigos para substituí-las pelas crenças do branco, vinha talhada de molde a satisfazer os interesses do senhor, justificando como verdadeira ação meritória todas as violências empregadas para convertê-los a fé cristã [...]. Mesmo liberto, o negro não podia encontrar na lei proteção e amparo para a livre manifestação das suas crenças, durante o regime de escravidão, porque a lei tinha então a missão de manter esse regime [...]. [...] Transportados ao solo americano sotopostas pela violência da escravidão ao catolicismo, imposto e ensinado oficialmente, diluído o elemento africano num grande meio social de composição heterogênea, forçosa e infalivelmente a pureza das práticas e rituais africanos terá desaparecido, substituída por práticas e crenças mestiçadas (RODRIGUES, 2006, p. 29- 30).

Nina admitia o pressuposto racial da existência de raças superiores, como, por exemplo, o catolicismo, face a raças inferiores, no caso da religião do negro. Segundo o seu conceito racista, a ilusão da catequese dada aos negros não consiste, propriamente, na negação ou desvalorização dos trabalhos realizados pelos missionários católicos no Brasil, mas na incapacidade psicológica de abstração do negro. Sobre isto, Arthur Ramos escreve:

O negro aceitou o Catolicismo pregado pelos missionários, mas na incapacidade psicológica de abstração, na incompreensão do monoteísmo, incorporando o catolicismo ao seu sistema mítico-religioso, transformando-se assim o fetichismo numa vasta religião politeísta, onde os orixás foram confundidos com os santos da nova religião que lhe foi ensinada (RAMOS, 1934, pp. 113-114).

Para Nina, a conversão do negro no processo de cristianização no Brasil aconteceu de forma superficial, “aparente” (RAMOS, 1934, p.113), um disfarce. Os negros africanos, devido sua ‘deficiência psicológica’, concebem “[...] os seus santos ou orixás e os santos católicos como de categoria igual, embora perfeitamente distintos” (RODRIGUES, 2006, p. 108). A equivalência das divindades, deu, conforme Nina, a ilusão, pois “sem renunciar aos seus deuses ou orixás, o negro baiano (tinha) pelos santos católicos uma profunda devoção” (SOARES, 2003, p. 46).

Artur Ramos, discípulo de Nina e propagador de suas ideias, foi o primeiro estudioso brasileiro a compreender o sincretismo a partir da perspectiva da teoria culturalista. Segundo ele,

Será preferível chamarmos ao resultado harmonioso, ao mosaico cultural sem conflito, com participação igual de duas ou mais culturas em contato, de sincretismo. Ampliamos assim o significado de um termo que já havíamos empregado com referência a cultura espiritual, especialmente religiosa. Parece-nos que o significado de sincretismo deva ser estendido a todos aqueles casos de resultados harmoniosos de contatos culturais, não só espirituais como materiais, ou todos aqueles casos que chamam de adaptação (RAMOS, 1942, pp. 41-42).

Ramos define o sincretismo como resultado do processo de aculturação. Conforme Costa, Ramos entende que a “aculturação se estabelece como um processo de acomodação e de adaptação entre raças e culturas diferentes, de que resultam mudanças nos padrões originários” (COSTA, 2019, p. 10). Nesse sentido, se o negro não compreendeu o cristianismo é devido à mentalidade que herdou de seu grupo de origem, mas que pode ser superada do ponto de vista “psicológico e sociológico” (RAMOS, 1988, p. 114).

Waldemar Valente, também da linha culturalista, define o sincretismo como "um processo que se propõe a resolver uma situação de conflito cultural" (VALENTE, 1976, p. 10), e o faz por meio de

[...] uma intermistura de elementos culturais. Uma íntima inter fusão, uma verdadeira simbiose, em alguns casos, entre os componentes das culturas que se põem em contato. Simbiose que dá em resultado uma fisionomia cultural nova, na qual se associam características das culturas originárias (VALENTE, 1976, p. 10).

Para o autor, o processo para prevenir, reduzir ou anular os conflitos culturais é dividido em duas fases: primeira se refere a etapa de acomodação, ajustamento e redução do conflito social (VALENTE, 1976, p. 12), tem o aspecto exclusivamente exterior. A segunda fase, diferentemente da primeira, implica uma modificação da experiência interior. Esta última, consiste, na assimilação, que implica em um processo gradual e inconsciente (VALENTE, 1976, p. 12).

Para Valente, o sincretismo afro-cristão, a princípio, era uma mera acomodação, devido à momentânea incapacidade mental do negro para abstrair os dogmas cristãos. Como Nina Rodrigues, Valente refere-se, diversas vezes, a incapacidade mental do negro diante da influência maior do catolicismo.

Roger Bastide, sociólogo francês, dentre os outros pesquisadores que estudam a complexidade entre os encontros e desencontros de culturas e religiões no campo dos estudos afro-brasileiros, é quem tem se mantido, atualmente, como destaque.

Bastide, baseado na sociologia francesa *durkheimiana* e na perspectiva da sociologia de profundidade de G. Gurvitch, elabora sua tese sobre o sincretismo afro-católico em três pontos, no qual espera “melhor resolver (os velhos problemas) de acordo com a riqueza e a complexidade do real” (BASTIDE, 1971, p. 22): primeiramente se refere a relação estrutural, este é compreendido na perspectiva doutrinal, entre a intercessão dos santos a Deus Pai e dos orixás, como intercessores dos humanos junto a *Olorum*. O segundo ponto se refere ao aspecto cultural: os santos no catolicismo são compreendidos como protetores e estão a serviço das necessidades cotidianas dos seres humanos, nesse sentido, também, os orixás estão para as situações do mundo natural. Por fim, o terceiro aspecto está relacionado à dimensão sociológica das nações africanas e confrarias na Igreja Católica (BASTIDE, 1971, p. 362).

Da análise externa, Bastide passa a estudar o sincretismo do ponto de vista interno, nas atitudes subjetivas, ou seja, sobre os mecanismos psíquicos dos negros na identificação que realiza do orixá com o santo católico. Em seu estudo, Bastide percebeu que a escravidão desenvolveu no negro um complexo de inferioridade, portanto, quis associar os santos católicos, da cultura superior, aos seus orixás, projetando sua crença do plano inferior para o plano superior. Nesse sentido, Bastide percebe que os negros não sentem nenhuma contradição entre os orixás e os santos, julgavam-se membro do *candomblé* e, ao mesmo tempo, ao catolicismo. “O sincretismo seria, assim, um fenômeno de ascensão, desejado mais ou menos em surdina, um drama do inconsciente” (BASTIDE, 1973, p. 177).

Para o sociólogo francês, Roger Bastide, as duas coisas não são opostas, mas separadas pelo “princípio de cisão”¹⁶, como se o mundo fosse dividido em compartimentos. Assim, o chamado sincretismo não se refere a

¹⁶ Bastide explica que a “palavra ‘sincretismo’ induziu ao erro. Procurava um fenômeno de fusão, mas o pensamento do negro se move de uma outra forma, o das participações, das analogias das correspondências” (BASTIDE, 1973, p.182)

misturas ou identificações entre os orixás e santos, mas em semelhanças e equivalências.

Para Bastide, quando um integrante do Candomblé declara sua pertença ao catolicismo ele não está mentindo; ele o é, tanto católico quanto membro do Candomblé, ao mesmo tempo. Pela lei da analogia, “[...] ambas as pertenças, não são opostas, apenas separadas” (BASTIDE, 1973, p. 183, apud, SOARES, 2003, p. 51). Segundo ele, a cisão acontece, quando num terreiro de candomblé há um altar católico e um *peji* africano, podem se corresponder, mas não se identificam, porque desempenham funções diferentes.

Os negros procuraram analogias entre essas divindades. Frisemos bem: não se trata de identifica-las, nem de misturá-las, o que seria o verdadeiro sincretismo, no sentido exato e original do termo. Tratava-se de encontrar entre elas equivalências. Cada ‘nação’ conserva seus deuses, mas todos esses deuses estão reunidos conjuntamente por series de equivalências místicas. Apresentam a mesma realidade sobrenatural, mas numa língua diferente; portanto, é necessário compor uma espécie de dicionário que nos permita traduzir uma religião na outra. É claro que a tradução atingirá apenas à semelhanças, não as identidades, pois cada religião tem o seu paideuma (BASTIDE, 1973, p. 183).

Desse modo, o sincretismo religioso realizado entre as tradições africanas e o catolicismo brasileiro é compreendido, conforme Bastide, por justaposição e não por mistura.

Observa-se, até aqui, que os estudiosos do termo sincretismo, com suas explicações mais sociológicas, têm-se utilizado do tema “partindo do conceito para a realidade, e não ao contrário, terminando por menosprezar tanto um quanto outro” (MUNANGA, 1989, pp. 99-128, apud, SOARES, 2003, p. 57). Para Soares, “o sincretismo é, antes de tudo, uma pratica que antecede nossas opções teóricas e bandeiras ideológicas” (SOARES, 2008, p. 197).

Conforme Soares, com o avanço da historiografia, algumas definições do sincretismo entre a religião cristã católica e religiões de matriz africana, como por exemplo, o sincretismo como máscara para driblar a dominação; a hipótese do sincretismo como resistência; uma justaposição ou como uma colcha de retalhos e até mesmo como um aglomerado indigesto (Gramsci), não são mais aceitas, “pois não explicam a religião como um todo integrado” (SOARES, 2003, p. 57).

Nessa perspectiva, Sérgio Ferretti, dá sua contribuição quando contata

que todas as religiões são sincréticas, pois apresentam o resultado de grandes sínteses, integrando elementos de várias procedências que formam o novo todo. Para ele, o sincretismo está presente em todas as religiões e pode ser visto como característica do fenômeno religioso.

Isto não implica desmerecer nenhuma religião, mas em constatar que, como os demais elementos de uma cultura, a religião constitui uma síntese integradora englobando conteúdos de diversas origens. Tal fato não diminui, mas engrandece o domínio da religião, como ponto de encontro e de convergência entre tradições distintas (FERRETI, 1999, p. 127.).

Sem a pretensão de esgotar o assunto, o autor agrupa, a partir dos principis conceitos de sincretismo: separação ou não sincretismo; mistura, junção ou fusão; convergência ou adaptação, uma reflexão:

Podemos dizer que existe convergência entre idéias africanas e de outras religiões, sobre a concepção de Deus ou sobre o conceito de reencarnação; que existe paralelismo nas relações entre orixás e santos católicos; que existe mistura na observação de certos rituais pelo povo-de-santo, como o batismo e a missa de sétimo dia, e que existe separação em rituais específicos de terreiros, como no tambor de choro ou axexê, no arrambam ou no lorigum, que são diferentes dos rituais das outras religiões. Nem todas estas dimensões ou sentidos de sincretismo estão presentes, sendo necessário identificá-los em cada circunstância. Numa mesma casa e em diferentes momentos rituais, podemos encontrar assim separações, misturas, paralelismos e convergências (FERRETTI, 1995, p. 91).

Sérgio Ferreti parte da realidade para conceituar o sincretismo, onde abarca os diferentes conceitos de diferentes autores, comprovando a pluralidade do sincretismo e a sua complexidade.

Citando Roberto DaMatta, Sergio Ferreti constata que o fenômeno do sincretismo afro-brasileiro, tem um caráter relacional, capaz de unir tendências separadas por tradições distintas. Assim, podemos dizer que em decorrência do sincretismo, “o afro-brasileiro é ao mesmo tempo católico e praticante de outras religiões” (FERRETI, 1998, p. 193), sendo porém diferentes das matrizes que as geraram., pois o sincretizar corresponde à capacidade de relacionar.

Nessa perspectiva, partindo desse referencial teórico sobre o sincretismo afro-brasileiro, como entender o sincretismo realizado na Irmandade da Boa Morte de Cachoeira entre as duas figuras cutuadas: Maria e Nanã? A explicação provavel será de que há uma fusão de duas figuras arquetipicas maternas da grande Mãe vistas em uma só figura.

3.3.2 O sincretismo entre Maria e Nanã: duas faces do mesmo arquétipo

Tendo como contribuição a análise de Pedro Iwashita, sobre a compensação arquetípica do sincretismo entre Maria e Iemanjá e a análise psico-antropológica da teoria dos arquétipos de Jung com relação à Maria no catolicismo, o sincretismo afro-católico entre Maria e Nanã, nas categorias de dupla pertença, vivenciada pela Irmandade da Boa Morte de Cachoeira, são observadas como atributos do arquétipo e complexo maternos.

Na tese de compensação arquetípica de Pedro Iwashita sobre o sincretismo entre Maria e Iemanjá, é possível perceber alguns atributos compensatório do arquétipo materno que reaparecem entre Maria e Nanã (IWASHITA, 1991, p. 319). Assim como Yemanjá, Nanã está intimamente relacionada as profundezas abissais das águas, descartando qualquer possibilidade de origem celestial, no entanto, essa procedência telúrica confere a orixá Nanã uma dimensão sombria, característica negativa do arquétipo materno, como explica Iwashita:

Em contraste à dimensão luminosa e celestial de Maria, Iemanjá se apresenta totalmente ligada à realidade terrestre, às profundidades abissais e obscuras dos mares. Em nenhum conto, mito ou lenda é dito que ela tenha vindo do céu, mas a sua aparição se dá sempre a partir das águas profundas. Além disso, à personalidade luminosa de Maria se opõe a personalidade ambivalente de Iemanjá, que é ao mesmo tempo boa e má (IWASHITA, 1991, p. 324).

Naná, assim como Yemanjá são entidades ctônicas, em contraposição a Maria que, embora sua origem seja terrestre, assume características celestiais, em virtude de ser imaculada e assunta aos céus (IWASHITA, 1991, p. 327). Entre Maria e Iemanjá/ Maria e Nanã, não há uma equivalência conceitual, pois ambas as figuras são conceitualmente diferentes. O paralelo entre ambas se dá, então, em nível de vivências e conteúdos emocionais arquetípicos, enquanto figuras do imaginário afetivo.

Assim sendo, Iwashita afirma:

Lançamos então a hipótese de haver homologia no nível vivencial, simbólico e arquetípico. Na verdade, Iemanjá não é caso isolado, pois faz parte do panteão das grandes deusas femininas, tal como Lilith, Astarte, Ísis, Afrodite, Diana ou Artêmis etc., com a diferença de que elas mergulharam no inconsciente coletivo, enquanto Iemanjá é presença viva em pleno século XX na vida de milhões de adeptos no Brasil, Uruguai, Cuba e em parte também dos Estados Unidos. Na verdade o nome não importa, o que importa é a existência de conteúdo

emocional de natureza arquetípica, que está ativo e em movimento, e que poderá ser um fator positivo ou negativo no processo do vir-a-ser do homem e da mulher (IWASCHITA, 1991, p. 318).

A incompatibilidade entre Maria e Iemanjá não consiste no nível existencial, mas no aspecto objetivo e doutrinal (IWASCHITA, 1991, pp. 318-319). Segundo Iwashita, não se pode falar de assimilação de Iemanjá por Maria, pois as duas figuras mantem a personalidade e a realidade que lhes são próprias: Maria, é a Mãe de Deus, a “imaculada” e Yemanjá é a deusa do mar e a “mãe dos Orixás”. Desse modo, Maria e Nanã, trata-se de duas figuras incompatíveis teologicamente, com personalidades e realidades distintas e que lhes são próprias, mas que arquetipicamente, na sua polaridade, de maneira complementar e compensatória, representam juntas aspectos do arquétipo do feminino da Grande Mãe (IWASCHITA, 1991, p. 329).

