
FESTAS NEGRAS: MANIFESTAÇÕES RELIGIOSAS AFRO-DESCENDENTES NO MEIO URBANO NORDESTINO

Mestranda Vanuza Cavalcanti Fernandes Gesteira
Universidade Federal da Paraíba
vanuza.hist@gmail.com

Orientador Prof. Dr. José Antônio Novaes da Silva

Universidade Federal da Paraíba
baruty@gmail.com

Festejar é próprio do ser humano, e muitas das festividades encontram-se ligadas ao sagrado, essa categoria de festejos nasce da percepção dos mundos sagrado e profano, os quais se interligam por meio das estreitas relações entre os ritos representativos e as recriações coletivas. As festas religiosas mostram-se fundamentais para a sociabilidade dos seus integrantes e valorização e compartilhamento cultural. Para Durkheim os encontros festivos estavam aliados a necessidade de fortalecer laços sociais, de coesão e de solidariedade intratribal. Os êxtases vividos nesses encontros suscitavam a idéia de dois mundos: o do trabalho cotidiano e o mundo sagrado. Para o autor é marcante a diferença entre a monotonia e o ambiente festivo:

experiências como essas, sobretudo quando se repetem a cada dia durante semanas, não lhe deixarem a convicção de que efetivamente existem dois mundos heterogêneos e incomparáveis entre si? Um é aquele no qual arrasta monotonamente a sua vida cotidiana; ao contrário, não pode penetrar no outro sem entrar imediatamente em contato com forças extraordinárias que galvanizam até o frenesi. O primeiro é o mundo profano, o segundo, aquele das coisas sagradas (1989, p. 274).

A celebração dessas festas e da marcada diferença faz ressoar com meridiana objetividade uma conhecida afirmação de Mauss, para quem:

Um dos primeiros grupos de seres com os quais os homens tiveram que contratar e que, por definição, ali estavam para contratar com eles foi, antes de tudo, o dos espíritos dos mortos e os deuses. Com efeito, são eles os verdadeiros proprietários das coisas e dos bens do mundo.

Era com eles que era mais necessário trocar e mais perigoso não trocar. Inversamente, porém, era com eles que era mais fácil e mais seguro trocar (2003, p. 206).

As festas, realizadas por todos os grupos, inclusive os urbanos, por motivos vários ao longo da história, desempenharam um papel muito mais importante em nossa cultura do que costumamos admitir (Amaral, 1992). No mundo urbano, a diversidade de festejos é impressionante. Apesar de muitos autores, estudiosos da cidade, alegarem uma tendência ao afastamento da religiosidade no meio urbano, no Brasil essa realidade não se concretiza. No universo da religiosidade negra aportada no Brasil, com o advento da diáspora, as festas se mostraram como um elemento estratégico para a sobrevivência de uma religiosidade prestes a se amalgamar e prosperar fora do continente africano. Um exemplo disto são as festividades realizadas, ainda no Brasil Colonial, e ligadas a expressão dos Calundus.

O povo brasileiro, vivendo no campo ou na cidade, apresenta uma forte religiosidade, que também se expressa por meio da participação nas festas. Havendo no País um verdadeiro calendário festivo/religioso, que segue em um continuum desde a festa do Divino, em Belém do Pará, passando pela festa da Irmandade do Rosário em Sousa, no interior da Paraíba, até a lavagem da escadaria do Senhor do Bonfim, em Salvador, observando-se formas bastante contundentes de demonstrar o sentimento religioso durante o ato de festejar a “fé”. Amaral (1992) nos assevera que:

O número de festas religiosas registradas pelos viajantes e pelos estudiosos mostra, desde sempre, uma efervescência religiosa nas cidades brasileiras, desde sua formação até o presente. No nosso caso específico, não só inexistiu esta secularização absoluta, como a religiosidade servia (e serve, ainda) de elemento de integração dos grupos e classes sociais, que se organizavam em função da realização das procissões, festas de padroeiros etc. As cidades do Brasil mantiveram sua religiosidade, que se manifesta(va) de modo festivo. Esse festejar religioso (e também o festejar profano) foi sem dúvida o motor da construção da sociabilidade brasileira.

