

UNIVERSIDAD DE BURGOS

FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HISTÓRICAS Y GEOGRAFÍA
PROGRAMA DE DOCTORADO - EL PATRIMONIO HISTÓRICO DE
CASTILLA Y LEÓN



TESIS DOCTORAL

EL BIEN MORIR, LA MEMORIA Y LA FIESTA: LA
PROCESIÓN DEL SANTO ENTIERRO Y EL ROSTRO DE LA
MUERTE EN LA SEMANA SANTA DE SALVADOR/BAHÍA –
1889/1910

Autora: Bárbara María Santos Caldeira

Director: Dr. Ignacio Fernández de Mata

Burgos
2015

1.0 “Procissão do Enterro”, Santa Casa de Misericórdia, Salvador – Bahía.
Azulejos do século XVIII.



Santos Simões (1907-1972). Data de produção da fotografia original: 1960-1970.

TRIBUNAL DE LA TESIS DOCTORAL

EL BIEN MORIR, LA MEMORIA Y LA FIESTA: LA PROCESIÓN DEL SANTO
ENTIERRO Y EL ROSTRO DE LA MUERTE EN LA SEMANA SANTA DE
SALVADOR/BAHÍA – 1889/1910

Autora: Bárbara María Santos Caldeira
Director: Dr. Ignacio Fernández de Mata

Tesis de Doctorado presentada al Programa de Doctorado “El Patrimonio histórico de Castilla y León” para obtención del título de Doctor.

Burgos (España), 03 de julio de 2015.

Director: Dr. D. Ignacio Fernández de Mata
Universidad de Burgos

Presidente: Dr. D. Pedro Tomé Martín
Instituto de Lengua, Literatura y Antropología
Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Madrid

VOCAL 1º: Dr. D. Juan José Prat Ferrer
Centro de Idiomas
IE Universidad – Segovia

VOCAL 2º: Dr. D. Sergio Sánchez Collantes
Departamento de Ciencias Históricas y Geografía
Universidad de Burgos - Burgos

VOCAL 3º: Dra. Dña. Cláudia de Faria Barbosa
Faculdade Ruy Barbosa – Grupo Devry Brasil
Universidade Católica do Salvador, Salvador (Bahia) – Brasil

Secretario: Dr. D. Delfín Ortega Sánchez
Departamento de Didácticas Específicas
Universidad de Burgos - Burgos

EL BIEN MORIR, LA MEMÓRIA Y LA FIESTA: LA PROCESIÓN DEL SANTO ENTIERRO Y EL ROSTRO DE
LA MUERTE EN LA SEMANA SANTA – 1889/1910

BÁRBARA MARIA SANTOS CALDEIRA

A mi madre y a mi padre, mis dos amores, Maria Lúcia Caldeira (*in memoriam*) y Sérgio Alves Caldeira, por la formación humana y dedicación incondicional a mis estudios, a mi carrera profesional y a mis elecciones personales.

AGRADECIMIENTOS

A mi familia por el apoyo incondicional, por el amor y por el cariño.

Al maestro Dr. Ignacio Fernández de Mata director de mi tesis doctoral, por la acogida y lectura atenta de mi trabajo desde el periodo de docencia.

A la Prof^a Dr^a Adelaida Sagarra Gamazo, por la acogida, amistad y atención;

A la Prof^a Dr^a Vanessa Ribeiro Simon Cavalcanti, eterna orientadora y amiga, por la amistad, confianza y creencia dedicadas a mi formación docente y científica al largo de mi trayectoria académica.

A la Prof^a Dr^a Sônia Maria Ribeiro Simon Cavalcanti (*in memoriam*) por estar siempre presente en mis recuerdos, por tener me mostrado la belleza de ser historiadora y haberme presentado a la encantadora Burgos.

A la Prof^a Dr^a Emelina Acosta Martín por la recepción cortés y siempre agradable;

A la mi querida amiga Maria Marlene de Almeida Aires por la amistad y por siempre tener me recibido de brazos abiertos. A mis amigos Cláudia de Faria Barbosa, José Humberto da Silva y Maria de Fátima DiGregório por el apoyo en los últimos momentos de mi jornada.

Al Departamento de Ciencias Históricas y Geográficas, al cuerpo de maestros y personal de administración de la Universidad de Burgos.

A todas las personas que no pudieron ser citadas en detrimento de los límites del texto, aunque han traído particulares contribuciones en algún momento, mis más sinceros agradecimientos.

A partir de un análisis preciso, la idea de una religión popular”, ahistórica e inmóvil, se revela como insostenible. En su lugar hay que plantear la idea compleja de una lucha entre religión de las clases hegemónicas y religión de las clases subalternas, conformada como toda lucha, por confrontaciones abiertas, por compromisos, por situaciones de una paz forzada, por guerrillas.

Carlo Ginzburg, “Premessa Giustificativa”
en *Quaderni Storici*, 1979.

RESUMEN

La muerte, protagonista social que al largo de los tiempos promovió el nacimiento de representaciones y actitudes diversas en los hombres, ha sido muy diferente en distintas épocas y sociedades; la fiesta, antagonista de las tramas simbólicas dibujadas por la muerte del otro, al adentrar la modernidad se da a leer cada vez más como un lugar ambiguo. Si, por un lado están sobre ella constantes sospechas y temores por parte del poder y de las élites, por otro, ella seduce, pues es la propia expresión viva de la consagración, de la comunión y armonía sociales. Entre el buen “vivir” y el buen “morir”, la muerte es mucho más que una cuestión médico científica y que por todas sus implicancias culturales particulares, debe ser entendida como una construcción social e histórica. El rostro de la muerte es formado por trazos peligrosos, por relaciones de poder y religiosidad popular, no obstante también por trazos de emociones, creencias y ritos cotidianos. La presente investigación tiene como objetivo estudiar las relaciones que se construyeron en la sociedad bahiana del siglo XIX a partir de la presencia constante de la muerte y de elementos culturales, políticos y sociales que integraban la formación de identidades y prácticas cotidianas, como representantes históricos del imaginario social en Brasil (Salvador de Bahía) a través de análisis de la variación de las concepciones pertenecientes al sentimiento ante la muerte por los pueblos católicos a través de la Procesión del Santo Entierro (Semana Santa). La presente investigación optó por el análisis documental de libros institucionales de la Iglesia Católica, relatos de viajeros y periódicos de la provincia de Salvador – Bahía de 1889 a 1910. Además, los procedimientos metodológicos intentaron triangular conceptos y teorías de abordajes historiográficos, antropológicos y sociológicos en una Historia de las Mentalidades. La hipótesis de esta tesis doctoral afirma que las investigaciones sobre la muerte en el campo particular de lo religioso encuentran en la Procesión del Santo Entierro, elemento de la Semana Santa, una función política de la religiosidad de forma integrativa al actuar como mecanismo de control social, caracterizando así la analogía aquí defendida: la Procesión del Santo Entierro se define como patrimonio simbólico de las relaciones entre fieles y muerte por atender la idea de práctica (ritual, culto, celebraciones) y de experiencia sociológica y cultural al suscitar en los sujetos motivaciones y disposiciones poderosas, profundas y duraderas bajo la perspectiva de Geertz al defender el argumento de que tales experiencias permiten la formulación de concepciones de orden general sobre la existencia y como tal, al largo de la historia, el patrimonio simbólico deriva, se adapta y se reinventa. Se afirma, finalmente, que la Procesión del Santo Entierro contribuyó al largo de la historia de la provincia de Bahía, Salvador, para la construcción del conocimiento ya que las fiestas sagradas y profanas y sus códigos de cortesía garantizan el mismo, además de desarrollar la orden social y político cuando visan sanciones de conducta en el contexto global.

Palabras clave: Muerte. Religiosidad Popular. Fiestas. Procesión del Santo Entierro. Memoria.

ABSTRACT

The death, social protagonist over time promoted the birth of several representations and attitudes of men, was very different in different eras and societies; party, antagonist of symbolic frames designed for the death of another, when entering modernity takes to read increasingly like an ambiguous place. If one hand is on her constant suspicion and fear by the power elites and, secondly, it seduces, it is the living expression of consecration, communion and social harmony itself. Between Good "live" and good "die," death is more than a medical issue and scientist than by all their particular cultural implications, should be understood as a social and historical construction. The face of death by dangerous traits is formed by relations of power and popular religiosity, despite not also for traces of emotions, beliefs and everyday rites. This research aims to study the relationships that were built in Bahían society of the nineteenth century from the constant presence of death and cultural , political and social elements that comprised the formation of identities and everyday practices , such as historical representatives of the social imaginary in Brazil (Salvador de Bahía) through analysis of the variation of conceptions belonging to the feeling regarding death by Catholic people through the Procession of the Holy Burial (Holy Week/ Easter). This research chose the documentary analysis of the institutional Catholic Church books, stories of travelers and Province newspapers Salvador - . Bahía 1889 the 1910 addition, the methodological procedures triangular tried concepts and theories of historiographical, anthropological and sociological approaches a history of mentalities. The hypothesis of this thesis research affirms that death in the particular field of religion found in the Procession of the Holy Burial, member of Holy Week , a political function of religiosity integrative way to act as a mechanism of social control , characterizing and defended the analogy here : the Procession of the Holy Burial symbolic heritage is defined as the relationship between death and faithful service the idea of practice (ritual , worship, celebrations) and sociological and cultural experience in the subjects to elicit motivations and dispositions powerful , deep and lasting Geertz the perspective of defending the argument that such experiences allow formulating conceptions of a general order of existence and as such, the course of history , the symbolic heritage derives adapts and reinvents . It finally states that the Holy Burial Procession contributed to the long history of the province of Bahía, Salvador, to the construction of knowledge as sacred and secular parties and their codes provide the same courtesy as well as developing the social and political order when visan sanctions of conduct in the global context.

Key words: Death. Popular Religiosity. Fiestas. Procession of the Holy Burial. Memory.

RESUMO

A morte, protagonista social que ao longo dos tempos promoveu o nascimento de representações e atitudes diversas pelos homens, foi muito diferente em diferentes épocas e sociedades; a festa, antagonista das tramas simbólicas desenhadas pela morte do outro, ao adentrar a modernidade se dá a ler cada vez mais como um lugar ambíguo. Se, por um lado estão sobre ela constantes suspeitas e temores por parte do poder e das elites, por outro, ela seduz, pois é a própria expressão viva da consagração, da comunhão e harmonia sociais. Entre o bom “viver” e o bom “morrer”, a morte é bem mais do que uma questão médico-cientista e do que por todas suas implicancias culturais particulares, deve ser entendida como uma construção social e histórica. O rosto da morte é formado por traços perigosos, por relações de poder e religiosidade popular, não obstante também por traços de emoções, crenças e ritos cotidianos. A presente investigação tem como objetivo estudar as relações que se construíram na sociedade baiana do século XIX a partir da presença constante da morte e de elementos culturais, políticos e sociais que integravam a formação de identidades e práticas cotidianas, como representantes históricos do imaginário social em Brasil (Salvador de Bahía) através de análise da variação das concepções pertencentes ao sentimento ante a morte pelos povos católicos através da Procissão do Santo Enterro (Semana Santa). A presente investigação optou pela análise documental de livros institucionais da Igreja Católica, relatos de viajeros e jornais da província de Salvador – Bahía de 1889 a 1910. Ademais, os procedimentos metodológicos tentaram triangular conceitos e teorias de abordagens historiográficas, antropológicas e sociológicas numa História das mentalidades. A hipótese desta tese doutoral afirma que as investigações sobre morte no campo particular do religioso encontram na Procissão do Santo Enterro, elemento da Semana Santa, uma função política da religiosidade de forma integrativa ao atuar como mecanismo de controle social, caracterizando assim a analogia aqui defendida: a Procissão do Santo Enterro se define como patrimônio simbólico das relações entre fiéis e morte por atender a idéia de prática (ritual, culto, celebrações) e de experiência sociológica e cultural ao suscitar nos sujeitos motivações e disposições poderosas, profundas e duradouras sob a perspectiva de Geertz ao defender o argumento de que tais experiências permitem a formulação de concepções de ordem geral sobre a existência e como tal, ao longo da história, o patrimônio simbólico deriva, adapta-se e se reinventa. Afirma-se, finalmente, que a Procissão do Santo Enterro contribuiu ao longo da história da província de Bahía, Salvador, para a construção do conhecimento já que as festas sagradas e profanas e seus códigos de cortesia garantem o mesmo, além de desenvolver a ordem social e político quando visam sanções de conduta no contexto global.

Palavras-chave: Morte. Religiosidade Popular. Festas. Procissão do Santo Enterro. Memória.

ÍNDICE DE FIGURAS

01	Procissão do Enterro, Santa Casa de Misericórdia, Salvador – Bahía. Azulejos do século XVIII.	02
02	Fotografía de 1870, no hay título en su catalogación. Autor: Militão Augusto de Azevedo. Fuente: Archivo del Museo Paulista de la Universidad de São Paulo.	80
03	Fotografía de 1879, no hay título en su catalogación. Autor: Militão Augusto de Azevedo. Fuente: Archivo del Museu Paulista de la Universidad de São Paulo.	80
04	Fotografía de 1865, no hay título en su catalogación. Autor: Militão Augusto de Azevedo. Fuente: Archivo del Museo Paulista de la Universidad de São Paulo.	81
05	Debret, prancha 26 — superior, Divers cercueils. Fuente: Biblioteca Nacional (Brasil).	85
06	Debret, prancha 26 - inferior, Convoi funèbre d'un membre de la confrérie de Ne. de la Conception. Fuente: Biblioteca Nacional (Brasil).	86
07	E Debret, prancha 30 — superior, Divers convois funèbres. Fuente: Biblioteca Nacional (Brasil).	89
08	Debret, prancha 11 — inferior, Chevalier du Christ exposé dans son cercueil ouvert. Fuente: Biblioteca Nacional (Brasil).	90
09	Debret, prancha 31 — superior, Une matinée du mercredi saint à l'église. Fuente: Biblioteca Nacional (Brasil).	91
10	Debret, prancha 12 — superior, Le St. Viatique porte chez um malade. Fuente: Biblioteca Nacional (Brasil).	92
11	Revolta dos Malês – Salvador de Bahía, siglo XVIII.	105
12	Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte- Cortejo Fúnebre – Enterro de Nossa Senhora da Boa Morte	114
13	Sede da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, Cachoeira, Bahía.	116
14	Ceia Branca. 1º dia do rito.	118
15	Enterro de Nossa Senhora da Boa Morte, 2º dia.	124
16	Procissão do Enterro de Nossa Senhora da Boa Morte.	125
17	Cristo Muerto. Visión oblicua. Artista: Francisco das Chagas ("El Cabra"). Acerv: "Igreja da Ordem Terceira do Carmo", Salvador (Bahía). Fotografía: Wellington Carvalho, 11/01/2007.	126
18	Cristo Muerto. Visión frontal. Artista: Francisco das Chagas ("El Cabra"). Acerv: "Igreja da Ordem Terceira do Carmo", Salvador (Bahía). Fotografía: Wellington Carvalho, 11/01/2007.	178
19	Cristo Muerto. Visión superior - face. Artista: Francisco das Chagas ("El Cabra"). Acerv: "Igreja da Ordem Terceira do Carmo", Salvador	179

	(Bahía). Fotografía: Wellington Carvalho, 11/01/2007.	
20	Cristo Muerto. Visión lateral. Artista: Francisco das Chagas ("El Cabra"). Acerv: "Igreja da Ordem Terceira do Carmo", Salvador (Bahía). Fotografía: Wellington Carvalho, 11/01/2007.	180
21	Cristo Muerto. Visión de Frente. Artista: Francisco das Chagas ("El Cabra"). Acervo: "Igreja da Ordem Terceira do Carmo", Salvador (Bahía). Fotografía: Wellington Carvalho, 11/01/2007.	181
22	Capa de la Misión Abreviada. Edición portuguesa de 1859. Archivo de la autora.	181
23	Negra Baiana	190
24	Cubierta de la Misión Abreviada. Edición portuguesa de 1859. Archivo de la autora.	194
25	Viernes Santo, Salvador (Bahía). Imagen del Arzobispo de Salvador y Primaz de Brasil, Don Murilo Krieger. Fuente: Archivo Periódico La Tarde. Fotografía: Lunaé Parracho, 22/04/2011.	263
26	Viernes Santo, Salvador (Bahía). Imagen del Terreiro de Jesus, Catedral Basílica. Fuente: Archivo Periódico La Tarde. Fotografía: Lunaé Parracho, 22/04/2011.	264
27	Viernes Santo, Salvador (Bahía). Fieles representan personajes del Antiguo Testamento. Imagen do Terreiro de Jesus, Catedral Basílica.. Fuente: Archivo Periódico La Tarde. Fotografía: Lunaé Parracho, 22/04/2011.	264
28	Viernes Santo, Salvador (Bahía). Fieles acompañan la Procesión del Entierro. Imagen do Terreiro de Jesus, Catedral Basílica. Fuente: Archivo Periódico La Tarde. Fotografía: Lunaé Parracho, 22/04/2011.	265
29	Viernes Santo, Salvador (Bahía). Joven Mujer representando Maria Madalena. Imagen del Terreiro de Jesus, Catedral Basílica. Fuente: Archivo Periódico La Tarde. Fotografía: Lunaé Parracho, 22/04/2011.	265

INDICE DE TABLAS Y CUADROS

01	Sugerencia para la organización de las actividades da Semana Santa de acuerdo con El Pequeño Manual para La Semana Santa. 2012.	22
02	Cuadro de “Sepultamentos Democráticos”.	97
03	Cuadro. Cronograma y ritos de la Fiesta de la Buena Muerte.	123
04	Cuadro. Informaciones de la Procesión de las Cenizas en América Portuguesa.	209
05	Hermandades del Santíssimo Sacramento	211
06	Hermandad del Señor de los Pasos	211
07	Cordón de los Pardos de San Francisco	212
08	Orden Tercera de San Francisco de la Penitencia.	212
09	Orden Tercera de Nuestra Señora del Carmo.	212
10	Tabla 01. Números presentados por el periódico Diario de la Bahía para las conmemoraciones de la Semana Santa.	281

INDÍCE

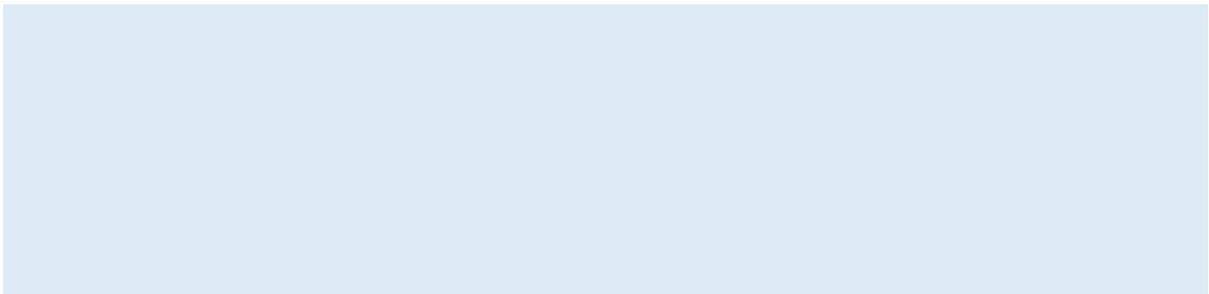
PROLOGO	18
INTRODUCCIÓN	31
A) Breve Estado de la Cuestión	47
B) Problema	50
C) Objetivo General	51
D) Objetivos Específicos	51
E) Metodología y Crítica de Fuentes: cómo hacer y los puntos iniciales.	52
F) Hipótesis	56
G) Prólogo: Lectura Paleográfica e Historiográfica de Testamentos en Brasil del Siglo XIX.	57
H) Histórico de los Testamentos como Fuente Histórica.	59
I) Breve Revisión Teórica: los trabajos producidos por la historiografía española y en Latinoamérica.	62
J) La producción académica en Brasil: principales estudios sobre la reconstitución de la memoria histórica nacional a través de la muerte y de sus testimonios.	66
1 LA MUERTE TEMIDA Y LA ALMA PENADA:	72
El significado del morir en el imperio luso-brasileño que se formaba y los estudios sobre el tema en Brasil.	
1.1 Mensajeros del perdón: la iconografía de los “niños ángeles” de Brasil del siglo XIX.	79
1.2 El acto de morir en Bahía, provincia del império luso-brasileiro.	83
1.3 La muerte como negocio y el juicio de los cemiteristas.	88
1.4 La Cemiterada y las acciones populares de rebelión.	96
1.5 Hermandad y la Fiesta de la Buena Morte - Cachoeira, Recôncavo de Bahía.	115
1.6 El catolicismo negro: una herencia del proceso de colonización y la presencia del sincretismo.	123

2	LA ECONOMÍA DE LOS CAMBIOS SIMBÓLICOS Y LA OTRA FAZ DE LA MUERTE. Una perspectiva histórico-cultural de los sistemas simbólicos	133
2.1	Las enseñanzas católicas y sus ambiciones.	140
2.2	Sobre la idea de imperio.	143
2.3	El mito de la Pasión.	153
2.4	Las relaciones de los poderes y saberes entre la muerte, el cuerpo y el alma.	162
2.5	Las transformaciones del cuerpo.	167
2.6	El alma como protagonista.	174
2.7	El Bien-morir y la “Misión Abreviada”: la “literatura de la espiritualidad del terror y el pasaje para la “eternidad”.	184
3	LA OTRA FAZ DE LA MUERTE	197
	La Procesión del Santo Entierro, el cuerpo y el alma – función política de la religiosidad y mentalidades.	
3.1	Historia Social y sus objetos de investigación: primeras impresiones sobre lo cotidiano, la religión y las costumbres en común de la muerte, de la fiesta y del cuerpo.	204
3.2	<i>Miserere mei, Deus</i> - Semana Santa en Salvador de Bahía: pompa, ritos e iconografía.	207
3.3	La fiesta, el Emperador y el Pueblo: prácticas religiosas, funciones políticas y las representaciones de la muerte en el universo socio-cultural de la ciudad del Salvador ochocentista.	214
3.4	La historiografía tradicional Bahiana y los relatos de los viajeros extranjeros.	219
4	LA IGLESIA CATÓLICA EN BAHÍA DE LA PRIMERA REPÚBLICA. El tratamiento social dispensado al muerto y	237

	sus formas de inhumación a finales del siglo XIX y los primeros años del XX.	
4.1	La Constitución de 1891 y el conservadurismo romano.	244
4.2	El periódico católico <i>Lecturas Religiosas</i> y los conflictos entre prensa, el catolicismo y el protestantismo.	252
4.3	La reforma de la Iglesia Católica en Bahía.	253
4.4	La Iglesia Católica y una nueva relación con sus fieles.	256
5	PRENSA Y RELIGIOSIDAD EN BAHÍA DEL SIGLO XIX: La Procesión del Santo Entierro y las manifestaciones públicas de la Semana Santa.	260
5.1	El fin de Imperio y el anuncio de la República.	268
5.2	La estructura y la división jerárquica de los papeles de los devotos.	273
5.3	La Procesión del Santo Entierro en las páginas de los periódicos del siglo XX – las almas republicanas.	276
5.4	Entre presente y pasado: la importancia de la Procesión del Santo Entierro como patrimonio histórico de Salvador- Bahía.	283
5.5	Los pasos de la memoria y el sentido de la representación patrimonial en la Procesión del Santo Entierro.	290
	EPILOGO: Una aventura casi etnográfica	296
	CONCLUSIÓN	303
	REFERENCIAS	310
	DOCTORADO INTERNACIONAL - RESUMO	326
	DOCTORADO INTERNACIONAL - CONCLUSÃO	332
	DOCTORADO INTERNACIONAL – EPÍLOGO: Uma aventura quase etnográfica	339
	ANEXOS	344
1	CUADRO DE SEPULTAMENTOS – CEMITÉRIO DO CAMPO SANTO, SIGLOS XIX-XX, SALVADOR - BAHÍA	345

2 **DO AMARAL, Braz Hermenegildo. “A Cemiterada”.**

353



PRÓLOGO

PRÓLOGO

Escribir sobre muerte es algo que se hizo común en el devenir de muchos historiadores a partir de la segunda mitad del siglo XX. Para la gente común, tal acción puede parecer mórbida o sin propósito aparente; sin embargo, cuando invitamos al público a leer y involucrarse con las escrituras sobre el “morir”, estamos invitando los sujetos a que descubran informaciones, elementos y sentimientos creados por los hombres al largo de la vida humana y del proceso de racionalización de la interpretación de la historia.

Entender como los sujetos se comportaban delante de la muerte, cual su importancia para las relaciones de poder y principalmente, como estas relaciones interfieren en la producción de nuevos conocimientos es la principal propuesta que este trabajo doctoral presenta. Yo podría haber escogido diversos elementos y fenómenos para investigar la relación del hombre con la muerte el siglo XIX: testamentos, iconografía (fotos de niños-ángeles, niños que morían con pocos días de nacimiento o tiempo de vida), registros de óbitos, documentos que registraron donaciones e inversiones en la compraventa de féretros y en la realización de un bonito y digno entierro.

Todavía un otro objeto social me llevó hasta los estudios sobre la muerte en una perspectiva social y cultural: la Procesión del Señor o como también es conocida como Procesión del Santo Entierro del Señor. De hecho, no fue la muerte que me llevó hasta la procesión. Fue la procesión que me ha conducido, en un proceso de interpretación histórica, hasta a la historiografía sobre la muerte en el Occidente. ¿Como explicar esa declaración? Mi interés por las procesiones cristianas y católicas remonta mis tiempos de licenciatura en Historia, en la universidad. Me he quedado fascinada cómo la Historia Cultural señalizaba las tramas entre prácticas sociales y religiosas, presentando los dibujos y caminos que creencias e ideologías seguían al cruzar las líneas del racional y del sobrenatural.

Al proponerme estudiar con más arraigo y proximidad tales aspectos, percibí que algunas fiestas religiosas eran más estudiadas que otras en mi ciudad de

origen, Salvador de Bahia. Salvador fue la primera capital de Brasil en la época colonial e inmediatamente imperial, además de presentar el ejemplo más intenso y diversificado de la mezcla de valores, etnias y culturas en general en el ámbito nacional.

La Procesión del Santo Entierro es una de esas fiestas: aunque haya sido la procesión más importante del calendario católico hasta el siglo XIX, las investigaciones de historiadores y antropólogos no volvieron sus miradas hacia este objeto social. Mientras más me aproximaba de los documentos relativos a esta procesión, más curiosidad y asociaciones surgían en mis análisis, sea por asociación/aproximación, sea por cuestiones relacionales. Fue entonces que la hipótesis prematura comenzó a ser construida y sólo después del ingreso en el programa de doctorado ganó forma más definida. Inicialmente se quedó claro que yo podría construir saberes por medio de la relación entre procesión y muerte. Tal idea no es original, una vez que historiadores ya habían desarrollado tales premisas. Sin embargo, definir un estudio a partir del triángulo: fiesta, muerte y religiosidad política, con la elección de la Procesión del Santo Entierro era algo a realizarse. Varios estudios ya fueron producidos sobre muerte y sobre procesiones: sin embargo, al menos en Brasil, estos proyectos no establecieron argumentos directos entre estos tres elementos, caracterizando así, la originalidad deste proyecto de doctorado.

La Procesión del Santo Entierro es una fiesta religiosa nocturna, realizada durante el Viernes Santo. La procesión es uno de los elementos de las conmemoraciones católicas de la Semana Santa, evento que conmemora la pasión, la muerte y la resurrección de Jesus Cristo. La Procesión del Santo Entierro recuerda la muerte de Jesus y posee rituales propios, siendo el ápice de la Semana Santa.

En Brasil colonial, esta procesión era una de las más importantes para el calendario cívico y religioso. Pero solamente el siglo XIX fue que las hermandades comenzaron y consiguieron definir los aspectos y fecha fijos de todas las fiestas promovidas por la Iglesia. Al largo de la tesis encontraremos la mención a la organización de los rituales de la Semana Santa, que de forma general, no sufrieron muchas alteraciones: El Domingo de Ramos son realizadas la Procesión

de Ramos y Procesión del Triunfo. El Lunes, tenemos la Procesión del Depósito, el Martes la Procesión del Encuentro o Procesión de los Pasos, el Miércoles presenciamos la Procesión de Dolores y Oficio de Tinieblas, el Jueves, el Lavapies y el Oficio de Tinieblas. El Viernes de la Pasión, el Descendimiento de la Cruz y Procesión del Santo Entierro, Sábado de Aleluya (en algunos países existe la práctica de la quema del Judas) y finalmente, el Domingo de Pascua con La Procesión de la Resurrección y la Coronación de Nuestra Señora (véase el cuadro 1 a continuación que trae una estructura común de las actividades).

Ante de las cuestiones relativas a los discursos políticos y religiosos de un Estado hasta entonces no laico, me deparé con construcciones que recogían alcanzar “la verdad de las señales”, expresión hasta hoy utilizada en los manuales de liturgia de la Semana Santa y con relaciones de poder que me guiaron a las especulaciones historiográficas: ¿la Procesión del Santo Entierro, al centralizar sus expectativas y fetiches en la muerte, no podría representar más un objeto de los estudios culturales sobre muerte?

Orientada por el objetivo de responder esta pregunta, otras cuestiones y lecturas surgieron al largo del ejercicio de levantamiento de las fuentes escritas:

1. Los documentos religiosos e institucionales, además de los periódicos que circulaban en el periodo en análisis nos mostraron la fuerte presencia de la figura mixta del emperador, herencia dejada por el Antiguo Régimen. O sea, la construcción social en torno a la figura doble de los reyes que remonta la idea de los “dos cuerpos del rey” (estudios de Ernst Kantorowicz) es uno de los grandes objetos en la tarea de triangulación, una vez que la imagen del emperador, principalmente en Brasil Imperial, dividió su existencia pública y la personal, siendo perpetuada a través de los embites jurídicos, filosóficos y religiosos;

2. Las tesis de doctorado en general relacionan fiestas y religiosidades; el precursor de las investigaciones en Brasil que dedicaron esfuerzos para entender la muerte como elemento también de circularidad social fue el historiador João José Reis. Sin embargo, el investigador no profundizó tal argumento, priorizando las prácticas más comunes relativas a la muerte: testamentos, cementerios, modos

de entierro. La religiosidad popular en este contexto no fue interpretada a la luz de la función política de las procesiones;

3. La idea de control social puede ser encontrada en diversos y diferentes momentos de los rituales y celebraciones que caracterizan la Procesión del Santo Entierro. De igual manera, este control social asume una forma integradora del juego de intereses y de las relaciones de poder desarrollados por todos los grupos envueltos, como ejemplificado por la Revuelta de la Cemiterada (analizada aquí por el concepto de economía moral);

4. La muerte, como objeto de la Historia Social, nos suministra testimonios de su fuerza y presencia en el imaginario popular: hasta el fin del siglo XIX, los meses de febrero a abril (Semana Santa) eran dedicados a las objetividades y subjetividades de los discursos religiosos y políticos de las fiestas religiosas, y en ese contexto, los sentimientos y especulaciones comerciales de los actos de sepultar eran los grandes personajes de las noticias y debates ideológicos de la prensa bahiana.

Con el objetivo de presentar al lector una visión panorámica de los estudios realizados sobre la muerte y procesiones en Brasil y en especial, en la ciudad del Salvador de Bahia, la tesis fue estructurada de forma a ofrecer al público un breve resumen de los principales objetos, elementos y rituales que integran la circularidad cultural de estas temáticas: testamentos, rituales fúnebres, iconografía, arte, teatro y relaciones comerciales. Estos hechos históricos no son solamente estrategias de conexión utilizados por la hipótesis y metodología de investigación, pero se configuran como representantes permanentes de un contexto mayor. El lector debe acompañar los capítulos llevando en consideración que de hecho no es posible establecer una narrativa histórica y antropológica sin comprender la importancia que cada dimensión, dominios y abordajes asumen en la lectura triangular de la fiesta, de la muerte y de la memoria.