A análise de Pedro Iwashita sobre o fenômeno do sincretismo afro-católico entre Iemanjá e Maria é de grande importância para a compreensão de um dos aspectos fundamentais do sincretismo, ou seja, o seu aspecto inconsciente, pois na experiência do sincretismo, o importante não é o fato conceitual, mas sim a experiência existencial emocional das diversas manifestações de um mesmo arquétipo, enquanto figuras do imaginário afetivo. Nesse sentido, a teoria dos arquétipos de Carl Gustav Jung traz uma contribuição interessante ao debate sobre o sincretismo.

A psicologia das profundezas, desenvolvida por Jung, trata-se de uma adequada teoria de referência na psicologia dos arquétipos, sobretudo na compreensão dos elementos simbólicos, afetivos e arquétipos da experiência universal da mãe e do feminino em geral, que é base do culto marial desenvolvido pela Irmandade da Boa Morte de Cachoeira.

A psicologia analítica ou complexa desenvolvida por Carl Gustav Jung, se ocupou do fenômeno religioso não de maneira marginal, mas como uma preocupação fundamental, sobretudo aos aspectos da figura de Maria, a partir da noção de arquétipo.¹⁷ Apesar de sua teoria ser considerada por muitos como controversa, teve um papel importante para a noção de arquétipo e o seu

¹⁷ “O que constitui o ponto central da psicologia junguiana, e com o qual traz a sua mais importante contribuição para a formação de uma ‘weltanschauung’, é a descoberta da ‘religiosidade natural’ do homem, como fator empiricamente demonstrável” (BARZ, 1975, p. 25, apud IWASHITA, 1991, p. 249)

correlato, inovou os conceitos já existentes ao formular o conceito de inconsciente coletivo.

Para Jung, a psique humana seria a totalidade de todos os processos psíquicos, conscientes e inconscientes. A consciência, “é como uma superfície ou película cobrindo a vasta área inconsciente, cuja extensão é desconhecida” (JUNG, 2011, p. 22), iluminada pelo ego que com a sua luz dirige nossa vida diária e nossa relação com o mundo (JUNG, 2011, p. 25). O que não está evidenciado pela consciência está imerso no inconsciente, que é dividido em duas partes, inconsciente pessoal e coletivo (JUNG, 1980, p. 59).

No inconsciente pessoal, conforme Jung, está a camada mais superficial (JUNG, 1980, p.59). Nela estão os elementos inconscientes sem força suficiente para vir à consciência como, por exemplo, as lembranças perdidas, reprimidas, evocações dolorosas, bem como, “outros elementos que não são aceitos pelo ego por serem incompatíveis com as atitudes conscientes do indivíduo” (MULHERES DE CORPO E ALMA - O ARQUÉTIPO DA MULHER SELVAGEM NA ATUALIDADE, disponível na internet).

De acordo com Jung, além dos conteúdos pessoais inconscientes (do inconsciente pessoal),

[...] existem outros que não provém de aquisições pessoais, mas da possibilidade herdada do funcionamento psíquico, quer dizer, da estrutura cerebral herdada. São as conexões míticas, os motivos e imagens que, a todo momento, podem reaparecer sem tradição histórica nem prévia migração. A esses conteúdos chamo o inconsciente coletivo (JUNG, 1991, p. 524).

Para Jung, o inconsciente coletivo é a camada mais profunda do inconsciente, semelhantes a todos os indivíduos, é universal, pois seus conteúdos podem ser encontrados em toda parte, em qualquer lugar do mundo. Para Jung, o inconsciente coletivo é um reservatório de imagens psíquicas de ideias universais, reproduzidas nos contos de fadas, mitos, sonhos, fantasias e são chamadas de arquétipos.

Essas “imagens primordiais” ou “arquétipos”, como eu os chamei, pertencem ao substrato fundamental da psique inconsciente e não podem ser explicados como aquisições pessoais. Todos juntos formam aquele estrato psíquico ao qual dei o nome de inconsciente coletivo (JUNG, 2013, p. 62).

Os arquétipos são caracterizados como um acervo de imagens psíquicas presentes dentro do inconsciente coletivo, que em si, é incompreensível, só podemos tecer hipóteses sobre sua existência (JUNG, 1999, p. 196). Quando se refere aos arquétipos não está se falando de figuras com existência concreta, mas de impulsos operado na psique humana.

O arquétipo em si é inacessível, só o conhecemos através da expressão simbólica. Nesse sentido, conforme Jung, os arquétipos dão origem a fantasias individuais e a mitologias de um povo.

[...] a camada pessoal termina nas recordações infantis mais remotas; o inconsciente coletivo, porém, contém o tempo pré-infantil, isto é, os restos de vida dos antepassados. As imagens das recordações do inconsciente coletivo são imagens não preenchidas, por serem formas não vividas pessoalmente pelo indivíduo. Quando, porém, a regressão da energia psíquica ultrapassa o próprio tempo da primeira infância, penetrando nas pegadas ou herança da vida ancestral, aí despertam os quadros mitológicos: os arquétipos (JUNG, 1980, p. 69).

Os arquétipos, por pertencer a parte mais íntima do inconsciente humano e, por isso, incompreensível, são repassados, por vezes, por herança genética dos antepassados ou até mesmo, por grupos do qual estamos inseridos e transpassados por anos, dando origem a crenças, mitos.

O conteúdo do arquétipo é preenchido de acordo com a época, a cultura ou o local onde se manifesta, pois, “os arquétipos se definem quanto às suas formas e não quanto ao seu conteúdo” (IWASHITA, 1991, p. 254). Desse modo, por exemplo, o arquétipo da Grande Mãe, um dos arquétipos femininos mais conhecidos na teoria junguiana, assume características diferentes, sendo encontradas com diversos nomes e em diversas culturas, conforme o período e local estudados.

As figuras mitológicas em torno do feminino, que remetem ao conceito da Grande Mãe, existem em todas as religiões. Este símbolo é derivado do arquétipo materno, componente do inconsciente coletivo e, portanto, elas não possuem uma existência concreta no tempo e no espaço: sua existência constitui-se em uma imagem interna que atua sobre o mundo do indivíduo, influenciando sua vida psíquica, seus valores, relacionamentos sociais, políticos e econômicos, e sendo, ao mesmo tempo, influenciada e composta por este mesmo ambiente, num sistema de “retroalimentação” constante (JUNG, 2000, p. 148).

Gustav Jung enumera características dos traços essenciais do feminino:

[...] o maternal; a “mágica” autoridade do feminino: a sabedoria e a elevação espiritual além da razão; o bondoso; o que cuida, que sustenta, que proporciona condições de crescimento, fertilidade e alimento; o lugar da transformação mágica, do renascimento; o instinto e impulso favoráveis; o secreto, o oculto, o obscuro, o abissal, o mundo dos mortos, o devorador, sedutor e venenoso, o apavorante e fatal (JUNG, 2000, p. 158).

Os arquétipos femininos, como todos os outros arquétipos, se apresentam de maneira ambivalente, pois ao mesmo tempo que expressa a imagem da bondade pode também representar a sua forma contrária. A sua ambivalência consiste nas experiências boas ou más que os homens fizeram ao longo da história psíquica.

As imagens arquetípicas se apresentam como componente emocional, expresso nas emoções, que podem ser positivos ou negativos, gerar fascínio ou projeções sobre pessoas ou objetos, diz respeito à maneira como essas figuras se manifestam em cada cultura e em cada época e em diferentes contextos (NEUMANN, 1999, pp. 19-20).

Conforme Jung, o arquétipo materno possui uma variedade incalculável de aspectos e, nesse sentido, se faz necessário, para um melhor entendimento do caso, buscar diferenciar, propriamente, a referência materna, que pode englobar algumas formas, dentre elas a própria mãe, madrasta ou avó, até no plano sagrado como figuras divinas, por exemplo, Sofia, Maria, para os cristãos, passando por figuras mitológicas de aspectos negativos, brutais como as Parcas, Nornas, as Grandes Mães, ou seja, ao arquetípico. Dentre estas figuras, poderíamos, tranquilamente, acrescentar na lista as figuras dos Orixás e suas representações femininas (JUNG, 2000, pp. 156-160).

Maria, a representação cristã e *Mawu* ou *Mahu* corresponde ao orixá *Nanã* ou *Nanã Buruku*, grande responsável pelo nascimento e pela morte na mitologia africana, são imagens arquetípicas da grande mãe, figura pertencente ao inconsciente coletivo, que representariam um par de opostos, teologicamente dizendo, pois, Nanã trata-se de uma figura mitológica, ao passo que Maria é humana, histórica e, por isso, se supõe que estaria presente nas camadas do inconsciente mais próximas da consciência, ambas representam juntas aspectos do arquétipo do feminino, ou caminhos diferentes que levam ao mesmo arquétipo.

3.3.2.1 Maria como o arquétipo da grande mãe

Maria não é somente uma figura bíblica, teológica, espiritual, mas também personalidade histórica, expressão do arquétipo de um polo articulador da arqueologia psíquica da humanidade, e, portanto, tem um caráter universal.

Maria, do ponto de vista objetivo, tal como foi revelada pelos evangelhos e é ensinada pela Igreja, é a Mãe de Deus, a sempre virgem, imaculada, glorificada em corpo e alma. Do ponto de vista subjetivo, em seus arquétipos, é a mulher, geradora de vida, a mãe que protege, cuida. Ambas as partes, estão intercaladas no culto cristão de tal modo que se torna difícil fazer uma distinção. (MARIA E IEMANJÃ, Ensaio de método para uma análise religiosa e psicológica do feminino. Disponível na internet).

Jung analisa Maria sob quatro ângulos: o primeiro, como imagem do arquétipo *anima*; o segundo, na perspectiva arquétipa da mãe; o terceiro, a sua relação com o mistério da Santíssima Trindade e, por fim, no quarto momento, a sua assunção de corpo e alma ao céu (BOFF, 1979, p. 245).

3.3.2.1.1 *Maria como imagem do arquétipo anima*¹⁸

Jung define *anima* como sendo o arquétipo do feminino no homem, ou seja, a figura interior de mulher nele contida e que, sendo feminina, compensa a consciência masculina. Nesse sentido, conforme Boff, “a fé cristã apresenta Maria como o grande ícone revelador da face de Deus **Pai**¹⁹” (BOFF, 2009, p. 15) e, ao mesmo tempo, como a fulguração máxima do feminino, pois como o

¹⁸ Jung descreve que assim como há uma dualidade física no homem, há também, uma dualidade psicológica: *anima* e *animus*. *Anima* se refere ao arquétipo do feminino no homem; *Animus*, representa a personificação dos aspectos masculinos na mulher. “Desde a origem, todo homem traz em si a imagem da mulher; não a imagem desta ou daquela mulher, mas a de um tipo determinado. Tal imagem é, no fundo, um conglomerado hereditário inconsciente, de origem remota, incrustada no sistema vivo, tipo de todas as experiências da linhagem ancestral em torno do ser feminino, resíduo de todas as impressões fornecidas pela mulher, sistema de adaptação psíquico herdado. O mesmo acontece quanto à mulher. Ela também traz em si uma imagem do homem. A experiência mostra-nos que seria mais exato dizer: uma imagem de homens, enquanto que no homem se trata em geral da imagem da mulher; sendo inconsciente, esta imagem é sempre projetada inconscientemente no ser amado; ela constitui uma das razões essenciais da atração passional e de seu contrário” (JUNG, 2002, p. 351).

¹⁹ Grifo particular para descrever a mentalidade patriarcal na Trindade.

feminino não é exclusividade da mulher, mas da própria estrutura humana, também cabe aos varões. Maria, revela Deus sob o rosto feminino e o arquétipo supremo para todas as demais mulheres, ela é a *Ecce Mullier* (BOFF, 2009, p. 93).

3.3.2.1.2 *Maria na perspectiva arquétipo da mãe*

Os símbolos do feminino maternal estão estreitamente ligados àqueles da mãe terra (*magna mater*) e da água (princípio vital por excelência), ambas, geradoras de vida. Nesse sentido, o útero da mulher é visto como uma miniatura da terra, o princípio do princípio, um seio originário do qual tudo sai (BOFF, 1979, p. 245). “A Grande Mãe é uma imagem feminina universal que mostra a mulher como eterno ventre e eterna provedora” de vida (RANDAZZO, 1997 p. 103). Estas características, feminina e maternal, são vistas de maneira concretas, na pessoa de Maria, como instrumento do nascimento de Deus. Jung “chega a dizer que Maria possui status de deusa, tal a sua aproximação com Deus” (BOFF, 1979, p. 246).

3.3.2.1.3 *Maria e a Trindade*

A Trindade²⁰, é a expressão arquétipo do masculino, símbolo da perfeição. Todavia, para Jung, falta um elemento integrador que é o feminino de Deus. É aqui que entra a pessoa de Maria, como a Mãe de Deus e que, na sua Assunção corporal ao céu, penetrou na vida íntima do mistério trinitário. Jung inaugura, a partir deste conceito, o termo ‘quaternidade’, para descrever a participação de Maria ao círculo trinitário. Embora o termo utilizado por Jung não esteja de acordo teológico com a doutrina católica sobre o mistério da Santíssima Trindade, para ele, ‘quaternidade’ amplia o mistério trinitário porque, ela integra o feminino reprimido.

²⁰ Termo utilizado pela Igreja Católica para descrever a unidade das três Pessoas divinas: o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

3.3.2.1.4 A assunção corporal de Maria

O dogma da Assunção, não pode ser compreendido de modo racional, mas simbólico (BOFF, 1979, p. 248), pois representa, do ponto de vista psicológico, uma realidade metafísica conhecida pela psicologia do inconsciente como processo de individuação psíquica (JUNG, 1980, p. 470). Nele, é realizado, por meio de Maria, a mãe de Deus, a integração da matéria à realidade suprema. Maria é constituída como Rainha, participante da plenitude do cosmo.

Pela Assunção de Maria, a corporalidade foi glorificada ao ponto mais alto, sua matéria, representada pela psique com a terra, que simboliza a realidade feminina, em meio a fugacidade participa de Deus. Maria, assunta ao céu, é a *Magna Mater* (Mãe Maior).

Na assunção ao céu, Maria realiza a integração dos opostos, de maneira antecipada, entre a matéria com o espírito e da fugacidade da terra à claridade do céu (BOFF, 1979, p. 248).

Em Maria, mantem-se unida a dimensão histórica e a dimensão arquetípica, articulada à Grande Mãe.

3.3.2.2 Nanã buruku como o arquétipo da grande mãe

As abordagens junguianas apresentam características comuns com os arquétipos dos Orixás. Conforme, Elbein dos Santos, os orixás “pertencem a uma ordem cósmica e universal, são os criadores simbólicos e espirituais dos seres humanos” (SANTOS, 2002, p. 104).

Os orixás são possuidores de uma dupla determinação: são energias derivadas de *Olorum*, o criador de todas as coisas, e também existem no inconsciente coletivo. No primeiro sentido, são arquétipos emanados de *Olorum*, que criam o universo e todos os seres vivos e estão relacionados aos elementos constituintes da matéria: água, terra, ar e fogo. No segundo sentido, são protótipos inconscientes presentes na psique dos “filhos de santo”, orientadores e construtores de sua personalidade, que se dá a conhecer no relacionamento experienciado, ou seja, passa a existir e começam a ser vistos quase que como pessoas. Nesse sentido, os inúmeros mitos descrevem os Orixás como

humanos, encarnados, mas, na verdade, estão intimamente conectados a um dos quatros elementos.

Os aspectos psicanalíticos presentes nos mitos de *Nanã Buruku* estão associados aos conceitos relacionados ao universo feminino, em especial à maternidade, no qual podemos destacar a centralidade do arquétipo da Grande Mãe, a criadora universal.