O estudo das festas no contexto religioso afrobrasileiro merece maior atenção, pois estas constituem uma das importantes vias de compreensão do fenômeno religioso. Clássicos como: Ramos (1934), e Bastide (1978), somente para citar dois exemplos, debruçaram-se sobre o tema buscando focalizar os transe, ou a festa como em seu contexto iniciático. As festas no campo afrobrasileiro, analisadas dentro de um contexto mais amplo, aprofundando conceito e significados, nos foram apresentadas por Loyola (1984), Motta (1988; 1991) e Ferretti (1995).

O candomblé, por todo o Brasil, possui uma característica geral, a manifestação ritual expressada através das festas. Desde meados do século XIX, a partir de Nina Rodrigues, a academia busca entender esse culto partindo da observação de suas manifestações ritualísticas expressadas, principalmente, em grandes festividades. De acordo com Ramos (1934, p. 42):

As denominações de candomblés, macumbas, catimbós (...) que inicialmente designavam os festejos fetichistas, por extensão passaram a significar os próprios lugares ou centros onde se realizam as cerimônias. É nos terreiros que são (...) celebrados os cultos comuns e as grandes festas anuais (candomblés propriamente ditos), afora outras festas profanas chamadas pelos negros bahianos de afochés. É nos afochés que os paes-de-santo 'brincam' com ídolos, cuja tendência à assimilação com os próprios santos é cada vez maior.

A partir de 1948, segundo Carneiro (1948, p. 43), o termo passou a designar muito mais: O lugar em que os negros realizam as suas características festas religiosas tem hoje o nome de candomblé, que antigamente significou somente as festas públicas anuais das seitas africanas.

Joaquim (2001, p. 38) diz que o candomblé trabalha com o reencantamento do mundo, ou seja, busca soluções dos problemas nos deuses, nos orixás. É nesse sentido que as festas tornam-se um elemento primordial para a manifestação desse universo simbólico que liga os membros do candomblé aos seus ancestrais e permite que as próximas gerações possam reviver essa memória afro-brasileira que é socializada por todos os membros de um terreiro.

O presente trabalho enfoca três tipos distintos de festas religiosas no universo candomblecista. A primeira, segue as tradições da raiz africana do candomblé, a festa das Águas de Oxalá, em Salvador-BA; a segunda, em Cachoeirinha-BA e Salvador-BA, trata-se de um festejo de forte hibridismo afro-descendente com o catolicismo popular, a festa da Irmandade da Boa Morte; a última, uma mescla da tradição do candomblé com a luta pela preservação ambiental, a caminhada do presente de Oxum no rio Cuiá, em João Pessoa-PB.

A festa das Águas de Oxalá, que ocorre no Ilê Axé Opô Afonjá, terreiro de origem Kêto localizado em Salvador e fundado em 1910. É uma festa sagrada do *Egbé* reverenciando o orixá da criação, no Afonjá ocorre sempre no mês de setembro. A escolha pela festa das Águas de Oxalá se deve à importância dela para a comunidade de santo de Salvador, pois é uma atividade sacerdotal fundamental, um evento religioso tradicional no calendário dos Terreiros mais antigos e importantes da Bahia.

Salvador veste-se de branco, as roupas não devem ser manchadas, e até mesmo quem não é da religião guarda este preceito por 16 dias. Esse é o período de duração da festa. O ritual *funfun* (branco) é dividido em quatro etapas: começa na madrugada das águas que se estende ao alvorecer da sexta-feira (dia de Oxalá para o candomblé), seguem-se três domingos (Domingo de *Oduduwa*, dia do *Alá* e Domingo do Pilão de *Oxaguian*). Conforme Rodrigué (2001 p. 24):

O ritual das águas de Oxalá é o rito de renovação que constitui o ciclo de abertura do calendário litúrgico. Realizar sua leitura é acolher o desafio de apresentar, numa linguagem acadêmica, uma experiência ritual documentada arqueologicamente (...) Busca-se compreender a simbologia de uma festa à cabeça – *Orí* (...) Esse ritual é uma cerimônia de culto aos deuses africanos. É um rito que relembra e transmite valores espirituais mantidos por gerações e revela parte essencial da cosmogonia assimilada pelos afro-descendentes.

O final da cerimônia dedicada a *Oxaguian* fecha o ciclo da festa das Águas de Oxalá e marca o início do calendário litúrgico dos Terreiros. Rodrigué (op. cit., p. 157) afirma:

Nesta “festa”, em cada domingo se podem ver, nas faces molhadas dos dançarinos sagrados, as mutantes expressões reveladoras da amálgama com o espiritual. (...) o Barracão de festas esteve nos braços dos deuses, ressoa ninado por uma ritmada unidade de respiração. (...) As festas *funfun* marcadas pelo calendário terminaram, o passado existe como categoria de Tempo, tempo como categoria do consciente e além disso Tempo é Orixá .