Cuadro 1. Sugerencia para la organización de las actividades da Semana Santa de acuerdo con El Pequeño Manual para La Semana Santa. 2012.	
RITO	AÇÕES
Domingo de Ramos	<p>a) Deve-se marcar uma única e grande, procissão. De preferência os fiéis se reunindo numa Igreja menor para a sede paroquial;</p> <p>b) Para o sacerdote deve-se preparar um ramo maior e mais esplendoroso e amarrado com um laço de fita vermelha;</p> <p>c) Deve-se preparar uma folha com cânticos apropriados, bem como um carro de som para o início da cerimônia e também para toda a procissão, de maneira que não haja improvisação.</p> <p>d) Caldeirinha e hissope de água benta.</p> <p>e) Após a benção dos ramos, segue-se precedidos pelo sacerdote e ministros a procissão com cânticos, turíbulo, cruz e velas (lanternas);</p> <p>f) Toda a liturgia da palavra deve ser distribuída entre os leitores com antecedência para não haver improvisação;</p> <p>g) Todo o caminho onde passará o cortejo processional, poderá ser decorado com ramos, e no chão podem-se jogar folhas de árvores picadas fazendo um grande tapete.</p> <p>h) Na leitura da Paixão não se usa incenso, nem velas, sem a saudação do povo e sem o beijo no livro do sacerdote;</p> <p>i) A cruz processional pode ser decorada com ramos bentos;</p> <p>j) Na procissão, à frente do celebrante vai se o Evangeliário, ou na falta deste, o lecionário correspondente devidamente marcado;</p> <p>k) O celebrante poderá usar na procissão pluvial vermelho ou na falta deste, casula de cor vermelha;</p> <p>m) O celebrante ao chegar ao presbitério, se usou pluvial na procissão, retira-o coloca a casula (que está sobre o altar), reverencia o altar e incensa o mesmo.</p> <p>n) Devem-se preparar ramos para os fiéis como também para serem guardados para a quarta-feira de cinzas do próximo ano (para se fazer as cinzas).</p> <p>o) Na procissão do ofertório, podem ser conduzidos três símbolos evocativos dos três mistérios que a Igreja irá celebrar no Tríduo Pascal: O PÃO E O VINHO (lembrando a Ceia do Senhor na quinta-feira santa); UMA CRUZ (lembrando a cruficação do Redentor a ser celebrada na sexta-feira santa); CIRIO PASCAL (lembrando a vitória da luz sobre as trevas com a Ressurreição de Cristo a ser celebrada na Vigília Pascal e no Domingo de Páscoa).</p>
MISSA DA CEIA DO SENHOR (Lava-pés)	<p>a) Inicia-se o tríduo sagrado, chamado também de o “Tríduo do crucificado, do sepultado e do ressuscitado”.</p> <p>b) Cruz processional, velas, turíbulo fumegando.</p> <p>c) Matracas.</p> <p>d) Pode-se entrar na procissão de entrada os santos óleos que foram</p>

	<p>abençoados pela manhã na Catedral pelo Sr. Bispo. Prepara-se no presbitério uma mesa para colocá-los. Para serem levados ao presbitério os santos óleos, poderiam três jovens vestir túnicas das respectivas cores dos óleos: ROXO (óleo dos enfermos); ROSA (óleo do Crisma); BRANCO (óleo do batismo).</p> <p>e) Pode ser decorado perto do altar e nunca em cima do mesmo, com pão, uva, vinho.</p> <p>f) Antes da celebração, o sacrário deve estar vazio. As hóstias para a comunhão dos fiéis devem ser consagradas na mesma celebração da missa de maneira suficiente para o dia seguinte também (Sexta-feira santa).</p> <p>g) Reserve-se uma Capela para conservação do Santíssimo Sacramento e seja ela ornada de modo conveniente, para que possa facilitar a oração e meditação: recomenda-se o respeito daquela solenidade que convém à liturgia destes dias, evitando ou renovando qualquer abuso contrário.</p> <p>h) Durante o canto do hino do “Glória” tocam-se os sinos (da torre e do altar). Concluído o canto eles ficarão silenciosos até o “Glória” da Vigília Pascal.</p> <p>i) O órgão ou outros instrumentos a partir do canto do “Glória”, só serão utilizados para sustentar o canto. De maneira que não se use nem bateria e nem pandeiros...</p> <p>j) Seja conservada para o lava-pés a escolha de alguns homens, e como sugestão podendo ser 12 que significa os 12 apóstolos. Neste momento o celebrante retira a casula e cinge-se com uma toalha grande que possa ser amarrada à cintura e ao mesmo tempo enxugar os pés dos discípulos, a casula ficará aberta sobre o altar. Após terminar o lava-pés e ter lavado as mãos vestirá novamente a casula. Pode ser dado para os homens um pão.</p> <p>k) Na procissão do ofertório tendo sido feita uma conscientização na comunidade, a comunidade pode fazer doação de alimentos não perecíveis para os menos favorecidos, como nos sugere o Missal Romano.</p> <p>l) Na consagração, não se toca a campainha e sim as matracas.</p> <p>m) Após a oração da comunhão, forme-se o cortejo, passando por toda a Igreja, que acompanha o Santíssimo Sacramento ao lugar da reposição. A procissão é precedida pelo cruciferário, as velas, o turíbulo fumegando e as matracas.</p> <p>n) Usa-se a Umbela para cobrir o Santíssimo.</p> <p>o) Nunca se pode fazer a exposição com o ostensório. (A reserva Eucarística deverá ficar dentro do sacrário).</p> <p>p) Na adoração até a meia-noite, pode ser lida uma parte do evangelho segundo João Cap. 13-17. Após a meia noite, esta adoração seja feita sem solenidade já que começou o dia da paixão do Senhor. Recomenda-se o silêncio.</p> <p>q) A capela do Santíssimo pode ser ornada com flores, com todo esplendor.</p> <p>r) O sacerdote deveria usar pluvial e véu umeral festivo na transladação do Santíssimo Sacramento em direção ao altar da reposição. Na falta do Pluvial use pelo menos o véu umeral sobre a túnica ou alva com estola.</p> <p>s) Concluída a missa é desnudado o altar da celebração. Convém cobrir as</p>
--	---

	<p>cruzes da Igreja com um véu de cor vermelha ou roxa.</p> <p>Para a missa deve-se preparar:</p> <ul style="list-style-type: none">a) Âmbulas com partículas para consagrar para essa missa e para a Sexta-feira;b) Véu de ombros;c) Turíbulo com naveta;d) Tochas e velas; <p>Para o lava pés:</p> <ul style="list-style-type: none">a) Assentos para os homens designados;b) Jarro de água e bacia;c) Toalha para enxugar os pés;d) Sabonete (para o sacerdote lavar as mãos)
<p>CELEBRAÇÃO DA PAIXÃO DO SENHOR</p>	<ul style="list-style-type: none">a) Neste dia não se celebra a Eucaristia.b) Guarda-se o jejum e a abstinência.c) Só se celebram nestes dias os sacramentos da Unção dos enfermos e da Confissão.d) Prepara-se tapete e almofadas para os sacerdotes (presidente e concelebrantes).e) Os sacerdotes prostam-se os demais ministros, coroinhas e povo ajoelham-se.f) Prepara-se uma cruz que deve ser esplendorosa coberta com um véu vermelho e dois castiçais com velas (na credencia no fundo igreja).g) Durante a adoração e o beijo devocional, canta-se hinos apropriados e salmos.h) Depois da comunhão proceda-se à desnudação do altar, deixando a mesma cruz no centro do altar, com quatro castiçais.i) Pode-se fazer até a hora da procissão do Senhor Morto a via-sacra.j) Tendo a procissão do Senhor Morto, pode-se deixar o esquife a veneração pública, juntamente com a imagem de Nossa Senhora das Dores. Na procissão recomenda-se silêncio e orações e também o uso das matracas, bem como um carro de som com canto gregoriano, ou cantos penitenciais. <p>Na credencia:</p> <ul style="list-style-type: none">a) Missalb) Lecionário

	<p>c) Toalhas para o altar</p> <p>d) Corporais com sanguíneos</p> <p>e) Purificatório</p> <p>f) Velas para o altar.</p> <p>g) Âmbulas</p>
VIGÍLIA – SÁBADO SANTO	<p>a) Pode continuar exposta durante o dia para a veneração dos fiéis, uma imagem do Cristo crucificado, ou morto bem como a imagem da Santíssima Virgem das Dores.</p> <p>b) Pedir com antecedência que os fiéis tragam velas ou a paróquia oferecer.</p> <p>c) Evite-se com todo o cuidado que os salmos da vigília sejam substituídos por canções populares.</p> <p>d) No canto do “Glória”, tocam-se os sinos, e também se podem preparar fogos de artifício.</p> <p>e) O círio Pascal é colocado no presbitério, ao lado do ambão. O pedestal onde ficará o círio poderá ser decorado com flores.</p> <p>f) O tempo pascal vai até o dia de Pentecostes, nesse dia sairá solenemente do presbitério o Círio Pascal, o qual ficou todo esse tempo no presbitério. A partir desse dia só será usado, nas cerimônias do batismo e Crisma. (O Sacerdote poderá usar o Rito para apagar o Círio Pascal)</p> <p>O que preparar:</p> <p>Para o fogo:</p> <p>a) Uma fogueira podendo ser na frente da Igreja e que seja bem expressiva, quer dizer, que sua luz possa clarear mesmo.</p> <p>b) O Círio Pascal (que seja novo, nunca se deve reaproveitar o Círio do ano que passou).</p> <p>c) Cinco cravos, com grãos de incenso colocados nos mesmos.</p> <p>d) Um estilete, para fazer a incisão no círio.</p> <p>e) Uma vela grande para o celebrante acender o círio com o fogo novo.</p> <p>f) Lanterna para iluminar os textos que o celebrante há de recitar.</p> <p>g) Pegador de macarrão, para o turiferário tirar as brasas acesas do fogo novo e colocá-las no turíbulo.</p> <p>h) Candelabro para o círio pascal, posto junto do ambão.</p> <p>i) Preparar um microfone e um bom som, para o celebrante e o comentarista, onde começara a cerimônia, com a bênção do fogo novo.</p> <p>Para a liturgia batismal:</p>

<p>a) Recipiente com água;</p> <p>b) Quando se administram os sacramentos da Iniciação Cristã: óleo dos catecúmenos, Santo Crisma, vela batismal, Ritual Romano.</p> <p>c) Apagam-se as luzes da Igreja.</p> <p>d) Mesmo não havendo batismo deve-se preparar um recipiente (sugiro talhas de barro) com água para a aspersão.</p> <p>e) Caldeirinha (vazia) com hissope para a hora da aspersão.</p> <p>Benção do Fogo e Preparação do Círio:</p> <p>a) O Celebrante vai com paramentos brancos, à sua frente vai um dos acólitos ou Ministro com o Círio Pascal.</p> <p>b) Não se leva a cruz processional nem velas acesas.</p> <p>c) O turiferário leva o turíbulo sem brasas com a naveta.</p> <p>Procissão:</p> <p>a) Depois de acender o Círio, o celebrante deita o incenso no turíbulo, se houver diácono ou padre concelebrante este levará o Círio Pascal, na falta destes o Celebrante principal o levará.</p> <p>b) Organiza-se a procissão que entra na Igreja. À frente de quem leva o Círio (Padre ou Diácono), vai o turíbulo fumegando. Seguem-se outros ministros, coroinhas e todo o povo com as velas apagadas na mão.</p> <p>c) À porta da Igreja, o celebrante (ou diácono) erguendo o Círio canta: “Eis a luz de Cristo!” e todos respondem: Graças a Deus!</p> <p>d) Depois, o celebrante principal (ou diácono) avança até ao meio da Igreja, pára e, erguendo o Círio, canta a Segunda vez: “Eis à luz de Cristo!” e todos respondem: Graças a Deus! Todos ascendem as suas velas. Passando o lume de uns aos outros.</p> <p>e) Ao chegar diante do altar, o celebrante (ou diácono) pára, e, voltado para o povo, canta pela terceira vez: “Eis a luz de Cristo!” e todos respondem: Graças a Deus! Em seguida coloca o Círio no candelabro preparado junto do ambão.</p> <p>f) Acenden-se todas as luzes da Igreja.</p> <p>Precônio Pascal:</p> <p>a) O celebrante deita incenso do turíbulo e benze-o como para o Evangelho na Missa.</p> <p>b) Havendo diácono ou padre concelebrante este fará a proclamação da Páscoa.</p> <p>c) Enquanto isso da cadeira o celebrante principal segura uma vela acesa na mão, de pé, para ouvir o precônio pascal.</p> <p>d) Todos se conservam igualmente de pé com as velas acesas na mão.</p>
--

	<p>e) Terminado o precônio pascal, todos apagam as velas e sentam-se.</p> <p>f) Após a última leitura do Antigo Testamento, com o seu responsório e respectiva oração, acendem-se as velas do altar e é entoado solenemente o hino: “Glória a Deus nas alturas” neste momento tocam-se os sinos, e os demais instrumentos que até então estavam silenciosos. Neste momento, também o altar é decorado com arranjos de flores, que deverão estar preparados na sacristia.</p> <p>g) Na proclamação do Evangelho, não levam as velas, somente o turíbulo fumegando.</p> <p>h) Após o Evangelho, faz-se a homilia; proceda-se a liturgia batismal, se houver.</p> <p>i) Havendo batismo, sua liturgia efetua-se junto a pia batismal ou mesmo no presbitério. Onde por antiga tradição, o batistério estiver localizado fora da Igreja, é lá que se tem de ir para a liturgia batismal.</p> <p>j) Primeiro faz-se a chamada dos catecúmenos, que são apresentados pelos padrinhos ou se forem crianças, levados pelos pais e padrinhos.</p> <p>k) A liturgia batismal acontecendo no presbitério, após a monição do celebrante principal, segue-se a ladainha cantada, à qual o povo responde, de pé, por ser tempo pascal.</p> <p>l) Terminada a ladainha, o Celebrante principal, de pé, junto da fonte batismal, com as mãos estendidas, benze a água. Pode-se introduzir na mesma água o círio pascal, uma ou três vezes, como vem indicado no missal.</p> <p>m) Terminada a benção da água e dita a aclamação pelo povo, o celebrante principal, interroga os “eleitos” adultos, para que façam à renúncia, segundo o Rito da Iniciação Cristã dos adultos, e os pais ou padrinhos das crianças, segundo o Rito para o batismo de criança.</p> <p>n) Faz-se agora a unção com o óleo dos catecúmenos.</p> <p>o) O celebrante interroga os eleitos a cerca de sua fé. Tratando-se de crianças, pede-se a profissão de fé dos pais e padrinhos ao mesmo tempo.</p> <p>p) Após o interrogatório, o celebrante batiza os eleitos.</p> <p>q) Terminado o batismo, acontece a unção com o óleo da crisma.</p> <p>r) Após a unção o celebrante, acende avelã no Círio Pascal.</p> <p>s) Terminada a ablação batismal e os atos complementares e efetua-se, o regresso aos bancos, em procissão e com as velas acessas. Durante o retorno, canta-se um canto batismal.</p> <p>t) Sendo batizados adultos, é administrado-lhes também o sacramento da confirmação.</p> <p>Renovação das Promessas do Batismo:</p> <p>a) Concluído o rito do batismo e da confirmação, ou, se não tiver havido nenhum nem outro, após a benção da água, o celebrante principal estando de pé voltado para o povo, recebe a renovação das promessas da fé batismal dos</p>
--	---

	<p>fiéis, que se conservam de pé com as velas acesas na mão.</p> <p>b) Terminada a renovação das promessas do batismo, o celebrante principal ajudados pelos padres concelebrantes ou diáconos, se houver, asperge o povo com água benta, enquanto isso se canta um canto de sentido batismal.</p> <p>c) Por fim, a missa decorre como de costume, e com solenidade.</p> <p>d) Em algumas paróquias tem-se o costume de fazer a procissão do Senhor Ressuscitado e do triunfo de Nossa Senhora. Portanto, a Imagem de Jesus Ressuscitado, deve estar em um andor devidamente ornado para a procissão ou carreata após o término da Vigília pascal.</p>
ORIENTAÇÕES GERAIS:	<p>a) Antes de iniciar a sexta-feira santa e concluindo o tempo quaresmal seja feito o Ato Penitencial Comunitário com confissões individuais.</p> <p>b) O tempo quaresmal vai até à Quinta-feira Santa.</p> <p>c) A partir da missa “da Ceia do Senhor” inicia-se o Tríduo Pascal.</p> <p>d) Marcar uma reunião com toda a equipe de liturgia com o sacerdote para acertar todos os detalhes;</p> <p>e) Dividir as leituras com antecedência;</p> <p>f) Os Salmos devem ser todos cantados com a participação do povo;</p> <p>g) Deve-se montar uma “Equipe de Semana Santa”;</p> <p>h) Ex.: Batedores de Sino e matraca;</p> <p>i) Fogueteiro (para o momento do Glória da Missa da Ceia do Senhor e da Vigília Pascal)</p> <p>j) Organizadores de procissão;</p> <p>k) Organizadores de andores;</p> <p>l) Cortadores de Ramos (serviço que deve ser feito com antecedência)</p> <p>m) Leitores e Cantores de Salmos</p> <p>n) Animadores de procissão.</p>
PARALITURGIAS E PIEDADE POPULAR	<p>a) Quarta-feira Santa: Procissão do Encontro do Senhor dos Passos e Nossa Senhora das Dores;</p> <p>b) Sexta-feira Santa: Sermão das 7 Palavras, descimento do Senhor Morto da cruz e procissão do enterro (Em alguns lugares o povo tem a tradição de dar um beijo na imagem do Senhor morto. É mais uma oportunidade para evangelizar, fazendo com que a devoção seja mais significativa, através dos vários grupos, movimentos, pastorais, etc. Destacar e dar um significado ao beijo das crianças, dos jovens, dos casais, dos homens e das mulheres, dos idosos, dos doentes, etc. Uma pequena paraliturgia pode ser preparada para este momento, com cânticos penitenciais e fazendo uma ligação com a Campanha da Fraternidade do ano corrente.</p>

“La Liturgia de la Semana Santa debe ser realizada de modo a poder ofrecer al pueblo cristiano la riqueza de los ritos y oraciones; es importante que sea respetada la verdad de las señales, si favorezca la participación de los fieles y sea asegurada la presencia de ministros, lectores y cantantes”.

Pequeño Manual para a Semana Santa, 2012.

“As procissões do Enterro, em especial, teatralizavam o funeral apoteótico de um Deus vitorioso, a quem os fiéis desejavam reunir-se quando mortos. Imitando-as, os cortejos fúnebres encenavam a viagem rumo a esse encontro. A pompa dos funerais (...) antecipavam o feliz destino imaginado para o morto e, por associação, promovia esse destino”.

João José Reis, 1991.

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

Todo cambio en la situación de un individuo comporta acciones y reacciones entre lo profano y lo sagrado, acciones y reacciones que deben ser reglamentadas y vigiladas a fin de que la sociedad general no experimente molestia ni perjuicio. Es el hecho mismo de vivir el que necesita los pasos sucesivos de una sociedad especial a otra y de una situación social a otra: de modo que la vida individual consiste en una sucesión de etapas cuyos finales y comienzos forman conjuntos del mismo orden: nacimiento, pubertad social, matrimonio, paternidad, progresión de clase, especialización ocupacional, muerte.

Arnold Van Gennep, 2008, p.15.

Escribir sobre el pasado implica el reconocimiento de que como sujetos de nuestra historia tenemos la función primordial de desvelar nuevos horizontes, conquistar espacios y recoger una atmósfera temporal continua de actuación, de sentidos y de significados de la historicidad en la vida del tiempo presente. Tal afirmación me hace acordar el siempre oportuno comentario del historiador Eric Hobsbawm, un historiador de su tiempo: La destrucción del pasado – o mejor, de los mecanismos sociales que vinculan nuestra experiencia personal a la de las generaciones pasadas – es uno de los fenómenos más característicos y lúgubres del final del siglo XX.

Casi todos los jóvenes “crecen en una especie de presente continuo, sin relación con el pasado público de la época en que viven. Por eso los historiadores, cuyo oficio es recordar lo que los otros olvidan, se hacen más importantes que nunca”¹.

1 HOBBSAWM, Eric J. *A Era dos extremos: o breve século XX. 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Mirada desde el siglo XXI, percibo que tal observación refleja una preocupación constante de las discusiones historiográficas actuales y que al mismo tiempo gana asustadoramente lugar en el imaginario social. La preservación de la memoria histórica se constituye como uno de los principales objetivos y trabajo arduo no solamente de los profesionales del área de Historia, pero de aquellos que prestan atención especial a la educación y a las demandas sociales.

Claro está que el triple sustentador de la educación ya no puede hurtarse a paseos individuales y aislados: la enseñanza, la investigación y el trabajo comunitario necesitan trabajar de forma conjunta, en que pese a las contribuciones particulares y complementarias de cada dimensión. La historia del tiempo presente debe ser entendida como una tentativa de establecerse las continuidades y las rupturas en las relaciones temporales y espaciales, principalmente cuando consideramos el arduo devenir interdisciplinar que vivimos. Significa afirmar que el historiador se aproxima de una Historia en la “cual el historiador investiga un tiempo que es su propio tiempo con testigos vivos y con una memoria que puede ser suya”².

Más que una preocupación, al proponerme escribir un trabajo que presentara mi Suficiencia Investigadora, reconocí la necesidad de trabajar con el aserto de que, al fijarme sobre los conflictos relativos a las conexiones entre ciencia y historia, el historiador debe legitimar el papel del compromiso como elemento relevante para el desarrollo de la ciencia, al introducir nuevos objetos, temáticas, analogías, aproximándolas, en lo que viene a ser la interdisciplinaridad³. En otras palabras, hago opción por el abordaje del compromiso defendido por Hobsbawm cuando afirma que historiadores comprometidos con alguna causa desarrollan la capacidad de promover nuevos debates, nuevas redes de interligaciones, nuevos abordajes y aún nuevos objetos que no eran contemplados por conveniencia ideológica de la vertiente dominante o aún por la negligencia de la comunidad científica.

Ante tal prerrogativa, percibí que la escritura de la historia no se constituye tarea fácil y tampoco de definiciones singulares. Caminar por los desafíos de la

2 ROUSSO, Henry. “Sobre a História do Tempo Presente (entrevista)”. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 201 – 216 jan. / jun. 2009, p.202.

3 HOBBSAWM, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 138 à 154.

investigación y asumir los errores y equívocos iniciales de un profesional en formación significa cuestionarse sobre las tendencias de la historiografía contemporánea y sus principales obstáculos, sean ellos metodológicos o teóricos, o aún las dificultades presentes en los embites entre diferentes corrientes de pensamiento y sus ideologías.

En efecto, optar por la escritura de la historia obliga al historiador a dialogar con algunas perspectivas que orientan los rumbos de la práctica investigadora durante algunas décadas: es reconocer el giro cultural (*cultural turn*) y lingüístico que circula desde los años 70 y 80, cuya idea estructural se asienta en la crítica a la idea de que por medio de la investigación sistemática se obtiene un saber objetivo; o aún en el nacimiento de la valoración de las representaciones, cultura y lenguajes, con destaque para la micro-historia y sus vertientes, en el Occidente con la “historia vista de bajo” y en el Oriente con los “*subaltern studies*”. La elección del campo de la Historia exige del investigador un cuidado fundamental con la organización del recorte temporal y espacial que lo lleva a definir cuáles especialidades deberá seleccionar para sistematizar sus ideas y fuentes.

Tal alternativa no deberá, sin embargo, seguir modismos o ser realizada sólo por la disponibilidad de fuentes (condición esencial al trabajo historiográfico), sino, sobre todo, trillar el camino orientado por el objeto de estudio, elemento básico para cualquier trabajo de investigación. Y es por medio del objeto de estudio, o en otras palabras, por la temática que se presenta que iniciamos el ejercicio de alcanzar la escritura de la tesis doctoral.

De entre incontables objetos históricos, los estudios sobre la muerte siempre me fascinaron no por el aspecto sombrío y preocupante de la sociedad contemporánea, pero por la fascinante teatralización de sus protagonistas, de sus representaciones y fetiches que la acompañaron durante mucho tiempo, a citar su característica milenaria, y que tuvo el siglo XIX en tierras coloniales y posteriormente brasileñas, gran éxito y estima inigualable entre los diferentes grupos sociales.

De todos modos, siempre me encantó los embites promovidos por las diferentes corrientes teóricas para el área de la Historia Cultural, desde las formas radicales

de culturalismo que minaron de manera significativa la propia posibilidad de la investigación histórica y que encontraron en Michel Foucault un incansable crítico que veía en las investigaciones culturalistas la reproducción de instrumentos de poder para el mantenimiento de la hegemonía social al rechazo a las ciencias sociales que cargó la afirmación de que sería vana toda tentativa de reconstruir el pasado, por cuanto no hay un pasado verdadero, hasta la contribución de Lawrence Stone⁴ cuando se acordó la importancia de la cultura como actor en las transformaciones sociales, criticando el relativismo radical de la historia.

Además, el contacto con la obra de Clifford Geertz decidió finalmente la opción historiográfica de intentar comprender los estudios sobre la muerte a partir de la idea de “culturas” como “redes de significados” y que las veían “no como ciencia experimental en búsqueda de leyes invariables, pero antes como ciencia interpretativa en búsqueda de los significados”⁵.

Varios estudios sobre la muerte en la ciudad del Salvador para el periodo ochocentista ya habían sido realizados; de testamentos a las configuraciones arquitectónicas de los cementerios, los investigadores Bahíanos se centraron en fuentes seriadas y específicas para los estudios del bien-morir. Moviada por el deseo de encontrar una nueva mirada para tal elemento social y cultural busqué en la historia de la religiosidad popular brasileña, algún indicio que me llevara a la construcción de un trabajo original. Cual no fue mi sorpresa, al toparme con las conmemoraciones de la Semana Santa y con un rito en particular, la Procesión del Santo Entierro, fiesta cristiana que de forma extraordinaria hasta el momento presente no ha sido estudiada por los programas de Humanidades en la provincia de Bahía.

Después del trabajo de levantamiento bibliográfico que me indicó el estado de la cuestión y originalidad de tal temática, busqué sistematizar el campo histórico de las categorías que habría de analizar y establecer una relación interdisciplinar exigida por los abordajes culturalistas. Tales enfoques contribuyen a evitar el aislamiento y compartimentación de los saberes, peligros inminentes y de empobrecimiento de la escritura y análisis profesional.

4 STONE, Lawrence. History and Postmodernism. In: *Past and Present*, n. 131, 1991.

5 GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. Nova York, 1973, p.5.

Por tanto, este trabajo optó por desarrollar sus análisis a partir del siguiente mapa teórico: la Historia Cultural como dimensión, o sea, la opción por la noción de cultura, factor que ayuda a definir la realidad social marcada por el pueblo y por el poder; la Historia Serial como abordaje y tipificada como tal por las fuentes levantadas por la investigación; y la Antropología e Historia de la Religión vinculada a la Historia de la Muerte como dominios del campo de observación del historiador. Todo ello desde la intención de establecer un diálogo más sistematizado y al mismo tiempo interdisciplinar, pues no es posible hablar de cultura sin recurrir a las otras áreas de conocimiento, como la Antropología y la Sociología.

Sin embargo, los estudios culturales llevan el historiador a un mundo en que abstracciones y concreciones caminan de lado a lado, una vez que los estudios subalternos permiten entender que

como todo saber y cultura, las culturas subalternas son también una mezcla de verdades ciertas e importantes y de conocimientos fragmentarios o erróneos sobre el mundo, combinando, igual que las culturas hegemónicas, elementos racionales y elementos irracionales, verdades probadas y simples conjeturas, supersticiones específicas y elementos de crítica aguda, o afectos emotivos junto a análisis objetivos y acertados sobre la realidad. Y también, y en contra de una opinión ampliamente extendida, esas culturas subalternas no son ni mucho menos inmóviles o “tradicionales” y de muy lenta evolución y cambio, sino por el contrario, culturas que precisamente gracias a su conexión inmediata con la experiencia, son particularmente dúctiles y fluidas, mudando y transformándose todo el tiempo, para enriquecerse y complejizarse al ritmo mismo en que lo hace dicho mundo de la experiencia práctica de las sociedades y de los hombres⁶.

De hecho, a partir de estas consideraciones es que la Procesión del Entierro, rito cristiano católico realizado cada Viernes Santo se hizo protagonista de esa tesis doctoral. Tal fiesta popular integra las conmemoraciones de la Vía Sacra que son narradas desde el Domingo de Ramos al Domingo de Pascua. El Viernes Santo representa el recuerdo de la muerte de Cristo y es celebrada por la Solemne

6 AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio. El Queso y los Gusanos: un modelo de Historia crítica para el análisis de las culturas subalternas. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 23, nº 45, 2003, p.93.

Acción Litúrgica, la Pasión y Adoración de la Cruz, realizada por la Catedral Basílica de Salvador y por el Convento del Carmo. Hace más de 200 años otro rito es conmemorado por las calles del Centro Histórico de Salvador: la Procesión del Encuentro cuando las imágenes del Cristo Muerto y de Nuestra Señora de los Dolores se encuentran. Sobre la Semana Santa en las provincias de Olinda y Recife, por ejemplo, la historiadora Georgina Santos trae el siguiente relato

Em Olinda e no Recife, o cortejo também atraía multidões. Na capital pernambucana, a procissão era aberta pelo “papa-angu”, figura que se vestia com uma longa túnica preta, mantendo a cabeça coberta por um capuz com dois orifícios na altura dos olhos, e munido de um comprido relho, destinado a fustigar aqueles que obstruíam sua passagem. Conhecido noutras paragens como “farricoco”, o tipo participava de outros cortejos, como o do Senhor dos Passos, criado para recordar o drama de Jesus Cristo até o calvário. A procissão assumia a forma de um teatro volante e detinha-se em vários pontos para encenar os episódios mais marcantes da Paixão. Em Portugal, acreditava-se que aqueles que seguissem por sete anos a fio a procissão dos Passos teriam a garantia de não morrer em pecado mortal. (...) No dia seguinte, sexta-feira da Paixão, tinha lugar a procissão do Senhor Morto ou do Enterro, realizada pela Ordem Terceira do Carmo. No Rio de Janeiro, o evento teve início em 1658 com toda pompa e circunstância: aberto pela guarda militar, conduzia uma grande cruz alçada com o Santo Sudário trançado em seus braços, escoltado por tocheiros. Na sequência, crianças ricamente vestidas de anjos carregavam os emblemas da Paixão e abriam caminho para os irmãos do Carmo. Atrás, sob um luxuoso pálio cercado de círios com tochas de cera roxa, avistava-se um esquife de prata com o Senhor Morto, parcialmente coberto por um manto violeta de franjas douradas. O ataúde se deslocava sobre o ombro de clérigos, “convidados mediante pagamento de compensadora propina”.

Ávidas por demonstrar sua sincera devoção e as qualidades morais de seus membros, as famílias mais notáveis acompanhavam o féretro representando personagens da Paixão: Madalena, São João Evangelista, Verônica, José de Arimatéia e Nicodemos. Em seguida vinham o Anjo Cantor – representado por uma jovem escolhida entre as famílias mais abastadas –, a guarda romana e a imagem de Nossa Senhora das Dores, ladeada por uma guarda de honra e trajada com um manto de veludo bordado a ouro, jóias valiosas e um resplendor de ouro sobre a coroa. Encerrando o desfile, a

banda, com seus instrumentos adornados por laços de crepe, executava as marchas fúnebres que embalavam o cortejo.

O espetáculo da procissão do Senhor Morto era disputadíssimo e atraía praticamente toda a população da cidade, movimentando o comércio ambulante. Nas calçadas e no vão das portas, negras vendiam bijus, pamonhas, cuscuz e arroz-doce em seus tabuleiros, faturando para si e para as sinhás. À mesma oportunidade tinham os aguadeiros e os vendedores de aluá (espécie de suco com frutas ou farinha). Os privilegiados, que moravam no itinerário da procissão, ornavam suas janelas com colchas de damasco e recebiam, com gosto ou a contragosto, parentes e amigos para assistir ao desfile⁷.