*Nanã*²¹ é um Orixá feminino, a mais velha do panteão africano das *labás*, de origem possivelmente *daomeana* (VALENTE, 1976, p. 97), que foi incorporado pela mitologia *lorubá*, quando o povo *nagô* conquistou o povo do *Daomé*, assimilando sua cultura e incorporando alguns Orixás dos dominados à sua mitologia já constituída.

Nanã Buruku é considerada, misticamente, como a senhora das águas paradas e da lama, matéria fecunda da qual todo homem em especial, foi gerado. Mistura de água e terra, a lama, une o princípio de vida e morte, a lama primordial e lama final.

Nos mitos de seu culto é considerada como um orixá ligado à água, associada aos princípios da criação²², à vida, à fertilidade dos grãos, bem como, à morte, relacionada nas imagens da lama que pode engolir todas as coisas, como também, dos pântanos que estão cheios de matéria putrefata.

Para Bachelard, a água é uma substância mãe que, misturada à terra, produz a massa que dá origem a todos os seres vivos, porém, ao mesmo tempo, é uma substância-morte: “As águas imóveis evocam os mortos porque as águas mortas são águas dormentes” (BACHELARD, 2002, p. 67). A água misturada a terra, gera vida, como também, conduzirá para a morte.

No mito de *Nanã Buruku* percebe-se traços, como das deusas greco-romana, do universo do feminino e do maternal ligados ao arquétipo materno da grande-mãe. *Nanã*, é aquela que “fornece a lama para a modelagem do homem e torna-se dona da vida e senhora da morte” (SANTOS, 2010, p. 3).

Dizem que quando Olorum encarregou Oxalá de fazer o mundo e modelar o ser humano, o orixá tentou vários caminhos. Tentou fazer o

²¹ “Nanã tem os mais variados nomes de acordo com o dialeto usado: Bouclou, Buukun, Buruku, etc. Em Dahomey, na cidade de Dome, onde está localizado seu principal templo, Ela é conhecida como Nanã Buruku (lê-se, buluku). No Brasil, também existem variações de nomes para Nanã: Buruku, Naê Naité, Yabainha, Naê, Anabiocô, dentre outros’ (SANTOS, 2010, p.3).

²²Dentro da mitologia africana, Nanã representa a *dogbé* (vida) e a *doku* (morte). Ela recebe em seu seio os *ghedes* (mortos) e os prepara para o *leko* (retorno, renascimento).

homem de ar, como ele. Não deu certo, pois o homem logo se desvaneceu. Tentou fazer de pau, mas a criatura ficou dura. De pedra ainda a tentativa foi pior. Fez de fogo e o homem se consumiu. Tentou azeite, água e até vinho-de-palma, e nada. Foi então que Nanã Burucu veio em seu socorro. Apontou para o fundo do lago com seu ibiri²³, seu cetro e arma, e de lá retirou uma porção de lama. Nanã deu a porção de lama a Oxalá, o barro do fundo da lagoa onde morava ela, a lama sob as águas, que é Nanã. Oxalá criou o homem, o modelou no barro. Com o sopro de Olorum ele caminhou. Com a ajuda dos orixás povoou a Terra. Mas tem um dia que o homem morre e seu corpo tem que retornar à terra, voltar à natureza de Nanã Burucu. Nanã deu a matéria no começo, mas quer de volta no final tudo o que é seu (PRANDI, 2001, pp. 196-167).

Nanã Buruku apropria-se do conceito de maternidade como função principal. Todavia, é preciso ter presente que assim como acontece com as grandes deusas greco-romanas, cuja mitologia é mais amplamente divulgada, a relação com seus filhos *Omulu* ou *Obaluaê*, também chamado *Xapanã*, *Oxumarê* e *Euá*, é marcada por grandes tensões de amor e odio, carinho, proteção e, em alguns momentos, de rejeição, repreensão e abandono.

A *yabá* dos lagos, senhora soberana da vida e da morte, é uma das mais temidas e respeitadas orixás de todo o panteão africano. Considerada muito digna e justa, era temida, particularmente, pelos homens devindo a imparcialidade de suas decisões e o sentimento de vingança.

Nanã era considerada grande justiceira. Qualquer problema que ocorresse, todos a procuravam para ser ajuíza das causas. Mas sua imparcialidade era duvidosa. Os homens temiam a justiça de Nanã, pois se dizia que Nanã só castigava os homens e premiava as mulheres. Nanã tinha um jardim com um quarto para eguns que eram comandados por ela. Se alguma mulher reclamava do marido, Nanã mandava prendê-lo. Bati na parede chamando eguns. Os eguns assustavam e puniam o marido. Só depois Nanã o libertava. Ogun foi reclamar com Ifá sobre o que ocorria. Segundo Exu, conhecido como bisbilhoteiro, Nanã queria dizimar os homens. Os orixás reunidos resolveram dar um amor para Nanã, para que ela se acalmasse e os deixassem em paz. Os orixás enviaram Oxalufã nessa missão (PRANDI, 2001, p. 198).

Tendo se unido em matrimônio com *Oxalufã* (Oxalá), *Nanã Buruku*, alterou seu comportamento grosseiro capaz de revelar ao seu cônjuge os seus segredos mais íntimos. No entanto, por um estante de distração, sua confiança

²³ Cetro ritual de Nanã em forma de jota. Feito com palha de dendezeiro, tecido, búzios e couro. Representa o poder do orixá no mundo dos vivos e dos mortos.

foi traída por Oxalá. Desolada de seu casamento com Oxalá, que por sua vez, contraiu segundas núpcias com Iemanjá, Nanã, a senhora da sabedoria, manteve-se solitária.

Sua imagem simbólica é representada por uma senhora velha de rosto expressivo, tomada de grande sabedoria tal qual uma grande matriarca com suas variadas formas de amar. Seus cultos e celebrações, acontecem com danças de movimentos lentos, com *ibir*²⁴ na mão, como se fosse uma criança. Seus filhos-de-santo têm como característica os sentimentos maternos, a calma, a benevolência, a gentileza e o carinho por crianças.

3.3.3 Maria e Nanã: duas faces do mesmo arquétipo

O sincretismo realizado pela Irmandade da Boa Morte de Cachoeira, desde a sua fundação na cidade do Salvador, com as suas mulheres negras de tradição africana, entre as duas figuras, Maria e Nanã, foi motivado, não somente pelo sofrimento advindo da escravidão, praticada pelos senhores feudais e, sobretudo pela religião dominante, o catolicismo que, por sua vez, estava integrado ao estado pelo sistema do padroado, mas parece-nos ter acontecido por motivos que misturam aspectos sócio, político, cultural e, sobretudo, o aspecto psíquico em torno do arquétipo da Grande Mãe, presentes nas duas crenças, o catolicismo e o candomblé.

A religiosidade sincrética do duplo pertencimento entre o catolicismo e candomblé pelas irmãs da Boa Morte, no catolicismo popular, integrou diferentes aspectos do arquétipo materno. Maria e Nanã, são duas imagens arquetípicas da Grande Mãe, presentes em ambas as crenças, vistas em uma só figura, Nossa Senhora da Boa Morte.

Nesse sentido, o antropólogo Wilson Caetano testifica:

Ou os africanos anteciparam o que é explicado por alguns autores como uma característica do chamado mundo moderno, que invade aos poucos as religiões, ou os modelos religiosos tornaram-se inautênticos. Verdade é que a dupla pertença surge sempre para desmascarar e ameaçar os modelos religiosos universais e totalizantes (CAETANO, 2001, p. 86).

²⁴ *Ibiri* é espécie de vassoura produzida a partir das folhas da palmeira, ornado com búzios e tem finalidade de afastar os espíritos (*eguns*) para o seu espaço sagrado.

Embora o tema do sincretismo e da dupla pertença religiosa seja um dos pontos mais delicados e controversos do diálogo inter e intra-religioso para a teologia, é preciso ter clareza que o sincretismo, faz parte das relações históricas entre as religiões²⁵.

O sincretismo é um “fenômeno universal constitutivo de toda expressão religiosa” (BOFF, 1977, p. 54). De acordo com Boff, o próprio cristianismo é sincrético como qualquer outra religião, pois em sua identidade se encontra diversos elementos de outras culturas como, por exemplo: judaicos e romanos. Assim, como qualquer outra expressão religiosa “o cristianismo puro não existe, nunca existiu e nem pode existir” (BOFF, 1994, pp. 162-163)²⁶.

Partindo desse pressuposto, como podemos ler teologicamente as experiências sincréticas? Conforme Afonso Soares, “a teologia pode fazer o esforço de pensar uma situação *entre-as-fés* ou uma fronteira comum ainda livre das demarcações religiosas institucionais” (SOARES, 2008, p. 213), ou seja, a teologia deve compreender as experiências híbridas no interior da autocomunicação divina na história, “Deus como Espírito atuando em seus adeptos” (SOARES, 2008, p. 216).

Assim sendo, a natureza híbrida das experiências religiosas consiste na compreensão de que as religiões são fragmentos de um mistério comum. Crer que Deus é de todos e a todos se manifesta e não se permite prender nos limites de nenhuma religião, pois nenhuma fé ou espiritualidade esgota o sentido da vida. Sendo assim, explica Afonso Soares que, “uma pluralidade de religiões proporciona ‘mais’ revelação de Deus que uma só religião particular poderia fazê-lo” (SOARES, 2008, pp. 216-217).

Nesse contexto do novo paradigma teológico, o encontro entre as religiões como autênticos caminhos de salvação deve ser pensado ou deve acontecer de maneira “inter (trans)confessional” (SOARES, 2008, p. 211) ou, como sugere o teólogo Torres Queiruga, por meio de uma *inreligiosa*ção. Assim como,

[...] na ‘inculturação’, uma cultura assume riquezas de outras sem renunciar a ser ela mesma, algo semelhante ocorre no plano religioso

²⁵ Diferentes estudiosos e pensadores analisaram as origens e causa das religiões: Strauss, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Weber e Durkheim, entre outros.

²⁶ Não há religião que nasça “do nada”, mas toda e qualquer religião é fruto de sincretismos entre práticas e crenças anteriores.

[...]: no contato entre as religiões, o movimento espontâneo em relação aos elementos que lhe chegam de outra deve ser o de incorporá-los em seu próprio organismo, que desse modo não desaparece, mas, pelo contrário, cresce. Cresce a partir da abertura ao outro, mas na direção do mistério comum (QUEIRUGA, 2001, p. 334).

Toda religião no contato com outra se reconfigura, o que não significa que as pessoas tenham a obrigação de abandonar suas crenças de origem. No intercâmbio entre as crenças, os valores de ambas são assimilados a partir daquilo que lhe parece ter sentido, descartando o que não lhe convém ou, talvez, o que não conseguiu ser compreendido em seu código (SOARES, 2008, p. 14).

À vista disso, compreendemos que a chamada dupla vivência religiosa na Irmandade da Boa Morte de Cachoeira entre o catolicismo e o candomblé, não se opõe, mas há uma reinvenção da religiosidade.²⁷

Para as irmãs da Boa Morte fazer parte de um terreiro de candomblé e ao mesmo tempo cultuar Nossa Senhora não há confusão, nem tampouco oposição, mas é perfeitamente possível transitar com fluidez entre uma e outra, pois trata-se de devoções diferentes. A pesquisadora Wiltércia Souza, em entrevista a D. Anália, membra da Irmandade cachoeirana e “yalorixás, responsável pelo terreiro *Ilê Oyó Ibessê Alaketu*, localizado no município baiano de Governador Mangabeira” (CASTRO, 2005, p. 56), descreve:

Olha, eu separo esse lado. Nossa Senhora para mim é tudo na minha vida, que eu já alcancei muita coisa, muitas e muitas coisas aqui dentro, eu já vi coisas maravilhosas, coisas que eu não posso nem falar, que eu tive o poder e o direito de ver, então para mim é uma coisa muito importante. E lá no candomblé também já é outra parte, né... você sabe, se você tem uma fé, a fé move montanha minha irmã. Não adianta você dizer que é de Maria e não ter fé, cê tem que ter fé, cê tem que acreditar naquilo que você é. Agora, tem um ditado, lãnsan é uma coisa, Maria é outra coisa, não pode unir uma coisa com a outra (SOUZA, 2007, p. 50).

Em uma outra entrevista a uma das membras da Irmandade cachoeirana, o historiador Armando Castro descreve o duplo pertencimento religioso da confraria entre as irmãs: “... são duas obrigações separadas. Em agosto, trabalho para Nossa Senhora e três vezes no ano, em 25 de outubro, no

²⁷ Conforme o pensamento de Quintão, a dupla pertença na Irmandade da Boa Morte, catolicismo e candomblé, não se trata de uma relação por conveniência e nem tampouco de uma camuflagem: “Do ponto de vista do negro não há oposição, incoerência, ou compartimentação entre o catolicismo e a sua africanidade, pois são capazes de “conciliar coisas que para os de fora parecem contraditórias e inconciliáveis” (QUINTÃO, 2002, p. 17).

mês de janeiro e no 2 de julho, faço as Festas do meu candomblé” (CASTRO, 2005, p. 56).

Amparadas na dupla pertença, as irmãs da Boa Morte frequentam os rituais à Nossa Senhora da Boa Morte e aos cultos dedicados aos Orixás com reiterado respeito. Todavia, esses dois aspectos, o sincretismo afro-católico e também a chamada dupla vivência religiosa, tem sido pontos controversos para o diálogo inter e intrarreligioso, tornando-o, portanto, um tema pertinente para a reflexão da teologia atual.

4 ANÁLISE TEOLÓGICA - PASTORAL DA FÉ CRISTÃ POPULAR SOBRE A MORTE E A MORTE DE MARIA NA IRMANDADE DE CACHOEIRA

Nos dois primeiros capítulos foi desenvolvida uma contextualização histórica e antropológica da Irmandade da Boa Morte, bem como, a exposição da compreensão da morte no Candomblé e da morte de Maria na cosmovisão da Irmandade e respectivamente, o seu sincretismo entre Nossa Senhora e Nanã. Assim, a finalidade deste último capítulo é analisar, de maneira teológica e pastoral, o sincretismo religioso dentro do contexto da Irmandade da Boa Morte, inserindo-o na dinâmica da revelação.

O conceito de sincretismo na teologia tradicional é complexo, sendo muitas vezes conflitivo e rejeitado. Embora, para alguns teólogos, o termo seja controverso, sendo muitas vezes evocado como perda de identidade e heresia, para outros, trata-se, antes de tudo, como uma realidade com densidade teológica, de vivências da fé em torno dos dados da revelação de Deus na história. Afonso Soares citando Sérgio Vasconcelos, explica que o que justifica a postura de rejeição radical do sincrético no sistema cristão são dois pontos: a teologia centro-européia que se autointitula universal e normativo de fé e o paradigma exclusivista teológico (cristão) e eclesial sobre a salvação (SOARES, 2003, p. 59).

Pierre Sanchis combatendo a ideia etnocêntrica sobre a idealização de uma 'religião pura' e, conseqüentemente, a conceituação da teologia tradicional, reconhece as religiões como resultados de caminhos sincréticos:

[...] na medida em que ele se dá, é a pluralidade de formas legitimadas: junção, união, confluência, mistura, aglutinação, associação, simbiose, amálgama, paralelismo, correspondência, equivalência, justaposição ou convergência, acomodação, concordância, finalmente, e omito várias, síntese. [...] E o que vem colorir de nota ainda mais pitoresca a problemática é que um dos grandes argumentos contra o 'sincretismo', que não passaria de uma acusação desflechada pelas formas dominantes de religião, que se autoconsideram como 'puras' contra suas homólogas mais populares, menos dotadas de um *corpus* teológico racionalizador, encontra-se hoje quase que invertido através do uso da categoria por notáveis teólogos cristãos, que não somente enquanto historiadores reconhecem o sincretismo como ativo no processo de formação de sua própria religião, mas como teóricos, chegam a reivindicar a presença indispensável de uma de suas modalidades para que a religião, seja de fato, religião (SANCHIS, 1994, p. 6).