A festa religiosa é por excelência um elemento aglutinador capaz de envolver os fiéis na execução de objetivos comuns e confraternização. A festa pode ser considerada um elemento constitutivo do culto religioso, portanto, sua execução é estrutural, como no caso do candomblé; ou ainda ser considerada por determinados seguimentos religiosos apenas como elemento exterior, portanto, sua realização é circunstancial, é o exemplo do catolicismo popular.

Ainda na Bahia e envolvendo o candomblé, apresentamos o segundo exemplo, outro tipo de festa especial, aquela que hibridiza o mundo afro-descendente ao catolicismo. Aqui não nos cabe analisar o dito hibridismo, mas revelar o caráter festivo que o cerca. O exemplo escolhido é a festa da Irmandade da Boa Morte. É uma festa bastante interessante, porque carrega o constitutivo e estrutural do candomblé em consonância com o exterior e circunstancial do catolicismo popular.

A história das irmandades de cor no Brasil têm sido alvo de diversas pesquisas acadêmicas. Entendemos essas irmandades como espaços associativos, portanto de integração social, e também, ao mesmo tempo, como espaço de expressões de caráter social, cultural, político e, evidentemente, religioso da população negra. Para o escravo, ser católico não era uma questão de escolha e sim de imposição ou ainda, de reconhecimento social, já que, a religião oficial determinava todas as regras. Segundo Amaral (1992) as festas:

Podem também ser o modo próprio de expressão de um dado grupo ou mesmo instrumento político deste, uma vez que boa parte mobiliza grande contingente de pessoas e recursos com finalidades assistenciais, no sentido de cumprirem um papel de apoio a seus membros ou de outros grupos, que terminam gerando uma consciência política que dá origem a associações, como as de Bairro ou de leigos na Igreja, por exemplo.

Interessa ao trabalho que aqui se apresenta, algumas considerações sobre a capacidade de realização de uma grande festa feita pela Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, fundada em fins do século XVIII em Salvador, na Igreja da Barroquinha, por negras alforreadas de origem nagô pertencentes à nação Kêto.

A irmandade em questão tornou-se a realizadora da festa de Morte e Assunção de Nossa Senhora, celebrada pelos católicos a 15 de agosto. Em Salvador, os registros históricos mostram que a festa realizou-se pela última vez em 1935. Nos dias atuais ela ainda é realizada na cidade de Cachoeira (Recôncavo Baiano).

Na verdade, essa festa existe lá desde o século XIX. Apesar da aparência católica, os cultos realizados durante a festa de Nossa Senhora da Boa Morte apresentam sigilo e tabu. As irmãs da Boa Morte são também, e ao mesmo tempo, participantes de algumas das mais tradicionais casas de candomblé que existem, em quantidade, em Cachoeira e cidades vizinhas. Lody(1981, p. 14) afirma que situar a Irmandade da Boa Morte é situar uma devoção doméstica, diária, atingindo culminância pública no mês de agosto.

Não há como precisar a data inicial dessa festa em Salvador, historicamente se sabe que o “enterro da Senhora” ou a procissão de “Nossa Senhora da Boa Morte” eram realizados por muitas igrejas da cidade, hábito herdado de Portugal. Lody (op. cit., p. 6) nos diz ainda que, os festejos culminavam em procissão solene, sempre acompanhada de foguetório, regabofes, cantorias e samba-de-roda.

A procissão realizou-se em Salvador até a década de trinta do século passado, houve um período de recesso entre os anos de 1930 a 1934, devido a problemas com a Igreja,

alegando que o comportamento dos participantes e algumas atividades realizadas na festa não condiziam com as regras ditadas pela própria Igreja, voltando a ocorrer novamente em 1935. Campos (1941, p. 83) lamenta:

Deixa-se de fazer a procissão de 1930 a 1934. Saiu no ano seguinte. Nem de longe assemelha-se à dos tempos passados. Mínimo cortejo e modernizado. Mocinhas de véu, criancinhas vestidas de anjo. Cadê os negros todos prosas no fraque e no croazê? Cadê os benditos? Cadê a multidão melanodérmia que se comprimia azougradamente ao redor do esquife? Desapareceu tudo...tudo...quando o cortejo se moveu, curto, mesquinho, sorumbáico, despido de menor importância, na tarde nevoenta, triste e fria, mal a meu grado senti-me acicoteado, pela lembrança das procissões que na meninice ali via, e, tomado de funda melancolia, apressei-me em afastar .