No cabe dudas de que tales procesiones continúan a tiempo presente la pedagogía moral construida por el cristianismo; quizá el rito no acompañe las transformaciones contemporáneas, pero es posible afirmar, de cierta forma, que aún encontramos la lógica teológica-racional de la culpabilización occidental en el cotidiano de los fieles, protagonizada por la tríada culpa/pecado/redención.

La vida de un cristiano en este mundo, cuando es bien considerada: no pasa de una guerra continúa...Pero el mayor adversario que él tiene es él aún. No hay nada más difícil de vencer que su carne, su gana: ya que por su propia naturaleza ella es propensa a todos los males⁸.

La construcción de la identidad y representaciones cristianas Bahianas (la identidad que vendría a ser definida como brasileña y Bahiana solamente el siglo XIX) tiene su inicio alrededor del siglo XVI con la venida de los jesuitas a Brasil. La Iglesia Católica actuó como difusora de la herencia cultural europea. En 1549 con la llegada de Tomé de Souza a Bahía es construida la primera capelinha jesuítica que actualmente se nombra Iglesia de la Ayuda y fue traída por los carmelitas calzados, los primeros a que tuvieron permiso clerical de realizar la fiesta en el país durante el periodo colonial.

⁷ SANTOS, G. S. . Páscoa, tempo de festa. *Revista de História* (Rio de Janeiro), p. 24 - 27, 04 abr. 2009.

⁸ BEDOUELLE, G.; GIACONE, F.(Ed.). Leyde: Brill, 1976, p.320. In: DELEMEAU, Jean. *O pecado e o medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. São Paulo: EDUSC, 2003.

En “Aldeamentos de Salvador el Siglo XVI: Un Primer Esbozo”, la antropóloga Maria Hilda Baqueiro Paraíso relata que alrededor del año de 1549 tuvo inicio los poblamientos que los jesuitas promovieron como forma de auxiliar los intereses de los colonos. Thales de Azevedo⁹ en “Catequese y Aculturación”¹⁰ (1976) hizo un estudio sobre la actuación de la Compañía de Jesus, reforzando la afirmación del Paraíso:

A través de la catequesis se proponían eliminar las diferencias culturales, alejando lo que consideraban propio de la naturaleza y de la brutalidad propia de los indios e instaurando el nuevo orden de la cultura y de la civilización, de la cual la Metrópoli y la Iglesia eran los representantes legítimos. Como juzgaban tener esa gran misión salvadora bajo su responsabilidad, creían tener el derecho de imponer sus patrones y de utilizar para tal las varias medidas coercitivas (castigos, prisiones, ayunos, disciplina, rezos y mortificaciones) y sugestivas (autos, piezas teatrales, ejemplo personal, fiestas religiosas, predicaciones, enfermedades y cánticos) disponibles en su arsenal teórico y práctico de acción misionera¹¹.

La religión católica implantada por los colonizadores europeos que aquí llegaron, buscó crear un proceso que desarrollara sus doctrinas entre la “nueva” comunidad que se formaba a fin de establecer un juego de ideologías que orientara en este sentido el nacimiento de la memoria e historia local. Las características de las procesiones, en general, sufrieron alteraciones referentes a la alegría, colores y festejos que eran utilizados por los devotos. El movimiento de la Reforma y Contra-Reforma quedó reflejado en las fiestas religiosas de los países católicos europeos buscando una mayor seriedad en las conmemoraciones. A pesar de las fiestas religiosas hayan sufrido fuertes ataques por el movimiento luterano la Iglesia se consiguió burlar las decisiones eclesiásticas, preservando así estas prácticas devotivas.

9 AZEVEDO, Thales de. *O Catolicismo no Brasil - um campo para a pesquisa social*. Bahía: EDUFBA, 2002.

10 AZEVEDO, Thales de. Catequese e aculturação. In: Egon Schaden, *Leituras de etnologia brasileira*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1976, pp. 365-384.

11 PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. “Aldeamentos de Salvador no século XVI. Um primeiro esboço”. *Revista Eletrônica Orbis*. Salvador - Bahía: v.02, p.01 - 15, 2000, p.365.

De cualquier forma, la repercusión de las normas decretadas por el Concilio de Trento solamente fue respetada en Brasil alrededor del siglo XVII. Sin embargo, retornarían al carácter bullicioso y colorido inmediatamente, en el siglo XIX, con la fuga de la familia real portuguesa de las tierras coloniales¹².

La Iglesia desempeñó un papel esencial en la aceptación no digo de la muerte “domesticada”, pero sí de la manera “natural” de vivir la muerte, proponiendo la meditación sobre el fallecimiento como método de pedagogía moral. La “**muerte de sí mismo**”, fue el Cristianismo que, si no lo inventó totalmente, por lo menos la extendió a las dimensiones de una civilización. (...) desprecio del mundo, dramatización de la muerte e insistencia sobre la salvación personal emergieron juntos. (...) Es significativo a nuestro ver que la Edad Media y después la literatura eclesiástica hasta el fin del siglo 19 hayan atribuido a San Agustín un *Speculum peccatoris* (“Espejo del pecador”) donde el autor declara: “La consideración de la brevedad de la vida engendra el desprecio del mundo”¹³.

La Iglesia demostró en toda su trayectoria cierta plasticidad frente a las “categorías” de personas, músicas y alegorías características del barroco brasileño; las enseñanzas de tal pedagogía moral no resistieron a las subalternidades culturales promovidas por el caleidoscopio étnico que tuvo en la ciudad del Salvador el escenario ideal para la superación de tal experiencia traumatizante. A continuación, Delumeau señala:

A propósito de esas palabras, ¿será que se puede aún hablar de “familiaridad con la muerte”? Es correcto que la Iglesia de la época invita al hombre a pensar incesantemente en la muerte, pero no a habituarse a esa idea. Sobre todo no se debe acostumbrar a una presencia que acabaría por pasar desapercibida. La muerte no debe –o ya no debe– ser “domesticada”. Ella es un pasaje peligroso que sólo será traspuesta a costa de una vigilancia de toda la vida. Delante de la muerte, es preciso tener miedo, y todas las evocaciones

12 VERGER, Pierre. Procissões e Carnaval do Brasil: *Ensaio e Pesquisas*, nº 5, Salvador, CEAO/UFBa, 1980.

13 DELEMEAU, Jean. *O pecado e o medo*. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). São Paulo: EDUSC, 2003, p.80/p.82.

–gris y podredumbre, agonía, trompetas del juicio y visiones del infierno– son útiles para impedir que ese miedo flaquee¹⁴.

El comentario hecho por Delumeau nos lleva a cuestionar cuáles caminos de la pedagogía de la moral y su finalidad “traumatizante” calaron en la Salvador ochocentista. ¿Es posible hablar en el contexto estudiado por este trabajo doctoral, de “familiaridad con la muerte?”. Si sí, ¿cuáles rastros de tal enseñanza eclesialística pueden ser identificados en las prácticas cotidianas, una vez que el umbral entre sagrado y profano contruyó una estructura social y política propia? Es decir, de hecho ¿es posible hacer una lectura directa del proceso o el menos de la tentativa de domesticación de la muerte por la Iglesia Católica en tierras imperiales? ¿No serían las fiestas y procesiones estrategias de una pedagogía de la conquista de sus nuevos fieles en tierras originalmente incivilizadas, bárbaras y primitivas, practicantes de las “idolatrías”, como apuntan documentos y relatos desde la época de los “descubrimientos”¹⁵?

Para Vilson Caetano Junior,

Aunque sea innegable el poder coercitivo desempeñado por esta religión vinculada al Estado en la colonia brasileña, es digno de notar el hecho de que esta iglesia permitió durante todo el tiempo invenciones, adaptaciones y

14 DELEMEAU, Jean. Op.Cit., 2003, p.103.

15 Para el periodo colonial brasileño, las divergencias presentes acerca de la descripción y relato de los indios en el *Tratado Descriptivo de Brasil* de Gabriel Soares de Sousa de 1587 (1971) y la *Carta de Pero Vaz de Camina* de 1500 son formadas por dos características principales: el primero hace un relato denunciando los aspectos negativos de los gentíos, mientras Camina hace una descripción romantizada de los grupos indígenas. Soares utiliza adjetivos como “bárbaros, belicosos y crueles” para clasificar el modo de vida de los gentíos, mientras que Camina deseaba pasar una imagen y una aura de docilidad convirtiendo algunos de esos adjetivos en un elemento de inocencia e inofensivo a los objetivos de la acción expansionista. Cuando consideramos, por ejemplo, la definición del fray Bartolomé de Las Casas (1537) acerca del término de idolatría, compartido en parte por Ronaldo Vainfas (1995), o sea, la demonización de la alteridad amerindia por los colonizadores europeos podemos identificarla como un elemento de resistencia indígena al proceso de colonización llevando en cuenta el propio sentido del término para Europa: un embite entre indios y sus hijos, el embite individual y particular con el nuevo, con el diferente. Traemos aquí las características de la idolatría particulares a los tipos clasificados por el historiador por que retraten la relación de estrañamiento y que colocan puntos que necesitan ser destacados: ‘el descubrimiento’ de un ‘Nuevo Mundo’ crearía un contexto ambiguo ‘pues el desvelamiento de alteridad amerindia parece haber implicado la reconstrucción de la identidad cristiana occidental.’ Ver: VAINFAS, Ronaldo. A heresia dos Índios. 2. ed. São Paulo: Companhia, 1995. v. 1. 275 p.; SOUSA, Gabriel Soares de. Tratado Descriptivo do Brasil em 1587. 5ª Ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971; LAS CASAS, Bartolomé de. Del único modo de atraer todos los pueblos a la verdadera religión. México: FCE, 1975 [1537].

recreaciones en su propio interior. Tal vez porque supiera, desde su primer momento de colonia, que de esta “apertura” dependería su propia vida.¹⁶

La influencia africana¹⁷ es claramente visible en gran medida en los festejos religiosos cristianos desde el periodo colonial y en especial desde el imperio. Según Pierre Verger en “Procesiones y Carnaval en Brasil”,

Los negros, esclavos y libres, participaban de esas procesiones. Con el tiempo adquirieron hábitos más devotos y ya no eran los danzantes emplumados que desfilaban en las calles, sino miembros de cofradías religiosas. Desde la época colonial habían sido autorizados a formar sus propias asociaciones sobre el modelo de las cofradías reservadas a

16 SOUSA JUNIOR, V. C. “Os que nascem são sempre vivos: a representação da morte nos terreiros de candomblé”. *Diálogo* (São Paulo), São Paulo, v. 01, p. 3-67, 2001, p. 453.

17 La historiadora Kátia Queiróz de Mattoso en la obra “Ser esclavo en Brasil” analiza el sistema esclavista brasileño vigente en tres siglos (XVII, XVIII y XIX - Colonización, Primero y Segundo Imperios), a partir de la visión de “fuerza de trabajo”, pero también, con el foco en la individualidad y colectividad, en la mirada de dentro, de sí mismo del esclavo para recorrer la trayectoria iniciada con la (des)personalización del “negro africano” a la reconquista de una personalidad adaptada, bajo una estructura social negra y blanca, en la perspectiva de una “nueva lectura de mundo”. A través de abordaje historiográfico, Mattoso narra el esclavismo brasileño al investigar documentación minuciosa y ampliada de las fuentes, aunque fragmentada, así como de testimonios de contemporáneos, tradiciones orales de ciertas comunidades “afro-brasileñas” (Axé del Opô Afonjá) y, de manera peculiar, como los historiadores tienen se referido a este periodo. En la obra que se presenta se entiende que la autora hace lo que se llama “Teoría de la historia”, es decir, “pensar la historia haciendo historia” (Hartog), observándose aunque ella adopta la línea de la historia económica y social. La obra trae análisis sutil de la realidad ochocentista Bahiana y de la herencia africana, marcada por tensiones y contraposiciones; Mattoso emplea la terminología “hombre negro de África” para referirse al esclavo africano. Clarifica el proceso de despersonalización del negro íntimamente conectado al concepto de cosificación (objeto, mercancía, cosa) y describe las nuevas solidaridades, es decir, aquellas construidas extra “muros” de la familia y, aún, la manera como los esclavos emprenden y se empeñan en la formación de otras comunidades y nuevas asociaciones: Las sociedades de emancipación. Para además de esas cuestiones, estudia la familia nuclear, la conyugalidad, la anomia social y formación de la identidad social. MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser esclavo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2003. En otra obra, El historiador Alberto da Costa e Silva resume los caminos cruzados de tales herencias: “Preocupados con nosotros propios, con lo que fuimos y somos, dejamos de confortar lo que teníamos por herencia de África con África que había quedado en el otro lado del océano, tan diversificada en la geografía y en el tiempo. Sin embargo, la historia de África – o mejor, de las varias Áfricas –, antes y durante el periodo del tráfico negrero, forma parte de la historia de Brasil. ¿Cuándo comienza? Con Cabral? Creo que con las migraciones amerindias, con los portugueses a partir de Afonso Henriques, y con los africanos, desde cuando trabajaban el hierro y el barro en Nok y diseminaban continente afuera los idiomas que llamamos bantos. Si después de 1500, no se puede estudiar la evolución de Brasil sin considerar los cambios en la política portuguesa y lo que se pasaba en un imperio de que formábamos parte y que se alargaba de Macao a Lisboa, los tres siglos de comercio de esclavos conectan indisolublemente los acontecimientos africanos, sobre todo los de África Atlántica, a la vida brasileña”. COSTA E SILVA, Alberto da. *Um rio chamado Atlântico*. São Paulo: Nova Fronteira, 2003.

los mulatos y a los blancos. Se agrupaban por etnias de origen¹⁸.

Esa era una de las muchas estrategias recurridas por la iglesia, en la tentativa de conducir los sentimientos religiosos de los esclavos africanos, siendo contrariada en la mayor parte del tiempo por las prácticas en las cuáles los valores culturales y religiosos venidos de África se tenían discretamente amalgamados con aquellos traídos a Brasil por los señores portugueses.

Se hace oportuno rescatar las palabras de Van Gennep traídas inicialmente por este capítulo: la sobreposición promovida por el cambio entre acciones y reacciones de la religiosidad popular muestra la consagración del sagrado y profano en el catolicismo colonial en tierras brasileñas. A continuación hay que destacarse la tentativa del antropólogo francés

en agrupar todas las secuencias ceremoniales que acompañan el paso de una situación a otra y de un mundo (cósmico o social) a otro. [...] Los ritos de separación están más desarrollados en las ceremonias de los funerales [...]. Si el esquema completo de los ritos de paso incluye, por consiguiente, en teoría, ritos *preliminares* (separación), *liminares* (margen) y *postliminares* (agregación), en la práctica dista mucho de haber una equivalencia de los tres grupos, bien por su importancia, bien por su grado de elaboración¹⁹.

Ya el historiador Philippe Ariès²⁰ apunta que la muerte se presenta al largo de los siglos como más próxima a la inmovilidad situada en la larga duración para el mundo occidental. De cierta manera, se puede afirmar que en esas condiciones las mentalidades huyen del cuadro de las narrativas históricas y de la cronología. Actualmente, la muerte actúa como un personaje que prioriza las transformaciones inmediatas y el sentimiento de percepción de las personas en el tiempo que transcurre.

18 VERGER, P. Op.Cit., 1980, p.07.

19 VAN GENNEP, Arnold. Los ritos de paso. Madrid: Alianza Editorial, 2008, p.25.

20 ARIÈS, Philippe. Sobre a História da Morte no Ocidente. Lisboa: Editora Teorema, 1998.

El siglo XVIII, así como el XIX, las personas morían de forma bien simple en Occidente. Cristianos, o no, la muerte era recibida por los hombres igualmente, y la esperaban con tal naturalidad, ya que no había la posibilidad de confundir esa actitud con el espíritu de resignación; no era necesario prisa, ni aflicción, para aquellos que tenían visiones “observadoras de las señales y sobre todo de sí mismas²¹.”

Ariès refiriéndose a los ritos y etapas preparados y seguidos antes, durante y después de la esperada venida de la muerte muestra que todo rondaba y respiraba religión: los actos de reflexión, perdón y lamentación componen el momento que precede la partida del “bueno cristiano”. De hecho, siendo la muerte elemento que ultrapasa el límite del privado, ella se hace pública.

Poderíamos pensar que uma civilização - a do Ocidente nos séculos 14-17 – que se via (ou se julgava) assediada por múltiplos inimigos – turcos, idólatras, judeus, heréticos, bruxas, etc. – não teria tempo para a introspecção. Aparentemente, seria lógico. Mas foi o contrário que ocorreu. Na história europeia, a mentalidade obsessiva foi acompanhada de uma culpabilização maciça, de uma promoção sem precedentes da interiorização e da consciência moral. Em escala coletiva, nasceu no século 14 uma “doença do crepúsculo”, que se amplificou a seguir. Como se a agressividade desencadeada contra os inimigos do nome cristão não se tivesse esgotado naquelas lutas tão diversas e sempre renascentes. Uma angústia global, que se fragmentava em medos “nomeados”, descobriu um novo inimigo em cada um dos habitantes da cidade assediada; e um novo medo: o medo de si mesmo²².

En Brasil del siglo XIX, la función de posibilitar una muerte que siguiera los rituales exigidos por las normas religiosas y morales de la época estaba a cargo de aquellos que garantizaban la seguridad de la comunidad. “Las autoridades frecuentemente recogían cadáveres de niños y viejos depositados en los atrios de

21 ARIÈS, Philippe. Op.Cit., 1998, p.10.

22 DELEMEAU, J. Op.Cit., 2003, p.9.

las iglesias por personas sin recursos para que promovieran un funeral mínimamente digno a sus muertos”²³.

El año de 1808 señala un periodo histórico en Europa y América Latina, y más precisamente, para los países Ibéricos, un cuadro político, económico y socio-cultural definido así por Xavier Guerra²⁴: “un marco de las mutaciones, de los debates que los producirán y expresarán y de la construcción de los primeros mitos destinados a vivir la ruptura en las mentalidades, en los imaginarios y los valores, en la España y América Hispánica”. La transferencia de la familia y corte real portuguesa es un hecho que los historiadores brasileños consideran como el marco inicial histórico de la independencia del Brasil y de las mudanzas culturales provocadas por la presencia del aparato administrativo portugués en el país, como Carlos Guilherme Motta²⁵ y la autora Emília Viotti da Costa que la considera como una “internacionalización de la metrópoli”²⁶.

Aunque conocemos el cuadro político de las relaciones sociales y diplomáticas entre los países, las relaciones religiosas y características semejantes entre la práctica cristiana portuguesa y española, continúan las sombras acerca de algunas cuestiones, dudas y lagunas: ¿el inicio de la emigración europea a Brasil contribuyó de alguna forma para el cambio o permanencia de mentalidades en la América portuguesa? Considerando el proceso de independencia de las dos Américas a partir de 1808, ¿es posible cuestionar si los conflictos políticos y las luchas sociales protagonizadas por las antiguas colonias produjeron relevantes transformaciones en las formas de pensar, sentir y hacer las costumbres cotidianas de los pueblos envueltos?

Los capítulos del presente trabajo fueron organizados según temáticas caracterizadas por hechos y recortes históricos, con el objetivo de mantener una secuencia lógica entre las contribuciones que las ciencias histórica y antropológica

23 FRAGA FILHO, Walter. *Mendigos, moleques e vadios na Bahía do século XIX*. São Paulo: Hucitec/Edufba, 1996, p. 28.

24 GUERRA, François-Xavier. “La ruptura originaria: mutaciones, debates políticos y mitos de la Independencia”. En: *Visiones y Revisiones de la Independencia Americana*. España: Ediciones Universidad de Salamanca, 2003.p.89.

25 MOTA, Carlos Guilherme. *Idéia de revolução no Brasil (1789-1801)*. 4. ed. São Paulo: Ática, 1996, p. 42.

26 VIOTTI DA COSTA, Emília. *Introdução ao estudo da emancipação política do Brasil*. In: MOTA, Carlos Guilherme (org.). *Brasil em perspectiva*. 12. ed. São Paulo: Difel, 1981, p.100-101.

trajeron hacia el análisis de conceptos, fenómenos, elementos sociales, prácticas culturales y el testimonio de las fuentes documentales.

El primer capítulo se ha centrado en comprender el significado y sentido que la muerte construía a medida que el imperio luso-brasileño se formaba. A través de revisión bibliográfica, fueron recogidos estudios y elementos de la Historia Social practicada en Brasil.

Los estudios ya desarrollados en Brasil por los historiadores sociales acerca de la muerte y de sus influencias en el imaginario colectivo de Brasil Imperio nos muestran que a pesar de ser un tema tradicional de la Nueva Historia y de sus objetos, cuyo universo ya fue bastante explorado, aún puede mostrar caminos y rastros de los testimonios que la muerte ha dejado al largo de los tiempos acerca de la forma de pensar y actuar de los grupos. Ese capítulo trae una revisión bibliográfica de las investigaciones producidas en Brasil como forma de complemento al desarrollo bibliográfico presente en el capítulo 2 y en especial las tesis de doctorado que se preocuparon en realizar investigaciones sobre los rituales funerarios y la relación entre los “nuevos” y “viejos” modos de vivir en el periodo ochocentista.

Desarrollar el trabajo interdisciplinar entre Historia, Sociología e Antropología para los estudios sobre ideología y cultura fue el objetivo del segundo capítulo. Los sistemas simbólicos fueron protagonistas de este momento de la escritura, una vez que percibimos la importancia de comprenderse como las tradiciones sociológicas y antropológicas tratan la religión; de como la idea de imperio vinculada a las enseñanzas católicas y sus propósitos eran elementos económicos de los cambios simbólicos en la colonia portuguesa.

El entedimiento sobre el proceso de desarrollo de las relaciones de poder entre la muerte, el alma y el cuerpo es la temática del segundo capítulo. La atmósfera humanitaria es el contexto social e histórico que testificó la intensa práctica de la narrativa histórica que las fiestas y los conceptos de cuerpo presentaban el siglo XIX. La contribución de Michel Foucault ha sido decisiva para que la investigación entendiera la relación entre poderes y saberes, elementos que fueron organizados

y establecidos jerárquicamente para atender el juego de intereses de los grupos envueltos, fieles y personajes políticos, clero y la propia muerte.

Para el capítulo 2 la escritura aún trajo una lectura sobre las relaciones de los poderes y saberes entre la muerte, el cuerpo y el alma. Dos aspectos destacan en esta sección: el Bien-morir, protagonista de la obra “Misión Abreviada” y las transformaciones del cuerpo en la perspectiva de la obra “Gritos del Infierno para despertar el mundo”, del aragones padre Joseph Boneta.

El capítulo 3 desvela las tramas simbólicas e hilos históricos traídos por la Procesión del Santo Entierro, una de las fiestas más importantes de los festejos de la Semana Santa para el mundo cristiano. La Procesión del Santo Entierro fue el elemento social escogido por esa investigación para explorar las acciones y mentalidades que cercaban la función política de la religiosidad en la provincia de Salvador-Bahía. Se destaca la contribución de E.P.Thompson y del concepto de “economía moral” como presuposición teórica que recogió descifrar los valores de los personajes envueltos.

El cuarto capítulo presenta el contexto político inicial del gobierno republicano y apunta las principales contradicciones y elementos que caracterizan los nuevos desafíos de la Iglesia Católica, principalmente su relación con los fieles e instituciones sociales.

Finalmente, el quinto capítulo trae la segunda parte de los estudios sobre la Procesión del Entierro, con lectura dedicada a la presa Bahiana y su rica contribución como fuente documental primaria para las prácticas culturales durante la transición del régimen político imperial para el republicano. Los periódicos que circulaban en la provincia de Salvador son fuertes testimonios de las continuidades y rupturas que el imaginario social presentaba en medida que construía identidades colectivas.

A continuación, presentamos los elementos textuales que ayudaron a construir el proyecto de investigación inicial y que sirvieron como punto de partida para la acción teórica y empírica de la tesis doctoral.

A) Breve Estado de la Cuestión.

A partir del pensamiento de Ariès se llega a la atmósfera de calma y naturalidad que figuraban la muerte hasta el siglo XIX (es preciso recordar que su investigación se refiere exclusivamente al mundo occidental europeo), así como los ritos de la narrativa de la partida de los cristianos; sin exasperación, alarde o cualquiera otro temblor moral excesivo. Comparados con el mundo contemporáneo, los sentimientos y rituales difieren en mayor parte de su trayectoria, especialmente en lo relativo al aspecto cuantitativo del tiempo.

La muerte del otro es uno de los caminos para la comprensión de aquellas actitudes. Antes de cualquier afirmación, el sentimiento que despierta su llegada (muerte), compadecía y llenaba el alma de aquellos que, apenados sobre el destino del otro, se vestían de compasión y solidaridad; sin embargo, esos nobles sentimientos cristianos nada tenían de laboriosos y pueden parecernos actitudes simples en tales circunstancias. Recordemos las palabras que Alfredo Bosi usó para caracterizar el tiempo histórico y su relación con la muerte y los mitos de cada época: “O tempo em que se dizem os mitos e o tempo em que se cultuam os mortos também se caracterizam por ser uma composição de recorrências e analogias. A sua nota principal é a irreversibilidade. Reversibilidade que é estrutura, pois abraça retornos internos”²⁷.

No era muy difícil encontrar en el siglo XIX entre los “brasileños²⁸” la realización de testamentos e inventarios para que todo se quedara organizado y nada entorpeciera el encuentro con Dios. Además de la distribución familiar de los bienes materiales, el moribundo se precavía para que aquellos menos afortunados les auxiliaran en este momento tan importante en su vida. Gil Martínez, responsable d

27 BOSI, A. "O tempo e os tempos". In: Tempo e História. São Paulo: Cia das Letras, 1992, p.36.

28 Para el historiador Sérgio Guerra Filho, es necesario esclarecer cuáles sentidos los trabajos sobre el periodo ochocentista delegan a los términos brasileño y Bahiano una vez que hasta el fin del imperio no existía tales conceptos. Por tanto, adoptaremos el consejo del historiador y “usaremos los términos en relación a la su origen geográfico en el momento de la Guerra de Independencia entre 1822 y 1823, estableciendo siempre para la población civil el término Bahiano. El término brasileño designará las tropas ya constituidas por los refuerzos venidos principalmente de Río de Janeiro, Pernambuco, Alagoas y Sergipe, y bajo el comando del General Pierre Labatut. Veáse nota 179. (GUERRA, 2004, p.7)

una de las investigaciones acerca de la muerte en la España de los Austrias concluyó que

la muerte estaba instalada en el centro de la vida, como recordaban los frecuentes relojes, esqueletos, calaveras y hoces. Su memoria se imponía por sí misma, aunque tendiese a reforzarse mediante todo tipo de artes plásticas; las buenas muertes, la muerte figurada de los santos o de la Virgen fueron tema recurrente, con ánimo de la ‘propia’²⁹.

Al mismo tiempo que Máximo García Fernández observó que “los fallecimientos reales eran expresión de religiosidad externa, de duelo festivo, de obligación social en los pésames y de consecuencias económicas en los lutos”³⁰.

João José Reis³¹ en “La Muerte es una fiesta: Ritos Fúnebres y Revuelta Popular en Brasil del Siglo XIX” (1991) describe, hasta el año de 1834, cómo las personas consideraban importante el espacio sagrado del muerto, ya que una de las formas más temidas de morir, era una muerte sin sepultura. Y, consecuentemente, el muerto sin sepultura era de los más temidos. Morir sin entierro significaba entre gentes de escasa formación convertirse en un alma en pena. La muerte por ahogamiento, representaba la categoría de muertos más frecuentemente transformados en demonios. De ese modo, a las personas hacían testamentos esbozando sus últimas voluntades, mostrando que en esa época era muy importante morir en tierra, principalmente porque las personas querían ser enterradas en local sagrado.

Durante muchos años los habitantes de Salvador (capital de Bahía - Brasil) fueron enterrados en las iglesias, como casas del Señor. Siendo las iglesias la casa de Dios, por tanto, deberían abrigar los muertos hasta la resurrección prometida para el fin de los tiempos. Juzgaban que la proximidad física entre el cadáver e imágenes divinas representaba un modelo de la contigüidad espiritual.

29 MARTÍNEZ, Gil. *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*. Madrid: Universidad Complutense, 1991 (2 Vols.), p .778.

30 GARCÍA FERNÁNDEZ, Máximo. *Los Castellanos y la Muerte - religiosidad y comportamientos colectivos en el Antiguo Régimen*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1996, p.60.

31 REIS, João José. *A Morte é uma festa. Ritos Fúnebres e Revolta Popular no Brasil do Século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 171 – 357.

Para esas personas, ser enterrado en la iglesia era una forma de no romper con el mundo de los vivos, pasando los muertos a instalarse en los mismos templos que frecuentaban a lo largo de una vida. Las constituciones definían las sepulturas en el interior y atrio de los templos católicos como una costumbre pía, antigua y loable.

Según las leyes del arzobispado, todo católico tenía el derecho de ser enterrado en la iglesia que escogiera. Las autoridades eclesiásticas amenazaban con pena de excomunión a los religiosos que por algún motivo, indujeran alguien a optar por algunas iglesias, capilla o conventos que no pertenecieran a hermandad de origen³².

Las sepulturas perpetuas eran intransferibles y sólo podían ser concedidas por el arzobispo de Bahía. No todos los muertos tenían derecho a sepultura eclesiástica siendo prohibida a los judíos, heréticos, cismáticos, apostatas, suicidas, usureros, entre otros. La desobediencia de esta legislación implicaba penas pecuniarias, hasta la excomunión. Sin embargo, las reglas fueron cambiadas por la acción del tiempo. La iglesia en la época de la Cemiterada ya condenaba los entierros en sus templos como presentará el tercer capítulo de la investigación.

La idea era revolucionaria al cambiar la equivalencia del cadáver y la tierra. El cambio marcaba la separación entre el culto de los muertos y el divino. Actualmente los enterramientos o monumentos yacentes son tal vez el único testimonio de la antigua tradición de entierros en el interior de las iglesias.

La muerte nos parece, además, con muchas caras en las continuidades y rupturas de los diversos contextos sociales y culturales. No sería exagerado, hacer apología sobre la relevancia y significado de su figura, para iniciar una pormenorizada discusión de su actuación y articulación con el problema histórico que ronda la formación de la identidad y de la Historia de las Mentalidades. Las contradicciones y continuaciones del público y del privado, prohibido y obligatorio, moral o inadecuado forman el espectáculo de la fiesta.

32 REIS, Op.Cit., 1991.

B) Problema

Al paso que la lectura de la investigación bibliográfica preliminar se realizaba, surgían algunas dudas y lagunas. Han sido dudas sobre las concepciones acerca de la muerte en los siglos XVIII y XIX, así como de alteraciones sufridas al largo del tiempo por esta idea. Es clara la jerarquía existente entre los elementos, por ejemplo de la tradición, memoria e imaginario que se establecían dentro del contexto de construcción de la identidad. Dado que ésta se constituye por un carácter singular o plural, es razón suficiente para elegir la muerte como uno de los temas que transita entre la historia y la sociología, y por eso aún, implica una preocupación de las discusiones actuales acerca de la problemática de un trabajo que mira hacia los cambios y conflictos presentes, siendo posible afirmar el significado social de la fiesta y la contribución académica que se propone a sumar para la diseminación y estudios de la Historia Cultural, para aquellos que recogen una mejor comprensión acerca de la temática en debate, del verso y del reverso de sus prácticas.

Como elementos culturales de la muerte del siglo XIX, ¿de qué manera las fiestas y procesiones ejercían alguna influencia en el pensamiento social colectivo? ¿Cuáles eran las relaciones implícitas que se establecían dentro del contexto socio-económico de las fiestas religiosas, ritos fúnebres, donaciones y limosnas y las diferencias e influencias sufridas en la América portuguesa por las costumbres ibéricas? ¿De qué forma las ideas se organizaban en el proceso de formación cultural?