Nenhuma expressão religiosa nasce do “ponto zero” ou vive em estado puro, mas de uma convergência de diversos universos religiosos, cheias de ambiguidades. “Até quem o rejeita, em geral o faz a partir de uma religião que também é, em alguma medida, sincrética” (SOARES, 2008, p. 192).

Sobre a religião cristã, conservadora de um certo “purismo” e pretencioso discurso universal e absoluto, o teólogo Leonardo Boff, no seu livro *Igreja: Carisma e Poder*, elabora severas críticas. Para ele, o cristianismo é um “artefato produzido pela atividade cultural do ser humano, movido pela interpelação de Deus”. Desse modo, “o cristianismo puro não existe, nunca existiu, nem pode existir” e o que realmente existe, “concretamente, é a Igreja como (sua) expressão histórico-cultural e objetivação religiosa, vivendo a dialética da afirmação e da negação de todas as concretizações” (BOFF, 1977, p. 54).

Não há um interesse no presente trabalho de descrever o processo histórico-dogmático da questão, no entanto, é preciso ter clareza que o conceito de catolicidade, preservado e propagado pela teologia cristã durante séculos, será autenticamente verdadeiro e sem contradições, se houver uma inclusão e um movimento relacional das diferentes experiências religiosas com respeito ao mistério de Cristo, de tal forma que, “a teologia cristã precisa levar em consideração os diversos caminhos de salvação” (SOARES, 2008, p. 13). Deus se (des) revela, sempre soprando inopinadamente onde quer (SOARES, 2015, p. 116).

Considerando que o fenômeno do sincretismo está presente no interior de todas as manifestações religiosas como expressão do amor de Deus (BOFF, 1977, p. 56) e não como algo estranho a elas, a reflexão teológica não deve ficar reduzida às posições dogmáticas, pois diante das práxis de fé, o mais importante não são os estatutos teológicos, mas a realidade vivida como experiência simbólica da revelação de Deus nas suas variadas formas²⁸.

Assim sendo, no intuito de poder pensar a teologia do sincretismo e a dupla pertença religiosa, que se apresentam de forma plural em várias tradições, de modo particular entre o catolicismo e as tradições oriundas da África, objeto

²⁸ Para Afonso Soares, como “não existe fé em estado puro: ela se mostra nas práxis” (SOARES, 2011, p. 249).

de interesse do nosso trabalho de pesquisa, o teólogo e cientista da religião, Afonso Maria Ligório Soares²⁹, propõe uma reflexão sobre as implicações da noção de sincretismo entre a teologia cristã da revelação e a teologia das Religiões.

4.1 OS RASTROS SINCRÉTICOS DE DEUS NA HISTÓRIA.

Entre todas as religiões, de todos os povos e épocas históricas, existe algo em comum: a busca de uma relação com o mundo sobrenatural. Na relação com Deus, o homem faz uma experiência de plenitude, de sentido e de paz. Tendo em vista as religiões sincréticas ou para o sincretismo nas religiões, Afonso Maria Ligório Soares, elabora sua reflexão teológica no campo da teologia das religiões, pensando sobre a função do sincretismo entre as religiões como paradigmas de autênticos caminhos de salvação a partir da experiência da revelação de Deus na história. Com o termo cunhado por Andrés Torres Queiruga³⁰, professor de teologia fundamental, Soares explica que o encontro entre as religiões deve ser pensado ou deve acontecer como *inreligionaço*o.

Para o teólogo galego Andrés Torres Queiruga, a revelação de Deus e a realização humana estão em total complementaridade (QUEIRUGA, 1995, p.

²⁹ Na introdução de sua obra intitulada: “*Interfaces da Revelação. Pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil*”, Soares externa sua preocupação diante das implicações do sincretismo religioso naquilo que se refere às questões dogmáticas e pastorais. “Orienta-o [ou seja, a reproposição de uma questão teológica fundamental] a convicção de que uma religião que se pretenda universal [no caso, o cristianismo] e que fundamente sua argumentação na crença de que o absoluto de Deus concentra-se na relatividade de um ser humano localizável no tempo e no espaço não pode, honestamente, desconsiderar teologicamente a análise dos benefícios e limites do sincretismo” (SOARES, 2003, p. 17).

³⁰ “Nascido em 1941. Doutor em teologia e filosofia e cofundador e ex-diretor da revista *Encrucillada*, professor de filosofia da religião na Universidade de Santiago de Compostela, é membro pleno da Academia Real Galícia e pertence aos conselhos editoriais da *Iglesia viva e Concilium*. Com especial dedicação à Teologia Fundamental e à Filosofia da Religião, que considera intimamente unida, sua principal preocupação é repensar a compreensão da fé hoje, combinando fidelidade à experiência original e consequência com a situação cultural nascida da Modernidade. Suas obras incluem: *Recuperación la salvación* (1995); *Repense a revelação. Revelação Divina na Realização Humana* (Trotta, 2008); *Acredito em Deus, o Pai* (1992); *A Constituição Moderna da Razão Religiosa* (1992); *Repensando a Christologia* (1996); *Recupere a criação. Para uma Religião Humanizadora* (1998); *Fim do cristianismo pré-moderno. Desafios para um novo horizonte* (2000); *Repensando a ressurreição. A diferença cristã na continuidade das religiões e da cultura* (Trotta, 32005); *Diálogo de Religiões e Autocompreensão Cristã* (2009) e *repensar o Mal. Da ponerologia à teódica* (Trotta, 2011). Disponível em: Editorial Trotta Andrés Torres Queiruga. Acesso em: 17 mai. de 2022.

186). Deus se revela na generosidade e, no seu amor livre e incondicional, ao longo da história (QUEIRUGA, 1995, p. 140), para oferecer à toda humanidade a salvação, sem favoritismos.

Para Queiruga, a revelação de Deus não tem fronteiras, porque justamente o seu amor é imensurável, não pode ser limitado ou direcionado a alguns escolhidos, seja a um povo, um grupo ou determinada época. Assim, as múltiplas experiências religiosas tornam-se *loci theologici*, ou seja, lugares teológicos da Revelação, pois toda a realidade está grávida de Deus (QUEIRUGA, 2003, pp. 79-119). Por essa razão, o autor considera que a revelação está presente em todas as religiões³¹ e, igualmente, a salvação, diferenciando-as somente no modo como vão captando o divino, o sagrado, em seu mistério amoroso, que se deixa revelar (QUEIRUGA, 2001, pp. 322-324).

[...] cada uma delas, são totalidades complexas de resposta ao divino, com suas diferentes formas de experiência religiosa, seus próprios mitos e símbolos, seus sistemas teológicos, suas liturgias e sua arte, suas éticas e estilos de vida, suas escrituras e tradições, todos elementos que interagem e se reforçam mutuamente. E estas totalidades diferentes constituem diversas respostas humanas, no contexto das diferentes culturas ou formas de vida humana, à mesma realidade divina, infinita e transcendente (QUEIRUGA, 1997, p. 16).

Na religião, Deus é experimentado como “transcendência ativa”, que sai ao encontro do homem, realizando uma experiência plenificadora; e, por isso, toda religião se considera revelada (QUEIRUGA, 2010, p. 173). Deus, a partir do seu amor ativo e generoso, está sempre se revelando ao ser humano, de modo que os limites da revelação, não estão nele em si, mas na incapacidade humana do seu ser finito (QUEIRUGA, 2010, p. 445)³².

Em se tratando do fenômeno do pluralismo religioso, Queiruga rejeita o que ele chama de exclusivismo arbitrário que, calcado sobre a ideia do dogmatismo de eleição, afirma ter a posse absoluta e exclusiva da verdade

³¹ “O processo revelador é transpassado de universalidade” (QUEIRUGA, 2010, p. 313).

³² Sobre isto, Queiruga em sua obra: *Repensar a Revelação*, cita Walter Kasper (1985): “O mistério divino se manifesta dentro de nosso mundo. Podemos encontrá-lo na natureza, que enquanto criação de Deus nos remete ao Criador; no mistério que se revela no homem mesmo; e na história, que vive de uma esperança que significa algo mais que a história” (KASPER, p. 143, apud QUEIRUGA, 2010, p. 173).

revelada³³, e orienta o caminho do diálogo para um relacionamento livre, maduro, de alteridade, sem cobranças ou competições.

Por isso, aceitando como necessária uma base pluralista, prefiro falar de pluralismo assimétrico. Categoria imperfeita, como todas numa questão ainda em movimento, mas que permite juntar realismo e respeito; e postula a necessidade do diálogo. Respeito, porque sem negar o fato das diferenças, reconhece inequivocamente revelação real em toda religião. Diálogo, porque sob assimetria “horizontal” entre as religiões, reconhece, mais fundamentalmente, a “vertical” de todas com Deus. Nenhuma configuração religiosa pode esgotar a infinita riqueza do Deus semper maior que, transbordando toda compreensão particular, descentra todas para o mistério comum. Acolher este mistério exige aproveitar todas as luzes, oferecendo as próprias e acolhendo as alheias. A riqueza do outro não empobrece, mas enriquece. O diálogo constitui fidelidade autêntica e é critério de busca sincera. O demais seria soberba ou açambarcamento ‘demoníaco’ (QUEIRUGA, 2007, p. 110).

O dialogo surge a partir da compreensão de que Deus é de todos e a todos se manifesta e não se deixa prender nos limites de nenhuma religião. Todas as religiões, a partir de suas próprias experiências de Deus, têm algo a oferecer (QUEIRUGA, 2007, p. 454). Todavia, para que o diálogo aconteça entre as religiões, faz-se necessário que haja um abandono de seus particularismos egoístas e fundamentalismos, e compartilhem de suas verdades para o enriquecimento mútuo e, sobretudo, o entendimento relacional da própria Revelação.

O caráter culturalmente mediado faz com que não exista jamais revelação “em estado puro”, mas sempre revelação interpretada a partir de um contexto histórico, em categorias culturais determinadas. Não cabe religião a não ser inculturada. Toda mudança supõe uma remodelação cultural. Sucedeu originalmente de uma maneira profundíssima com a entrada da tradição bíblica no mundo helenista e romano; e sucedeu sempre com cada avanço do cristianismo: “Uma fé que não se faz cultura é uma fé que não foi plenamente recebida, nem inteiramente pensada, nem inteiramente vivida” (João Paulo II, 1982) (QUEIRUGA, 2007, p. 114).

³³ “*Extra Ecclesiam nulla salus*”, ou seja, “Fora da Igreja não há salvação”. Apesar de não haver um consenso de quem partiu este axioma, pois alguns afirmam ter iniciado com Inácio de Antioquia outros, porém, cogitam a ideia de que foi Cipriano, é somente com Irineu de Lião que temos o desenvolvimento em torno do assunto e colocado por escrito (PILOTTI, 2001, pp. 125-150).

Queiruga compreende que a revelação é sempre inculturada³⁴, pois somente desta maneira é que ela pode ser compreendida. E no processo de inculturação a religião está inserida: é o que ele chama de inreligiosa.

Parece claro que é sempre o outro que deverá compreender, julgar e, conforme o caso, aceitar o que se lhe oferece. A “inculturação” indica que isso não pode acontecer negando a própria cultura, mas nela e a partir dela. Pois bem, com a religião acontece algo estritamente paralelo: quem ouve é uma pessoa religiosa que, a partir da própria religião, acolhe e discrimina (ou recusa) o que se lhe anuncia. É o que quer insinuar a “inreligiosa”, palavra feia por acaso, mas de entranha generosa e fraterna. Esclarece e fomenta tanto uma autêntica atitude de acolhida como de oferecimento (QUEIRUGA, 2007, p.116).

Como na ‘inculturação’, uma cultura assume riquezas no intercruzar com outras sem perder os seus valores, semelhantemente acontece na religião. No contato entre as religiões, o movimento espontâneo dos elementos que as configuram são integrados, de modo que, na negociação, os elementos não desaparecem, mas, pelo contrário, são acrescidas às partes envolvidas (QUEIRUGA, 2001, p.334).

Na tentativa de elaborar uma teologia do diálogo religioso, Queiruga utiliza o termo inreligiosa como uma nova forma de lidar com as religiões em sua realidade plural e atesta a necessidade do diálogo verdadeiro e respeitoso entre as diversas experiências de fé³⁵ para perceber a revelação de Deus na história humana, pois, afinal, “todos damos e recebemos porque nada é nosso, mas tudo é graça. Graça destinada a todos” (QUEIRUGA, 2010, p. 454).³⁶

³⁴ O que não é inteligível, não pode ser compreendido.

³⁵ Utilizando a imagem do enxerto de uma planta em outra, em que tanto a árvore receptora quanto o galho que é enxertado se enriquecem mutuamente, Queiruga “entende que no encontro entre as religiões acontece a incorporação de elementos que chegam de outra religião e são incorporados de forma que esses elementos não desaparecem. O crescimento ou o aprofundamento da percepção da revelação de Deus se dá a partir da abertura ao outro” (MARIANI, 2016, p.166).

³⁶ “As religiões não-cristãs têm algo a oferecer, que pode muito bem ajudar os cristãos sinceros a descobrir novos aspectos do mistério de Jesus Cristo. Deve ser conhecida e reconhecida claramente a possibilidade de que determinados aspectos do mistério de Cristo possam ser experimentados por não-cristãos de uma forma mais profunda do que por muitos cristãos. O esforço em participar, mediante um diálogo adequado, na experiência religiosa dos não-cristãos pode ajudar os cristãos a aprofundar sua própria compreensão de um mistério cuja revelação autêntica lhes tenha sido apresentada” (VELLANICKAL, 1984, pp. 48-70, apud, QUEIRUGA, 2007, p. 113).

Afonso Soares reconhece o esforço de Queiruga para construir uma teologia fundamental aberta ao diálogo entre as religiões, mas percebe que o termo inreligiosa não responde à problemática do sincretismo religioso da dupla pertença, ao qual aqui nos referimos, entre o cristianismo católico e a religião de matriz africana, candomblé, pois a “teologia tradicional cristã não dá conta de compreender positivamente esse fenômeno, por ficar entre a atitude de indiferença ou de negação” (SANCHEZ, 2016, p. 69). Assim sendo, propõe uma teologia *entre-fés*.

Soares entende o sincretismo partindo da ideia de “fé sincrética”. Para ele,

[...] pode-se falar, portanto, de fé sincrética para identificar o modo mesmo de uma fé ‘concretizar-se’. De fato, não existe fé em estado puro; não temos antes uma fé (religiosa) à qual acrescentamos depois uma ideologia. A fé mostra-se na práxis. Por isso, quem diz fé sincrética, diz, de certa forma, fé inculturada. A diferença (não indiferente) é de trajeto, ou seja, o ponto de vista de onde se observa ou de onde se participa da invenção religiosa popular. A comunidade eclesial propõe-se a inculturar a mensagem evangélica; o povo responde, acolhendo (inreligionando) a ‘novidade’ de acordo com as suas reais possibilidades contextuais (políticas, culturais, etc) (SOARES, 2003, p. 246).

Toda religião não existe em estado puro, como vimos acima, mas, ao expressar-se, o faz de maneira sincrética. Nessa perspectiva, compreendemos que “Deus como Espírito já esteja atuando nas diferentes expressões religiosas” (SOARES, 2003, p. 246) de forma difusa e, elas, “apesar das inevitáveis ambiguidades que acompanham qualquer biografia ou processo histórico, são também variações de uma experiência de amor” (SOARES, 2011, p. 250).