Antes da festa propriamente dita acontece a eleição da comissão que organizará a festa do ano seguinte, em seguida acontece o ritual da “esmola geral”, pedida pelas senhoras que fazem parte da irmandade. A esmola é para a realização do festejo. Elas vestem-se de acordo com a tradição do candomblé Kêto (saias rodadas, batas brancas, pano-da-costa na cintura, torço na cabeça) e passam de casa em casa recolhendo as doações. O gesto é repetido desde o século XVIII, hoje está desaparecendo. Santos e Reginaldo (1996, p. 105) destacam:

O ponto alto da festa ocorre na sexta-feira (...) com a realização de uma missa em Ação de Graças pelas irmãs falecidas, às 19 horas, seguida de um cortejo, com Nossa Senhora da Boa Morte na igreja da Matriz e uma sentinela com todas as irmãs vestidas de branco. Após o término da missa e antes da saída das irmãs, aquelas que são consagradas a Iansã e a Ogum dirigem-se para a porta na intenção de proteger a todos contra os malefícios que podem ser causados pelos *Eguns*. Depois da sentinela a Irmandade oferece em sua sede uma ceia caracterizada como “ceia branca”, composta de pão, vinho, frutos do mar e peixes, seguindo a tradição africana de não comer carne e dendê nesse dia, por ser consagrado a Oxalá, Orixá funfun, pai de todos os Orixás e criador do Universo, responsabilizado por *Olorum* pelo fracionamento da onipotência e distribuição da energia criadora a todos os orixás .

A ceia supracitada possui significado idêntico a da sexta-feira da Paixão, pelo jejum e abstinência de carne. Todos guardam esse dia em sentimento pela morte de Nossa Senhora. As irmãs jogam pipoca no recinto em que a ceia será realizada, é um ritual de purificação, limpando o corpo e a alma dos presentes, lembrando os preceitos de Omulu, Orixá responsável pela saúde e doença. No sábado, a festa prossegue com a missa de corpo presente e em seguida a procissão do Enterro de Nossa Senhora da Boa Morte. De acordo com Verger

(1981, p. 93) a procissão era a:

Mais concorrida, de um extenso percurso e mais aparatosa que já se fizera na Bahia. As negras endinheiradas apresentavam-se em ricos trajes de gala; saindo a procissão, as crioulas de devoção carregavam o esquife de Nossa Senhora até o alto da ladeira... da entrada do Largo do Teatro em diante substituíam-nas os irmãos do Senhor dos Martírios. Encabeçavam estes, e outras irmandades de homens de cor, seguindo-se em dupla fila as citadas crioulas, e mais antigamente africanas também, cinquenta ou sessenta tochas acesas. Ia o esquife sob o pátio, acompanhado do capitão, de sobreliz, e da mesa da irmandade. Não havia música, indo as negras a cantar benditos. Depois do percurso por diversas ruas, quando descia a ladeira de São Bento, encontrava-se habitualmente com a procissão de Nossa Senhora das Angústias, que subia. Logo no alto da ladeira da Barroquinha, as crioulas retomavam o esquife, que conduziam até a capela.

O domingo é o dia da assunção da Virgem Maria, transformada em Nossa Senhora da Glória. A festa agora adquire um teor alegre, substituindo a tristeza da noite anterior. Fogos, flores coloridas e a ostentação das jóias nos braços e pescoços das irmãs ricamente vestidas dão o tom do dia. Uma missa solene é celebrada pela manhã e em seguida uma procissão comemorativa da assunção de Nossa Senhora da Glória, para as irmãs esse momento é carregado de significação, pois relembra-se a libertação dos escravos.

Após a procissão dar-se início a festa pública, por volta do meio-dia, no Largo da Ajuda. A festa oferece o batuque do samba de roda acompanhado da orquestra sinfônica, o interessante é que muitas cantigas tocadas são de santo e algumas irmãs chegam a entrar em transe no momento. O alimento servido na festa é a feijoada de Ogum, Orixá também ligado a morte. Reis (1991, p. 62) afirma que:

Nas celebrações das confrarias negras, o sagrado e o profano frequentemente se justapunham e às vezes se entrelaçavam. Além de procissões e missas, a festa se fazia de comilanças, mascaradas e elaboradas cerimônias, não mencionadas nos compromissos, em que se entronizavam reis e rainhas negros devidamente aparatados com vestes e insígnias reais .