C) Objetivo General

Investigar la Procesión del Santo Entierro en la provincia de Salvador (Bahía), principal protagonista de la Semana Santa, como objeto cultural y político de las relaciones entre muerte y fiesta a través de elementos históricos y de la antropología religiosa durante el proceso de cambios del régimen monárquico de gobierno al republicano en Brasil durante el siglo XIX.

D) Objetivos Específicos

1. Analizar las relaciones que se construyeron en la sociedad bahiana del siglo XIX a partir de la presencia constante de la muerte y de elementos culturales, políticos y sociales que integraban la formación de identidades y prácticas cotidianas, como representantes históricos del imaginario social en Brasil (Bahía) a través de análisis de la variación de las concepciones pertenecientes al sentimiento ante la muerte por los pueblos católicos.

2. Identificar y comprender las funciones políticas, sociales y culturales que permeaban los escenarios festivos, religiosos y de la vida pública Bahiana.

3. Caracterizar las subjetividades del campo particular de lo religioso presentes en las conmemoraciones de la Semana Santa por medio de la dialéctica flotante de lo sagrado y del profano.

4. Analizar los discursos producidos por la prensa Bahiana sobre la Semana Santa y sus relaciones con los protagonistas políticos y sociales y conflictos entre Estado e Iglesia.

E) Metodología y Crítica de Fuentes: cómo hacer y los puntos iniciales.

El historiador mexicano Enrique Florescano³³ cree que la función de la Historia es proporcionar a cualquier grupo social, una identidad generada por la propia diversidad de sujetos/actores, sean pertenecientes a una nación, patria o tribu. La temática de ese proyecto busca atender, de cierta forma, al buceo que la Historia, sus objetos culturales y el oficio de la misma imponen a aquellos que escogen ese itinerario, el ejercicio del “reconocimiento del otro y, en ese sentido, nos hace partícipes de experiencias no vividas, pero con las cuales nos identificamos y formamos nuestra concepción de la pluralidad de aventura humana”.

La simple observación del calendario de las fiestas y procesiones cristianas iniciadas en el periodo colonial e intensificado el siglo XIX nos muestra el cuadro extenso y diversificado de la programación religiosa y cultural de la capital Bahiana. Como ejemplo, la Procesión del Santo Entierro integra el ciclo temático de las manifestaciones populares de los pueblos brasileño e ibérico. Conocer y estudiar el verso y el reverso de esa fiesta, religiosa y profana como cualquier conmemoración del calendario Bahiano, es de fundamental importancia para concretar de nuevas lecturas de elementos afectivos, sociales y políticos que pueblan la construcción de identidades acerca de la muerte.

Esto quiere decir que el cambio histórico sucede, no porque una *base* determinada deba dar lugar a la superestructura correspondiente, sino porque los cambios en las relaciones de producción se experimentan en la vida social y cultural, se refractan en las ideas de los hombres y en sus valores y son cuestionados en sus acciones, sus elecciones y sus creencias³⁴.

Al mismo tiempo que el significado de la muerte para la clase burguesa es fundamental una vez que:

33 FLORESCANO, Enrique. “A Função Social da História”. In: *Revista Tempo*. Rio de Janeiro, vol. 4, 1997, p.65-79.

34 THOMPSON, E.P. “Folklore, Antropologia”, p.101.

La clase dominante necesita transmutar el acontecimiento biológico de la extinción física en una construcción utilitaria, cuantificar mediante un balance la estructura monetaria y de numeración de los diferentes tipos de bienes. En este acto póstumo se reafirma la concepción del mundo como un acto jerárquico de poder mediante el cual se afirma la voluntad de perpetuarse en los herederos, y al modo poético de don Jorge Manrique del ir de la corriente del río al mar de la muerte, la historia manifiesta su significado conservador de patrimonio acumulado en pugna de medios y fines, al fin eficacia del uso de las desigualdades sociales como asidero de la acumulación de capital³⁵.

La relevancia del proyecto de investigación reside en su aportación al conjunto de estudios contemporáneos acerca de la muerte, de la cultura, de las fiestas y procesiones populares, trazos destacados del siglo XIX que perduran hasta hoy en el proceso de sociabilidad, además del ejercicio de continuidad del conocer y entender mejor el universo simbólico construido por el flujo y reflujo de los cambios culturales, ejemplificados en las producciones académicas ya realizadas por Michel Vovelle (1973), Jean Delumeau (2003), Georges Duby (1988) y Jacques Le Goff (1989; 1994; 1995; 1998) en el caso concreto del Brasil contamos con los estudios socio-culturales de las historiadoras Lilia Moritz Schwarcz (1998), Martha Abreu (1999) y el historiador bahiano João José Reis (1999).

Es cierto que el contexto presente marcado por las determinaciones de una economía globalizada que se ve cada vez más influenciada por el espectro de la información, y que preserva, sobre todo, la cultura y los aspectos del desarrollo local a través del proceso histórico, el patrimonio y la memoria de las personas, se constituye una cuestión imprescindible a la continuidad de la realidad social, del sentido de la acción de vivir de los diversos grupos que conviven en la misma ciudad. La Historia, la Sociología y la Antropología tienen un papel sobresaliente en la función de orientar la formación socio-cultural de ciudadanos y de la preservación del patrimonio histórico.

35 MONTAVO CASTILLO, Inmaculada. "Muerte y Religiosidad en la Burguesía Almeriense del siglo XIX". Instituto de Estudios Almerienses. La Religiosidad popular y Almería: actas de las III Jornadas, 2004 / coord. por Valeriano Sánchez Ramos, José Ruiz Fernández, 2004, p. 85-102.

Los historiadores Ciro Flamarion Cardoso y Ronaldo Vainfas defienden la idea de que “la presuposición esencial de las metodologías propuestas para el análisis de textos en investigación histórica es que un documento es siempre portador de un discurso que, así considerado, no puede ser visto como algo transparente”.³⁶

El argumento central de nuestro análisis es el comportamiento de personajes históricos en los últimos momentos de su vida en la provincia de Salvador - Brasil (primera sede del gobierno imperial portugués) como punto de partida para nuestros estudios acerca de las “preocupaciones materiales, sino también a las del alma”, como observa el historiador Turiso Sebastián: “vamos a desnudar su alma para conocer cómo percibieron este último trance, cuáles eran sus inquietudes, cuáles sus necesidades, es decir conocer la realidad humana en una determinada circunstancia”³⁷.

La presente investigación se acomete desde la óptica de la Historia de las Mentalidades, “de las ideas de las cosas que más les inquietaban”. La historiadora Sonia de Corcuera Mancera³⁸ muestra los caminos que deben seguirse cuando escogemos el oficio de investigar la representación mental de los grupos sociales e insertados en ese cuadro metodológico seleccionamos los pasos:

- Análisis serial, sobre los hechos aislados con miras a la organización de series homogéneas;
- trabajar en el análisis comparativo de las series de documentos con el objeto de descubrir la relación entre una representación mental y el comportamiento práctico;
- dar seguimiento a las continuidades y a las rupturas en las series documentales seleccionadas;

36 CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. “História e Análise de Textos”. In: *Domínios da História*. São Paulo: Campus, 1997. p.37.

37 TURISO SEBASTIÁN, Jesús. “Emigrantes y mentalidades en América en los siglos XVIII y XIX. En: *IX Congreso Internacional de Historia de América*. Ponencias y comunicaciones. Tomo II. España: Editora Regional de Extremadura, 2002. p.37.

38 CORCUERA DE MANCERA, Sonia. *Voces y silencios en la historia*. Siglos XIX y XX. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. p.279 /280.

- destacar los fenómenos de larga duración ya que para el historiador de las mentalidades el manejo de la temporalidad se muestra particularmente complejo.

Han sido realizadas lecturas de documentos (libros de receta y dispensas, libros de donaciones, prensa y relatos de viajeros extranjeros, así como narrativas católicas) y obras localizados en la Biblioteca Pública del Estado de Bahía, Archivo de la Santa Casa de la Misericórdia e Archivo Público del Estado de Bahía. El Instituto Geográfico e Histórico da Bahía y el Instituto do Patrimônio Artístico Cultural han ofrecido una biblioteca rica en la misma línea de investigación.

La primera etapa de la investigación ha sido desarrollada en Brasil (entre los meses de octubre de 2007 y julio de 2008). Ha sido posible la organización de fuentes documentales seriadas de relevante validez historiográfica para el estudio histórico-social. Son libros de registro del primer cementerio construido en Brasil, el Cementerio del Campo Santo, localizados en el Archivo de la Santa Casa de la Misericordia.

Para la provincia del Salvador, el marco temporal va de 1835 hasta 1910, y esta fecha inicial fue escogida por ser el año de inauguración del cementerio, hecho histórico para la provincia de Bahía, ya que se conmemora también la Revuelta de la Cemiterada, movimiento del pueblo contra la nueva forma de morir, lo que culminó en la destrucción del local, siendo el mismo reconstruido un años después, en 1836. Aquí resaltamos que no fue desarrollada una investigación serial. La segunda etapa del cronograma de actividades supuso la investigación en los archivos de los periódicos *Diário da Bahia*, *Diário de Notícias* y *Gazeta do Povo*, además de la continuación de la lectura de la prensa bahiana para los meses de marzo y abril. El recorte temporal de la Parte 2 está delimitado entre los años 1889 y 1910 que corresponde en la Historia de Brasil a la República Vieja, en un total de veintiuno años. La colecta de fuentes documentales en ese periodo ha sido el segundo paso para la escritura de la tesis de doctorado que ahora se presenta.

F) Hipótesis

La hipótesis de esta tesis doctoral afirma que las investigaciones sobre la muerte en el campo particular de lo religioso encuentran en la Procesión del Santo Entierro, elemento de la Semana Santa, una función política de la religiosidad de forma integradora al actuar como mecanismo de control social. Se caracteriza así la analogía aquí defendida: la Procesión del Santo Entierro se define como patrimonio simbólico de las relaciones entre fieles y muerte por atender la idea de práctica (ritual, culto, celebraciones) y de experiencia sociológica y cultural al suscitar en los sujetos motivaciones y disposiciones poderosas, profundas y duraderas bajo la perspectiva de C. Geertz al defender el argumento de que tales experiencias permiten la formulación de concepciones de orden general sobre la existencia y como tal, a lo largo de la historia, el patrimonio simbólico deriva, se adapta y se reinventa. Se afirma, finalmente, que la Procesión del Santo Entierro contribuyó al largo de la historia de la provincia de Bahía, Salvador, para la construcción del conocimiento ya que las fiestas sagradas y profanas y sus códigos de cortesía garantizan el mismo, además de desarrollar la orden social y político cuando visan sanciones de conducta en el contexto global.

G) Prólogo: Lectura Historiográfica de Testamentos en Brasil del Siglo XIX.

Históricamente en Brasil, la práctica de la lectura paleográfica de testamentos no está desvinculada de la interpretación historiográfica que viene creciendo en las últimas tres décadas en la academia brasileña. Como documentación seriada, los testamentos poseen métodos y procedimientos propios a su tipología. Como bien destacan los investigadores Jacques Le Goff y Pierre Nora³⁹, el redescubrimiento de la muerte como tema de la Nueva Historia marca una nueva generación de estudios basados en la cuantificación de datos y por el papel de la demografía, sobre todo, sobre los estudios de las familias.

La investigadora del Núcleo de Estudios de Historia Demográfica – Universidad de São Paulo, Maria Lucília Viveiros de Araújo, resalta la complejidad de los antiguos testamentos, “compuestos por diferentes ítems de la sociedad, especialmente los aspectos religiosos, la vida familiar, la vida material, sugiriendo procedimientos para la colecta y la síntesis de los datos”⁴⁰.

Maria Helena Ochi Flexor⁴¹, profesora de la Universidad Federal de Bahía, establece algunas diferencias importantes para que comprendamos la complejidad de los testamentos: en acción paralela a estos documentos encontramos los inventarios, que a pesar de que posean el mismo carácter jurídico-civil y eclesiástico, son fuentes históricas que ni siempre constituían el mismo proceso, además de que no fueran indisociables. Eso significa que la acción de los inventarios acontecía cuando se trataba del reparto de bienes en la presencia de huérfanos menores, lo que implicaba la obligación de hacerlo. En general, era de orden obligatoria la confección de un inventario ya que estaba vinculado a la división de los bienes. Pero el mismo no valía para el testamento que tenía carácter facultativo. “*Por outro lado, alguns Inventários traziam o traslado do Testamento e*

39 LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (org.). *História: Novos Objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

40 VIVEIROS DE ARAÚJO, Maria Lucília. “Pesquisa com inventários post-mortem”. *Revista Histórica*, SP, Arquivo do Estado de São Paulo, ano 3, nº 4, p. 54–58, jul. 2001.

41 OCHI FLEXOR, Maria Helena. *Mobiliário baiano nos séculos XVIII e XIX*. Salvador, 1970. (Tese apresentada ao Concurso de Professor Assistente do Departamento I da Escola de Belas Artes da UFBA); IDEM. *Mobiliário brasileiro; Bahía*. São Paulo: Espade, 1978.

*seu cumprimento e contas, de uns e outros, eram prestadas na tramitação do processo*⁴².

Para Ochi Flexor (2005), por tratarse de un documento con inclinaciones más espirituales que temporales, el testamento muchas veces no traía la lista de los bienes, preocupándose asimismo de las deudas que les acompañaban aún en vida, como forma de finiquitarlas o perdonarlas (si el testador las tuviera por recibir) y preparar el camino de la salvación de su alma. No cabe duda que la práctica testamentaria aún puede mostrar conceptos sobre fundamentales instituciones sociales, por ejemplo, la familia y sus modelos de cada época o las relaciones entre clases sociales, como señores y esclavos para el periodo esclavista.

Para nuestra investigación, lo que nos interesa es la relación entre tales fuentes y la mentalidad sobre la muerte que era producida por el imaginario social. Así, proponemos un análisis sobre la función social de los testamentos, o mejor dicho, los cambios que eran hechas entre los dos mundos: el de la cultura material y el de la religiosidad, comienzo de nuestra escritura.

Antes de que hagamos un histórico sobre el papel de los testamentos en el mundo occidental y cristiano, nos gustaría acordar que tales instrumentos formaban parte de las mentalidades del universo católico, no siendo exageración afirmar que en casi su totalidad

mostram que eram seguidos os preceitos da Igreja de Roma reformada. Assim, informam quais os santos mais venerados, ou aqueles impostos pela Santa Sé e, em especial, deixam claro o medo da morte sem um documento que se constituía num verdadeiro “passaporte” para o reino da bem-aventurança⁴³.

Así mismo, podemos afirmar que para los moribundos los testamentos eran un pasaporte para el reino de salvación, para los historiadores son un pasaporte para investigar la vida cotidiana de determinados grupos, sus costumbres y sus usos.

42 Op.Cit., 1970, p.56.

43 OCHI FLEXOR, Op.Cit., 2005, p.04.

H) Historia de los Testamentos como Fuente Histórica.

La historia de la práctica testamentaria en la sociedad occidental remonta a la Francia del siglo XII, dando continuidad a la herencia tradicional jurídica romana, hecho que pasó a ser integrado al cotidiano de los individuos el siglo XIV y fue incorporado casi que en su totalidad por los hábitos del Estado Moderno el siglo XV.

Para Portugal, la reglamentación de los testamentos en la época moderna era destinada a cumplir obligaciones religiosas: preparativos para el funeral y para la garantía de la salvación del alma. Solamente siglos después la reglamentación portuguesa alcanzó la complejidad máxima de estructuras de tales documentos a partir del nacimiento de una serie de cofradías que se dedicaba, sobre todo, a la muerte y a las todas acciones relacionadas con ella.

El periodo de los ochocientos trajo a la cultura lusitana la pérdida de la fuerza de tales aspectos religiosos, que fueron preteridos en relación a los elementos económicos – bienes materiales de los sujetos.

Bajo influencia española, fase de la Unión Ibérica, la América Colonial Portuguesa construyó su legislación fundamentada en las Ordenaciones Filipinas que determinaban la vida familiar y los derechos de sucesión, o en otras palabras, el derecho de la familia. Ese modelo legal continuó hasta los primeros años del siglo XX en las tierras brasileñas, aproximadamente 1916, fecha de aprobación del primer Código Civil Brasileño. Es claro que el modelo que ultrapasó los siglos sufrió alteraciones al largo de los tiempos, pero nada que justifique un mayor destaque de análisis. Sólo en 2002, el derecho de la familia sufre nueva alteración relevante.

Conforme las antiguas leyes reales, “todo hombre con 14 años y mujer con 12 años podían deliberar libremente sobre la distribución de sus bienes. Sin embargo,

los testadores con herederos forzados ascendentes (padres, abuelas) y descendientes (hijos, nietos) podían legar sólo un tercio de sus bienes (tercia)⁴⁴.

Para cada papel familiar, había un tipo de procedimiento testamentario: para los cónyuges, su herencia era condicionada por el tipo de acuerdo contratado en la boda. El régimen de boda más común en el periodo colonial era el de comunión de bienes que era llamado de carta “de a mitad” en que el cónyuge superviviente recibía mitad de la herencia. La otra mitad era distribuida entre los hijos naturales, bajo la condición de que sean reconocidos por escritura pública.

Resaltamos aquí que había diferencias del cumplimiento de la ley para las clases sociales: *“Esa ley garantizaba el justo reparto de los bienes entre los herederos de los plebeyos, sin embargo, permitía el derecho de primogenitura en las casas nobles, es decir, la desigualdad de condiciones entre hermanos herederos”*⁴⁵.

Retomando las consideraciones de Viveros de Araújo percibimos que las partes de los antiguos testamentos eran muy complejas, principalmente a causa de su extensión. La primera parte se refería acerca de la vida privada del testador, es decir, los aspectos de su vida familiar, sus deseos espirituales, inclinaciones religiosas, miedos y casi siempre un balance de las propiedades y demás posesiones materias para facilitar el reparto de las mismas post-mortem. Su estructura era así compuesta: una presentación o prólogo, el preámbulo, las disposiciones espirituales, la distribución del legado y las firmas de los testigos.

Para cada elemento había un símbolo correspondiente, como la señal de la cruz para el saludo y la identificación del testador (nombre, estado conyugal y residencia) en el prólogo; enseguida, el preámbulo religioso que contenía el elogio, la invocación, las consideraciones sobre el estado de salud, sobre la vida y la muerte y, finalmente, la razón del testamento. En segundo momento eran escritas las determinaciones espirituales o bien “del” alma en que se escogía la mortaja y el lugar de la sepultura, se indicaba las personas o tipo de acompañamiento que sería

44 VIVEIROS DE ARAÚJO, Maria Lucília. *Os caminhos da riqueza dos paulistanos na primeira metade dos Oitocentos*. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2003, p.59.

45 VIVEIROS DE ARAÚJO, Maria Lucília. Op.Cit., 2003.

la formación del cortejo fúnebre, el número de los oficios y misas con las respectivas intenciones que deberían ser realizadas, los valores de cada una de las ceremonias, los últimos actos de caridad y los legados religiosos.

Finalizado el ritual de preparación religiosa comenzaban a preocuparse con las disposiciones materiales o herencia, con la enumeración de los herederos y legatarios, la atribución de la tercera, la repartición de la herencia, el pago y el cobro de deudas, la reserva de usufructo, la estipulación de gravámenes y pensiones y el nombramiento del albacea.

Finalmente, eran indicados los testigos, el escribano, el lugar de la escritura y la fecha. Del carácter místico que prevalecía en las mentalidades de los cristianos en la Edad Media, los documentos que se encargaban de registrar las últimas ganas de hombres y mujeres pasan a la función de simple indicadores personales para la distribución de bienes materiales al largo del siglo XIX en el mundo occidental.

Para Michel Vovelle⁴⁶, pionero en el método en torno a la serie notarial de los testamentos, el esquema de investigación puede ser estructurado con base en dos tipos de documentos: testamentos nuncupativos y testamentos místicos. El testamento nuncupativo era aquel hecho por el propio testador y transcrito en documento preparado por el notario y era necesario ser hecho en presencia de testigos.

Ya el testamento místico era escrito por las propias manos del testador que lo entregaba lacrado al notario lo que aseguraba al testador el sigilo de sus últimos deseos. Sólo los sujetos alfabetizados tenían ese privilegio de decidir cuáles destinos tendrían sus intenciones que sólo serían reveladas post-muerte, en la presencia de testigos y herederos.

En líneas generales es posible afirmar que tales fuentes son piezas fundamentales para la observación de vida y de comportamientos de los grupos que componen determinadas sociedades. En la provincia de Bahía no sería diferente.

46 VOVELLE, Michel. *Piété baroque et déchristianisation em Provence au XVIII siècle*. Paris: Plon, 1973. (Civilisations et Mentalités).

I) Breve Revisión Teórica: los trabajos producidos por la historiografía española.

Los trabajos españoles han sufrido influencia directa de dos maestros: Vovelle y Ariès. Los escritos de esos dos clásicos son considerados modelos paradigmáticos por la historiografía contemporánea, a pesar de que representen formas distinguidas de tratar el mismo objeto de estudio, la muerte. Es de fácil identificación cuando leemos los trabajos españoles percibir en la escritura de la historia, en la metodología y en la organización de las ideas los rastros dejados por esos dos grandes historiadores.

Al mismo tiempo, no se puede dejar olvidar la contribución de François Dosse en que pese la importancia de sus trabajos al apuntar tres circunstancias que operan desde los años 60: el proceso de descolonización que permitió la metodología de la antropología europea reconducir sus acciones hasta el interior de sus propias sociedades; una crisis general en las principales dimensiones de las naciones occidentales: economía, sociedad y cultural a partir de los años 70; y, finalmente, el nacimiento y mantenimiento de un contexto político favorable a esas transformaciones, el conocido periodo “postgaullismo” en que se destaca el fortalecimiento de la condición en que se “de la imagen de un cambio sin voluntad de cambio” en consonancia con nuevos objetos de la historia de las mentalidades: aborto, contracepción, divorcio, juventud, etc.

Respeto a ese comentario vale destacar que desde hace algún tiempo es necesario que el historiador se preocupe por establecer las diferencias entre la escuela francesa y la española, por ejemplo. Asimismo débese hacer las distinciones entre autores como Carlo Ginzburg, Vovelle y Maravall, etc.

“El juego oscuro” de Josep Fontana⁴⁷ nos muestra la relevancia que esclarecimientos de ideas y hechos ganan al hacer relaciones entre ellos de forma dialéctica, sobre todo cuando las formas de hacer poseen carácter sospechoso.

Para comprender la ordenación de las sociedades humanas y para discernir las fuerzas que las hacen

47 FONTANA, Josep. *La historia después del Fin de la Historia*. Barcelona: Edit. Crítica, 1992.

evolucionar, importa prestar atención a los fenómenos económicos y demográficos. Pues no es en función de su condición verdadera, sino de la imagen que la misma se hacen y que nunca ofrece su reflejo fiel, que los hombres arreglan su conducta. Se esfuerzan por adecuarla a modelos de comportamiento que son producto de una cultura y que se ajustan, bien o mal, al curso de la historia, a las realidades materiales⁴⁸.

La argumentación de Dosse se hace claro que la mayoría de los puntos presentados por el autor no corresponde a la realidad española: primero porque hace mucho tiempo España no mantienen la función colonial en que implica acordarse la pérdida de sus colonias; segundo, el país vive desde los años 70 del siglo XX desde el punto de vista político, cambios más que tienen más que ver con las formas de gobierno que propiamente con alteraciones sociales o económicas.

Por los menos en esos dos aspectos, llamado de transición y en la pérdida de la función colonizadora, España se diferencia de la Escuela Francesa. El elemento de intersección entre las dos escuelas se da a partir del contexto en común a partir de la década de 80 en que pasa a vigorizarse el sentimiento de mundo “perdido”, en un proceso de rescate del pasado seguro y más conservador, más confortable como comentó Bartolomé Bensassar:

Yo diría que el fenómeno del gran desarrollo de la historia de las mentalidades se explica más que nada por la crisis de los valores religiosos, ideológicos y sociales en los últimos decenios... entonces la ansiedad actual frente al destino, a la muerte, a Dios, o a la ausencia de Dios, al amor, a la procreación, produce esta llamada al pasado. ¿Qué creían nuestros antepasados? ¿Por qué y cómo creían? ¿Qué número de hijos tenían? ¿Cuáles eran los sentimientos (miedos, angustias, alegrías, etc)?⁴⁹

48 DUBY, George. “Historia social e ideología de las sociedades”. En: LE GOFF, Jacques y NORA, Pierre. *Hacer la historia – Nuevos problemas*. Barcelona: Editorial Laia, 1978, pp.157-158.

49 BENNASSAR, Bartolomé. “Historia de las Mentalidades”. En: Actas de las III Conversaciones Internacionales de Historia – *La Historiografía en Occidente desde 1945: actitudes, tendencias y problemas metodológicos*. Pamplona: E.U.N.S.A., 1985. pp. 156-157.

Ahora bien, ¿lo que se puede hablar sobre la producción española sobre la temática de la muerte? La historiografía nacional considera como marco el trabajo del español Baudilio Barreiro Mallón⁵⁰ de 1983 en que se propuso a traer un nuevo método, de carácter cuantitativo, con enfoque serial y la valorización de una nueva fuente: los testamentos. Pero el trabajo no tuvo la pretensión de ser un estudio tan profundo como la contribución de Vovelle y de su clásico estudio sobre los orígenes del proceso de descristianización en contexto revolucionario del periodo jacobino a mediados del siglo XVIII.

Otra obra contemporánea del trabajo de Barreiro Mallón, “Los cementerios civiles y la heterodoxia española” de Jiménez Lozano⁵¹ se aproxima mucho al método cualitativo de Ariès, pero con la fuerte presencia de elementos españoles bastante acentuada: el autor escogió historiar los orígenes de las dos Españas en el contexto marcado por conflictos y transiciones como fue todo el siglo XIX. Tal vez por ese factor, el trabajo se inclinó más sobre la historiografía política que sobre una historiografía cultural o de mentalidades, ya que se preocupó con objetos de estudio propios de una historia casi factual.

Asimismo, la obra de Barreiro Mallón es considerada el marco inicial, el punto de partida para el surgimiento de proyectos de investigación y producción escrita con la muerte siendo la temática central, en que vale destacar la importancia de las II Jornadas de Metodología Aplicada a las Ciencias Históricas en 1982 que reunió los investigadores y un número relevante de artículos científicos para la Historia de las Mentalidades y la Muerte.

Los medios que se destacaron la principio por su participación y demostración de interés fueron el asturiano y el catalán; la década de 80, por tanto, es históricamente considerada la primavera de los estudios acerca de la muerte para la región española. Durante los años iniciales es posible encontrar trazos de la inclusión de nuevas fuentes para la Historia Social en el país: testamentos, protocolos notariales e inventarios pasan a ser blanco del antojo de los

50 BARREIRO MALLÓN, Baudilio: “La nobleza asturiana ante la muerte y la vida”, en Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada. Vol. II. Sección III. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago, 1983.

51 JIMÉNEZ LOZANO, José: *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*. Taurus. Madrid, 1978.

historiadores y es verdad que conceptos como “comportamiento de la sociedad” y modos “de morir”, a ejemplo del volumen lanzado en 1981 que reúne textos de carácter científico e investigación que describen y analizan algunos sectores de la sociedad urbana compostelana intitulado “La historia social de Galicia en sus fuentes de protocolos⁵²”.

Años después A. Guíance trabajó sobre los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval y Julio Antonio Vaquero Iglesias⁵³ sobre muerte e ideología en Asturias del siglo XIX defendiendo que:

En la historia de la humanidad existen períodos y lugares en los que por determinadas circunstancias un fenómeno adquiere mayor relevancia, como es el caso de la muerte en la Castilla de la Edad Media, un período apasionante, mágico y conflictivo de la historia de España⁵⁴.

Los poderes laicos y la muerte», es decir, a «establecer qué consideraciones sociales e ideológicas formulan las autoridades a la hora de dictar una disposición que tenía a la muerte como una de sus causas o resultados⁵⁵.

De todos modos el investigador debe llevar en consideración que la crisis que la civilización occidental enfrenta ya algún tiempo no es exclusiva de los franceses tampoco se limita a las fronteras europeas. De la misma forma la historiografía latinoamericana enfrenta los mismos desafíos y sus construcciones culturales acompañan los conflictos y debates políticos con la misma intensidad que sus escuelas de referencia. No por menos, el inicio de la práctica metodológica de la historia de las mentalidades en el círculo español siguió la regla general histórica a todos aquellos que se propone a reescribir aquello que fue dejado por las generaciones anteriores en función de las urgencias del presente⁵⁶.

52 Véase las principales obras de Barreiro Mallón.

53 VAQUERO IGLESIAS, Julio Antonio. *Muerte e ideología en la Asturias del siglo XIX*. Madrid, 1991.

54 A. GUÍANCE. “Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII- XV)”. En: *Revista de Libros*. Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1998, 443 pp.

55 VAQUERO IGLESIAS, Julio Antonio. *Op.Cit.*, 1991, p.236.

56 Véase respecto los estudios de E.H. Carr, Braudel, Lucien Febvre e André Burguiere.

J) La producción académica en Brasil: principales estudios sobre la reconstitución de la memoria histórica nacional a través de la muerte y de sus testimonios.

La historia de las mentalidades y sus investigadores al largo de las últimas décadas tienen presentado que tales documentos tenían, antes de cualquier cosa, el papel de inmortalizar la imagen de los sujetos en la memoria de sus beneficiarios, a través de la donación de algún bien.

En Brasil el trabajo que es considerado el marco de la investigación histórica a partir de la metodología perteneciente a la demografía y análisis cuantitativo es el de Alcântara Machado⁵⁷ que estudió la sociedad paulistana del siglo XVI y recibió influencias de la escuela francesa. Sin embargo, sólo en la década de 70 del siglo XX, la historiografía brasileña intensifica los métodos y teorías de la demografía histórica con la investigación de Maria Luiza Marcílio⁵⁸ (1974).

Los años ochenta han contribuido de forma relevante para el aumento de la práctica científica, con destaque para los trabajos sobre la familia brasileña y su organización social desde el periodo colonial. Las tesis de doctorado de Eni de Mesquita Samara⁵⁹ (1980 e Libre-docencia en 2003) y de Alzira Lobo de Arruda Campos⁶⁰ (1986) que ha discutido el papel de las bodas para la sociedad patriarcal paulista son hasta hoy referencias cuando hablamos de metodología cuantitativa y serial.

Maria Beatriz Nizza da Silva⁶¹ ha colaborado para el cuadro de publicaciones con sus consideraciones sobre los sistemas de boda en Brasil y en 1990 trajo una nueva perspectiva para la investigación sobre la cuestión de los bienes vinculados

57 ALCÂNTARA MACHADO, José de. *Vida e morte do bandeirante*. São Paulo: Martins, 1943.

58 MARCÍLIO, Maria Luiza. *A cidade de São Paulo: povoamento e população, 1750 – 1850*. Tradução da autora da tese de 1968. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1974.

59 MESQUITA SAMARA, Eni de. *A família na sociedade paulista do século XIX (1800-1860)*. São Paulo: 1980. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

60 ARRUDA CAMPOS, Alzira Lobo de. *O casamento e a família em São Paulo colonial: caminhos e descaminhos*. São Paulo, 1986. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

61 NIZZA DA SILVA, Maria Beatriz. “Herança no Brasil colonial: os bens vinculados”. *Revista de Ciências Históricas*, Universidade Portucalense, Porto, vol. V, pp. 291-319, 1990.

el siglo XVII. Para completar nuestra revisión bibliográfica nos acordamos el levantamiento de fuentes documentales que la historiadora Kátia de Queirós Mattoso (1988) ha producido sobre la familia bahiana de los Ochocientos haciendo una relación entre las estrategias de las familias en la concentración o en la distribución de la riqueza.

Hay que considerar que el testamento simbolizaba no menos que una confesión, ya que en general hombres y mujeres lo hacían en días que precedían su muerte o pocos meses antes de sus fallecimientos. Para el periodo de la segunda mitad del siglo XIX, la ley brasileña reconocía dos tipos de sucesión, o sea, la transmisión de la herencia familiar: la testamentaria y ab intestato, “que también era legítima, pero que el fallecido por opción, o por falta de oportunidad, no hizo el testamento”⁶².