Soares entende que a vivência religiosa realizada de maneira sincrética afro-católica por grupos populares não deve ser reduzida a confusão ou ecletismo, mas é história da revelação de Deus em ato³⁷, “como um testemunho vivo de uma dupla inreligiosa, em que o catolicismo não só deu, mas também ganhou” (SOARES, 2003, p. 236).

A partir do diálogo, aqui apresentado nos capítulos anteriores deste trabalho, do encontro entre os imaginários religiosos dos dois mundos, o

³⁷ Para Soares, “o sincretismo é a revelação de Deus em ato, ou seja, aquilo que vai acontecendo quando se processa paulatinamente, entre avanços e retrocessos, luzes e penumbra, nosso mergulho no Mistério” (SOARES, 2008, p. 192).

cristianismo/Católico com o Candomblé, na Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Cachoeira, compreendemos que o sincretismo realizado pelas mulheres negras, escravas e ex-escravas nos períodos do Brasil Colônia e Império, foi capaz de resistir e ressignificar valores de ambas as crenças, naquilo que se refere ao sentido da morte e sua relação com o mundo material e espiritual, fazendo com que as mulheres da Irmandade pudessem se manter, de forma peculiar, integradas à realidade social e religiosa da época.

O imaginário religioso da Boa Morte em torno da figura de Maria, a Grande Mãe, mantida pela Irmandade cachoeirana, de forma sincrética, foi capaz de sustentar, ainda que passível de equívocos, a harmonização da fé entre ambas as crenças e garantir na esfera litúrgica dos rituais de morte, ainda que de maneira simbólica, a conciliação entre as duas realidades da existência, o *Aiyê* e o *Òrun*, a vida na morte (FARIA, 2019, p. 212).

4.1.1 A Boa Morte celebra a vida

A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Cachoeira está intrinsecamente ligada à Vida e à Morte. Para além dos textos canônicos, a Boa Morte, devidamente amparada na dupla pertença, com muita desenvoltura, celebra o fenômeno da transcendência de Maria, tradição antiquíssima da fé cristã, como a vitória sobre a matéria (imortalidade da alma) e a morte (ressurreição plena do corpo).

No horizonte teológico da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, os rituais fúnebres de Maria não se circunscrevem aos limites da morte, no sentido pejorativo, mas designa como o arremate ou como culminação e integração absoluta da realização antropológica.

Conforme a tradição Católica, especialmente no Oriente, Maria por não ter tido pecado, não passou pela corrupção natural da morte como todos os homens estão condenados, ela simplesmente adormeceu, sem dor e sofrimento, e acordou na glória. O termo não nega a morte, nem a imortalidade, mas evidencia a leveza do trânsito de Maria para a glória. No Ocidente, ao contrário do Oriente, para explicar o mesmo mistério de fé da glorificação de Maria, os santos padres utilizam o termo assunção, que evoca a participação da mãe de

Deus na ressurreição de Cristo. Na assunção, “o corpo de Maria foi transformado e assumido por Deus” (MURAD, 2012, p. 190).

A união das duas realidades, da dormição e da assunção, corresponde entre os demais privilégios marianos, à glorificação antecipada de Maria, fruto da vitória pascal de Cristo sobre a morte. Nesse sentido, a morte de Maria não é vista como fatalidade, mas como passagem para uma absoluta realização. Há, portanto, nesse aspecto, uma aproximação desta morte com a cosmovisão tanatológica africana (CONCEIÇÃO, 2012, p. 114).

Segundo Leonardo Boff, a assunção de Maria ao céu de corpo e alma, “realiza um dos mais arcaicos anelos do homem: da terra alcançar-se aos céus, unir o em cima com o embaixo, a matéria com o espírito, o começo com o fim, o homem com Deus” (BOFF, 1979, p. 255). Num nível escatológico, final e trans-histórico, trata-se da “divinização da criatura, na forma mais excelsa que um ser criado pode suportar” (BOFF, 1979, p. 256).

Maria, exaltada na glória de corpo e alma em sua assunção, introduz a criação inteira ao mistério mais íntimo do amor de Deus, tornando-se um ícone fortemente invocativo pelos cristãos em suas necessidades e perigos, sendo invocada muitas vezes como sinal de esperança e de conforto, como reza a oração *Sub tuum praesidium confugimus* (À vossa proteção recorreremos)³⁸.

Assim sendo, a devoção da Boa Morte na cosmologia da Irmandade de Nossa Senhora em Cachoeira, aponta para a esperança de um morrer como Maria, sem sofrimento e sem dor. Através de testemunhos³⁹, conta-se que a devoção a Nossa Senhora da Boa Morte foi apropriada pelos negros, devido aos

³⁸ “No ano de 1927, no Egito, foi encontrado um fragmento de papiro que remonta ao século III, no qual estava descrita a oração. Conhecida com o nome de “*Sub tuum praesidium*” (À vossa proteção), o texto é a mais antiga oração a Nossa Senhora que se conhece. Além de ser, possivelmente, a primeira dedicada a Maria, ela traz uma grande importância histórica e teológica: Histórica – Ela faz referência às perseguições sofridas pelos cristãos: “*livrai-nos do perigo*”. Teológica – Recorre à Maria como “Mãe de Deus” (*Theotókos*), um dogma que já havia sido proclamado no século anterior, no Concílio em Éfeso”. Disponível em: Qual a oração mais antiga à Nossa Senhora? - A12.com. Acesso em: 27 jun. 2022.

³⁹ Conforme Armando Castro, devido à poucas ou quase inexistência de documentos escritos sobre a Irmandade, ouvir os relatos das próprias irmãs é o único caminho para se entender a cultura expressa nessa manifestação: “Ao passo que é escassa a documentação sobre a confraria, as irmãs, principalmente as mais idosas, se constituem como fontes solícitas e generosas. Seus depoimentos, lembranças e esquecimentos, suas histórias de vida relacionadas à Boa Morte se configuram então como documentos de importância sem par” (CASTRO, 2005, p. 39).

tantos maus-tratos, em meio aos quais aspiravam a uma boa morte, uma espécie de libertação de uma vida sofrida e oprimida.⁴⁰

Celebrar a morte e glória de Nossa Senhora na Irmandade é garantir o trânsito de “uma realidade terrena para o transcendente, mantendo contato com os antepassados, os quais também podem ajudar os seus parentes vivos, assim como Maria pode, ao invocar a misericórdia do Filho” (FARIA, 2019, p. 221).

Partindo desse pressuposto teológico da Boa Morte, vivida e celebrada de maneira sincrética na Irmandade cachoeirana, podemos destacar três pontos teológicos sobre a morte e a morte de Maria, que não estão “além”, no discurso doutrinário dogmático, mas “aquém”, na vivência religiosa de fé da Irmandade: o imensurável valor da vida humana; a dignidade do corpo humano; a exaltação do feminino.

4.1.2 A Boa Morte celebra o imensurável valor da vida humana.

A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Cachoeira associa os seus rituais e crenças da ancestralidade africana sobre a morte com o dogma da Assunção corporal de Maria ao céu, celebra a vida humana integral, em seus aspectos material e espiritual, como esperança escatológica e compromisso ético.

O dogma da Assunção de Maria, proclamado pelo papa Pio XII, através da Bula *Munificentissimus Deus*, revela a sacralidade da vida humana enquanto destinada a se prolongar, de maneira transfigurada, para dentro do mistério da vida imortal e a recomposição da matéria e do espírito, que a morte havia desintegrado.

Maria, elevada na glória, efetivamente salva, representa o sentido último de nossa corporalidade de maneira harmoniosa e completa, a síntese da imortalidade. Por isso, é sinal de esperança escatológica da vitória final da salvação (BOFF, 2006, pp. 524-525)⁴¹.

⁴⁰ Entre as irmãs da Boa Morte há um pensamento de que suas antepassadas realizaram uma promessa à Virgem Maria pelo fim da escravidão. Diante de tão grande sofrimento dos negros, a morte caracterizava a libertação, o fim do infortúnio terrestre. Os escravos pediam proteção e uma morte tranquila, sem martírio (IPAC, 2011, p. 51).

⁴¹ Nesse sentido, a partir da teoria psicanalítica de Carl Gustav Jung, podemos constatar que a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Cachoeira realiza, a partir de seu sincretismo, o

À vista disto, a Irmandade da Boa Morte, guardiã das tradições africanas, interliga o dogma da assunção de Maria com a cosmovisão tanatológica africana sobre a concepção de morte e de vida, como uma realidade totalizante que não pode ser separada. Como vimos nos capítulos anteriores, na cosmologia africana a vida e a morte fazem parte do mesmo ciclo e, portanto, é infinita (CONCEIÇÃO, 2012, pp. 109-110).

A Irmandade da Boa Morte celebra a morte de Maria, não de maneira pejorativa como a humanidade entende, mas como um movimento de exaltação e celebração da vida. O que para alguns a morte pode denotar, algo funesto, desesperador ou indicador do final de uma etapa, para as irmãs da Boa Morte é esperança e serenidade⁴². No documentário “Eu vi a Boa Morte sorrir” (1996), as irmãs da secular confraria revelam o que entendem sobre a morte:

Nós celebramos vida e morte, porque quem vive morre então a irmandade da boa morte ela tem a morte e a ressurreição. Só acreditamos na de Maria porque foi a única que morreu e viveu, mas acho que o ser humano não, ele vai, apagou tudo da mente, acabou né? mas Maria não, ela teve sua graça pelo pai de ter a sua ressurreição, assim informa o catolicismo. Anália da Paz Santos.

Nós não temos horror a morte, nós nem se lembramos disso estamos louvando é a Maria, porque a morte é o sono eterno, então não faz medo pra ninguém. A boa Morte ela não quer sentimento ela não quer choro, ela quer alegria entusiasmo orgulho daquilo que ta fazendo. É boa Morte, é Glória porque quem nasceu tem que morreu, a vida é morte e a morte será como a gloria que temos que ter um dia! Estelita Souza - Juíza Perpétua.

A vida pra morte é uma passagem tranquila, não é morte é uma outra vida é uma transferência, morte é vida. Nossa Senhora da Boa Morte não é morte, Nossa Senhora é vida, é viva! Daddy Barbosa.

Desta maneira, a Boa Morte, na perspectiva da Irmandade cachoeirana é um morrer como Maria, sem dor e sofrimento, dormir e morrer. Outro aspecto relevante no que diz respeito ao culto a Maria celebrado na Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, como esperança e conforto escatológico, é o fascínio em

que ele chama de “mistério da integração”, a *coincidentia oppositorum*, a união do *Rex* e da *Regina*. (JUNG, 1979, p. 103-112). Sobre isto, comenta Leonardo Boff: “Maria assunta antecipa o sentido do processo universal que é de radical integração dos opostos numa infável união da matéria com o espírito e da obscuridade da terra com a claridade do céu” (BOFF, 1979, p. 248).

⁴² O destino do ser humano, é um dos pontos de convergência entre as duas religiões que integram a Irmandade da Boa Morte, pois entre ambos os credos, catolicismo e candomblé, o ser humano não está destinado à perdição, mas à salvação/harmonia (BERKENBROCK, 1997, p. 362).

torno do augusto mistério que se transforma em princípio ético. Cuidar da vida presente e salvá-la de todas as formas de destruição.⁴³

Na Cosmogonia Africana bem como para o cristianismo, tudo no universo está interligado, como teia de aranha. Desse modo, o ser humano deve cuidar da natureza e viver em harmonia com tudo o que existe, cuidando, protegendo e salvando.

Posto isto, compreendemos que a Irmandade Boa Morte celebra na assunção de Maria, o valor da vida humana, como “integridade” do ser humano, assumida na glória, e como um protesto contra toda forma de destruição desta mesma vida, pois “Maria prolonga, em sua assunção gloriosa, a tarefa da luta contra as estruturas de pecado que levara a cabo durante sua vida mortal” (CODINA, 1985, p. 205).

4.1.3 A Boa Morte celebra a dignidade do corpo humano

Maria assumida corporalmente no céu revela o sentido da vida humana sacralizada em Deus e nos convida a considerar, “de modo luminoso a que excelso fim estão destinados os corpos” (MD, 1950, n. 42). No corpo de Maria glorificado, o corpo humano como um todo, em todas as suas dimensões, participa da natureza celeste na absoluta realização.

Ao afirmar a assunção de Maria ao céu em corpo e alma, não se trata de dogmatizar um esquema antropológico (BOFF, 1979, p. 180), mas enfatizar a integralidade do *humanum*, em seu caráter totalizante da glorificação da mãe de Deus. Pela assunção de Maria, não apenas a alma, que de per si supõe ser de natureza divina, mas também a corporalidade (a realidade material) em sua profunda obscuridade, é acolhida na glória de Deus (BOFF, 1979, p. 248)⁴⁴. Nesse sentido, Puebla declara explicitamente: “Maria, arrebatada ao céu, é a integridade humana, corpo e alma, que agora reina” (PUEBLA, 1982, p. 298).

⁴³ O ideal da Irmandade da Boa Morte, desde o seu início: o cuidado com o ser humano. A Irmandade da Boa Morte de Cachoeira, desde a sua congênere em Salvador, tem dois objetivos principais: comprar alforrias e proporcionar um funeral digno para si e os seus. (MARQUES, 2009, p. 4). Em consonância com este pensamento está o documento da Constituição Dogmática *Gaudium et spes* (GS, 1965, n. 34).

⁴⁴ “Pela Assunção, Deus não humilha a matéria, mas a “assume” na glória” (BOFF, 2006, p. 526).

O dogma da assunção de Maria é reflexo da antropologia cristã, na qual o ser humano é compreendido como uma unidade física, psíquica e espiritual, de modo que cada princípio está ordenado para o outro. “O ser humano é uma unitotalidade psicofísica e anímico-corpórea” (OLIVEIRA, 2013, p. 1081).

Para a doutrina cristã⁴⁵, o ser humano é uma realidade concreta, constituída por uma unidade que se realiza pela relação mútua dos princípios material e espiritual, co-determinados e orientados. “O ser humano não é somente corpo e nem somente alma, mas uma unidade de corpo e alma” (OLIVEIRA, 2013, p. 1084).⁴⁶ Duas dimensões distintas, não contrárias ou opostas, que constituem o ser humano⁴⁷.

Conforme Ladaria, “o homem não “tem” um corpo, mas ele “é” o seu corpo, em uma unidade corpóreo-animada” (LADARIA, 1998, p. 69). De acordo com a antropologia bíblica, o homem é a terra que respira⁴⁸.

Tendo presente a doutrina cristã sobre a unidade antropológica do homem, o papa Pio XII, em sua bula de proclamação do dogma da assunção de Maria, reafirma os conceitos cristãos sobre a realidade humana, mas na verdade, deseja pôr em evidência o constitutivo corporal, com todas as suas dimensões⁴⁹ (BOFF, 2006, p. 526).

De acordo com Clodovis Boff, o dogma da Assunção de Maria inspira uma valorização do corpo e uma correta relação com ele. A partir de três níveis, interligados entre si, explica: o primeiro nível, trata-se da espiritualidade do corpo. “É preciso adotar uma atitude de reverencia para com o corpo humano, no sentido de tratá-lo com dignidade”. O corpo é “templo do espírito santo”. No nível social e político da questão, o cuidado com a saúde, “especialmente dos

⁴⁵ Conferir a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (GS), nn. 14-15.

⁴⁶ Sobre estes aspectos ontológicos humanos, é preciso ter presente que um não pré-existe ao outro e nem tampouco vigora entre eles uma relação de subordinação ou hierarquia, mas de comunhão e unidade (OLIVEIRA, 2013, p. 1084).

⁴⁷ A visão cristã do ser humano não comunga nem do dualismo antropológico e nem o monismo, no qual entende que o corpo e alma são duas instancias autônomas, independentes que coexistem juntas, sem nenhum tipo de vínculo ou relação, mas concebe o homem como uma unidade na pluralidade de suas dimensões.