O último exemplo trata-se de uma contextualização entre candomblé e luta pela preservação ambiental. Todos os anos, nas mais variadas casas de culto de matriz africana, por todo o Brasil, entrega-se o presente de Oxum às águas doces. O ritual para as águas doces sofre variações de acordo com a nação a que cada terreiro pertence.

Em João Pessoa-PB, no Ilê Axé Omidewá, terreiro de origem Kêto ligado ao Opô Afonjá da Bahia, a festa tradicional das águas de Oxum torna-se ao mesmo tempo momento de luta ecológica em função de preservar o rio Cuiá, que atualmente sofre as ações

predatórias da urbanização e especulação imobiliária em seu entorno.

A procissão para a entrega do presente à Oxum é uma tradição de muitas décadas, porém a preocupação com o destino do rio Cuiá, palco da festa religiosa, tomou corpo a partir de julho de 2008. O centro de Cultura afro-brasileiro Ilê Axé Omidewá iniciou uma campanha pela transformação do local em área de preservação permanente, a vitória foi conseguida no ano seguinte com a oficialização da prefeitura municipal. A preocupação com a preservação ambiental, no que se refere aos cultos afrobrasileiros encontra-se no âmago de sua prática religiosa, pois

O culto prestado aos Orixás dirige-se a princípio, as forças da natureza. É verdade que ele representa uma força da Natureza mas isso não se dá sob sua forma desmedida e descontrolada. Ele é apenas parte dessa natureza, sensata, disciplinada, fixa controlável que estabele uma relação entre o homem e o desconhecido (Verger, 2000, p. 37)

A preparação da festa tem início na noite que antecede a procissão. Os integrantes do terreiro iniciam os preparativos para o café da manhã e o almoço que serão servidos no dia seguinte aos integrantes dos terreiros convidados para o evento. O barracão é decorado com muitas flores amarelas e as cestas e panelas que carregarão as oferendas são decoradas pelas filhas de santo. Neste contexto o preparo da festa, uma atividade levada a efeito pelos filhos do terreiro os prepara, ao mesmo tempo que antecipa o clima de festa e alegria que criam um amálgama entre o profano, a mobilização ecológica, com o transcendente, a homenagem a Oxum .

As festas, sagradas ou profanas, ou ainda, uma mescla desses opostos, caracterizam o poder de síntese que uma cidade possui dentro da diversidade eclética de seus componentes. É nessa perspectiva que o festejar religioso torna-se um elemento de síntese, aglutinação da diversidade num todo urbano em busca do sagrado.

BIBLIOGRAFIA

AMARAL, Rita. **Povo-de-Santo, Povo de festa**. O estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 1992.

CAMPOS, João da Silva. **Procissões tradicionais da Bahia**. Salvador: Secretaria de Educação e Saúde, 1941. (publicações do Museu da Bahia 1).

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. São Paulo: Edições de Ouro, 1948.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

JOAQUIM, Maria Salete. **O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra**. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: Educ, 2001.

LODY, Raul. **Devoção e culto à Nossa Senhora da Boa Morte**. Rio de Janeiro: Altiava Gráfica e Editora, 1981.

MAUSS, Marcel. *Essais de sociologie*. Paris: Minuit., 1968

RAMOS, Artur. **O negro brasileiro** – civilização brasileira. Rio de Janeiro: Ethographia Religiosa e Psychanalyse, 1934.

REGINALDO, Lucilene, SANTOS, Acácio S. Almeida. Irmãs da Boa Morte, senhoras do segredo. LIMA, Tânia (org.). **Sincretismo religioso**: o ritual afro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 1996.

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

RODRIGUÉ, Maria das Graças de Santana. **Orí Àpéré Ó**: o ritual das águas de Oxalá. São Paulo: Selo Negro Edições, 2001.

VERGER, Pierre Fatumbi. Notas sobre o culto aos orixás e voduns. São Paulo: Edusp, 1999.

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

_____. **Orixás**. Deuses iorubás na África e no Novo Mundo. São Paulo: Corrupio, 2000.