Para Mattoso (1992), uno de los aspectos constantes presentes en los testamentos era el recuerdo del casi moribundo de que sus deseos estaban consonantes con la ley y que disfrutaba en dicho momento, de salud mental, que significaba la garantía de que la transmisión hereditaria era legítima, y, por tanto, seguiría la orden legal y jerárquica de los bienes distribuidos: primero el cónyuge, siguiéndose los descendientes, ascendentes o colaterales.

El tramo del testamento que traemos ahora nos indica que la lectura histórica y paleográfica de tales documentos nos lleva a recorrer caminos de la religiosidad y de “la formación de las almas” brasileñas por los caminos de la ideología política y social, a ejemplo del carácter nacionalista y femenino de las declaraciones de D. Ana Simplicia de Santa Catarina de Jesus Carneiro, mujer alfabetizada, edad superior a los 60 años, pero no más que 70 y propietaria de una lista de bienes que la colocaba en el grupo social de los acomodados en la provincia Bahiana.

Em nome da Santissima Trindade, Padre Filho, e Espirito Santo, treis Pepsôas distinctas e um só Deos verdadeiro. Estando eu Anna Simplicia de Santa Catharina de Jesús Carneiro em meo perfeito juizo e desejando pôr a minha alma

62 MORAES FREIRE, Luiz Cleber. *Leitura Paleográfica de um Testamento do Século XIX (Feira de Santana – 1871): Estudo da Afirmação Patriótica e da Religiosidade*, 2005. Disponible en: <http://www.filologia.org.br/scripta>

no Caminho da Salvação faço meu Testamento pela maneira seguinte - Primeiro encomendo minha alma a Santissima Trindade em que eu creio e em tudo quanto me manda orar a Santa Igreja Catholica Romana e nesta fé protesto viver, e morrer como verdadeira christã, e que minha alma seja salva pelos merecimentos de meo Redentor Jesús Christo em quem firmemente confio, e rogo a Virgem Maria Senhora nopsa, ao Anjo de minha guarda e a todos os Santos e Santas sejam meos interepses afim de que minha alma quando sahir deste mundo vá gozar da eterna Bemaventurança para que foi criada. Declaro que me achando em meo perfeito juizo Senhora de meia e de todas as minhas faculdades mentaes com perfeito conhecimento do que faço vou proceder a este meo testamento ultima vontade afim de despôr de meos bens, na forma da Constituição e mais Leis do Imperio para depois de minha morte - Declaro que sou Brasileira honra de que muito me prezo natural da Freguezia de Santo Antonio da Jacobina, Villa termo, e Comarca do mesmo nome, Provincia da Bahia filha legitima do Capitão Francisco Simplicio de Miranda e Dona Catharina Maria Loduvila de Sant'Anna, ambos fallecidos e de presente resido no termo e Comarca da Villa da Feira de Sant'Anna da mesma Provincia - Declaro que fallecendo eu quero ser sepultada depsentemente, mas sem pompa e que nepse dia se dê aos pobres que apstirem ao meu enterro, a esmolla de mil reis a cada um - Declaro que sou viuva do Coronel José Baptista Carneiro filho legitimo do Capitão João Baptista Carneiro, e Dona Theodora Maria do Nascimento todos fallecidos; que delle tenho os seguintes filhos - Francisco - José - Joaquim - Antonio - Miguel - Maria - Catharina - Candida - Luiza - Theodora - ; Guilhermina e Anna ambas fallecidas e por ellas seus filhos – João - José - Anna - Maria - Carlos - Joviniano e Jovina - (...) Declaro que meu testamenteiro mande selebrar duas capellas de mipsas pela minha alma, uma capella pela alma de meu Pai, outra pela alma de minha mai, outra pelas almas do Porgatorio - Declaro que quero um oitavario de mipsas pela minha alma quando fôr meu corpo sepultado, outro pelas almas - Declaro que deixo cem mil reis para a Matriz de Nopsa Senhora da Conceição do Riachão de Jacuipe - Declaro que deixo para as filhas do finado Manoel Carneiro de Araujo cem mil reis - Declaro que deixo duzentos mil reis para a Santa Caza da Misericordia da Feira de Sant'Anna - (...) Declaro que constituo meos legitimos herdeiros a meus Nettos e Nettas legitimos com os quaes será igualmente devidada minha terça depois de cumpridos todos os artigos e desposições deste meu testamento - Rogo a meus filhos queirão ser meus testamenteiros, em primeiro lugar meu filho Francisco

Simplicio em segundo meu filho Joaquim Baptista em terceiro meu filho Antonio Alves - Epor esta forma dou por findo este meu testamento e ultima vontade, escripto de meu proprio punho; revogando com elle tudo quanto aparecer com data anterior - (...) Riachão dez de Abril de mil oito centos setenta e um. Anna Simplicia de Santa Catharina de Jesus Carneiro⁶³.

El documento, aunque de forma breve, nos permite comprender una de las ópticas de la visión femenina de la religiosidad en la segunda mitad del siglo XIX. Estudios de los comportamientos sociales, “el testamento es un documento hecho alma” por ser hecho “aún en el momento de vida del individuo”. Las características frecuentes encontradas en una lectura paleográfica forman prácticamente un conjunto de elementos que están presentes en la mayoría de las fuentes: generalmente precedida de las invocaciones religiosas y seguida de las declaraciones referentes a la naturalidad, filiación, nombre del cónyuge y hijos (si existieran), orientaciones en cuanto al entierro y celebraciones de misas, legados en dinero a huérfanos e instituciones benéficas, limosnas a pobres, destino a ser dado a sus bienes, así como la relación de los albaceas. Esa última disposición era precedida de la gran confianza que el testador depositaba en un miembro de la familia, un compadre o aún a un amigo.

Os Testamentos, abertos ou fechados, são as escrituras das últimas e derradeiras vontades de alguém que se prepara para a morte. A eles se somam, algumas vezes, as determinações das últimas vontades, os Codicilos, ou cláusulas feitas à parte, e que integrarão morte. Na feitura de um documento que contém as últimas vontades de alguém que se despede desta vida para enfrentar o julgamento do seu Criador, há todo um ritual de fórmulas necessárias para a validade tanto espiritual como temporal. Parece que, no corpo do Testamento, o indivíduo que se esconde por trás das titulações, emerge desprovido dos seus títulos por uns instantes iniciais assustado ante a perspectiva de uma nova passagem, desta vez para o desconhecido⁶⁴.

63 Testamento incluso no Inventário post-mortem de Ana Simplícia de Santa Catarina de Jesus Carneiro. APEB. Seção Judiciária. Série Inventários. Auto 1/222/403/01.

64 SIMON CAVALCANTI, Sônia M. R. Imagens no Espelho: Ysabel a Católica (1450/1505). São Paulo: PUC/SP, 1998.

Como códigos fundamentales para comprenderse las actitudes ante la muerte, los testamentos traen otras tramas pertenecientes al grupo de ideas y de los patrones sociales establecidos como ideales por la época.

CAPÍTULO I

1. LA MUERTE TEMIDA Y LA ALMA PENADA.

El significado del morir en el imperio luso-brasileño que se formaba y los estudios sobre el tema en Brasil.

A los muertos

*Oh! não é bom rir-se de um morto — brusca
Pois deve ser a sensação que aumenta
Desoladora, vagarosa, lenta
Da negra morte tétrica velhusca...*

*Tudo que em vida, como um sol, corusca,
Que nos aquece, que nos acalenta,
Tudo que a dor e a lágrima afugenta,
O olhar da morte nos apaga e ofusca...*

*Nunca se deve desprezar os mortos...
Nos regelados e sombrios portos,
Onde a matéria se transforma e urge*

*Exuberar na planturosa leiva,
Vivem os mortos no vigor da seiva,
Porque dão vida ao que da vida surge!...*

João da Cruz e Souza, 1880.

El poema de João da Cruz e Souza presenta características de la literatura brasileña casi próxima del fin del imperio e inicio de la república: un simbolismo marcado por la fuerza de las analogías, por las poderosas sugerencias vinculadas al misticismo y espiritualismo por medio de la fuga de la realidad y a través del uso del lenguaje litúrgico: antífona, misal, letanías, himnos, breviarios, turíbulos, aras,

inciensos. Tales elementos, a buen seguro, reflejan el interés de la sociedad por la vida interior, por la “alma de las cosas” y de la reacción al cientificismo que acompaña el desarrollo de la sociedad industrial de la segunda mitad del siglo XIX. El simbolismo pretendió anhelar valores trascendentes: el Bien, el Bello, el Verdadero, el Sagrado, valores estos que se contraponen a la razón analítica. De hecho, es notable la movilización del movimiento simbolista por el imaginario poblado de símbolos religiosos, de los temas de la enfermedad y de la muerte, personajes presentes el siglo XIX para las culturas modernas.

Es notable que son muchos y diversos los objetos de estudio conectados al temario de la muerte. De testamentos a las fotografías de niños, los historiadores brasileños ven desarrollando tesis de doctorado donde presentan y recogen nuevas perspectivas de interpretación de los hechos y de sus rastros en la historia de los sujetos al largo de sus producciones.

La tesis de doctorado de la brasileña Cláudia Rodrigues⁶⁵ –Universidade Federal Fluminense hace un análisis del impacto del brote epidémico de fiebre amarilla que acometió la provincia de Río de Janeiro durante el verano–fines de 1849 y primeros meses de 1850. El argumento de la autora está basado en la problemática referente a los cambios que tal epidemia y así pues sus relaciones con las prácticas de salud tuvieron bajo las costumbres funerarias de la población.

Rodrigues percibió que los altos índices de mortalidad provocados por la epidemia fueron elementos decisivos y condicionantes para las transformaciones que las costumbres y el cotidiano de los rituales de los grupos en relación a la muerte y a los muertos. La tesis de esta investigación fue desarrollada entorno de la siguiente hipótesis: la epidemia habría sido palabra-clave para que el pensamiento higienista de la época, inspirado en los ideales de civilización europea, obtuviera el triunfo final de su victoria bajo el “viejo” modo de morir y de enterrar a sus muertos: la clase médica obtuvo finalmente, el apoyo del gobierno imperial y de la población en buena medida para el proyecto médico que proponían desde el inicio del siglo: la normativización de la muerte.

65 RODRIGUES, C. “A cidade e a morte: a febre amarela e seu impacto sobre os costumes fúnebres no Rio de Janeiro (1849-50)”. *História, Ciências, Saúde* — Manguinhos, VI(1): 53-80, mar.-jun. 1999.

Nesta perspectiva, considerava-se mister agir em prol da salubridade pública, o que, em última instância, implicava a higienização dos espaços, das instituições, dos costumes. Preocupar-se com estas questões significava, efetivamente, para os médicos, atuar no esquadramento do espaço urbano, com o apoio do Estado. Instituições como hospitais, prisões, matadouros, cemitérios, vistos como frutos do crescimento das cidades e, portanto, indispensáveis ao seu funcionamento, estariam, segundo eles, servindo como focos de doenças, representando um perigo para o todo urbano. Não podiam e nem deviam, entretanto, ser abolidas: era necessário, porém, expulsá-las do centro da cidade, já que suas localizações não estariam obedecendo aos critérios de salubridade. Eram infectadas ao contato com os locais onde estavam instaladas, e as exalações e miasmas que geravam em seus espaços fechados, por sua vez, as infectavam, bem como toda a cidade, constituindo-se em focos de epidemia e contágio. As igrejas, ao servirem de abrigo aos mortos, desde o início da colonização, impregnariam, segundo esta visão, o ambiente mal iluminado e sem ventilação do que se passou a considerar os odores mortíferos dos cadáveres⁶⁶.

En ese sentido la contribución de Rodrigues para nuestra revisión de literatura es de extrema importancia, ya que podemos comparar las prácticas funerarias con los comienzos en las provincias del imperio brasileño para el mismo periodo. Si al contrario de los sentimientos anteriores a esos cambios, la relación entre vivos y muertos se basaba en los principios de la religiosidad popular, ahora era prácticamente imposible la convivencia entre ellos. El miedo que antes era personaje de los conflictos entre salvación y pecado pasa a ser el principal elemento del pánico colectivo entre los vivos que veían en los cadáveres la amenaza de enfermedades y de una muerte prematura.

No obstante, no es posible olvidar la expresión muy utilizada por los historiadores para caracterizar y contextualizar los sentimientos y comportamientos delante de la muerte en las sociedades hasta el siglo XIX: la “familiaridad con la muerte”, concepto presentado en el capítulo de introducción, presenta las contradicciones casi en un proceso de coherencia cultural inaudita en la medida en

66 RODRIGUES, Op.Cit., 1999, p.56.

que podemos identificar en la propia Europa y en los herederos de sus prácticas culturales (las colonias), “un cierto macabrisimo....que no era muy real: es decir, que no era atracción mórbida y vértigo lúgubre, pero sólo convivencia y familiaridad con los muertos y, al mismo tiempo, insensibilidad e indiferencia aparentes en relación la esta realidad banal: el fallecimiento de alguien”, afirma Jean Delumeau⁶⁷.

Los caminos seguidos por la religiosidad popular en la ciudad del Salvador a partir de la segunda mitad de los ochocientos serían los mismos, pero no libres de algunos elementos propios: aunque la “familiaridad con la muerte” haya sufrido alteraciones estructurales, es decir, modificaciones relacionadas a los sentimientos y comportamientos sostenidos por miedos vinculados a las cuestiones sobrenaturales y a la banalización al acto en sí, la dinámica mítica que acompañaba los diálogos entre religiosidad, política, sagrado y profano continuaban tramando el mismo principio de “circularidad cultural”: las clases subalternas resistían al proyecto de civilización y a las ideas higienistas⁶⁸, por lo menos en lo que concierne a las prácticas litúrgicas y populares de las conmemoraciones cívicas y cristianas, como ejemplifican fielmente las fiestas de la Semana Santa y en especial la Procesión del Entierro. La investigación de Delumeau trata de la época moderna en Europa, pero puede a buen seguro clarificar nuestras ideas acerca del contexto imperial en Brasil que aún sufría de forma intensa las enseñanzas del proyecto de ilustración europeo:

Porque os enterros eram freqüentes e davam ocasião a encontros e também porque desde o triunfo do Cristianismo enterrava-se no centro das povoações e os cemitérios se tornaram locais públicos animados. Ph. Ariès destacou justamente o papel essencial que eles desempenharam na existência dos habitantes. Na Idade Média, era no cemitério que se praticava a justiça, que se proclamavam os éditos, e onde se instalava, às vezes, o forno banal coletivo. Na Bretanha do século 19, evocada por A. Le Braz, era no cemitério que a comunidade dos habitantes deliberava, elegia

67 DELEMEAU, Jean.Op.Cit.,2003, p.70.

68 Adelante veremos el relato de la Cemiterada, acontecimiento histórico que trae la luz los precedentes de tales observaciones.

seus agentes municipais, ouvia o secretário da prefeitura anunciar as novas leis e onde se publicava, em nome do tabelião, as vendas da próxima semana. Nas cidades, os cemitérios permaneceram durante muito tempo como recantos de passeio, locais onde se mantinham mercados, feiras, danças e divertimentos. Em Paris, o cemitério dos Inocentes constituía ainda no século 17 uma galeria comercial aberta aos curiosos e onde estavam instalados comerciantes de livros, miudezas e roupas. Passeava-se, comprava-se, vendia-se, bebia-se, aliciava-se dentro do recinto dos Inocentes observando-se sem surpresa não apenas as inumações, mas também as exumações e mudanças de ossadas que ocorriam cotidianamente. Os visitantes não pareciam incomodados pelos odores. A Igreja esforçou-se para reagir contra essa mistura, a seu ver escandalosa, entre sagrado e profano, do mesmo modo que lutou de maneira mais geral contra todas as formas, tão freqüentes na época, de familiaridade entre esses dois universos que lhe pareciam antitéticos. Concílios e sínodos tentaram então proibir danças, jogos e atividades comerciais nos cemitérios. Entre as manifestações de alegria eclesialística a respeito da coabitação pacífica entre vivos e mortos, um texto de Lutero⁶⁹ merece ser citado. Ele foi escrito por ocasião de uma peste em Wittenberg em 1527. Para o Reformador, era preciso voltar ao costume dos Romanos: levar os defuntos para fora das cidades e incinerá-los para que o “ar permaneça puro” e porque um cemitério deveria ser um “lugar calmo, silencioso, afastado, favorável ao recolhimento”. Essa antecipação das soluções do final do século 18 e do século 19 explica-se, todavia, por uma preocupação de pedagogia cristã. Porque nesse “lugar venerável e quase sagrado, por onde se caminharia com um temor respeitoso”, seria possível “refletir sobre a morte, o julgamento final e a ressurreição, e orar”. E até mesmo, por que não pintar sobre as paredes afrescos representando assuntos religiosos?⁷⁰

69 Aquí están las palabras defendidas por Lutero acerca del cementerio ideal, citado por Delemeau: “ele é composto de quatro ou cinco ruelas e de duas ou três praças, e não existe na cidade lugar mais comum e mais barulhento: porque todos os dias, e até dia e noite, todo mundo passa por lá, homens e animais, e cada habitante das vizinhanças tem uma porta e uma passagem que dá para o cemitério, e ali acontece todo tipo de coisas, talvez até coisas que é melhor nem falar. Assim, a piedade e o respeito devidos aos mortos são reduzidos a nada, e ninguém presta mais atenção do que se fosse um cadáver saído do matadouro. Os próprios turcos não poderiam manter este lugar de maneira tão indigna como nós fazemos e entretanto deveríamos buscar aqui a piedade, pensar a morte, na ressurreição, e respeitar os santos aqui enterrados”. LUTHER, M. ceuvres, V (Si l'on peut fuir devant la mort, p.257. en: DELEMEAU, Jean. Op.Cit., 2003, p.77.

70 DELEMEAU, Jean. Op.Cit., 2003, p.76.

En otras palabras, Lutero mostró que en los cementerios de su época, “no se piensa en la muerte” y no se aprendía un “temor respetuoso”. Dicho comentario explica más una vez la idea que ilustraban todo aquello que se escribía sobre el modo “natural” de vivir la muerte antiguamente. “se mira la muerte de alguien con indiferencia. Ella no escandaliza. Se habitúa a ella. Nadie se espantará cuando llegar su hora”⁷¹.

Además, con la transferencia de los cementerios a lugares fuera de los centros de las ciudades y la prohibición de sepultar en las iglesias, las costumbres presentes en los cortejos funerarios fueron amenazados, con visible disminución de sus prácticas al largo de los años restantes del siglo XIX: de la vida pública al espacio privado, los rituales sufrieron modificaciones, a ejemplo de la sustitución de los usos de vestimentas de santos⁷² para el uso de ropas comunes de los muertos como muestra la imagen 2, lo que marca el proceso de tornar laico los elementos sagrados de las indumentarias.

Dieciséis años antes, la historiadora Adalgisa Arantes Campos⁷³ defendió un trabajo de máster en Historia sobre “la vivencia de la muerte en la capitania de Minas Gerais”. Es posible afirmar que fue uno de los estudios pioneros en el país con tal temario y que nos trae tal vez a los primeros análisis de la Orden Regia de 1801⁷⁴, cuyo contenido indica los primeros pasos del imperio que se formaba acerca de los principios médicos y sanitaristas aprendidos en Europa.

Como punto central, la autora aborda las costumbres y rituales fúnebres con estilo barroco de la provincia de Minas Gerais del siglo XVIII. Arantes Campos optó

71 DELEMEAU, Jean. Op.Cit., 2003, p.77.

72 En la imagen IV, del artista francés Jean-Baptiste Debret que en viaje a Brasil el siglo XIX produjo varias imágenes acerca de las costumbres de la vida cotidiana, tenemos una escena que retrata esa afirmación: a la nuestra derecha, tenemos una chica con ropas de santa depositada en un féretro abierto; a la izquierda, un hombre en la misma condición, vestido con ropas iguales a lo de la imagen de Santo Antônio; en el centro de la imagen, tenemos una mujer con ropas de Santa Teresa y por encima de ella un féretro sin tapa que era alquilado generalmente para transportar el defunto hasta el yacimiento en desfile fúnebre.

73 ARANTES CAMPOS, Adalgisa. “A vivência da morte na capitania de Minas Gerais”. Belo Horizonte, FAFICH-UFMG, 1986. (Dissertação, Mestrado em História).

74 Según la autora la Orden Regia de 1801 fue fundamentada en el “Opúsculo sobre los perjuicios causados por las sepulturas de los cadáveres en el templo” escrito y publicado por el profesor brasileño de la Universidad de Coimbra, Vicente Coelho Seabra Silva Telles. Su investigación ejerció extensa influencia sobre los proyectos de la salud pública en Portugal y en Brasil destinado a los espacios urbanos.

por la complejidad del estilo pomposo localizado en el contexto social marcado por el control de la Iglesia y de las prácticas culturales exigidas por la estampa de la muerte. Su interpretación se encargó de la vivencia religiosa de los fieles católicos que dividían su imaginario entre la visión dicotômica de la muerte “del justo” – individuo que alcanzaría la gracia divina y la “muerte del pecador” – aquel que sufriría eternamente por sus pecados cometidos en vida.



1.1 Mensajeros del perdón: la iconografía de los “niños ángeles” de Brasil del siglo XIX.

Otro trabajo que tiene como objeto de estudio la muerte el siglo XIX es lo del historiador Luiz Lima Vailati⁷⁵ que analiza la sociabilidad del morir a través de las representaciones y mentalidades en la iconografía de la “muerte niña” para la primera mitad del siglo. Lima Vailati trae como metodología de investigación la lectura de los registros imagéticos (fotografías⁷⁶), relatos e ilustraciones de viajeros, libros de registros de óbitos y otros objetos de la cultura material funeraria del periodo. La “muerte niña” expresión usada para definir la muerte de niños tan constante en Brasil, sobre todo la muerte prematura, debido a las precarias condiciones de higiene y médicas en la antigua colonia portuguesa.

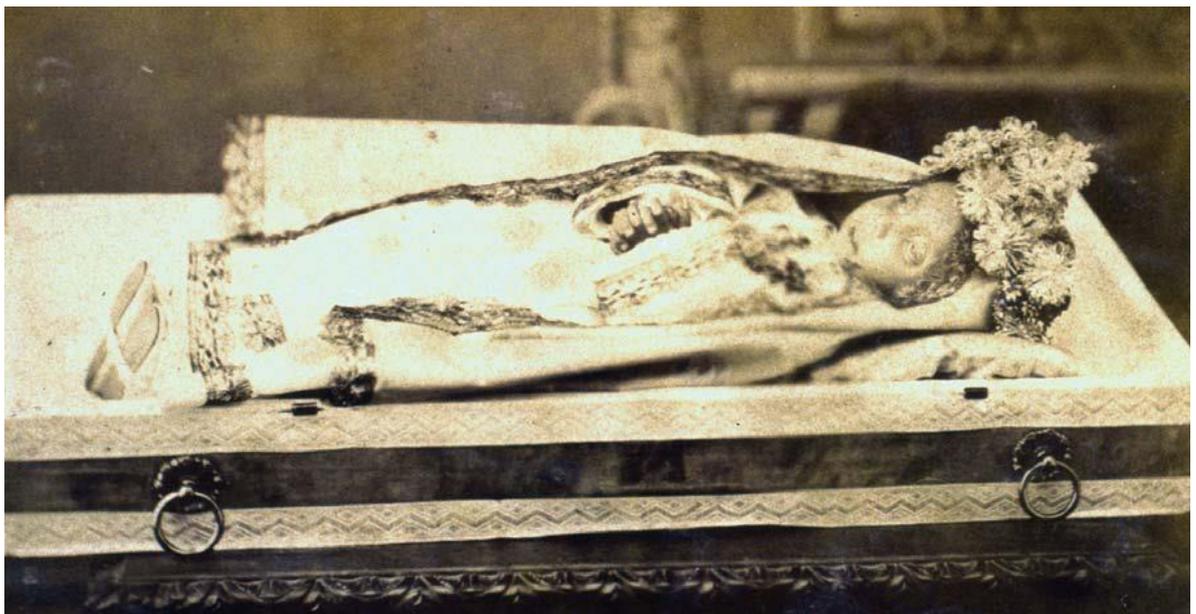
El autor destaca la importancia y el aspecto positivo de la muerte niña: morir durante la infancia era garantía de salvación cristiana. Además, las personas creían que ese tipo de muerte ejercía gran poder de intersección junto a las autoridades celestiales en favor y los niños hacían el papel de mensajeros. Tal creencia llevaba a la super exposición de los difuntos infantiles, a las visitas en exageración a los féretros de los niños y al nacimiento de sentimientos y comportamientos considerados mórbidos por nuestra sociedad actual: las familias tenían orgullo de exhibir con lujo los atrezos y las vestimentas mórbidas, elementos presentes en las imágenes 2 y 3.

75 LIMA VAILATI, Luiz Lima. “A morte menina: práticas e representações da morte infantil no Brasil dos oitocentos (Rio de Janeiro e São Paulo)”. 2005. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

76 En uno de sus comentarios sobre la nueva creación que encantó inmediatamente la cultura occidental en las décadas iniciales después del nacimiento de la fotografía, inclusive la figura ilustre y enigmática de D. PEDRO II, primero admirador del prototipo daguerreótipo y eximio fotógrafo de los trópicos brasileños, Louis Jaques Mandé Daguerre nos permite afirmar su capacidad en percibir el sentido que ese lenguaje traería al mundo moderno: “El descubrimiento que anuncio al público forma parte del pequeño número de invenciones que, por sus principios y resultados, y por la influencia benéfica que ejercen sobre los artes, se cuentan entre las más útiles extraordinarias. Consiste en la reproducción espontánea de las imágenes de la naturaleza recibidas en la cámara oscura, no con sus colores, pero con una gradación muy fina de tonalidades (...). Cualquiera uno, con el auxilio del daguerreótipo, podrá obtener una vista de su rebaño o su casa de campo: las personas harán colecciones de todos los tipos (...). Serán hechas incluso retratos, aunque la inestabilidad del modelo presente, es verdad, algunas dificultades (que necesitan ser superadas) para un perfecto éxito”. MORITZ SCHWUARCZ, Lilia. As barbas do Imperador. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.346.



2.0 Fotografía de 1870, no hay título en su catalogación. Autor: Militão Augusto de Azevedo. Fuente: Archivo del Museo Paulista de la Universidad de São Paulo.



3.0 Fotografía de 1879, no hay título en su catalogación. Autor: Militão Augusto de Azevedo. Fuente: Archivo del Museu Paulista de la Universidad de São Paulo.



4.0 Fotografía de 1865, no hay título en su catalogación. Autor: Militão Augusto de Azevedo. Fuente: Archivo del Museo Paulista de la Universidad de São Paulo.

Había una preferencia por determinados colores como el blanco y el rojo que estaban siempre presentes en los modelos de las mortajas infantiles mientras el morado y el negro eran los colores destinados la penitencia de los adultos pecadores. Esa elección era justificada por la mentalidad que circulaba sobre la relación entre la imagen de la santidad y el ritual del sacrificio, símbolo de la semiología cristiana. Los niños considerados ángeles aún traían consigo la inocencia y la pureza que no existían en el mundo adulto.

Lima Vailati dedicó un capítulo de su tesis al papel que la fotografía trajo al mundo a partir del siglo XIX y en especial en Brasil: a través de la obra de Le Goff⁷⁷ el historiador identifica la fotografía como uno de los marcos de nuestra contemporaneidad ya que ella multiplicó y democratizó la memoria colectiva y la evolución cronológica.

77 LE GOFF, Jacques. História e Memória. Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

Es en ese doble proceso –de diseminación de un vehículo de memoria y del desarrollo de una nueva sensibilidad sobre el paso del tiempo– que podemos comprender mejor los significados de las colecciones fotográficas que tienen como objeto el universo familiar⁷⁸.

Michelle Perrot⁷⁹ también contribuyó con los análisis del escritor brasileño al acordarse que unas de las funciones de los álbumes de fotografía de familia es a materializar las “reuniones sazonáis que son manifestaciones de la unidad social” además de ser la galería de los antepasados donde puede ser vista su linaje, mientras que Pierre y Marie-Claire Bourdieu⁸⁰ abordan la lógica selectiva de tal objeto basada en la acción de expresar la verdad “del recuerdo social”. Lima Vailati finalmente llega a la conclusión de que las fotografías de los ángeles poseían la función de lo *“exercício da celebração da unidade familiar ao registrar um acontecimento cuja periodicidade dá lugar aos reencontros que reforçam a identidade da comunidade de sangue”*.⁸¹



78 LIMA VAILATI, Op.Cit., 2005, p.89.

79 PERROT, Michelle. “A vida em família”. In: PERROT, Michelle et al. História da Vida Privada, 4: da Revolução Francesa à Primeira Guerra. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 187-191.

80 BOURDIEU, Pierre. “O camponês e a fotografia”. En: Revista de Sociologia Política. Curitiba, n.26, 2006, pp.31-39. (versión en portugués del original “Le paysan et la photographie”. En: Revue française de sociologie, v.6, n.2, 1965, pp.164-174 por PINTO, Helena y MADUREIRA PINTO, José.

81 LIMA VAILATI, Op.Cit. 2005, p.110. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, sin embargo las representaciones de la muerte infantil a través de las fotografías pasan a sufrir modificaciones al acompañar la creciente valorización de los sentimientos entre madre y los niños así como los retratos de familia pasan a simbolizar los vehículos de la manifestación de los sentimientos y lazos familiares como muestra la imagen III.

1.2. El acto de morir en Bahía, provincia del imperio luso-brasileiro.

El historiador João José Reis⁸² que ha hecho un estudio sobre la muerte en Bahía, basado en la Historia Cultural⁸³ para las primeras décadas del siglo apunta que las

82 La investigación de João José Reis que tuvo como objeto céntrico la muerte adoptó una perspectiva historiográfica vuelta a la historia de las mentalidades acerca de los objetos funerarios y la forma de morir, lo que lo llevó hasta los testamentos y documentos de receta y gasto de las hermandades y cofradías católicas. Su contribución es fundamental para nuestro trabajo ya que proponemos hacer una escritura de la historia bajo otra perspectiva, a de las fiestas que conmemoraban tal ritual y de sus sub-elementos como el cuerpo y la alma. Además, tal vez como forma de complementar el panorama del cotidiano de la muerte en la primera provincia del imperio que se iniciaba, traeremos la iconografía de la muerte infantil para la misma época, como elemento de los tiempos modernos y civilizatorios que llegaron con la venida de la Corte Real portuguesa a las tierras coloniales.