⁴⁸ Na antropologia bíblica, o homem (*adam* - Adão) tem a sua origem na *adamah* (terra), ou seja, a terra é a realidade constitutiva do ser humano. Assim sendo, o homem (Adão) é terra que respira (OLIVEIRA, 2013, p. 1103).

⁴⁹ Quando fala do corpo e suas várias dimensões, se refere do corpo segundo várias perspectivas. Sobre isto, Clodovis Boff explica fazendo uma distinção entre: “corpo metafísico”, “corpo biológico”, “corpo espiritual”, “corpo sexuado” (BOFF, 2006, pp. 527-530).

mais pobres” (Por causa da fome, da exploração e do abandono). Por fim, no nível ético, resgata a ideia de “pureza, entendida como respeito pelo corpo sexuado⁵⁰, o próprio e o dos outros (Pela exploração sexual e comercial)” (BOFF, 2006, p. 531).

Partindo deste contexto, Clodovis explica que o corpo de Maria assumido na glória, não se trata somente de uma “antevisão e a entrevisão” (BOFF, 2006, p. 533) do destino jubiloso do cosmos assumido para sempre no mistério da comunhão trinitária, mas de um protesto contra os corpos humilhados.

Assim sendo, as integrantes da Irmandade da Boa Morte, em Cachoeira, através de seu corpo escravizado, amparadas pela crença e devoção a Maria, bem como em seus orixás, revelam, seja através das palavras no cumprimentar das senhoras, da cor da pele, nas vestes com os diversos tons, na gestualidade dos ritmos, nas orações e cânticos em suas mais variadas faces (ceia, procissão, missas), sua identidade, marcada por luta e resistência.

Conforme Maria Lúcia Aranha,

Se o corpo não é coisa, nem obstáculo, mas é parte integrante da totalidade do ser humano, meu corpo não é alguma coisa que eu tenho; eu sou meu corpo. Ao estabelecer o contato com uma pessoa, eu me revelo pelos gestos, atitudes, mímica, olhar; enfim, pelas manifestações corporais. Ao observar o movimento de alguém, não o vejo enquanto simples movimento mecânico, como se o outro fosse máquina, mas como sujeito cujo movimento representa um gesto expressivo. Portanto um gesto nunca é apenas corporal: ele é significativo e nos remete imediatamente à interioridade do sujeito (ARANHA, 1993, p. 315).

O corpo, enquanto veículo de comunicação e linguagem, é a materialização da fé na Irmandade da Boa Morte. Todos os atos festivos celebrados pela Irmandade passam pela relação com o corpo, seja a memória, a oralidade, a própria identidade e o rito que se celebra.

Em uma entrevista a Queiroz, Luiz Cláudio Diaz do Nascimento, historiador da Boa Morte, faz um depoimento sobre a dimensão gestualista do corpo que as irmãs realizam em um dos ritos nos dias festivos:

Eu ficava na Irmandade da Boa Morte, na festa, observando o gestual delas, o que q elas faziam, por exemplo, tinha um determinado

⁵⁰ Às vésperas da declaração do dogma da Assunção, Pe. Ricardo Lombardi exclamou um discurso intitulado como: “Triunfo de Maria”: “Jovens, levantai a cabeça e olhai! No céu há um corpo de mulher!” (BOFF, 2010, p. 54). Convidava os rapazes e moças a constituir um relacionamento entre si com um profundo pudor e respeito.

momento da missa, em que as pessoas se confraternizam, eles vão e se abraçam e eu percebi que uma irmã na hora que foi abraçar a outra ela falou “paz e Boa Morte” pra outra, eu fiquei pensando se aquilo era uma situação singular, aconteceu aquele dia, e eu tive que esperar o outro ano pra poder observar, e aquilo foi angustiante. Eu tive que vê o outro ano pra observar também que elas falavam “paz e Boa Morte” uma pra outra na hora da missa, Paz e Boa Morte é uma palavra extremamente forte. É, também tem uma determinada situação que depois eu vim constatar que era uma situação sempre presente, que quando termina a missa de corpo presente da Irmandade elas colocam um lenço, uma toalha de tuli sobre a imagem de Nossa Senhora Morta e ai nesse momento elas tem que carregar a imagem pra transportar aquela coisa toda, como tem muita gente observando, vendo o que tá acontecendo, então elas ficam fazendo gestos, ai tinha uma senhora chamada Dona Môm e eu ficava observando Dona Môm, porque eu queria ficar observando quais os gestos que elas faziam, ai ela olhou pra outra, uma olhou pra uma, uma olhou pra outra, elas se entre olharam e ai Dona Môm fez assim, ai eu chega me arrepio com esse negócio porque é uma situação meio complicada, ela fez esse gesto como quem diz assim “tá entregue”, aí elas se olham naquela coisa de quem vai primeiro? Quem toma a iniciativa e a outra vai e toma a iniciativa. Aquela coisa também de aspergir a água benta sobre nossa senhora que elas se olham pra ver assim, digamos primeiro é ela, é ela que vai, que é aquela hierarquização porque a senhoridade do candomblé também é prescrito, também é observado dentro da Irmandade da Boa Morte, você não pode passar na frente da irmã que é mais velha que você, e as coisas são cíclicas, pra que a continuidade não seja desfeita (QUEIROZ, 2010, p. 95).

O gesto de “Paz e Boa Morte” realizados entre as irmãs durante o rito da celebração, gera uma comunicação, como expressão de fé. Os “atos do corpo”, que correspondem às práticas corporais como um todo, trata-se de uma carga simbólica, assimiladas, interpretadas e “re-transmitidas” com reiterados significados (QUEIROZ, 2010, p. 86).

Pertencer a Irmandade da Boa Morte, é mais do que seguir regras doutrinárias da religião; trata-se, antes de tudo, de um modo de vida que transcende a realidade corporal, que se converte numa ligação direta com o sagrado. Nos ritos mortuários de Maria, as irmãs da Boa Morte garantem a vida na morte, o retorno para os seus ancestras e celebram, ainda que de maneira simbólica, a axaltação dos corpos escravizados: dos corpos das mulheres profanados pela cultura machista, dos corpos dos trabalhadores profanados pela exploração, aos corpos dos prisioneiros profanados por tortura e ameaças. A Irmandade da Boa Morte venera o corpo de Maria, assumido na glória, a dignidade dos inumeros corpos como “uma possibilidade de livrar-se da

escravidão e encontrar vida na glória” (FARIA, 2019, pp. 204-213).

4.1.4 A Boa Morte celebra a glória da mulher e de seu corpo

Maria, assunta ao céu na integridade de seu ser, viabilizado em sua corporeidade, exalta o corpo feminino, restaurado e reitegrado no seio de Deus. A Irmandade mariana da Boa Morte em Cachoeira, com suas mulheres negras, tendo presente o momento glorioso da vida de Maria, bem como, as humilhações e sofrimentos advindo da escravidão, celebra a glória de Maria como exaltação da dignidade da mulher.

A vida terrena de Maria foi levada ao tálamo celeste (MD, 1950, n. 21) e com ela a intronização da “feminilidade genética, hormonal, morfológica, à qual se soma sua realidade psicológica, sociológica e cultural” (TEMPORELLI, 2010, p. 223). Em Maria, e através dela, uma mulher desta terra entra no misterio íntimo de Deus tornando-se a *mulier revelata*, na plenitude de sua feminilidade em sumo grau (BOFF, 2006, p. 539), resgatando o corpo feminino de todas as interpéries da vida.

Nesta perspectiva, Clodovis Boff enfatiza que o dogma proclamado pela Igreja sobre a assunção corporal de Maria ao céu trata-se, antes de tudo, de um protesto e de uma promessa: “um protesto contra uma cultura patriarcal que degrada, nos modos, mais variados, os corpos das mulheres, e uma promessa de que seus corpos devastados serão eles também recriados” na glória (BOFF, 2010, pp. 538-539). Assim sendo, a imagem de Maria na glória é consolo e esperança para todos.

À vista disso, é muito significativo que um grupo de mulheres negras e escravas, ligadas ao candomblé, tenha organizado à luz da catequese lusitana sobre a morte de Maria, uma irmandade com devoção à Nossa Senhora da Boa morte⁵¹.

⁵¹ O historiador cachoeirano Luiz Cláudio Nascimento descreve a ligação existente entre a Irmandade da Boa Morte com a feminilidade e o seu sincretismo com o Candomblé: “No imaginário 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 o outro mundo e os orixás relacionados à morte. Mas também os outros deuses do panteão africano, relacionados ao nascimento. Boa Morte seria assim uma adesão ao ideal católico de morte, mas preservando as suas próprias

Diferentemente de outras confrarias religiosas⁵², a Irmandade da Boa Morte, é formada exclusivamente por mulheres negras, descendentes de escravos e com pouca ou nenhuma Escolaridade⁵³, algo que não era comum no Brasil escravista.

Estando numa sociedade, marcadamente patriarcal, machista e escravocrata, as irmãs da Boa Morte, amparadas pelo catolicismo e pelo candomblé, com muita criatividade, força e coragem resistiram às variadas perseguições, discriminações e preconceitos: de cor, gênero, poder econômico, dentre outros, a ponto de serem associadas com o “capeta” e suas forças do mal.

Apelidadas como negras do partido alto⁵⁴, as irmãs da Boa Morte construíram um espaço feminino no qual podia-se e pode-se ter autonomia sobre seus atos e em torno da devoção a Maria, Nossa Senhora da Glória, celebra o fim do genocídio da mulher durante a escravidão⁵⁵ e a afirmação da dignidade das mulheres negras.

A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte com suas mulheres negras, ao longo dos tempos, mesmo em face das variadas mudanças culturais, socioeconômicas e religiosas, seja pelo duplo pertencimento, pela oralidade ou com seus rituais sagrados, tem preservado elementos importantes da memória afro-brasileira, desafiando as formulações teórico-teológicas e suas realizações pastorais.

concepções em que os elementos rituais do culto aos orixás foram incorporados aos santos católicos” (NASCIMENTO, 1999, p. 9).

⁵² A Irmandade da Boa Morte se autodefine como uma “organização privativa de mulheres com vínculos étnicos, religiosos e sociais, também unidas por parentescos consanguíneos ou de fé, deixando fluir a maneira afro-brasileira de crer” (CASTRO, 2005, p. 52).

⁵³ Sobre isto, Joanice Conceição disserta em seu trabalho de pesquisa intitulado: *Mulheres do partido alto - elegância, fé e poder. Um estudo de caso sobre a irmandade de nossa senhora da boa morte*, 2004, Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), PUC/SP. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/3824>. Acesso em: 20 mai. 2022.

⁵⁴ As mulheres da Irmandade são chamadas de *negras de partido alto*, por se destacarem na chamada elite social africana na Bahia (NASCIMENTO; ISIDORO, 1988, p. 16).

⁵⁵ Conforme Armando Castro: “Há, entre as atuais irmãs da Boa Morte, a idéia de que suas antecessoras fizeram promessa à Nossa Senhora da Boa Morte pelo fim da escravidão e que, neste período, dada a carga de sofrimento dos negros, a morte representava a libertação, a liberdade, o fim do infortúnio terrestre” (CASTRO, 2005, p. 63).

4.2 A BOA MORTE E SUAS IMPLICAÇÕES PASTORAIS

A análise teológica e pastoral do sincretismo religioso realizado pela Irmandade da Boa Morte, a partir da devoção católica em torno da morte de Maria, se desenvolve, conforme Soares, a partir da compreensão de que o sincretismo religioso faz parte do desígnio divino de autocomunicar-se à condição humana, ou seja, o sincretismo como expressão dos “rastros” das manifestações revelatórias de Deus e da resposta lenta, imperfeita e gradual dos seres humanos na história (SOARES, 2015, p. 106).

A teologia tradicional não compreende as experiências sincréticas como dinâmica histórica da revelação divina, mas como algo fragmentado, ambíguo, o caminho *sine qua non* (“sem o qual não é possível”). Todavia, Soares atesta que, “[...] todos nós somos antropologicamente obrigados a estabelecer em nossa vida um valor absoluto, “cuja perda equivaleria à morte” do sentido” (SOARES, 2008, p. 69). Assim, as doutrinas formuladas pelo cristianismo, mesmo em face “ideológica”, estão também embebidas em um percurso sincrético, pois o Espírito não pode ser enquadrado totalmente por tradições específicas.⁵⁶

Diante da realidade do sincretismo religioso afro-católico, Soares argumenta que as Igrejas cristãs em suas experiências pastorais se deparam com novos desafios e paradigmas, que as interpelam para um novo modo de anunciar e viver o Evangelho.

Tendo em vista a uma nova aprendizagem pastoral e dogmática, o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965), a partir das constituições apostólicas *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes* e, após o Concílio, de modo particular, o decreto *ad gentes*,⁵⁷ impulsionaram para uma renovação da

⁵⁶ “A diferença (não indiferente) é de trajeto, ou seja, o ponto de vista de onde se observa ou de onde se participa da invenção religiosa popular. A comunidade eclesial propõe-se a inculturar a mensagem evangélica; o povo responde, acolhendo (inreligionando) a „novidade” de acordo com suas reais possibilidades contextuais (políticas, culturais etc.)” (SOARES, 2003, p. 246).

⁵⁷ Afonso Soares se refere de modo particular ao n. 22 do decreto *Ad Gentes*: “Para conseguir este objetivo, é necessário que em cada grande espaço socio-cultural, se estimule uma reflexão teológica tal que, à luz da tradição da Igreja universal, as ações e as palavras reveladas por Deus, consignadas na Sagrada Escritura, e explicadas pelos Padres da Igreja e pelo magistério, sejam sempre de novo investigadas. Assim se entenderá mais claramente o processo de tornar a fé inteligível, tendo em conta a filosofia ou a sabedoria dos povos, e a maneira de os costumes, o sentido da vida e a ordem social poderem concordar com a moral manifestada pela revelação divina. Deste modo se descobrirá o caminho para uma mais profunda adaptação em toda a

atividade missionária da Igreja entre os diversos povos (SOARES, 2015, p. 107), fomentando uma abertura ao diálogo e a valorização da liberdade religiosa⁵⁸.

Para Soares, os povos só poderão compreender o evangelho como “notícia boa”, “*eu-angelion*”, a partir de sua própria cultura autóctone, sem a necessidade de largar a própria cultura para se tornarem cristãos (SOARES, 2015, p. 116). Nessa perspectiva, o padre Antônio Aparecido Silva, conhecido como padre Toninho, partilha: “Jamais encontramos um *babalorixá* ou uma *yalorixá* – sacerdote e sacerdotisa, respectivamente, dos cultos nagô, afirmando que “fora das suas religiões não há salvação”, como fizeram setores cristãos pela disputa religiosa” (SILVA, 1998, p. 49).

Os escravos africanos da Irmandade da Boa Morte no Brasil aceitaram a devoção católica mariana, mas mantiveram as crenças de seus ancestrais e cultos, relacionando aos orixás da morte, no caso Nanã. Ademais, as irmãs da Boa Morte circulam livremente e, com muita naturalidade, “em duas correntes religiosas, tanto na religiosidade católica quanto na afro-descendente” (CASTRO, 2005, p. 55).