83 Por cierto es posible afirmar que las ideas que circulan alrededor de la Historia Cultural, una de las dimensiones historiográficas para los estudios históricos, están vinculadas a la tesis de que este aún se configura como campo absolutamente “reciente” y muy joven en la atmósfera de las investigaciones en general, y, por tanto, un verdadero campo aún en construcción en lo que se refiere a la definición de sus diversas zonas problemáticas y diferentes líneas que comprende, así como la elaboración más fina y puntual de sus principales conceptos, paradigmas metodológicos, modelos explicativos y hipótesis articuladas. Hay que considerar también que el nacimiento de la Historia Cultural fue precedido por la Historia Social a partir de la segunda mitad del siglo XIX con el marxismo: la historia de las masas y de los grandes grupos colectivos. La tercera idea es caracterizada por la tesis de que la “cultura” no es algo unitario u homogêneo (y no solamente dominante), sino un campo de fuerzas dividido y contradictorio. Además de esas cuestiones, el problema de la escala que define la Macro Historia y a Micro Historia está localizado en la idea de la cultura como fenómeno o dimensión que caminó para un nuevo modelo de Historia Crítica con el objetivo de examinar las culturas subalternas. El contexto de la Micro Historia, después de la Revolución Cultural Mundial de 1968, trajo cuestionamientos estructurados por los siguientes elementos: 1. Problemas acerca de los conjuntos de las estructuras culturales de las sociedades modernas de todo el planeta; 2. Debate acerca de los principales elementos que sostienen los “códigos principales” de los grupos subalternos; 3. Discusión sobre el procedimiento microhistórico para la dimensión cultural del mundo humano social; 4. Finalmente, la contestación del modelo de historia francés: no hay, en realidad, consenso sobre la teoría de las Mentalidades. Para este debate, dos historiadores traen un análisis que destaca la omisión del conflicto social como elemento céntrico de las contradicciones metodológicas: Jacques Le Goff y Robert Mandrou. Le Goff aborda la cuestión de la división de las sociedades en clases sociales y la ignorancia (la falta de conocimiento por parte de estas) presente en las implicaciones fundamentales que presentan el ámbito cultural, mientras Mandrou apunta la incapacidad del modelo francés de distinguir la cultura “impuesta” a las clases populares por las clases dominantes de la cultura producida directamente por esas mismas clases subalternas, como fruto de su propia actividad y experiencias sociales. Además, la Historia de las Mentalidades sufrió otras fuertes acusaciones: hasta la década de 70, tal dimensión historiográfica trabajaba con la idea conceptual de cultura como fenómeno unilateral y descendiente; la doble función positiva post años 70 defendía acciones dirigidas a la denuncia de las limitaciones de la más tradicional y elitista Historia de las Ideas que hasta entonces estructuraba sus perspectivas por el aspecto “pasivo” de las clases populares, aspecto definido por las contradicciones entre el “imitado/asimilado” y el “aprendido/reproducido”. La segunda función positiva trajo ánimo y popularización para los diversos elementos de la moderna Historia Cultural, ya que hasta los años 70 la Historia de las Ideas no consideraba siquiera la existencia de una cultura popular, vista hasta entonces como folclore, creencias y visiones primitivas. La segunda función positiva trajo ánimo y popularización para los diversos elementos de la moderna Historia Cultural, ya que hasta los años 70 la Historia de las Ideas no consideraba siquiera la existencia de una cultura

ceremonias en torno a un cadáver que acababan después del enterramiento simbolizaban el camino que los fieles recorrían para alcanzar el reino de Dios ya que tenía que pensarse en el alma. Para eso surgió el siglo XIII el Purgatorio⁸⁴, como un infierno temporal, justificado por el historiador Pierre Chaunu⁸⁵ como mecanismo de conexión entre vivos y muertos y útil a las finanzas de la iglesia.

popular, vista hasta entonces como folclore, creencias y visiones primitivas. Es Carlo Ginzburg que traerá una nueva mirada para los estudios culturales: el concepto de “circularidad cultural” vinculado al proceso de legitimación social inició el pensamiento de que las clases subalternas solamente se aculturaron parcialmente y de forma móvil, resistiendo a la imposición de cultura hegemónica, salvaguardando elementos de su propia cultura, trayendo nuevas funciones, sentidos, significaciones para esa misma ideología. En paralelo, Michel Foucault señaló otra cuestión: el reconocimiento de la “inaccesibilidad total”. Foucault argumentó que, a pesar de los teóricos que reconocían la existencia e importancia de la cultura popular, durante siglos y milenios la inmensa mayoría de las clases populares no sabe leer y escribir, y en tal contexto la cultura de referida población sólo llega por medio del testimonio de las propias clases dominantes. En un debate académico que infelizmente es raro encontrar actualmente en las academias, Ginzburg reaccionó a las provocaciones de Foucault e insistió en el reconocimiento de la gran dificultad que implica en la reconstrucción de esa cultura de las clases subalternas, pero no para aceptar que es simplemente inaccesible, sino también para recoger los modos oblicuos, las formas de interpretación que están en la contra-mano, las estrategias de lectura intensiva y voluntaria y los modos de aplicación del “paradigma indiciario”, o en que otras hayamos, el deciframiento de sus códigos y estructuras principales. En tal sentido, continúa Ginzburg, es válido indicar también los límites de las distinguidas variantes de la historia cuantitativa y serial de los fenómenos culturales estructurados por la acción de privilegiar los fenómenos de masa cuantificables y serializables que tienden a olvidar o marginalizar la relevancia de los aspectos más cualitativos (lecturas, recepciones culturales) en un proceso de decir no a la Historia de los Acontecimientos. Aunque este trabajo de investigación optó por la Historia Cultural como dimensión (ver capítulo de Introducción), no resta duda la contribución de Marc Bloch y su obra sobre los reyes taumaturgos para nuestro análisis: Bloch construyó un modelo complejo estratificado para explicar la creencia popular en el poder taumaturgico de los reyes franceses e ingleses, descompuso y recompuso los diferentes extractos que formaban la conciencia colectiva popular de esos dos países. Tal modelo fue seguido posteriormente por Ginzburg en *El queso y los gusanos*. De ahí que destacamos algunos aspectos en común de las obras de estos dos grandes historiadores para nuestra breve reflexión: la discriminación de las diversas temporalidades históricas y la reconstrucción y superposición de la proyección de los niveles culturales, ciclos coyunturales, conflictos en torno a los poderes institucionales que resultan en la síntesis compleja de los diversos extractos culturales contruidos encima del juego de ideas entre sagrada y sobrenatural (que pueda temporal), de las diferentes duraciones históricas, dimensiones, de la cosmovisión holística y del propio materialismo de la cultura. Finalmente, nos apoyamos sobre la lógica general de la Historia Cultural diseñada por los sentimientos populares que siempre insisten en preguntar ante objetos de estudio como la muerte y la fiesta: ¿Qué es tolerable? ¿Qué es aceptable? ¿Qué es moralmente legítimo y moralmente condenable?

84 Véase en el capítulo teórico-metodológico la literatura que aborda tal tema.

85 CHAUNU, Pierre. *A civilização da Europa Clássica* – vol.2. São Paulo: Estampa, 2000.



5.0 Debret, prancha 26 — superior, Divers *cercueils*.
Fuente: Biblioteca Nacional.



6.0 Debret, prancha 26 - inferior, Convoi funèbre d'un membre de la confrérie de Ne. De. de la Conception. Fuente: Biblioteca Nacional.

Reglamentados por las constituciones de 1707, los testamentos añadían la gloria de los que ya estaban en el Paraíso. Reforzando el aspecto económico de la iglesia era recomendado que sus ovejas dejaran en testamento cuantas misas podían pagar. No estaba permitido que las misas fúnebres fueran realizadas junto con las dirigidas a Dios porque visaban defender el derecho divino de soberanía en la dimensión de la religiosidad popular católica.

Las misas del siglo XVIII eran realizadas por las hermandades atestiguando un compromiso de la Santa Casa de Misericordia de Bahía. Muchas personas no tenían hermandad y creían que solamente las misas de las hermandades no bastaban para rescatar las almas del purgatorio y entonces las misas eran encomendadas para la propia alma, para los difuntos parientes, amigos, compañeros comerciantes y esclavos de señores.

Al contrario de los blancos, los africanos no elegían padres o madres para este ritual y ofrecían más misas por ex-señores que por parientes “dejados en África”. Las misas eran vistas como providencias de salvación del alma y podrían ser de gran pompa, orquestadas, cantadas, acompañadas de una decoración lujosa con un gran número de celebrantes. La constitución del Arzobispado recomendaba que los testadores encomendaran el alma a Dios, la Santísima Trinidad, Cristo y los

Santos y pidieran la intercesión de la Virgen María, ángeles y Espíritus Celestiales. Las indicaciones de intercesores se cayeron entre 1800 y 1824. Según Reis, esta caída sirve como indicativo de las dificultades de la hermandad con el cambio de la mentalidad y los cambios económicos⁸⁶.

86 En el capítulo II, abordamos la relación de la economía de los cambios simbólicos y la idea de imperio traída por la instalación de la Corte real portuguesa en Brasil, provincia de Río de Janeiro a partir de 1808.

1.3 La muerte como negocio y el juicio de los cemiteristas.

La muerte como negocio es otra cara del asunto en el imaginario bahiano. Los servicios que se hacían eran cobrados con valores diversificados, había personas especializadas para ese tipo de comercio: se contrataban – sepultureros, albañiles, carpinteros, armadores, comerciantes de tejidos, sastres, músicos, padres, frailes, sacristánes, campaneros. Esos servicios fúnebres eran ofrecidos por Hermandades, casa de misericordia, conventos. En los gastos estaban incluidos objetos como velas, candelabros, tumbas, andas, ataúdes. Los gastos por el funeral eran caros y llegaban a suponer un inmenso gasto para una familia (5:000\$000 a 9:999\$999 réis). Compárese, por ejemplo, con los 79\$270 réis⁸⁷ que suponía la compraventa de 48 arrobas de carne fresca, los 2\$240 de un alqueire (antigua medida de capacidad) de judías, o los 1\$280 con arroba de azúcar. No es sin ton ni son que la expresión “por la hora de la muerte” es usada hasta los días actuales para caracterizar los precios altos de una mercancía o servicio

Ese servicio fúnebre era estipulado tanto para los asociados como para no-asociados siendo que estos últimos tenían descuentos, pero, tendrían que comprobar que eran pobres. Cada hermandad tenía su forma de comercializar los muertos, mientras más rico fuera el muerto, mejor era la calidad de su funeral.

Toda esa descripción era encontrada en los documentos de gastos, testamento e inventarios. Los recibos describían la calidad de los servicios y la cantidad de artículos comprados. Y si se hacían algún servicio extra, era cobrada una tasa extra. Ofrecer un funeral decente era prueba de consideración, además de ser una forma de establecer o rescatar la dignidad familiar. Es claro que había gradaciones según “las relaciones sociales” entre quienes daba y quienes recibían el funeral. No se podía enterrar un esclavo de la misma forma que el marido. Pero la actitud básica era la misma⁸⁸.

87 Moneda de la época.

88 Las Imágenes 7 y 8 muestran respectivamente: la costumbre que prevaleció hasta la mitad del siglo XIX de transportar el cadáver en féretro abierto, práctica que sería condenada por los proyectos higienistas iniciados en fines del XVIII; escena de un cortejo funerario lujoso,



7.0 Debret, prancha 30 — superior, Divers convois funèbres. Fuente: Biblioteca Nacional.

En 1835 el párroco de la victoria, Joaquim de Almeida, escribe una larga representación la Asamblea Provincial, relatando la situación de los entierros en su parroquia y como la situación era insostenible recomendó la construcción de cementerios, acordando que si el Gobierno quisiera contratar empresas para tal fin esas no faltarían, el puntapié inicial para la comercialización de la muerte. Algunos empresarios querían hacer esta iniciativa posible, entre ellos José Botelho que presenta una propuesta monopolista para la buena marcha de los cementerios, y el concejal Antunes, pero ambos no consiguieron el privilegio y este fue concedido a otros.

Tres hombres se asociaron y formaron la compañía del cementerio: eran ellos Augusto Pereira de Matos, inversor inmobiliario, juez de paz y principal inversor del negocio; José Antônio de Araújo era comerciante tenía uno negocio de importación y exportación y también era juez de paz; el ultimo inversor era Dr. Caetano Silvestre da Silva, juez de derecho de la Vara Cível y proveedor de los residuos y capillas.

perteneciente a las clases más privilegiadas, normalmente nobles, ricos comerciantes y hacendados.

Ellos entregaron una representación a la Asamblea Provincial con una propuesta que según Reis “reproduce los argumentos de aquellos que en la época combatían los entierros en las iglesias, pero también trae novedades”⁸⁹. En la secuencia de la propuesta el primer paso fue explicar los motivos de la iniciativa ya que resolvería el problema de las hermandades que no tenían dinero para construir cementerios y del gobierno que no tomaba iniciativa, ellos resolvieron movidos por un sentido de patriotismo que también serviría para igualar el Imperio de Brasil a las naciones más civilizadas, prueba de eso es el nombre del cementerio Campo Santo que es una alusión al modelo italiano de enterrar, en el proyecto que está incluido la construcción de una capilla en el centro del cementerio donde sería el lugar ideal para orar por los muertos.



8.0 Debret, prancha 11 — inferior, Chevalier du Christ exposé dans son cercueil ouvert. Fuente: Biblioteca Nacional.

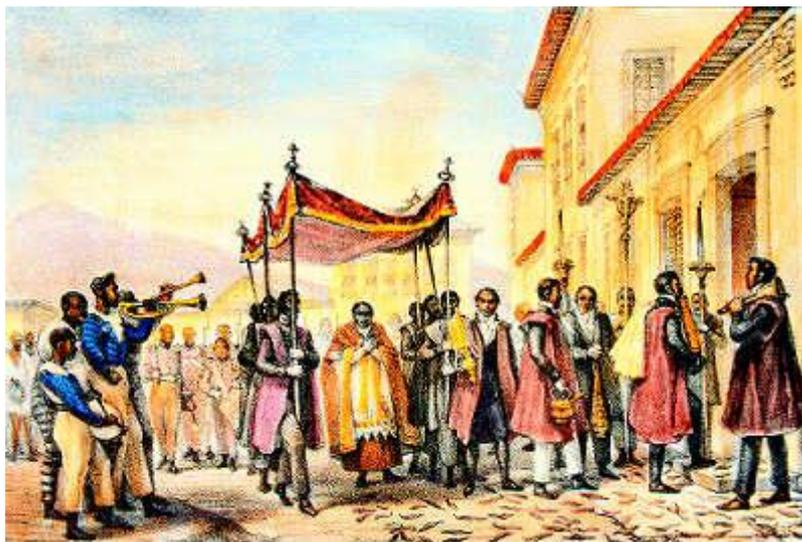
89 REIS, Op.Cit., 1991, p.298.

Las sepulturas obedecerían a una estratificación social: las fosas comunes para los pobres que no serían identificados, pues no tendría ninguna marca personal, los carneros adquiridos privadamente y los túmulos para aquellos que tenían un mayor poder adquisitivo. Diferente de la iglesia donde también existía ese tipo de estratificación social⁹⁰ pero de forma más blanda ya que aún en una tumba simple el difunto podría estar al lado de un yacimiento perpetuo, en el cementerio eso no acontecería cada uno se quedaría en la parte que le fuera reservada juntamente con otros en misma situación, una verdadera necrópolis.



9.0 Debret, plancha 31 — superior, Une matinée du mercredi saint à l'église. Fuente: Biblioteca Nacional.

90 Las imágenes VIII e IX presentan escenas diferentes para la muerte: la primera, un día de visitas que los fieles de la élite blanca hacían a las iglesias en días de celebración litúrgica – misas, días de santos, festivos cívicos. Se nota que no había bancos en el interior de las iglesias y cuando existían eran reservados al grupo señorial. Vemos también algunas mujeres sentadas o caminando por las fosas, ritual común ya que las mismas eran abiertas para nuevos entierros y eran considerados espacios sagrados por las personas. La novena imagen trae un cortejo fúnebre de un hermano de la Orden Santísimo Sacramento.



10. Debret, prancha 12 — superior, Le St. Viatique porté chez um malade. Fuente: Biblioteca Nacional.

Para reducir la presión sobre los dueños del cementerio ellos dejaron claro que enterrarían los cuerpos de aquellos que fueran comprobadamente pobres en sepulturas simples, evidentemente. Un problema aún debería ser solucionado: ¿como llegar al cementerio que quedaba alejado? Los empresarios pensaron en eso también y serían colocados coches y carros para conducir los muertos, lo que aumentaba la desigualdad social en la muerte y pondría fin al ritual de los cortejos de cargar el muerto en los hombros, elemento polémico entre las líneas que tejían el contexto de la muerte en pleno imperio.

En mayo de 1835 este requerimiento fue enviado para evaluación de la Vigilia Provincial y de establecimientos religiosos. Pasados dos días el proyecto de ley fue creado y llevado a debate, el proyecto fue modificado y “recebeu um artigo que ratificava a proposta original dos empresários e dois que poderíamos considerar emendas a ela”⁹¹.

Después de la aprobación y publicación de la ley, se firmó un contrato de carácter confidencial entre la compañía y el gobierno que añadía algunas condiciones y privilegios y detallaba algunas partes del requerimiento. A partir de eso fue explicitada la función del estado en la construcción del cementerio que

91 REIS, Op.Cit., 1991, p.300.

sería entregada en el plazo de un año, la construcción de la carretera que conectaría la ciudad con el cementerio, la creación de una guardia policial permanente y estipular la multa para quien se enterrara fuera del cementerio.

A diferencia de la Asamblea que rápidamente aprobó la propuesta, la Iglesia tardó un año para redactar reglas funerarias, creó un texto de doce artículos que definía cómo las misas y los cortejos deberían ser administrados, aseguraba que algunos miembros del clero que profesaran pobreza serían enterrados sin costes y no sólo el muerto, sino todos sus domésticos y funcionarios crearon reglas que de una sólo jugada atacaba libertinos y materialistas enfatizando la sacralidad del cementerio y prohibía esculturas mundanas, poemas amorosos y símbolos de religión ajena, finalmente obligaban a los empresarios a que crearan espacios reservados y murados y con entrada propia para quienes no fueran católicos, paganos y excomulgados.

Con la obra lista una comisión comprobó la adecuación a las reglas de la iglesia, como algunas no fueron cumplidas el arzobispo D. Romualdo decretó que sólo cuando ellas estuvieran cumplidas que él determinaría suspensión de los entierros en las iglesias. Solicitud que los empresarios no tardaron en satisfacer. El día 19 de octubre ellos informaron al presidente que todas las cláusulas ya estaban cumplidas, faltando sólo bendecir el cementerio.

La resistencia contra el cementerio demuestra que “los empresarios ya tenían conciencia de la resistencia que enfrentarían”⁹². Al largo de 1836 son intensas las negociaciones entre empresarios, Iglesia, Cámara y Gobierno, que acontecen a través de peticiones elaborados por las hermandades. El punto culminante de esa oposición pacífica sería la elaboración de un Manifiesto y dirigido al Ejecutivo provincial. Por lo menos ocho hermandades y una iglesia conventual se mostraron en contra de los privilegios cedidos a los empresarios, todas las cofradías de blancos, a la excepción de una. Los argumentos eran políticos, jurídicos, religiosos y económicos.

92 REIS, Op.Cit., 1991, p.308.

La Orden Tercera del Carmo⁹³ tenía aversión a incumplir las leyes, sobre todo a la Constitución Imperial, pero apuntaba, por ejemplo, el artículo 179 que cuidaba de la inviolabilidad de los derechos civiles y políticos de los ciudadanos brasileños, que tiene por base la libertad, la seguridad individual y la propiedad. Citaban también el párrafo 26 que aseguraba el monopolio a los inventores, y argumentaban que los empresarios no integraban ese grupo.

La ley fue tenida por los frailes del convento son Francisco como inconstitucional por herir algunos artículos de la Constitución. Argumentaron también como los hermanos carmelitas que sería un pésimo negocio para el Estado. Los hermanos negros del Rosario de los Quince Misterios se apoyan en el derecho a la propiedad. Vamos a algunos puntos históricos que marcaron la historia de la muerte en la primera década del siglo XIX:

- Eran acusados de gananciosos e irreligiosos además de una larga lista de pecados. Los muertos deberían quedarse cerca de los vivos, pero en espacio sagrado. El cementerio dessacralizaría la muerte. El Campo amenazaba nociones tradicionales de espacio sagrado y otros aspectos de la mentalidad funeraria predominante.

93 El origen de la Orden Tercera del Carmo fecha de 1636 en la ciudad del Salvador. Sin embargo, su historia está vinculada a la fijación de la Orden de los Carmelitas Calzados, orden que “propaga la fe en Maria Santísima, principalmente a través de su escapulario, que simboliza las virtudes marianas, conduciendo los fieles al Cristo”. El investigador bahiano Carlos Ott relata que inicialmente la orden desarrollaba sus actividades en el altar lateral de Santa Tereza de la Iglesia de los Primeros Carmelitas. La edificación de su capilla fue iniciada en 1644, como atestigua el documento a continuación: “Assento que se tomou em meza redonda para que constace a todo o tempo e fosse lançado neste livro da Ordem terceira feito e escrito pelo Secretario da Ordem sobre o fazerse huma Capella. Aos 18 dias do mês de março do anno de 1644 annos nesta Cidade da Bahía de todos os Santos no Convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo sendo comisario o Reverendo Padre Frei Sebastião dos Anjos e Prior o Capitão Antonio Alvarez Botelho e Superior o Capitão Luis da Costa Falcão e os mais Irmãos congregadosf...] se propôs que seria muito conveniente [...] fazerem huma capella particular a Virgem Nossa Senhora do Monte do Carmo e a sua Padroeira a gloriosa Santa Tereza e para isso se porem a tirar suas esmolos e para o poderem fazer com fervor podião por serviço de Deus e da Virgem Nosa Senhora lhe concedesem licença para isso fazendo-lhes tão bem mercê o favor de lhe darem e nomearem pagarem para sitiarem a dita Capella e visto por elles e o fervor e zelo com que podião lhe comsederão a podessem fazer dando para isso o arquo grande da capella maior que vay para a banda da Cidade e com elle lhe asinalão o sitio para a Capella e mais officinas que pretendião fazer passando lhe para isso sua carta asinada por elle e mais Religiosos [...]”. Arquivo da Ordem Terceira do Carmo do Salvador - AOTC, Livro 1o de Assentos da Ordem 1636-1660, fos. 10r-11v. apud OTT, Carlos. Atividade da Ordem 3a do Carmo da Cidade do Salvador e de Cachoeira (1640-1900). Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, Fundação Cultural, EGBA, 1998. p.180-181.

- Los argumentos Sanitarios. La salud pública es citada por los empresarios como argumento para construirse el cementerio. El solar que fue escogido para el cementerio es criticado por la Hermandad del Santísimo Sacramento del Pilar. Varias hermandades contrastan la precariedad de la construcción del Campo Santo con la solidez de sus carneros. Según diagnóstico médico el campo Santo contaminaría la ciudad de Salvador.

- La Iglesia Dividida. “La Iglesia sería veladamente contestada en otros aspectos del proyecto. Las cofradías y los religiosos que se oponían a los cemiteristas percibieron contradicciones entre las razones médicas, o el espíritu de la ley en el 17, y su texto.”

- Economía, Política y Religión. La abolición de las prerrogativas funerarias significaría la decadencia y hasta el ocaso de ellas. Las sepulturas para muchas iglesias representaban la principal fuente de renta, con el monopolio de los empresarios, ellas corrían el riesgo de que sean extintas y con ellas iría también la religión. Temían también la pérdida de fieles. “Como resultado, los dominicos preveían una tragedia: la decadencia del culto, el cierre de los templos, el abandono de la religión, la sublevación de los creyentes y hasta la destrucción del Estado”. El orden funerario que existía formaba parte del orden político del imperio, y uno no podía ser mantenido sin el otro. La religión ganaba una dimensión política, no había separación entre Iglesia y Estado. En las capillas de las hermandades se rezaban por los muertos, valorados tanto cuanto Dios y a los santos.

Es cierto, pues que Iglesia y hermandades tenían una relación conflictiva ya que la iglesia iniciaba una política de romanización que mantenía la visión tradicional de la muerte y del lugar de los muertos.

1.4 La Cemiterada y las acciones populares de rebelión.

O que eu assisti muito no Campo Santo foi enterro de gente pobre, alguns de gente de Candomblé: daquele enterro com o ritual de três passos para frente, dois passos para trás. Vi, também, aquela coisa de botar o chapéu do morto sobre o caixão e só retirá-lo na hora de o caixão baixar na cova. Assisti muitos enterros de gente importante e comi muita pitanga do Campo Santo: bonitas, grandes, vermelhas, das pitangueiras que limitavam as bordas das poucas ruas que separavam as poucas quadras que o Cemitério tinha. As pitangas deixaram saudades. O Campo Santo nunca teve o aspecto de um estabelecimento lúgubre; está situado num morro ventilado, arborizado, de clima agradável.

Cid Teixeira, historiador bahiano, s.f.

Las palabras del historiador bahiano Cid Teixeira, conocido por su dedicación y memoria a la Historia de Bahía retratan las impresiones comunes de un observador de las costumbres y hábitos del acto de sepultar y prestar los últimos homenajes a la figuras célebres, personas simples y entes queridos. El cementerio del Campo Santo es considerado uno de los representantes del patrimonio material y tangible de la ciudad del Salvador y sus historias nos posibilitan entender la dinámica social y política de los siglos XIX y XX cuando pensamos en el proceso de mentalidades y diacronías temporales para una historia cultural de la población Bahiana. Incontables personajes ilustres y que forman parte de la historia factual de la provincia de Bahía, además de que hayan contribuido para alguna área social, política o económica.

Interesante es aquí mencionar la sección “Sepultamentos Democráticos” en los Libros de Registro de Inhumaciones del Campo Santo, constan, entre tantas otras, las siguientes inhumaciones, que afirman la no discriminación del fallecido, cualquiera que fuera su origen, conforme cuadro abajo:

2.0 CUADRO DE “SEPULTAMENTOS DEMOCRÁTICOS”

FIGURA	DATA DO SEPULTAMENTO
Visconde de Pedra Branca (Domingos Borges de Barros)	08/05/1855
Maria do Bomfim, 60 anos, africana, escrava, solteira.	20/06/1860
Anna Rita, 20 anos, africana, escrava.	13/08/1860
Luiza Maria da Piedade, 50 anos, africana, escrava.	10/12/1860
Paulo Alfred Maguais, menor, 3 dias de vida.	03/06/1862
Francisco Augusto da Silva, 60 anos, magistrado	06/06/1875
Estephanis Adine, 43 anos, francés, freira	26/04/1876
Barão de Catú (Constantino L. Rossi Silva)	11/04/1876

Fuente: Livros de Registro de Sepultamentos do Campo Santo.

Braz del Amaral menciona la dicotomía entre el deseo del progreso y democracia y las contradicciones del proyecto de liberalismo y acciones gubernamentales que aún adoptaban el modelo monárquico y conservador del Antiguo Régimen, sobre todo cuando destacamos el elogio a la tiranía, como critica el autor.

Acontece cousa semelhante aos povos como o nosso em certas phases da sua existência. Trazido de repente do regimen de severidade aspera da dominação portugueza para as agitações um tanto desordenadas dos homens da independência, ora roçando na demagogia, ora na tyrannia das proscipções, tem-se visto que o nosso povo, quando se arvora em soberano, não se exhibe, o que aliás não se dá com elle, mas também com outros latinos e não latinos, por movimentos razoáveis, por impulso reflectido, sensato, animado por causas justas, nem se demora na reclamação de um direito que a não desvirtue⁹⁴.

⁹⁴ DO AMARAL, B. Op.Cit., 1917, p.1

En el cuadro de registros del Campo Santo, sepultar esclavos y africanos significaba el indicio de nuevos tiempos, tiempos democráticos y de “garantía de la igualdad”. La construcción del Cementerio del Campo Santo, destrucción e inmediatamente su reconstrucción mucho tiene a decir acerca de los cambios de representaciones sociales que el proyecto civilizatorio europeo trajo para Brasil Imperio e inmediatamente republicano. Ideales sanitaristas, nuevas costumbres, diferentes prácticas y adaptaciones al antiguo bien morir llevaron la población Bahiana a desarrollar una relación de estranhamento con las decisiones políticas y elitistas de la época.

El proyecto burgués de limpieza y futuramente de braqueamento racial que se dividía en la paradoja de un discurso democrático y conservador es recurrente en los relatos de viajeros. En el comentario de la inglesa Maria Graham, preceptora de la princesa Maria de la Gloria, identificamos impresiones objetivas de las condiciones de higiene en la época en cuestión aquí.

A rua pela qual entramos através do portão do arsenal ocupa aqui a largura de toda a cidade baixa da Bahía, e é sem nenhuma exceção o lugar mais sujo em que eu tenha estado. (...) Nos espaços que deixam livre, ao longo da parede, estão vendedores de frutas, de salsichas, de chouriços, de peixe frito, de azeite e doces, negros trançando chapéus ou tapetes, cadeiras, cães, porcos e aves domésticas, sem separação nem distinção...⁹⁵

Pero no sólo en los relatos de extranjeros que visitaron el Brasil los siglos XVIII y XIX encontramos un discurso colonizador y civilizador; en las obras producidas por autores brasileños contemporáneos al período, es común la presencia de la repetición de metáforas y apologías a la condición de bárbarie de las clases populares. Todos esos elementos proporcionan una síntesis de aquello que podemos denominar como representaciones despectivas de nuestros mestizajes.

En ese punto, concluimos que la larga memoria del discurso colonizador en el imaginario brasileño fue construida a merced de la política elitista brasileña, sea por medio del discurso del administrador colonial, sea por medio del misionero cristiano

⁹⁵ GRAHAM, Maria. Diário de uma viagem ao Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1990, p.165.

o del viajante extranjeros, defensores de la reprobación de las costumbres nacionales.

En las palabras de Braz del Amaral, es perceptible la intolerancia y prejuicio del escritor sobre los acontecimientos, principalmente cuando analiza las acciones populares de “vandalismo” de los grupos subalternos delante de una obra tan grandiosa como la innovación de enterrar los muertos en un espacio apropiado, retirando de las iglesias el espacio sagrado de las sepulturas. La Cemiterada es uno de esos fenómenos de reacción popular a las imposiciones estatales y de dominación. Cabe aquí mencionar la obra de referencia de E. P. Thompson y el concepto de economía moral para que contextualicemos y que reflejemos sobre las acciones populares y pobres de la ciudad del Salvador, una vez que es possível realizar, considerando las diferencias espaciales y culturales, una analogía con la coyuntura social y económica de Inglaterra en pleno proceso de Revolución Industrial.

En la obra *Costumbres en Común*, Thompson reúne algunos de los trabajos más importantes de su trayectoria profesional: todos los capítulos caminan por la misma carretera: lo objetivo de comprender y explicar la función de las costumbres y como ellas significaban la vida cotidiana de los hombres y las mujeres e principalmente, “la relación entre la *gentry* y la multitud es el tema particular de este trabajo”. La introducción presenta su argumento de que, es muy peligroso usar el término *costumbre* de la misma forma que *cultura*. La mayor preocupación de su tesis, no es definir *cultura* o *costumbres*, sino que dejar claro la forma que los utiliza. “En el siglo XVIII, la *costumbre* era la retórica de legitimación para casi cualquier uso, práctica o derecho exigido. De ahí que el uso no codificado – e incluso codificado-estuviera en constante flujo”⁹⁶.

A partir de esa afirmación, es posible identificar uno de los puntos principales del argumento del autor: el cuidado con las generalizaciones, con la clasificación de pluralidad de la “*cultura popular*”. Hay una frase que creo resumir su pensamiento: “aconteció de un modo en Francia y de otro en Inglaterra”. De esta forma, intentaba diferenciarse de la incorporación crítica por los historiadores del concepto de

⁹⁶ THOMPSON, E. Op.Cit., 1995, p.18.

cultura popular tal como es utilizado por determinados antropólogos. Ciertas corrientes de la antropología tiene una “perspectiva ultra consensual” de la cultura. Para escapar de esta trampa, la salida reside en la contextualización de la cultura popular. Así, se hizo un concepto además sólido y utilizable “... pero localizado dentro de un equilibrio particular, de relaciones sociales, un ambiente de trabajo de explotación y resistencia a la explotación, de relaciones de poder enmascaradas por los ritos del paternalismo y de la deferencia.” En lo capítulo “La economía moral” Thompson hace una crítica acerca del uso del termino “masa” – crítica hecha anteriormente por George Rudé y extendí al termino “motín” que, según el, es demasiado “corto” para caracterizar la historia popular. El historiador apunta que la historia social necesita superar el reduccionismo económico “que elimina las complejidades de motivación, conducta y función”.

Cabe aquí una breve referencia al movimiento cartista, aunque nuestro objeto no sea directamente los movimientos sociales ocurridos el siglo XIX.

El movimiento cartista inglés (primera gran organización política obrera) de 1840 se define como popular e independiente, y tal vez su mayor mérito de acuerdo con Rudé. La diversidad y las contradicciones dejaron registradas en el movimiento reformista las actitudes de proyección del pasado en el presente. Proyección esa, que se hacía como respuesta al hambre, a la absurda e inhumana jornada de trabajo y a los altos precios de los alimentos que asombraban como fantasmas Gran Bretaña industrial. Rudé designa la Carta como “antes un medio de lo que un fin: el medio de llenar barrigas hambrientas y notar males sociales, como la Ley de los Pobres, (...)”⁹⁷. En contrapartida, esa arma fermentada por la insatisfacción popular gana un contorno

rico y multifacetado , heredero de una tradición política radical (...) Como tal, se volvía tanto para las realidades del pasado como para las del presente en búsqueda de soluciones, y sus formas de acción y expresión, como suyos lideres y los divergentes elementos sociales que lo componían, combinaban el viejo y el nuevo⁹⁸.

⁹⁷ RUDÉ, George. O Cartismo. In: A multidão na História. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p.196.

⁹⁸ RUDÉ, G. Op.Cit., 1991, p.200.

A pesar de alcanzar los objetivos específicos en general, tal movimiento no alcanzó posición en la lista de los movimientos revolucionarios, sea en la praxis o teoría. “Las revoluciones de 1848 dejaron claro que la clase media, liberalismo, democracia política, nacionalismo y aún las clases trabajadoras eran, de aquel momento en adelante, presencias permanentes en el panorama político⁹⁹.”

Más adelante, El Manifiesto del Partido Comunista germina en un contexto preparado por las experiencias y resultados de los movimientos nacionalistas y sociales que preceden el año de 1848. El documento de 1848 parece a los ojos del lector del siglo XIX, una invitación la clase asalariada a reaccionar, transformar su historia, la historia de todos por la revolución y extinguir la propiedad privada: “El cambio histórico mediante la praxis social, mediante la acción colectiva, está en su cerne.¹⁰⁰” La pregunta más oportuna para estas observaciones fue hecha por Hobsbawm¹⁰¹: “qué papel desempeña el hábito, la tradición y la experiencia histórica específica de un país en sus movimientos políticos?”

Esos relatos históricos nos hacen percibir las conexiones entre diferentes espacios, pero que sufrieron las consecuencias de una economía liberal y burguesa. Los movimientos populares y de rebelión por libertad, comida y mantenimiento de tradiciones, como la Revuelta de la Cemiterada denuncian entre otras cosas, la lucha de las mentalidades que se dividían entre las representaciones de un cuerpo religioso y un cuerpo médico (tema del capítulo 2). No es difícil entender los sentimientos de miedo y pavor del pueblo a lo que intenten cambiar la forma pela cual enterraban sus muertos: además de no ofrecer condiciones mínimas de supervivencia, el Estado ahora deseaba determinar cómo yo debería sepultar mis amigos y familiares: entre hambre y tradición, al menos me deje escoger cuáles rituales y costumbres me traen consuelo y resignación.

Por otra parte, una tradición religiosa puede ser muy radical. Es cierto que algunas formas de religión se utilizan como droga para acalmar el dolor provocado por las tensiones sociales intorelabes, y proporcionan una alternativa con respecto a la rebelión. (...) Sin embargo, en la medida en que la medida en que la religión es el lenguaje y el marco de toda

⁹⁹ HOBBSAWM, E. Op.Cit., 1995, p.46.

¹⁰⁰ HOBBSAWM, E. Op.Cit., 1995, p.398.

¹⁰¹ HOBBSAWM, Eric. Gente poco corriente. Resistencia, Rebelión y Jazz. Barcelona; Crítica, 1999.

acción general en las sociedades no desarrolladas – y también lo fue en gran medida entre la gente común de la Gran Bretaña preindustrial - , las ideologías de rebelión serán también religiosas¹⁰².

De esa forma, Thompson opone suya interpretación a la interpretación “espasmódica” de los motines de subsistencia, a partir de un argumento basado en la legitimación de las acciones de las masas del siglo XIX. “Con el concepto de legitimación quiero decir que los hombres y las mujeres que constituían la multitud creían estar defendiendo derechos y costumbres tradicionales; y, en general, que estaban apoyados por el amplio consenso de la comunidad”¹⁰³.

El autor presenta aún que los motines de subsistencia en la Inglaterra de siglo XVIII tenían una forma muy “compleja de acción popular directa, disciplinada y con claros objetivos” de combates las altas increíbles de los precios de productos que hacían parte de lo cotidiano de los pobres, el pan y la carne por ejemplo, por las practicas incorrectas del comercio o por el hambre. Algunos puntos so fundamentales para que se entienda los elementos que legitimaban o no el proceso de la economía moral: tenemos que considerar la “visión tradicional conciente de las normas y obligaciones sociales dentro de la funciones económicas propias de los sectores dentro de la comunidad que, tomadas en conjunto, puede decirse que constituyen la economía moral de los pobres”¹⁰⁴.

También llama atención para el hecho de que es complejo la clasificación de esta economía moral de política: pero también no es posible afirmar que es apolítica, pues que muchas veces se apoyaban en la tradición paternalista de las autoridades.

El comportamiento de la población de Salvador puede ser leído por la idea de que los movimientos populares, marcados por la fuerte miseria social fomentada por el liberalismo eran orientados por presuposiciones éticas y morales, refrendados en las costumbres, en la tradición, y en un consenso popular, que a lo que sean no respetados por los sujetos del nacimiento economía del “libre

¹⁰² HOBBSAWM, E. Op.Cit., 1999, p.61

¹⁰³ THOMPSON, E.Op.Cit., 1995, p.215.

¹⁰⁴ THOMPSON, E.Op.Cit., 1995, p.217.

mercado” provocaban indignaciones y acciones directas en el objetivo de controlar los precios de los alimentos y todos los elementos que formaban parte de la religiosidad popular.

No por menos, las críticas y comentarios de los observadores del siglo XIX están adoptando comparaciones peyorativas, en general caracterizadas por términos prejuiciosos y miradas etnocéntricas, muy distantes de la idea de alteridad contemporánea. En el relato de Braz del Amaral, los movimientos y reacciones de los grupos envueltos configuran un cuadro de horrores, un retrato de las incivildades, gritos, histerias y comportamientos inferiores, todos estos justificados por la noción de raza desarrollada en Europa.

El día 24 de octubre de 1836, entraba en vigor una ley en Salvador que prohibía los tradicionales entierros en el interior de las iglesias y daba a una compañía privada el monopolio de los entierros por treinta años, en el cementerio llamado de Campo Santo. Insatisfechos con la postura del gobierno de Bahía, un día después de ser otorgada la ley, las hermandades católicas se organizan y van a protestar frente al palacio del gobierno provincial.

Las hermandades eran organizaciones responsables de la devoción festiva de santos específicos y sus miembros estaban reunidos de acuerdo con la clase que pertenecían en la sociedad. Había hermandades predominantes, pero no exclusivas, de blancos, mulatos y negros, ricos y pobres. Las hermandades se responsabilizaban por los funerales de sus miembros, llegando a enterrar personas extrañas por un valor determinado.

El día 25 de octubre de 1836, las hermandades marchan en dirección al palacio provincial, invitando sus miembros y el público en general para protestar contra la nueva ley. La multitud se reunió, vestidos a carácter, cargando cruces y banderas referentes su hermandad, la protesta tomó tal proporción que policía estimó cerca de casi cuatro mil personas.

Debido a inmensa multitud que se plantó frente al palacio, el presidente de la provincia, Francisco de Sousa Paraíso, aceptó negociar con los principales representantes de las hermandades. Debido a presión ejercida, Paraíso decide convocar una reunión extraordinaria de la Asamblea Provincial para volver a ver la

ley, calmando en parte, los ánimos de los protestantes y mientras no hubiera una decisión final y prohibitiva, los entierros continuarían siendo en las iglesias.

Aún con la decisión del gobernador que atendía, de momento, la gana del pueblo, un grupo se aproximó de la oficina de la compañía del cementerio gritando “vivas a las Hermandades y mueras a los Albañiles libres”, a continuación apedrearon el lugar. Enseguida, la multitud marchó sentido al Campo Santo, que me quedaba los tres kilómetros del centro de la ciudad, y la destrucción fue prácticamente total.

La guardia provincial que acompañó todo de cerca no puede hacer nada, pues el número de personas era alto y usar la fuerza contra hombres y mujeres que cargaban cruces sería políticamente incorrecto. La manifestación sólo tuvo fin al caer la noche con la destrucción del cementerio y el pueblo contento. Así ocurrió la Cemiterada de 1836 en Bahía.

A Cemiterada é um exemplo do conflito entre tradição e reforma, tão comum na formação do capitalismo e dos estados nacionais modernos. Mais especificamente, ela pode ser entendida à luz das mudanças de atitudes frente a morte e aos mortos, em parte do mundo católico, entre meados do século XVIII e meados do XIX, aproximadamente¹⁰⁵.

Observando la Cemiterada conseguimos percibir que fue un movimiento atípico de los diversos que vinieron a ocurrir en aquel periodo, ejemplo de la Revuelta de los Malês en 1835 (Figura 11) y la Sabinada en 1837.

No ano de 1834 (sic) deu-se o último levante de negros na Bahía, sendo os pretos derrotados com grande derramamento de sangue. Negros eram mortos nas ruas, a pancadas, como cachorros. Os mestiços, sobretudo, foram os que mais se enfureceram contra seus primos. [...] Tendo a maioria deles sangue africano pelo lado materno, essa classe de gente inclina-se decididamente para a raça branca e, quando se trata de tomar partido, mostra-se hostil e até cruel contra a raça negra, como aconteceu exatamente em 1834.¹⁰⁶

¹⁰⁵ REIS, Op.Cit., 1991, p.229.

¹⁰⁶ 38 AVÉ-LALLEMANT, Robert. Viagens pelo Norte do Brasil no ano de 1859. Rio de Janeiro: Instituto Nacional de Livro/ Ministério da Educação e Cultura, 1961, p.48.

Analizando el contexto histórico, observamos que hubo un cambio de la organización social de la época después del declive del mercado azucarero, la población bahiana pasó por una crisis de abastecimiento de alimentos lo que causó hambre y miseria la gran parte de la sociedad, una vez que las tensiones sociales estaban reflejadas en problemas como: crisis económica, desigualdades sociales, prejuicio de memoria y diferentes ideologías religiosas.

11. Revolta dos Malês – Salvador de Bahía, Siglo XVIII.



Fuente: Instituto Histórico e Geográfico da Bahía, acervo.

Se nota que había una gran preocupación cuando se hablaba en muerte en aquella época, pues había rituales que debían ser cumplidos para que los muertos “descansaran en paz”, ya que los bahianos se sentían atraídos por los funerales, y

ese era uno de los pasatiempos favoritos de la población. Cuando un gran número de personas acompañaba el entierro demostraba el prestigio social de la familia del muerto, poder y protección para el alma del defunto. Las familias poderosas de la época distribuían centenares de invitaciones para sus entierros.

Las clases bajas, la gran mayoría de la población, frecuentaban los entierros, pues sabían que irían recibir gratificaciones por estar allí. El pago era hecho a través de velas utilizadas en la ceremonia, dinero y comida. Para la clase alta la participación de gente humilde en los entierros representaba oraciones precisas para el bienestar del alma del muerto, como ya venimos anteriormente.

Los entierros eran realizados en las iglesias pues las personas creían que morir en tierra firme y ocupar un túmulo en lugar sagrado representaba el verdadero “descanso en paz”. La iglesia era vista como un pedazo del cielo en la Tierra. Ocupar una tumba en el interior de un espacio sagrado era una forma de mantener los muertos en contacto con el mundo de los vivos, siendo siempre acordados por los habituales de las iglesias en sus oraciones. Los locales de los túmulos eran debidamente escogidos de acuerdo con el poder adquisitivo del muerto, aquellos que tenía dinero para que sean enterrados próximo al altar significaba estar más próximo a Dios.

Los esclavos no eran enterrados en iglesias católicas, y la mayoría de ellos era llevada hacia el cementerio en el Campo de la Pólvora, donde además de esclavos, eran enterrados también, cadáveres de indigentes, en zanjas y no había ninguna ceremonia religiosa. Los esclavos se esforzaban para asociarse a una hermandad negra para escapar de ese destino humillante peligroso para sus almas. “A irmandade substituía, na vida e na morte, os laços cortados pela escravidão africana no Brasil”¹⁰⁷.

El esclavo recogía en la muerte, además de la libertad, un respeto que nunca tuvo cuando estaba vivo y que el nuevo cementerio no le proporcionaría. A partir del inicio del siglo XIX, la opinión médica brasileña comienza a cuestionar la higiene de las iglesias debido los constantes entierros, la idea de una solución más práctica e higiénica para los entierros comienza a ser elaborada.

¹⁰⁷ REIS, Op.Cit., 1991, p.241.

A partir do principio do século 19, porém, começaram a se manifestar contra isto as autoridades, pois os homens dedicados às ciencias medicas julgavam encontrar nestes enterramentos as causas de certas epidemias, naquelles tempos mais frequentes e mortiferas do que agora. O governo portuguez, que em diversos assumptos se vê ter prestado mais attenção aos verdadeiros, reaes e legitimos interesses, da população do Brazil do que esta encontrou nos dirigentes brazileiros após a Independencia, já desde a carta de 11 de Janeiro de 1801, mandada pelo soberano ao governador Francisco da Cunha de Menezes, ordenava que fizesse construir um ou mais cemiterios em logares não humidos, lavados dos ventos, afim de poderem ser prohibidos os enterramentos nas egrejas, á vista dos inconvenientes que dahi resultavam. Havia na Bahía um pequeno cemiterio pertencente á Santa Casa de Misericordia no Campo da Polvora, pouco mais ou menos onde está hoje o Asylo dos Expostos, que consistia num espaço de 16 braças de frente sobre 24 de fundo, todo murado, onde se enterravam os fallecidos no hospital de Caridade, os escravos e os executados pela justiça.

Ali foram enterrados, em 12 de Junho de 1817, os revolucionarios pernambucanos Domingos José Martins, o Padre Miguel Joaquim de Almeida e Castro (Miguelinho) e o Dr. José Luiz de Mendonça, fusilados no Campo da Polvora. O Padre José Ignacio Roma, fusilado no mesmo campo, em 29 de Março de 1817, tinha sido enterrado na matriz de Sant'Anna, por pedido do vigario Manoel Coelho de Sampaio de Menezes. O pequeno cemiterio do Campo da Polvora era o que se póde conceber de mais primitivo e miseravel. Em roda cresciam enormes mamoneiras e por ali, entre ellas, as pessoas pobres atiravam os seus defunctos, enrolados em esteiras, quando os não podiam enterrar, e o mesmo faziam alguns senhores de escravos, o que se praticava occultamente, á noite, deixando á Misericordia o cuidado de fazer a inhumação no seu cemiterio, no dia seguinte. Dahi resultava ser aquella região, á noite, frequentada por cães famintos, que vinham tasquinhar os defunctos, puchando-os das esteiras.

La reforma funeraria, creían los médicos brasileños, iría significar la civilización del país. Los cementerios sería adaptados para comportar mayor cantidad de muertos, los túmulos tendría una profundidad determinada impidiendo la propagación del mal olor y servirían de escaparates para exhibición de actitudes

cívicas, la virtud sería exaltada en lugar de la piedad religiosa. Sería un proyecto burgués para una sociedad esclavocrata.

Em 25 de junho de 1834, foi sancionada lei provincial proibindo enterramentos nas igrejas, com “propósito de levantar o nível sanitário da cidade”, embora o mesmo objetivo já houvesse sido perseguido desde 1801. A este respeito, em 14 de fevereiro de 1801, o Príncipe Regente enviou para Francisco Cunha Menezes, então Governador e Capitão General da Capitania da Bahía, Carta Régia ordenando que fossem construídos, de acordó com o Arcebispo, um ou mais cemitérios “em sítio separado desta cidade da Bahía e cujo terreno não seja úmido mas lavados aos ventos”, proibindo ainda o sepultamento nos templos¹⁰⁸.

Los médicos recibieron el apoyo del alto clero de la Iglesia, que creyeron que la verdadera religión podría acabar con los entierros en las iglesias y quienes insistieran en la antigua costumbre sería adepto de una superstición ultrapasada. La Iglesia y el Estado cedieron la presión de las hermandades, el cementerio fue destruido y los entierros en las iglesias continuaron durante veinte años más.

El Vizconde de Pirajá fue a buen seguro uno de los personajes más importantes de este movimiento, miembro conservador de la Asamblea Provincial y adepto fervoroso del catolicismo barroco. Pirajá pertenecía a las dos hermandades de prestigio, las Órdenes Terceras de San Francisco y de São Domingos, valoraba la forma tradicional de los entierros y su familia poseía un yacimiento perpetuo en el convento franciscano, simbolizando así privilegios aristocráticos consagrados. Pirajá encabezó el manifiesto contra el cementerio recibiendo 280 firmas, un número muy alto debido a gran mayoría analfabeta que componía la sociedad. La prohibición de entierros en las iglesias podría causar la rotura con la orden social y política.

Havia nessa epoca, aqui, um homem de muita popularidade, que se apresentava como advogado dos

¹⁰⁸ NOGUEIRA, Rita de Cássia Cordeiro . Saneamento da cidade de Salvador 1850 a 1925. In: VII Encontro Nacional ANPUR Recife, Pernambuco, 1997, Recife - PE. 7º Encontro Nacional - ANPUR - ANAIS - Novos recortes territoriais, novos sujeitos sociais: desafios ao planejamento. Recife - PE: MDU/UFPE, 1997. v. 1. p. 639.

interesses, plebeus, e que parece ter figurado nessa ocasião como chefe de rua. Era Joaquim Pires de Carvalho e Aragão, Visconde de Pirajá, conhecido pela sua alcunha familiar e íntima de “Santinho”. Encontrei muitas referências á acção deste personagem em tal dia nos depoimentos de particulares, mas não encontrei a menção d'elle em escriptos sobre a Cemiterada. O populacho, animado pelas promessas do Presidente, lá seguiu para o Campo Santo, com as irmandades, cruces e opas, e destruiu a golpes de alvião e marretadas o cemiterio. As grades foram arrancadas, os muros derrubados, as edificações que se estavam a fazer todas demolidas¹⁰⁹.

Quedó evidente que el movimiento de la Cemiterada contó con las diferentes clases sociales, cada una con un propósito, sin embargo un único objetivo, impedir la prohibición de dar sepultura en las iglesias. Sepultar en las iglesias simbolizaba los privilegios y poder de los señores, la transferencia de los entierros determinaría la rotura de la orden señorial dando lugar al orden burgués.

Símbolo de los cambios que acontecían en el imaginario popular sobre los actos y elementos conectados la muerte, la “cemiterada” es considerada por los historiadores de su época y por nuestros contemporáneos un movimiento compuesto por conflictos de ideas y negociaciones de intereses de los diversos grupos sociales de la época ya que retrata el escenario de la disputa de poderes entre iglesia, hermandades, médicos, higienistas y políticos.

De un lado, las mentalidades que luchaban por permanecer en la memoria social del pueblo a través del mantenimiento de los rituales y de las prácticas religiosas relativos a los cortejos fúnebres, procesiones y a la cultura material en general que la religiosidad popular había construido. No podemos olvidar que las condiciones sociales eran las más miserables: hambre, altos precios, escasez de alimentos y la ausencia de un horizonte mejor asustaban buena parte de la población en estado de pobreza.

Del otro, la clase médica y administradores del cementerio que defendían la extinción de la cultura de los entierros en los interiores de las iglesias y en espacios en la región urbana de la ciudad bajo la alegación que tales prácticas estarían

¹⁰⁹ DO AMARAL, B. Op.Cit., 1917, p.3.

contribuyendo para la diseminación de enfermedades, epidemias y plagas que assolaban la población y aumentaban vertiginosamente los índices de mortalidad.

En verdad, la población indignada por tales cambios e incitada por las hermandades, cofradías y animada por los políticos destruyeron todo el cementerio, inaugurado en la misma fecha. El historiador Bahiano Braz Hermenegildo del Amaral es el autor del único relato que documenta los acontecimientos de 1836. Cabe igualmente señalar aquí más una vez la narrativa de Braz Hermenegildo do Amaral, folclorista bahiano que describió dicha acción:

Póde-se, portanto, dizer que somente de 1860 em diante se generalizou na população da Bahia o uso de levar cadáveres ao cemiterio. Ora, como a primeira disposição do rei de Portugal neste sentido é de 1801, segue-se que para acclimatar esta reforma higienica aqui foram precisos cerca de sessenta annos, passando por um motim e uma indemnização. Para ageitar uma festa carnavalesca não seria de certo necessário tudo isso!

Al largo del siglo XX, las prácticas de inhumación fueron siendo incorporadas al imaginario Bahiano y con certeza no permanecieron con las mismas creencias y rituales direccionados a las supersticiones; sin embargo, el pueblo Bahiano cultiva hasta los días actuales un fuerte vínculo con los misterios que hacen la muerte algo indeseado, pero ineludible. Solamente después de la segunda mitad del siglo XX es que la Procesión del Santo Entierro, por ejemplo, ha sufrido cambios en lo que concierne a las representaciones: deja de ser un elemento político para asumir sólo el carácter religioso y de devoción; es curioso verificar que las noticias y reportajes que circulaban en las décadas de 60, 70 y 80 desplazaron sus atenciones no pero para una crítica del juego político, pero para los relatos de nuevas profesiones y personajes a que sean merecedores de atención: el coveiro y el florista. Diferentes intereses, nuevos elementos estructurantes nos llevan entonces a afirmar que el siglo XIX y el principio del XX fueron temporalidades singulares para los estudios culturales en el área de la religiosidad (ver anexos 3 y 4).

La Cemiterada nos mostró que el concepto de economía moral de Thompson puede orientar reflexiones acerca del comportamiento popular sobre los cambios culturales impuestos a la población por las transformaciones tecnológicas y

civilizatorias del mundo europeo. A partir de los principios de la economía moral podemos nos referir al pueblo como agente histórico, sujetos de sus decisiones y acciones. Citamos también la relación entre economía y tradición, no como modo determinista y reduccionista, pero de forma relacional, a lo que consideremos el consenso popular en torno a prácticas legítimas e ilegítimas, en que tendríamos una práctica económica moral fundamentada en la tradición, normas y obligaciones sociales de las funciones económicas en que el no respeto de las presuposiciónones morales generaba indignación y motivaba las acciones directas.

A pesar de los análisis de Braz del Amaral y del discurso civilizatorio y liberal de la época, se concluye que la Cemiterada no puede ser considerada como una simple insubordinación o rebelión con elementos aislados. Los motivos y los aspectos económicos y culturales que a preceden deben ser comprendidos en la perspectiva de una “cultura política” como defiende Thompson: es preciso considerar las expectativas, tradiciones y supersticiones no solamente relacionadas a la economía, pero principalmente sobre la ética, la moral y las costumbres como resistencias cotidianas en la disputa entre los ideales paternalistas y el liberalismo que ensayaba sus primeras actuaciones en Brasil Imperial.

Años después de la Revuelta de la Cemiterada, la ciudad del Salvador sería nuevamente escenario de más una acción popular caracterizada por la fuerte presencia de elementos morales: El motín de la "carne sin hueso y harina sin caroço", ocurrido en 1858 “fue, sin embargo, aquel que mejor caracterizó un food riot, expresión consagrada en la historiografía internacional para definir de forma sintética las protestas más o menos violentos contra la carestía y la escasez de alimentos”.

Significa, aún, reconocer que esta línea de pensamiento en los permitir afirmar que una dimensión totalizante, dominante e ideológica no se presenta como satisfactoria para el estudio de movimientos como la Cemiterada: sólo por la lectura moral de las relaciones en la estructura es que conseguimos entender cuestiones de la superestructura. Así, podemos entender las subjetividades de una cultura tradicional y rebelde, que concuerda con los sistemas normativos y valores estructurados por los paternalistas, y que al mismo tiempo presiona internamente

estos sujetos, a lo que fueren cambios y a lo que prueben sus límites sociales en el contexto de la búsqueda de soluciones para los conflictos sociales, marcados por el proceso de modernización de las relaciones y por el propio retorno constante de las costumbres y movimientos de reforma de ritos y comportamientos.

Por otro lado, las contradicciones inherentes a este tipo de movimiento nos hace pensar que la defensa de valores comunitarios contraria la lógica capitalista de racionalización de los rituales populares, transformándolos en tradicionalismo, en su forma patológica y en ignorancia popular. No resta dudas, por tanto, de que el término economía moral aquí utilizado nos ayuda a entender la dinámica de las relaciones sociales del siglo XIX en el mundo occidental, caracterizado por las contradicciones de ideologías políticas modernas que se formaban al largo de los años, principalmente a la luz de las trabas que el Antiguo Régimen imponía enfrentaba en tierras coloniales.

Evidentemente no es posible establecer una analogía directa de las rebeliones populares por la Independencia y por el mantenimiento de tradición con los movimientos de trabajadores de Inglaterra o Francia en la primera mitad del siglo XIX. Sin embargo, afirmamos aquí que de manera cuidadosa, pero arriesgada, la historiografía acerca de la gente común nos permite diseñar algunas conexiones entre los procesos paralelos de construcción de nuevas instituciones que acontecían en el Viejo y Nuevo Mundo. Finalmente, como apunta Hobsbawm, “el proceso de construcción de nuevas instituciones, nuevas ideas, nuevas teorías y nuevas tácticas pocas veces empieza siendo una tarea deliberada de ingeniería social. Los hombres viven rodeados por una amplia acumulación de mecanismos institucionales del pasado, y es natural que escojan los malos convenientes y los adapten a sus propios (y nuevos) fines”.

Esa situación social aún era más grave en Brasil y en Bahía. Se trataba de una provincia colonizada con un pensamiento fundado en el Antiguo Régimen, pero que recibía influencia y era forzada a adaptarse a las nuevas ideologías modernas y iluministas, además de que recibamos pensamientos industriales en una sociedad que no había iniciado sin proceso de industrialización. O sea, la gente se vio obligada a cambiar hábitos y costumbres en nombre de un adelanto que estaba

distante e inaccesible a la gran parte de la población. “En realidad, las ideas son malas elásticas que los hechos”. No podemos olvidar que la rebelión fue conducida en parte por la Iglesia Católica que veía en el cementerio una amenaza a la su permanencia en el imaginario de la religiosidad popular. Al mismo tiempo, no podemos afirmar que los aspectos del Cartismo o del Ludismo se hicieron presentes en la Revuelta de la Cemiterada. Primero, por no tratar directamente de un movimiento obrero; segundo, por que no encontráramos en la destrucción del cementerio del Campo Santo, una estrategia de negociación entre los grupos envueltos, una vez que el motín no presentó ese objetivo. Podemos, a buen seguro, identificar una fuerte y latente resistencia al nuevo modelo de vida que la economía y las instituciones políticas intentaban imponer a la gente común.

Finalmente, la fundamental contribución de la Revuelta de la Cemiterada para nuestro abordaje de la muerte como objeto social nos presentó inclusive la necesidad de que reforcemos el posicionamiento de que el propio concepto de cultura no debe ser comprendido a partir de los primeros abordajes de estabilidad y determinación defendidas por los estudios iniciales de la Antropología: de hecho, no podemos hablar de hegemonía cultural, estableciendo lo que se adapta y lo que no se adapta. O sea, no debemos considerar la cultura a partir de los modelos ideales, aún porque podríamos caer en la falacia metafísica de permanencias y dicotomías. Debemos sí internalizar la perspectiva de que las formas culturales se transforman constantemente en contenidos y formas, pero siempre en un contexto dinámico, dialéctico, movimiento característico de la religiosidad popular y de los objetos sociales como veremos más adelante con la lectura de las fuentes escritas y con los testimonios en la contemporaneidad sobre la Procesión del Santo Entierro.

12. Hermandad de Nuestra Señora de la Buena Muerte- Cortejo Fúnebre – Entierro de Nuestra Señora de la Buena Muerte



Fuente: Secretaria de Cultura, IPAC, 2010.

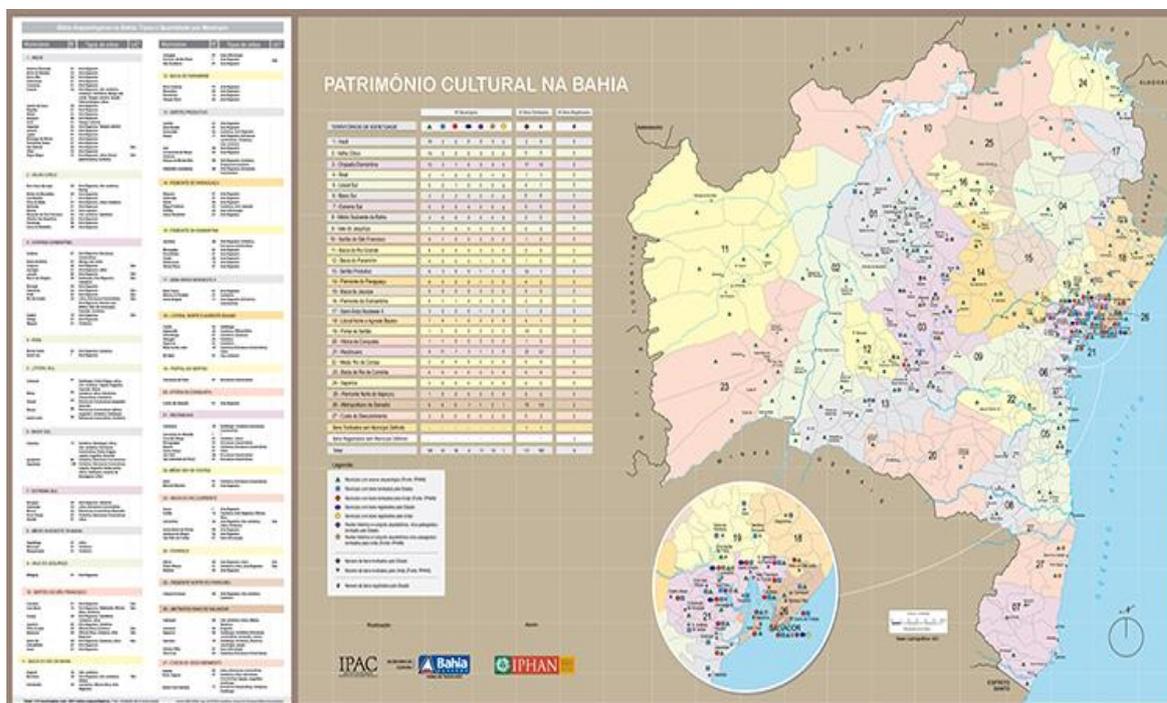
1.5 Hermandad y la Fiesta de la Buena Muerte - Cachoeira, Recôncavo de Bahía.

La Fiesta de la Buena Muerte es una festividad y práctica religiosa que manifiesta los deseos y creencias culturales de la religiosidad popular en la región conocida como Recôncavo Bahiano. Cualquier estudio sobre esa manifestación a buen seguro es caracterizado por la idea de bien cultural, elemento que debe ser entendido a partir de los signos y como tal, presenta un esencial soporte físico, que llamamos aquí de dimensión material.

Tal dimensión material, por su parte, representa una estructura simbólica que le proporciona sentido y que al mismo tiempo, establece entre los sujetos y sus acciones en el cotidiano, habilidades para que estos actúen según ciertos códigos. Ahí entonces tendremos aquella condición prevista por la Constitución Brasileña de 1988, a de que el patrimonio de carácter inmaterial o intangible, se define como algo que hace “referencia a la identidad, a la acción, a la memoria de los diferentes grupos formadores de la sociedad.”

La Fiesta de la Buena Muerte fue reconocida como patrimonio cultural inmaterial de la cultura Bahiana en 2010 por su singularidad y por su importancia en la formación de la identidad del pueblo, principalmente para los grupos que habitan y nacieron en la región del Recôncavo Bahiano (veáse figura 13). La provincia de Cachoeira, espacio que abriga las prácticas y acciones de la Hermandad de la Buena Muerte está situado en la Situado en la Bahía de Todos los Santos, a los márgenes del río Paraguaçu, en la parte cóncava, reculada y entrecortada por ríos, conocida por Recôncavo.

13. Patrimônio Cultural en Bahía



Fuente: Instituto do Patrimônio Artístico Cultural da Bahia, 2012.