Empenhando-se a dar novo enfoque à reflexão e à prática pastoral no diálogo entre o catolicismo e as religiões de matriz africana, como possíveis caminhos de comunhão e unidade para a busca da paz e a valorização das virtudes do reino de Deus entre nós, a encíclica *Redemptoris Missio*, destaca três pontos importantes para o dinamismo da missão evangelizadora da Igreja: O primeiro ponto recorda que o diálogo não deve ser motivado com táticas proselitistas, mas de abertura as experiências de fé, sair de si para conhecer o outro (RM, 1991, n. 56). A segunda observação, em continuidade com a primeira, relaciona o diálogo como expressão da fé, esperança e caridade, frutos do Espírito (RM, 1991, n. 56). Por fim, a terceira observação evidencia que o diálogo é um caminho que conduz ao Reino de Deus (RM, 1991, n. 57).

extensão da vida cristã. Toda a aparência de sincretismo e de falso particularismo, será assim excluída, a vida cristã conformar-se-á bem ao gênio de cada cultura, as tradições particulares e qualidades próprias de cada nação, esclarecidas pela luz do Evangelho, serão assumidas na unidade católica. Enfim, as novas igrejas particulares, enriquecidas pelas suas tradições, terão o seu lugar na comunhão eclesial, ficando intacto o primado da cátedra de Pedro, que preside a toda a assembleia da caridade” (AG, 1965, n. 22).

⁵⁸ No concílio Vaticano II, o diálogo entre as igrejas cristãs e outras religiões, é afirmado como elemento constitutivo da identidade eclesial (BIZON, 2004. p. 23).

A partir dos decretos e constituições conciliares, houve uma abertura dialogal no interior da Igreja (BIZON; DRUBI, 2004. p. 23), de tal modo, que os documentos que foram produzidos até a atualidade possibilitam pensar novos métodos e projetos pastorais para a evangelização e missão levando em consideração cada cultura e tradição de cada povo, com atenção à pluralidade e a diversidade das nações. Nesse sentido, a Conferência Episcopal Latino-Americana, seguindo as recomendações dos documentos conciliares e pós-conciliares, elabora diretrizes pastorais com um rosto muito próprio e bem definido para uma autêntica evangelização latino-americana, em que o anúncio do Evangelho não se reduza a uma proclamação unilateral, mas tenha presente às experiências de fé da religiosidade popular.

A Conferência Episcopal de Medellín (Colômbia), constituiu uma releitura do Vaticano II para a América Latina e o Caribe. No documento de Medellín não há uma referência direta ao que se refere ao diálogo inter-religioso, no entanto, percebe-se uma sensibilidade do episcopado à questão da religiosidade popular. Os bispos revelam que a religiosidade popular se trata de uma “secreta presença de Deus” (MEDELLIN, 1998, n. 6) e sublinham que esta religiosidade deve ser aceita “com alegria e respeito”, embora haja a necessidade de ser purificada (MEDELLIN, 1998, n. 8), podendo ser “ocasião ou ponto de partida para um anúncio da fé” (MEDELLIN, 1998, n. 8).

O Documento de Puebla de Los Angeles (México), numa linha de continuidade com Medellín, descreve a necessidade de se valorizar a religiosidade popular e a própria cultura latino-americana, para o processo de evangelização.

A revalorização da religiosidade popular, apesar de seus desvios e ambiguidades, exprime a identidade religiosa do povo. Ao purificar-se de eventuais deformações, ela oferece um lugar privilegiado à evangelização. As grandes devoções e celebrações populares têm sido um distintivo do catolicismo latino-americano; elas conservem valores evangélicos e são sinal de pertença à Igreja (PUEBLA, 1982, p. 82).

Os prelados latino-americanos e caribenhos inserem a religiosidade popular ao catolicismo, como uma forma de se viver a fé católica no continente. Todavia, não esconde a necessidade de se purificar a religiosidade popular no sentido de facultar a visualização das “sementes do Verbo” que nela estão guardadas (PUEBLA, 1982, n. 451).

Em Santo Domingo (República Dominicana), em continuidade com Medellín e Puebla, os bispos deram um novo passo sobre a religiosidade popular (SANTO DOMINGO, 1992, n. 36). Os prelados em Santo Domingo descrevem a “importância de aprofundar um diálogo com as religiões não-cristãs presentes no continente, de modo particular com as religiões indígenas e afro-americanas” (SANTO DOMINGO, 1992, n. 137). É necessário o diálogo para superar os preconceitos históricos e perceber as “sementes do Verbo” presentes nas experiências de fé.

Em 2007, os bispos latino-americanos e caribenhos, convocados pelo papa Bento XVI, se reúnem novamente, só que desta vez na cidade de Aparecida (Brasil). Na Sessão Inaugural da Conferência, o pontífice reconhece a preciosidade da religiosidade popular latino-americana e caribenha na vivência da fé cristã:

A sabedoria dos povos originários levou-os felizmente a formar uma síntese entre as suas culturas e a fé cristã que os missionários lhes ofereciam. Daqui nasceu a rica e profunda religiosidade popular em que aparece a alma dos povos latino-americanos: o amor a Cristo sofredor [...]; o amor ao Senhor presente na Eucaristia [...]; o Deus próximo dos pobres e daqueles que sofrem [...] a profunda devoção à Santíssima Virgem de Guadalupe, de Aparecida ou das diversas invocações nacionais e locais (APARECIDA, 2007, p. 1).

O Papa Bento XVI reconhece que a religiosidade popular é colocada como um fator comum a todos os povos latino-americanos e caribenhos e emerge como um grande tesouro da Igreja Católica na América Latina, o qual deve ser protegido, promovido e também purificado.

Percebe-se que o Magistério da Igreja latino-americana e caribenha compreende, à luz do Vaticano II, o pluralismo religioso como uma realidade de princípio, inserida no desígnio misterioso de Deus e que não há mais condições de uma reflexão teológica e pastoral que continue insistindo numa perspectiva exclusivista. O anúncio do Evangelho deve partir do “espírito do diálogo” (APARECIDA, 2007, n. 24) e alimentado pelo mistério do amor (APARECIDA, 2007, n. 83), pois só Deus “conhece os tempos e as etapas do cumprimento desta longa busca humana” (APARECIDA, 2007, n. 84).

Assim sendo, a Igreja, a partir do Vaticano II, com a dinâmica da dialogicidade como uma nova configuração eclesial (BIZON; DRUBI, 2004, p. 23), entende que o diálogo com a religiosidade popular, entre o catolicismo e as religiões de matriz africana, de modo especial o candomblé, no qual a Irmandade

da Boa Morte faz parte, não deve partir da ideia de combate, mas de abertura, escuta, reconhecendo nas experiências de fé, o sopro e as ressonâncias do Espírito, que sopra onde quer.⁵⁹

⁵⁹ Texto bíblico: “O vento sopra onde quer e ouves a sua voz, mas não sabes de onde vem, nem para onde vai. Assim é também todo aquele que nasceu do Espírito” (BIBLIA, João, 8,3).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando se iniciou o trabalho de pesquisa constatou-se que as irmãs da Irmandade da Boa Morte de Cachoeira, amparadas na religiosidade sincrética de um duplo sentimento de pertença em duas correntes religiosas, tanto ao catolicismo como à tradição dos orixás (aqui chamada, maneira mais simples, de Candomblé), tem um aspecto de grande originalidade, daí a relevância de realizar uma análise teológica do sincretismo mantido pela confraria secular.

Nessa perspectiva, a presente pesquisa teve como objetivo geral analisar teologicamente o processo de sincretismo desenvolvido pela Irmandade cachoeirana em torno de Maria e Nanã Burokô/Burokê. Constata-se que o objetivo geral foi atendido porque efetivamente o trabalho conseguiu demonstrar que o sincretismo realizado pela Irmandade da Boa Morte foi realizado como forma de resistência e sobrevivência de fé.

O primeiro passo do trabalho realizou-se a partir de uma contextualização histórica e antropológica da confraria religiosa da Boa Morte, destacando alguns aspectos importantes sobre a sua origem, como a propagação do culto vindo de Portugal, o seu funcionamento e sua relação com a morte, bem como, a descrição sobre a sua atuação na cidade de Cachoeira, recôncavo baiano, e concluiu que diferentemente de outras associações religiosas negras, as irmãs da Irmandade celebram os ritos antigos de devoção à Nossa Senhora da Boa Morte e sua Assunção aos Céus, mas indiretamente, de forma sincrética de um duplo sentimento de pertença ao catolicismo e ao candomblé, se estabelece relação com os orixás relacionados à morte. Os resultados desses estudos deram origem ao segundo capítulo deste trabalho.

Paralelamente, no segundo capítulo, foi realizada uma análise sobre a compreensão da morte na visão africana e da morte de Maria na cosmovisão da Irmandade e seu sincretismo entre Nossa Senhora e Nanã. As irmãs da Irmandade da Boa Morte aceitaram o discurso lusitano da devoção à Dormição de Nossa Senhora, mas compreenderam ao seu modo e a partir de sua visão religiosa de matriz africana. A morte na perspectiva da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, é a continuidade, a passagem de um mundo para o outro. Desse modo, os rituais de morte celebrados de forma sincrética pela confraria religiosa garantem, na esfera do rito, ainda que de modo simbólico, a

harmonização da existência individual na terra (*Aiyê*) para a existência genérica na transcendência (*Òrun*). A conclusão que o trabalho chegou é que esses dois aspectos, o sincretismo afrocatólico e também a chamada dupla vivência religiosa, tem sido pontos controversos para o diálogo inter e intrarreligioso, tornando-o, portanto, um tema pertinente para a reflexão da teologia atual.

A última parte do trabalho, tendo presente os capítulos anteriores, realizou-se uma análise teológica - pastoral do sincretismo religioso no contexto da Irmandade da Boa Morte, inserindo-o na dinâmica da revelação. O tema do sincretismo, embora, para alguns teólogos, seja controverso, sendo muitas vezes evocado como perda de identidade e heresia, para outros, trata-se, antes de tudo, como vivências da fé em torno dos dados da revelação de Deus na história. Nesse aspecto, o tema do sincretismo para a Igreja Católica tem sido um tema cadente tanto para o estudo da teologia quanto para a evangelização, compreendendo como sopro e ressonâncias do Espírito que age nos corações e nas tradições religiosas.

A pesquisa partiu da hipótese de que a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Cachoeira, com as suas mulheres negras, resignificaram a catequese lusitana sobre a Boa Morte de Maria como sinal de resistência cultural e religiosa. As negras africanas e ex-escravas, compreenderam a devoção da Dormição de Maria, impostas pelos portugueses, a partir de sua visão religiosa africana, sem perder as crenças de seus ancestrais e seus cultos.

Durante o trabalho de pesquisa verificou-se que a hipótese foi confirmada, pois as irmãs da Boa Morte, estando numa sociedade marcadamente patriarcal e machista, lutaram e negociaram para se firmar, conseguindo superar, através de sua força e coragem, as mais variadas perseguições, discriminações e preconceitos que via nas dinâmicas religiosas africanas um vínculo com o “capeta” e suas forças do mal, mantendo-se integrada na realidade social.

À vista disso, consideramos que os objetivos propostos para a realização desta pesquisa, bem como a questão que norteou o trabalho foram alcançados e contemplados, pois entendemos que as irmãs da Boa Morte celebravam a morte de Maria, conforme seus ancestrais africanos e se mantiveram integrada na nova realidade social e religiosa dominante da época.

Para este estudo, a metodologia utilizada procedeu-se unicamente de uma pesquisa bibliográfica e documental, embora constata-se que boa parte dos documentos pertencentes à Irmandade da Boa Morte foi perdida, danificada e roubada, devido às inúmeras perseguições no início de sua criação. Além do método descritivo, a pesquisa foi realizada com uma abordagem qualitativo posto que se pode compreender a relevância historiográfica da Irmandade da Boa Morte, com suas teias de relações, fatores étnicos e culturais.

Diante da metodologia proposta percebe-se que o trabalho trouxe algumas limitações, que poderiam ser melhores exploradas. Tendo presente o pouco material sobre o estudo teológico do sincretismo realizado pela Irmandade cachoeirana, nesse sentido a nossa pesquisa demonstra a sua relevância para a ciência, bem como, para o diálogo inter e intrarreligioso. Outro viés que contribuiu para a não aquisição de dados e maiores informações sobre o assunto em questão, foi o cenário pandêmico vivido nos últimos dois anos e que conseqüentemente trouxe a exigência da impossibilidade de contatos físicos. A pesquisa poderia ter sido realizada com uma amplitude em sua bibliografia, além de desenvolver um estudo exploratório, com coleta de dados, junto à Irmandade da Boa Morte.

Indica-se, portanto, que estudos posteriores possam ser realizados sobre o fenômeno pesquisado do sincretismo religioso na confraria da Boa Morte, priorizando, assim, continuidade à análise dos seus aspectos teológicos, bem como, a situação de intolerância e incompreensão da vivência de múltipla pertença na região e na Igreja, de modo particular entre as Igrejas cristãs, e o protagonismo feminino na construção de espiritualidade.

REFERÊNCIAS

AGULHON, Maurice. *Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence*. Paris: Fayard, 1967.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. *Filosofando: Introdução à Filosofia*. São Paulo: Moderna, 1993.

ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. I ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

AVELINO, Jamil David. *O medo na Idade Média (séculos X-XIII)*. Aparecida de Goiânia: Faculdade Alfredo Nasser/Instituto Superior de Educação, 2010.

BACHELARD, Gaston. *A Água e os sonhos: ensaios sobre a imaginação da matéria*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BANDEIRA, Luis Claudio Cardoso. *Entidades africanas em "troca de águas": diásporas religiosas desde o Ceará*. Dissertação (Mestrado em História Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2009.

BARBOSA, Magnair Santos. *Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte: entre o Airê e o Orum*. In: BAHIA. GOVERNO DO ESTADO. SECRETARIA DE CULTURA. Festa da Boa Morte. Salvador: IPAC, 2011. Cadernos do IPAC, 2.

BASTIDE, R. Religiões africanas e estruturas de civilização. Afro-Ásia. Salvador, n. 6-7, p. 9, 1968. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20672>. Acesso em: 20 jun. 2022.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1971.

BASTIDE, Roger. *Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichistas*. Estudos Afro-Brasileiros. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.

BERKENBROCK, Volney J. *A Experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

BIZON, José; DRUBI, Rodrigo. *A unidade na diversidade*. São Paulo, Loyola, 2004.

BOFF, Clodovis. *Mariologia social: O significado da Virgem para a sociedade*. São Paulo: Paulus, 2006.

BOFF, Leonardo. *A Ave-Maria: o feminino e o Espírito Santo*. 9.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

BOFF, Leonardo. *Avaliação teológico-crítica do sincretismo*. Vozes, 1977.

BOFF, Leonardo. *Igreja, Carisma e Poder*. Petrópolis: Vozes, 1994.

BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus. Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas*. Petrópolis: Vozes, 1979.

BOFF, Leonardo. *Religião, ética e política no contexto atual*. In: KUZMA, Marcio, Cezar; CAPPELLI, Marcio. (Orgs.). *Religião, ética e política*. São Paulo: Paulinas/Soter, 2018.

BORGES, Nelson Correia. *A senhora da Boa Morte em Lorvão – Notas de Arte, História e Antropologia Cultural*. Coimbra: Associação Pró-Defesa do Mosteiro de Lorvão, 1990.

CAETANO, Dhiogo José. *O medo da morte na Idade Média: uma visão coletiva do Ocidente*. Belém: LiteraCidade, 2012.

CAETANO, Vilson. *Roda o balaio na porta da igreja, minha filha, que o santo é de candomblé: os diferentes sentidos do sincretismo afro-católico na cidade de Salvador*. Tese (Doutorado), Ciências Sociais, PUC, São Paulo, 2001.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. *A Morte, a mortificação e o heroísmo: o homem 'comum' e o 'santo'*. *Revista do IFAC/UFOP*, Ouro Preto, v. 1, dez. 1996.

CASTRO, Armando. *Irmandade da Boa Morte; memória, intervenção e turistização da festa em Cachoeira, Bahia*. Ilhéus: UESC/UFBA, 2005. (Dissertação de Mestrado em Cultura e Turismo).

CODINA, V. *Mariologia desde los pobres*. In. *Modernidad versus solidaridad*. Lima: CEP, 1985.

Comissão Consultiva Teológica da Federação das Conferências de Bispos Asiáticos (FABC). *Teses sobre o diálogo inter-religioso*. *Sedoc*, v. 33, n. 281, julho-agosto de 2000.

CONCEIÇÃO, Joanice Santos. *Tenha uma boa morte: notas sobre a Irmandade da Boa Morte*. PLURA, Revista de Estudos de Religião, v. 3, n. 2, jul-dez, 2012. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/587>. Acesso em: 20 jun. 2022.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição dogmática Ad Gentes. Sobre a atividade missio-nária da Igreja (1965)*. São Paulo: Paulus, 1997.

CONSORTE, Josildeth Gomes. *Sincretismo ou africanização? Os sentidos da dupla pertença*. In: *Travessia - Revista do Migrante*, Vol. 36, São Paulo, 2000.

COSTA, Maximiliano Gonçalves. *O sincretismo religioso no Candomblé*. Anais do Simpósio Nacional de Estudos da Religião da UEG, V. 1. Goiás: UEG, 2019.

COSTA, Sebastião Heber Vieira. *A festa da Irmandade da Boa Morte e o ícone ortodoxo da Dormição de Maria*. Salvador: Zuk, 2002.

COSTA, Sebastião Heber Vieira. *Alguns aspectos da religiosidade afro-brasileira em vista de uma adequada pastoral da iniciação cristã*. In BRANDÃO, Sylvana, *História das Religiões no Brasil*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2001.

COSTA, Sebastião Heber Vieira. *Das memórias de Filhinas às litogravuras de Maragogipe*. Salvador: Faculdade 2 de julho, 2007.

COSTA, Sebastião Heber Vieira. *Festa da Irmandade da Boa Morte e o Ícone Ortodoxo da Dormição de Maria*. Salvador: Vento Leste, 2009.

DAMASCENE, Jean. *Défense des Saintes Icônes*. Paris: Cahiers Saint-Inenée, 1996.

DAMATTA, R. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

DOCUMENTO DE APARECIDA. *Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe*. São Paulo: CNBB, Paulinas, Paulus, 2007.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

FARIA, Jacir de Freitas. *O medo do Inferno e arte de bem morrer: da devoção apócrifa à Dormição de Maria às irmandades de Nossa Senhora da Boa Morte*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

FERRETI, Sergio. *Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n. 8, jun. 1998. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71831998000100010>. Acesso em: 20 jun. 2022.

FERRETTI, Sergio. "Sincretismo Afro-brasileiro e Resistência Cultural" Quarto In: *Faces da Tradição Afro-Brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Carlos Caroso, Jeferson Bacelar [organizadores]. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 1999.

FERRETTI, Sergio. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luis: FAPEMA, 1995.

FIORES, Stefano de; MEO, Salvatore. *Dicionário de Mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995.

GODAS, Joyce da Silva. Mulheres de corpo e alma - o arquétipo da mulher selvagem na atualidade. Disponível na internet: [file \(unaerp.br\)](http://file.unaerp.br). Acesso em: 20 jun. 2022.

JOÃO PAULO II. *Encíclica Redemptoris Missio*. Petrópolis: Vozes, 1991.

JUNG, Carl Gustav. *Ab-reação, análise dos sonhos, transferência*. Petrópolis: Vozes, 1999.

JUNG, Carl Gustav. *Fundamentos da psicologia analítica*. 3ª. Ed. Petrópolis: Vozes, [1935] (1991).

JUNG, Carl Gustav. *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

JUNG, Carl Gustav. *O Eu e o Inconsciente – Volume 7/2*. Edição digital. Petrópolis: Vozes, 2011.

JUNG, Carl Gustav. *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. (O.C. IX/1). Petrópolis, Vozes, 2000

JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 5ª. Ed. Petrópolis: Vozes, [1933/1955] (2002).

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia do Inconsciente* - Volume 7/1. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1980.

JUNG, Carl.Gustav. *A Natureza da Psique* - Volume 8/2. 10ª ed. - Petrópolis: Vozes, 2013.

KASPER, W. *Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982*. trd. Espan., El Dios de Jesuscristo, Salamanca 1985.

LADARIA, Luis. *Introdução à antropologia teológica*. São Paulo: Loyola, 1998.

LESSA, Luciana Falção. *Senhoras do Cajado: um estudo sobre a Irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos*. Salvador: UFBA, 2005. (Dissertação de mestrado em História).

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

MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. *Afonso M. L. Soares, teólogo e cientista da religião: libertação e sincretismo*. Rever, Ano 16, n. 01, Jan/Abr 2016. Disponível em: 28446-Texto do artigo-75139-1-10-20160625 (2).pdf. Acesso em: 20 mai. 2022.

MARQUES, Francisca. *Festa da Boa Morte: identidade, sincretismo e música na religiosidade brasileira*. [on line] Disponível na Internet: Festa da Boa Morte: Identidade, Sincretismo e Música na religiosidade brasileira--III Congresso Virtual de Antropología y Arqueología (equiponaya.com.ar). Acessado em: 20/06/2022.

MEDELLÍN (Texto Oficial). *Conclusões da Conferência de Medellín, 1968*. Edição revisada, atualizada e traduzida da edição oficial em espanhol por Fr. Manuel Jesús R. Blanco. São Paulo, Paulinas, 1998.

MEIRELES, Marcia. *Revista Caminhos de diálogo* – ano 02, nº02, janeiro a julho de 2014.

MUNANGA, K. *Art Africain et syncretisme religieux au Brésil*. Dédalo (Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia), USP, 27. Disponível em: Publicações sobre o acervo africano e afro-brasileiro do MAE-USP | ARTE AFRICANA: uma parceria NAP Brasil África e MAE-USP. Acesso em: 03 fev. 2022.

MURAD, Afonso Tadeu. *Maria, toda de Deus e tão humana: Compêndio de Mariologia*. São Paulo: Paulinas: Santuário, 2012.

NASCIMENTO, Luís Cláudio Dias do. *Candomblé e Irmandade da Boa Morte*. Cachoeira: Fundação Maria América da Cruz, 1998.

NASCIMENTO, Luís Cláudio Dias. *Territórios Afro-Religiosos de Cachoeira*. (Texto inédito, parte da dissertação “Presença do Candomblé na Irmandade da Boa Morte: uma investigação sobre ritos mortuários e religiosidade afro-baiana”). Cachoeira-BA., [2005].

NASCIMENTO, Luís Cláudio e ISIDORO, Cristiana. *A Boa Morte em Cachoeira. Cachoeira: contribuição para estudo etnográfico*. Cachoeira: CEPASC, 1988.

NASCIMENTO, Luís Cláudio. *Candomblé e Irmandade da Boa Morte*. Cachoeira: Fundação Maria América da Cruz, 1999.

NEUMANN, E. *A Grande Mãe: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente*. São Paulo: Cultrix, 1999.

OLIVEIRA, Renato Alves. *A relação entre o corpo e a alma do ser humano na teologia cristã: uma aproximação histórica e contemporânea*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 11, n. 31, jul./set. 2013. Disponível em: *A relação entre o corpo e a alma do ser humano na teologia cristã: uma aproximação histórica e contemporânea*. (The relation between body and soul of human being in Christian Theology: A historical and contemporary approach) | HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião (pucminas.br). Acesso: 20 mai. 2022.

PARIZI, Vicente Galvão. *Encruzilhadas e Travessias. O encontro do humano e do divino na casa de Candomblé Ilê Axé Kalamu Funfum sob o olhar da Psicologia Transpessoal e da poética de Gaston Bachelard*. São Paulo: PUC/SP, 2005 (Dissertação de mestrado em Ciências da religião).

PILOTTI, João. *As sementes do Verbo na teologia das religiões a partir do Vaticano II: do movimento ecumênico ao diálogo inter-religioso. Teocomunicação*. Porto Alegre, v. 31, n. 131, mar. 2001.

PIO XII. Carta Apostólica *Munificentissimus*: Definição do Dogma da Assunção de Nossa Senhora em corpo e alma ao céu. Città del Vaticano, 1950. Disponível em: *Munificentissimus Deus* (1º de novembro de 1950) | PIO XII (vatican.va). Acesso: 20 mai. 2022.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PUEBLA (Texto oficial da CNBB): *A Evangelização no Presente e no futuro da América Latina*. Petrópolis, Vozes, 1982.

QUEIROZ, Lilian Quelle Santos. *Corpo lugar da memória: A cultura corporal na Irmandade da Boa Morte em Cachoeira –Ba e o contexto educativo local*. Dissertação de mestrado em educação. UFBA: Salvador, 2010.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *A revelação de Deus na realização humana*. São Paulo: Paulus, 1995.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*. S. Paulo: Paulinas, 2001.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *El concepto de filosofía de la religion*. In: Religião e cultura. Revista do departamento de Teologia e Ciências da Religião da PUC-SP. Vol. II, n. 4, Jul/Dez 2003.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *O diálogo das religiões*. São Paulo: Paulus, 1997.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar o pluralismo: da inculturação à inreligiosação*. Concilium: Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, v.43, fas.319, Jan./Abr 2007.

QUEIRUGA. *Repensar a revelação: a revelação divina na realização humana*. São Paulo: Paulinas, 2010.

QUERINO, Manuel. *Os costumes africanos no Brasil*. Org. e pref. de Arthur Ramos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

QUINTÃO, Antônia Aparecida. *Lá vem o meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (Século XVIII)*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002.

RAMOS, Arthur. *A aculturação negra no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1942.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*. Recife: Massangana, 1988.

RANDAZZO, Sal. *A Criação de Mitos na Publicidade: como publicitários usam o poder do mito e do simbolismo para criar marcas de sucesso*. 1. ed. Rio de Janeiro: Racco, 1997.

RÉAU, Louis. *Iconografía del Arte Cristiano: Iconografía de la Biblia – Nuevo Testamento*. Traducción Daniel Alcoba. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1996.

REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*. (Tese de doutorado). Campinas-SP, 2005.

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

REIS, João José. *Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão*. Rio de Janeiro: UFF, vol. 2, n. 3, 1996. Disponível em: [//www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg3-1.pdf](http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg3-1.pdf). Acesso em 9/06/2022.

RESTORI, Memore. *A Missão no Vaticano II*. São Paulo; Paulus, 2015. (Coleção Marco conciliar).

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Editora Ufrj, 2006. Apresentação e notas Yvonne Maggie, Peter Fry.

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.

SANCHEZ, Wagner Lopes. *Sincretismo e migração. Notas a partir do pensamento de Afonso Maria Ligorio Soares*. Rever, ano 16, n.1, Jan/Abr 2016. Disponível em: [Dialnet SincretismoEMigracaoNotasAPartirDoPensamentoDeAfon-5567866.pdf](http://www.dialnet.org/revista/revista/revista/revista/SincretismoEMigracaoNotasAPartirDoPensamentoDeAfon-5567866.pdf). Acesso em: 20 mai. 2022.

SANCHIS, Pierre. *Pra não dizer que não falei de sincretismo*. In: *Comunicações do SER*, Rio de Janeiro, n. 45, 1994. Disponível em: [comunicacoes-45.pdf](http://www.iser.org.br/comunicacoes-45.pdf) (iser.org.br). Acesso em: 20 mai. 2022.

SANT'ANNA, Sabrina Mara. *A Boa Morte e o Bem Morrer: culto, doutrina, iconografia e irmandades mineiras (1721 a 1822)*. Belo Horizonte: UFMG, 2006. (Dissertação de mestrado).

SANTO DOMINGO (Texto oficial). *Conclusões da IV Conferência do Episcopado Latino-Americano*. São Paulo, Paulinas, 1992.

SANTO IRINEU. In: GOMES, C. Folch. *Antologia dos santos padres*. São Paulo: Paulinas, 1979.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a morte: Pàdè, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 2012.

SANTOS, Juana Elbein. Os Nàgó e a morte: pádè, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia. Petropolis: Vozes, 2002.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Meu tempo é agora*. São Paulo, Odudwa, 1993.

SANTOS, Nágila Oliveira. *Orixás no divã: uma análise psicanalítica dos mitos de Nanã Buruku, Obaluaê, Oxumarê e Euá*. Revista África e Africanidade – Ano 3 – n. 9, maio, 2010. Disponível em: Orixas_no_diva.pdf (africaeaficanidades.com.br). Acesso em: 20/06/2022.

SCHUMAHER, Schuma; BRAZIL, Érico Vital. *Mulheres negras no Brasil*. Rio de Janeiro: Senac Nacional 2007.

SILVA, Antônio Aparecido da (Org.). *Existe um pensar teológico negro?*. São Paulo: Paulinas, 1998.

SILVA, Livia Maria Baêta. *A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, uma perspectiva museológica e de gênero*. Disponível na internet: Microsoft Word - Livia Maria Baêta da Silva.doc (ufba.br) – Acesso em 20/06/2022.

SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*. Salvador: Maianga, 2006.

SOARES, Afonso Maria Ligório. *De volta ao mistério da iniquidade: palavra, ação e silêncio diante do sofrimento e da maldade*. São Paulo: Paulinas, 2012.

SOARES, Afonso Maria Ligório. *Dialogando com Jacques Dupuis*. São Paulo: Paulinas, 2008a.

SOARES, Afonso Maria Ligório. *Interfaces da revelação: pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 2003.

SOARES, Afonso Maria Ligório. *No espírito do Abbá: fé, revelação e vivências plurais*. 1. Ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

SOARES, Afonso Maria Ligório. *O sincretismo à luz de uma teologia interconfessional: algumas notas preliminares*. In: VIGIL, J. M. (org.). Por uma teologia planetária. São Paulo: ASETT-Paulinas, 2011.

SOARES, Afonso Maria Ligório. *Revelação e diálogo intercultural: nas pegadas do Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.

SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Revelação e diálogo intercultural: nas pegadas do Vaticano II*. São Paulo; Paulus, 2015.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor, identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOUZA, Wiltércia Silva. *O seqüestro das santas : a Irmandade da Boa Morte e a igreja católica em Cachoeira, Bahia –1989*. [Tese de Mestrado]. Santo Antonio de Jesus, BA, 2007.

STRADA, Angel L. *Maria: um exemplo de mulher*. São Paulo: Editora Ave Maria, 3ª edição, 1998.

TAVARES, Odorico. *Bahia - imagens da terra e do povo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

TEMPORELLI, Clara. *Maria, mulher de Deus e dos pobres: releitura dos dogmas marianos*. São Paulo: Paulus, 2010.

THEO. *L'Encyclopedie Catholique Pour Tous*. Paris: Droguet et Ardent Fayard, 1993.

THORNTON, John. K. *On the Trail of Voodoo: African Christianity in Africa and the Americas*. The Americas, Oceanside, v. 44, n. 3, 1988.

VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: ed. Nacional, 1976.

VASCONCELOS, S. S. D. *Em busca do próprio poço: o sincretismo afro-católico como desafio à inculturação*. Tese de doutoramento apresentada na Faculdade de Teologia Católica da Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster/Westfallen, 1999.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: (Século VIII a XIII)*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

VERGER, Pierre. *Notícias da Bahia – 1850*. Salvador: Corrupio, 1981.

WASHITA, Pedro. *Maria e Iemanjá. Análise do sincretismo*. São Paulo: Paulinas, 1991.

WASHITA, Pedro. *MARIA E IEMANJÃ Ensaio de método para uma análise religiosa e psicológica do feminino*. Disponível na internet:admin,+Artigos0003.PDF (3).pdf. Acesso em: 20/06/2022.

DOCUMENTÁRIOS

EU vi a Boa Morte Sorrir. IRDEB/TVE/Bahia. 1996.