La Fiesta de la Buena Muerte es realizada tradicionalmente el mes de agosto y al largo de su historia sufrió diversos procesos que la historiografía reconoce a partir del axioma de la repetición y invariabilidad, aunque la Hermandad de la Buena Muerte haya a lo largo de los años adherido a la masificación de la fiesta y a algunos fetiches de la práctica turística; sin embargo, afirmamos que en relación a la ritualística, las tradiciones fueron mantenidas y la memoria cada día es preservada. La importancia historiográfica de la Buena Muerte es justificada por los significados de la pareja-pertenezca, jerarquía, telas y redes de sociabilidad. Otros objetos que son muy estudiados por diversas áreas de la Antropología están vinculados a la dinámica de su misión, visión de mundo que explica el ejercicio de festejar la muerte como manifestación de la (re)conexión del hombre con los Santos y Orixás.

La historia de la Hermandad de la Buena Muerte, hermandad que se hizo singular por la constitución de sus integrantes, mujeres que se quedaron conocidas como las “hermanas de fe”, es marcada por persecuciones y adversidades de todas las suertes: durante décadas, después de la transferencia de la institución para la ciudad de Cachoeira, la hermandad no tuvo dirección fija o un espacio propio; además de este hecho, destacamos aquí la pareja-pertenezca estructurada por la relación entre el Catolicismo y el Candomblé. Esas persecuciones contribuyeron para la pérdida de documentos físicos, lo que dificulta un análisis serial de su historia.

Creada hace más de 150 años, la Hermandad de la Buena Muerte nace en las “senzalas”, con el objetivo de alforriar (libertad a través del pago) negros o ayudar en sus fugas. Con el advenimiento de la esclavitud, las señoras que participaban del movimiento fundaron entonces la Hermandad de Nuestra Señora de la Buena Muerte. De acuerdo con el investigador Antônio Moraes Ribiero es posible que asociemos el nacimiento de la hermandad a la coyuntura abolicionista post-Revuelta de los negros islamizados en Bahía que se dio en 1835 y fue bárbaramente chafada. Quizá en esta lectura tengamos la explicación para la presencia claramente musulmana en la confección tradicional de los trajes de gran fuerza y rara belleza, realzados por el uso del turbante, como señala Raul Lody.¹¹⁰

Esta observación nos remite al argumento de Canclini¹¹¹ al destacar el proceso de hibridación realizados en torno a la Buena Muerte, considerando tratamiento de tráficos culturales, de emblemas, esencias y sus relativizaciones. Actualmente la hermandad tiene sede en la dirección Calle 13 de Mayo, Cachoeira, conforme muestra la imagen 13.

¹¹⁰ LODY, Raul. *Devoção e culto a Nossa Senhora da Boa Morte: pesquisa sócio-religiosa*. Rio de Janeiro: Altiva Gráfica e Editora Ltda, 1981.

¹¹¹ CANCLINI, Nestor. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 2003.

14. Sede de la Hermandad de Nuestra Señora de la Buerna Morte, Cachoeira, Bahía.



Fuente: Foto de Juray de Castro, 06/06/2011.

En el pasado, la ciudad de Cachoeira, inicialmente conocida como Freguesia (=parroquia) de Nuestra Señora del Rosario (1674) y, posteriormente, Villa de Nuestra Señora del Rosario del Puerto de la Cachoeira de Paraguaçu (1698), sufrió colonización portuguesa liderada por dos familias: Dias Adorno y Rodrigues Martins. Fue la segunda Villa a ser instalada en el Recôncavo, en 29/01/1698, por Carta Regia de 27/12/1693, siendo elevada a la autarquía de Ciudad a través de la Resolución Provincial de n° 44 de 13/03/1837.

Cuanto al aspecto geográfico, podemos enumerar los siguientes datos físicos: la región del Recôncavo, expresión que significa fondo de bahía; en este caso, la Bahía de Todos los Santos, es de carácter estratégico, pues su dinámica debe ser comprendida a partir de una óptica caracterizada por sus dimensiones: fisiográfica, histórica, social, política y económica.

Aquí traemos un comentario del investigador L. A. Costa Pinto que definió el Recôncavo Bahiano como “el anfiteatro” por su condición morfológica, pero atribuimos otros adjetivos a este espacio, como siendo un locus sócioeconômico y

cultural. Al largo de la historia colonial, el Recôncavo de Bahía sirvió a los intereses colonizadores, principalmente en las cuestiones de las acciones exploratorias y económicas, una vez que asumió la posición de núcleo regional, teniendo papel importante en el proyecto de poblamiento de Brasil.

La economía que garantizó el éxito de tal proyecto y que contribuyó para la formación social del pueblo local tiene en sus bases la cultura azucarera, tabaquera, subsistencia, dividida por sub-regiones, conforme los diversos tipos de suelos y topografías: 1 - Zona de la pesca y del saveiro, situada en la orilla marítima; 2 - Zona del azúcar, localizada en las tierras del massapê; 3 – Zona del tabaco, más reclusa del litoral; 4 – Zona de la agricultura de subsistencia [...] esparcida por todo el Recôncavo; 5 – Zona del petróleo [...] en la orilla marítima, en las islas; 6 – Zona urbana de Salvador.

Originalmente la creación de la villa de Cachoeira está conectada a la vida de un ingenio de caña de azúcar. Las relaciones internas y externas a la economía y a la dinámica social cotidiana de la vida en los ingenios son consideradas por las investigaciones como aquellas responsables por ejercer influencias como polos de atracción de otras poblaciones y otras actividades, a destacar la producción agrícola de subsistencia.

La actividad comercial fue uno de los elementos fundamentales para la formación de las villas populacionales, contribuyendo así para el proyecto de poblamiento de la corona portuguesa. Mem de Sá promovió en 1559 una entrada en la región con el objetivo de colonizar, matar y expulsar los grupos indígenas.

Um engenho e um alambique foram instalados, no espaço que viria a ser Cachoeira, em Cachoeira por Rodrigo Martins, na margem esquerda do Rio Paraguaçu, na proximidade da atual ponte D. Pedro II, por volta da segunda metade do século XVI. Índícios históricos apontam terem os incessantes ataques indígenas, constantes até 1610, frustrado o desenvolvimento desse sítio primitivo que se formava, mesmo com a atuação da aliança estabelecida em 1595 entre indígenas e Álvaro Rodrigues Adorno, filho de D. Antônio Dias Adorno, morador da região. Em meados desse mesmo século, coube ao capitão-mor Gaspar Rodrigues Adorno a incumbência de dispersar os indígenas que perturbavam os

interesses da Metrópole. Como recompensa pelos serviços prestados, recebeu quatro léguas de terra que incluíam os riachos do Caquende e Pitanga, local onde já estava instalado engenho, senzala e capela sob invocação de Nossa Senhora do Rosário (atual capela Nossa Senhora D' Ajuda). Era comum a prática clientelista ser estabelecida pelos homens para garantir o domínio colonial. Como retribuição, eram conferidas honrarias de prestígio e lealdade às ações dos benevolentes, na forma de concessão de terras, pela troca de favores e serviços¹¹².

Para el siglo XVII, se registra noticiais sobre de los aspectos físicos y comerciales de la región: debido a los suelos arenosos, impropios para la agricultura de la caña de azúcar una vez que eran abonados con estiércol, se dio inicio a la producción tabaquera. El tabaco era cultivado en la ciudad de Cachoeira y en las ciudades vecinas, pues era utilizado como moneda de cambio en el tráfico de esclavos; ese tabaco era muy apreciado en África por su gusto endulzado. En la mitad del siglo XVII, el puerto de Cachoeira era conocido por el gran alcance comercial, y en 1697 la cultura tabaquera ya contaba con 4 almacenes para guardar la producción. En 1775, la Villa de Cachoeira ya era una de las más extensas de Bahía, situación que perduró hasta el siglo XIX; Cachoeira pertenecía a un comando geopolítico formado por las siguientes freguesias (parroquias/pedanías): Feira de Santana, Muritiba, Conceição de Faria, São Gonçalo de los Campos, Oiteiro Redondo, Cruz das Almas y Castro Alves.

En esa época, la ciudad de Cachoeira era el segundo mayor núcleo populacional de Bahía, con aproximadamente 4 mil habitantes en el área considerada como urbana. A lo largo del siglo XIX esas freguesias fueron conquistando autonomía a través de un efectivo crecimiento demográfico, contextualizado por el establecimiento de las actividades económicas. Esa autonomía era legalizada por medio de Cartas Regias que hacían esas freguesias villas y posteriormente ciudades. En los días actuales, el municipio de Cachoeira posee como distritos, además de la propia sede, Belén de Cachoeira y Santiago de Iguape.

¹¹² Bahía. Governo do Estado. Secretaria de Cultura. IPAC. Festa da Boa Morte. / IPAC. – Salvador:Fundação Pedro Calmon; IPAC, 2010.p.16.

La Hermandad de la Buena Muerte, de carácter secular, debe a la historia de la formación de las hermandades laicas su dibujo. De forma breve, rescatamos aquí la oficialización del cristianismo como religión oficial ya el siglo IV, y así ha cabido a la Iglesia Católica la organización de las hermandades oficiales.

En ese contexto, destacamos la “política de la permisividad controlada”, que en otras palabras significó el mantenimiento de las costumbres tradicionales, como los ritos y banquetes que deberían ser destruidos a los pocos por medio de la ejecución de proyectos políticos, representados por la creación de hermandades laicas. Las hermandades laicas por tanto serían un modelo de conversión de signos y símbolos en la tentativa de atribuir a los mismos nuevos significados, incorporados a las enseñanzas cristianas.

Ya venimos que la utilización de imágenes y de los códigos mentales que caracterizan esta conversión contempla estrategias de comunicación y educación, que al largo de los tiempos incorporó la metáfora de la pedagogía cristiana. Tal metáfora sirvió a los intereses del control psíquico y cultural impuesto a las poblaciones consideradas primitivas e iletradas. Observamos que con la oficialización del culto a las imágenes, el culto a los santos también se hizo acepto y fue construyendo sus cimientos en la estructura de las hermandades laicas. Estas hermandades formaban una “sociedad social cristiana”¹¹³ integrada por nativos, en los conocidos territorios colonizados.

En ese ámbito, la política cristiana adoptó mecanismos de “adaptación cultural” desde el siglo VIII cuando la Iglesia adoptó la pedagogía de la tolerancia: paraliturgias, entendidas como renovaciones celebrativas, en la figura de bendiciones y coronaciones, además de las festividades: santos patronos, culto a los muertos, aniversarios de evengelistas, fiestas de la Virgen María, como las fiestas paganas que gradualmente fueron integradas al calendario eclesiástico.

En el período de la Edad Media, el continente europeo presenció el crecimiento de las cofradías católicas laicas; estas cofradías eran organizadas en hermandades y órdenes terceras y tenían como objetivo general servir a los más

¹¹³ RUSSELL-WOOD, A. J. R. Fidalgos e Filantropos: A Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550-1750. Brasília: Unb, 1981.

necesitados por medio de acciones caritativas. Podemos dividir estas instituciones de la siguiente forma: las primeras eran compuestas por religiosos y legos, pues eran una extensión de las corporaciones de artes y oficios. Ya las segundas se quedaron conocidas por la alineación de las órdenes conventuales medievales – franciscanas, carmelitas y dominicanas, órdenes de mayor prestigio.

Se hace notorio el número mayor de hermandades laicas en Portugal. Esas hermandades sufrieron expansión además de por la metrópoli lusitana, extendiendo sus dominios durante el Imperio Ultramarino. La Iglesia era la responsable de la fiscalización y supervisión de estas asociaciones en los territorios colonizados, acción de la política colonialista de dominación. Aquí hacemos este preámbulo para dejar claro la importancia de la creación de la Hermandad de la Buena Muerte en el Recôncavo Bahiano. En los próximos capítulos se quedará definitivamente explicado para el lector que la caridad es uno de los elementos estructurantes de las relaciones de poder y dominación de la colonización portuguesa, es decir, la caridad representaba el fetiche de demarcación social entre los nobles lusitanos para con los no-privilegiados.

En ese universo, las Santas Casas de Misericordia, que nacieron con autarquía de cofradía y tenían como función el auxilio a los carentes, fueron estructuradas para el cumplimiento de las premisas del espíritu de benevolencia y cristandad. Las Santas Casas de Misericordia eran responsables por el proveer de las asistencias hospitalarias y funerarias, “intercedían, aún, ante a los enfermos, a los presos y a las mujeres – principalmente las viudas y las huérfanas (casando muchas de ellas) – y a los niños abandonados, estas últimas deja- de las a la valía, en una especie de rueda giratoria conocida por “rueda de los expuestos””¹¹⁴.

Enquanto a Igreja cuidava do espírito por meio dos trabalhos missionários, divididos complementarmente entre as ordens seculares (Irmandades e Ordens Terceiras), a Misericórdia se concentrava na assistência física, no cuidado com o corpo e, na falta deste, com a alma dos mortos, no exercício de serviços funerários. As funções não eram tão harmônicas como parece, haja visto o monopólio das Misericórdias que não era aceito por agentes religiosos

¹¹⁴ BRAGA, Júlio. As irmandades de cor: generalidades. In: Sociedade Protetora dos Desvalidos: uma irmandade de cor. Salvador: Ianamá, 1982, p. 92.

regulares (Ordens Primeiras) que, por vezes, organizavam-se em confrarias afins para conquistar o espaço social ocupado pelas Santas Casas¹¹⁵.

Los repartos referentes a las donaciones de sus socios eran hechas por las cofradías y esa actividad recaudaba para la Santa Casa, partes expresivas de dinero y bienes, pues estos socios dejaban en testamento la voluntad de continuar contribuyendo igualmente con las obras asistenciales después de sus muertes, principalmente porque creían que así podrían garantizar la entrada y permanencia en el reino celestial.

Brasil heredó del mundo luso, las diferencias de clase y de agrupaciones por segmentos o función ocupacional en la sociedad, en la formación de hermandades en lo que concierne a la composición de sus integrantes. Habían hermandades formadas por sujetos que pertenecían a todas las clases, así como grupos específicos: divididos por oficios, estatuto social o color de la piel, ambas conectadas a un santo de devoción. En Bahía del siglo XVII, la clase de comerciantes pertenecían a las Órdenes Terceras de San Francisco y São Domingos, los zapateros y seleiros a la Cofradía de Son Crispim, los herreros y serralheiros a la de Son Jorge, y los albañiles, carpinteros, torneros y canteros a la de São José.

Otra característica de las hermandades era la configuración de su estructura administrativa y legal: toda hermandad debería, obligatoriamente, presentar un regimiento que asumía la intención de un estatuto, instrumento que se quedó conocido como “compromiso”. Este “compromiso” debería ser encaminado a las instancias superiores para sanción. La sanción era legitimada por los dos mayores poderes de la época, la Iglesia y el Estado.

El estatuto traía elementos de orden organizadora, a mencionar el calendario de fiestas, así como los derechos, como apunta Reis: asistencia jurídica y médica, auxilio en la compraventa de liberta o necesidad financiera, entierro decente en la iglesia, deberes y obligaciones (buena conducta, buen comportamiento, participación en las ceremonias religiosas y civiles, pago de la anualidad), además

¹¹⁵ IPAC, Op.Cit., 2010.p.29.

de las formas de admisión de nuevos miembros (condición racial o social) y criterios para componer la mesa.

La normalización de las prácticas y obligaciones de las hermandades atendía el proyecto de regulación administrativo, estableciendo la jerarquía entre sus participantes, de acuerdo con el papel ejercido y poder. El derecho canónico preveía para las hermandades, el carácter de voluntariado y independencia, sin embargo, no era eso exactamente que acontecía, ya que la historia nos muestra que las alianzas entre estos tipos de hermandades era bastante informal, sobre todo a aquellas pertenecientes a los diferentes modelos de cultos.

La entrada y selección de nuevos socios exigía de estos el depósito de una joya que representaba la anualidad y parte de la receta, pues los miembros acumulaban atribuciones que presentaban desde la naturaleza religiosa, hasta a las “devocionais, festivas, asistenciales, funerarias, políticas y sindicales”¹¹⁶.

¹¹⁶ REIS, Op. Cit., 1991, p. 54.

1.6 El catolicismo negro: una herencia del proceso de colonización y la presencia del sincretismo.

En los días actuales, la Fiesta de la Buena Muerte es celebrada entre los días 13 y 15 de agosto.

Cuadro 3. Cronograma y ritos de la Fiesta de la Buena Muerte.

	RITO	SIGNIFICADO	ATIVIDADES	MÚSICA	CEIA
1º día	Primeiro	Morte de Nossa Senhora	Missa, Procissão e Ceia	Religiosa	Branca
2º día	Segundo	Enterro	Missa e Procissão	Religiosa	Não há
3º día	Terceiro	Assunção e Glória	Missa, Procissão, Ceia e Samba-de-Roda	Religiosa, Valsa e Samba-de-Roda	Feijoada
4º día	Não há	Festa	Ceia e Samba-de-Roda	Samba-de-Roda	Cozido
5º día	Não há	Festa	Ceia e Samba-de-Roda	Samba-de-Roda	Caruru e Mungunzá

Fuente: Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte.

Los tradicionales festejos de la Hermandad, compuesta por mujeres afrodescendientes con edad por encima de cuarenta años inician día 13 con el ritual del traslado del ataúd de Nuestra Señora, a las 18 horas, con salida de la Capilla d'Ayuda, con destino a la capilla de la Hermandad, en la Calle 13 de Mayo, donde habrá una celebración religiosa en memoria de las fallecidas. Ese día, las hermanas se visten de blanco en señal de luto (fotos 15 y 16). Enseguida, participan de la Cena Blanca, con familiares e invitados. La cena es compuesta por alimentos a la base de pescado, marisco, pan y vino. Los platos no llevan aceite de palma, por eso ese nombre.

A Irmandade da Boa Morte também se destaca pela organização social e hierárquica. Assim como no candomblé, a senhoridade é o grande princípio norteador de sua

disposição interna. Somente as irmãs mais velhas dentro do grupo são as responsáveis pelos segredos da instituição, e sua transmissão só acontece mediante longo aprendizado junto às demais componentes do grupo. A Irmandade da Boa Morte se caracteriza pela Devoção à Nossa Senhora da Boa Morte, da Assunção ou da Glória. Essa tradição devocional do cristianismo católico foi trazida para o Brasil pelos portugueses. Embora não seja o objetivo principal tratar os aspectos tanatológicos relacionados à confraria de Cachoeira, destaca-se a visão africana e judaico-cristã acerca da morte, ou melhor, da Boa Morte, como episódio/rito de passagem, motivo de festa e transcendência entre dois mundos¹¹⁷.

En las palabras de Costa de Castro identificamos algunos aspectos que deben ser mencionados aquí: la maioridade tal vez sea el eslabón entre que estrecha la invariabilidade y la repetición.

15. Ceia Branca. 1º dia do rito.



Fuente: Secretaria de Turismo, 2013. Autor: Jomar Lima.

El aspecto de la mayoría de edad debe ser comprendido por medio de sus preceptos y requisitos relacionados a la idea de pertenencia y al fuerte sentimiento de religiosidad: las candidatas a la hermana de la Hermandad deben tener edad por encima de 40 años, pues la cofradía cree que esta edad ya trae la experiencia

¹¹⁷ COSTA DE CASTRO, Armando Alexandre. IRMÃS DE FÉ: TRADIÇÃO E TURISMO NO RECÔNCAVO BAIANO CULTUR – Revista de Cultura e Turismo – Ano 02 – n.01 – jan/2008.

de vida necesaria a las enseñanzas y obligaciones exigidas por el sacerdocio, y además de eso, estas mujeres ya no presentarían deseos carnales que podrían macular el encuentro con Nuestra Señora de la Buena Muerte: "... ya viejas, viudas o sin ningún otro interés material, diría sexual, pueden consagrar con mayor fuerza su devoción de hermanas, como un verdadero voto casto de religiosidad"¹¹⁸.

16. Entierro de Nuestra Señora de la Buena Muerte, 2º día.



Fuente: Secretaria de Cultura, IPAC, 2010.

¹¹⁸ LODY, Raul, Op.Cit., 1981, p. 10.

17. Procesión del Entierro de Nuestra Señora de la Buena Muerte.



Fuente: Secretaria de Cultura, IPAC, 2010.

El día 14, según día de la fiesta, las integrantes de la Hermandad usan la beca con falda negra plisada, blusa blanca bordada, cubren los cabellos con un lienzo blanco bordado, llamado biôco. Ellas usan también un chal de terciopelo que posee dos caras: una negra y otra roja.

A Assunção ou Dormição corresponde ao fenômeno da transcendência, da elevação espiritual de Nossa Senhora. Tal fato a protegeu de alguns inconvenientes reservados aos mortais, como as fases de decomposição e putrefação do corpo. Eis o argumento católico para as festividades da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte. Também pode ser festejada com o título de Nossa Senhora da Glória, da Vitória, e até mesmo, da Assunção¹¹⁹.

Durante el ritual de la procesión, que simboliza el entierro de Nuestra Señora, las hermanas usan el chal con la faz negra a la muestra y recorren las principales calles del centro histórico de Cachoeira, seguida de filarmônicas que tocan marchas fúnebres. No entraremos aquí en el universo de la religiosidad africana, una vez que no es nuestra intención sino rescatar la Fiesta de la Buena Muerte. Sin embargo creemos ser necesario explicar cual la estructura de la relación entre catolicismo y camdomblé para que se entienda la configuración del catolicismo negro, sobre todo porque estos grupos son los mismos que dan importancia a la Procesión del Entierro, en especial hasta el siglo XIX. En las palabras de Costa de Castro,

No sentido africano, o ser humano é a própria natureza sem cortes. Respeita o tempo como um verdadeiro senhor. Contempla animais, entende e respeita a multiplicação das espécies, além de ter na oralidade uma grande fonte de conhecimento e ensinamentos – fato este que contrasta ainda mais a relação com a cultura ocidental, tendo em vista que a educação formal via alfabetização, acabou com a transmissão oral de boa parte da mitologia e conhecimentos nacionais. É com base neste respeito à oralidade, e via cultura Yorubá, uma das mais presentes em terras nacionais e, quiçá, de maior contribuição à cosmologia das religiões afro-brasileiras,

¹¹⁹ COSTA DE CASTRO, Op.Cit., 2008, p.48.

que se apresenta uma justificativa africana (Yorubá) para a comemoração do episódio da morte¹²⁰.

El día 15, el último día de las celebraciones públicas, acontece la gran procesión de la Asunción de Nuestra Señora. El cortejo sale de la iglesia de la hermandad después de la misa, marcada para las 8 horas. Ese día, considerado el punto alto de la programación, las integrantes de la Hermandad visten la beca, usan, joyas y dejan a la muestra las cuentas de sus orixás, además de dejar la faz roja del xale expuesta. Esa manifestación es marcada por los colores de las flores que decoran el andor de Nuestra Señora de la Gloria, foguetório y mucha alegría.

Para las hermanas es el día de la Resurrección de Nuestra Señora y por eso es festejado con mucha alegría. Después de la procesión, las hermanas intercambian el traje de gala por faldas coloridas y blusa blanca. Todas participan de la samba de rueda en homenaje a la Nuestra Señora. La hermandad ofrece uno harto banquete con feijoada, churrascos y ensaladas.

La Hermandad de Nuestra Señora de la Buena Muerte debe ser comprendida como un grupo estructurado a partir de la mitología africana que explica la conmemoración de la muerte por los africanos practicantes del candomblé. Para la mayoría de los occidentales la muerte es algo pavoroso y temido; ya en la visión Yorubá la muerte puede ser entendida como un fenómeno de (re)conexión entre dos mundos: el Aiyê y el Orum.

De acuerdo con la investigadora Juana Elbein dos Santos¹²¹, el Aiyê es el mundo conocido por nosotros, el mundo humano, materializado, sentido, hormigón, tangible, un espacio que controla y fiscaliza las acciones de los hombres. El Orum corresponde al imaginario del intocable, ilimitado, algo trascendental, destinados a los Orixás y a los eguns. En la mitología africana estos dos mundos se complementan y son responsables por la armonía de la existencia humana.

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

¹²⁰ COSTA DE CASTRO, Op.Cit., 2008, p.48.

¹²¹ SANTOS, Juana Elbein dos. Os nagô e a morte. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1997.

Obatalá. Qualquer um podia passar livremente do Orum para o Aiyê. Qualquer um podia passar. 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 Orum¹²².

¹²² PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos Orixás. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

Las investigaciones que presentan la Fiesta de la Buena Muerte como objeto de estudio en general siguen la carretera de la oralidad. Finalmente, como ya mencionado en este trabajo la documentación es escasa, lo que hace difícil el trabajo documental escrito. La investigación historiográfica, en ese contexto, necesita del auxilio de la memoria, y gabán del devenir antropológico. A buen seguro los recuerdos de las señoras que forman parte de la hermandad nos ayudan a llenar algunas lagunas y a completar el *puzzle* de los vestigios culturales.

La Hermandad de la Buena Muerte no posee vínculo oficial con la Iglesia Católica, lo que nos hace entender los motivos por los cuáles la Iglesia y sus sacerdotes no dedicaron tiempo a estudiarla. Además, no necesita de la autorización de la Iglesia para cualquier acción o toma de decisiones. La hermandad entonces tiene autonomía, considerada de esa forma como una sociedad de devoción independiente. Son sólo 22 mujeres que organizan y lideran las acciones de esta cofradía religiosa, lo que garantiza a ellas una libre circulación en los dos mundos: el católico y lo del Camdomblé. En las palabras de sus representaciones, la hermandad se define como una “organización privativa de mujeres con vínculos étnicos, religiosos y sociales, también unidas por parentescos consanguíneos o de fe, dejando fluir la manera afro-brasileña de creer”.

En las últimas consideraciones de este capítulo nos aproximamos del objetivo de establecer analogías entre los sistemas y manifestaciones culturales como acción de caracterizar las subjetividades del campo particular del religioso: aquí encontramos comportamientos y rituales que se repiten, que se hacen en común por el proceso híbrido de las diferentes herencias. La mucha comida, la música alegre y las ropas coloridas, símbolos que representan el sagrado y el profano del acto de celebrar están presentes en la mayoría de las fiestas cristianas, principalmente en aquellas que conmemoran/recuerdan la muerte. Encontramos un análisis heurístico de la relación entre estructura, función y dinámica de la religiosidad en las dos procesiones que celebran la muerte:

- Secuencia temporal de acciones siendo que el ritual global comprende ritos elementales, y estos, por su parte, las liturgias;

- Conjunto de papeles asimétricos según la posición de los actores y las formas de teatralización del drama instituido;
- Estructura teleológica de valores primordiales divididos por un grupo, teniendo una triple responsabilidad cognitiva, afectiva y activa;
- Medios simbólicos y reales ordenados para los fines a realizar: tiempos definido y periódico, lugar sacralizado, objetos significativos, actitudes gestuales – metáforas catalizadoras de la imaginación y dotadas de un objetivo integrativo¹²³.

El rito por tanto tiene la función de renovar y revivir creencias por medio de esbozos personalidad, integrando el individuo, rememora y legitima las tradiciones y refuerza las órdenes religiosas, culturales y políticas.

¹²³ RIVIÈRE, Claude. Socio-Anthropologie des Religions, 2008, p.114.

CAPÍTULO II

2. LA ECONOMÍA DE LOS CAMBIOS SIMBÓLICOS Y LA OTRA FAZ DE LA MUERTE

Una perspectiva histórico-cultural de los sistemas simbólicos.

Il est connu que la religion tout le monde a une idée, mais quel serait-il? Pour beaucoup d'Occidentaux, la religion est devenue moins préoccupante, mais cela ne signifie pas qu'il ne peut pas être importante pour les peuples africains ou un habitant du Sri Lanka, par exemple. Du point de vue de la communauté juive, chrétienne, musulmane ou les livres sacrés hindous en bon contenir mythes, mais de rapporter la vérité, comme si les mythes ne sont pas une façon de formuler l'imagination, qui est censé vrai. Lors de la lecture de Lévi- Strauss, on se rend compte que les mythes des peuples longtemps considérés comme des sauvages ne sont pas plus ridicule que ceux de la Grèce ou la Rome antique, tant admiré par les humanistes. Cependant, lors de l'examen des cultures différentes de la nôtre, nous avons tendance à me demander si la multiplicité des formes religieuses serait compatible avec les idées du vrai, du bien, du beau, et suprême acheté ces principes selon Platon et Aristote? Il est d'essence divine par qui à façonner les diverses croyances au sujet de ces questions?

Claude Rivière, Socio-Anthropologie Des Religions, 2008, p.11.

De acuerdo con Pierre Bourdieu¹²⁴, para los estudios sobre ideología y cultura, encontramos dos posturas o dos modelos distinguidos, dentro de un conjunto de teorías que investigan “los sistemas de hechos y de representaciones” que en común son recubiertos por el concepto más amplio de cultura y extensos también a todos los sistemas simbólicos (arte, mito, lenguaje). Son ellos:

1. La problemática vinculada a los principios de la obra de Emmanuel Kant¹²⁵: para los estudios kantianos, la cultura mientras calificada como instrumento de comunicación y conocimiento y al mismo tiempo,

124 BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp, 1996.

125 KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

responsabilizada por el paradigma asegurador de consenso, cualquiera que sea el tratamiento relativo al significado de los signos en cuestión y a su significado en el mundo;

Para esa teoría son reconocidos seguidores tales como Ernst Cassirer¹²⁶, Émile Durkheim¹²⁷ y Lévi-Strauss¹²⁸.

2. La tradición marxista y las presuposiciones de Max Weber¹²⁹: se considera la cultura y los sistemas simbólicos en general a la luz de las relaciones de poder, donde las mismas ejercen la función de instrumentos de poder con objetivo de legitimar la orden vigente;

Bourdieu presenta críticas relacionadas a los dos modelos y los diferencia cuanto su naturaleza y practicantes. Para los herederos de las ideas kantianas el sociólogo puntúa algunas limitaciones, en que la mayor gravedad es caracterizada por el acto de privilegiar la cultura como “estructura estructurada” en vez de verla como “estructura estructurante”, lo que significa que tal problemática relega las funciones económicas y políticas presentes en los sistemas simbólicos y por otro lado, enfatiza el proceso de análisis interno de los bienes y mensajes de naturaleza simbólica. Así, ese tipo de pensamiento no consigue salir del lugar de una teoría de la integración “lógica y social” de las representaciones colectivas, en que se inspira el modelo de Durkheim.

Ya para el argumento de Lévi-Strauss, la exigencia estructuralista cuyo desafío es explorar la dimensión simbólica de lo social en un contexto que le da el estatus de ser ella la única con recursos de englobar todos los niveles de la sociedad.

3. La crítica al materialismo: destaque para el aspecto alegórico de los sistemas simbólicos, una vez que dicha acción está vuelta para la comprensión del “carácter organizacional propio” - núcleo del proyecto webberiano y para el aprendizaje acerca de cómo los elementos determinantes que el núcleo sufre a partir de los medios económicos y

126 CASSIRER, Ernst. (1923). *Filosofía de las Formas Simbólicas I: el lenguaje*. Trad. Armando Morones. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

127 DURKHEIM, É. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

128 LÉVI-STRAUSS. “La Sociología francesa”. En: *Sociología del Siglo XX*. GURVITCH, G.; E. MOORE, W. (Orgs.). Barcelona: “El Ateneo” Editorial, 1964.

129 WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

políticos en conjunto con la ayuda singular de los sistemas que promueven para la reproducción y la “transformación de la estructura social”;

4. Es necesario entonces privilegiar las funciones sociales realizadas por los sistemas simbólicos ya que poseen una tendencia a transformarse en funciones políticas cuando en el límite, la lógica de su función de ordenar el mundo está subordinada “a las funciones socialmente diferenciadas de diferenciación social y de legitimación de las diferencias”.

En resumen lo que Bourdieu anhela es reafirmar la teoría del consenso a través de un fundamento teórico que posea un carácter revelador de las condiciones materiales e institucionales que actúan a merced de la construcción y de la transformación de aparatos “de producción simbólica” y que sus bienes pasen a ser vistos no más como simples instrumentos de comunicación o de conocimiento. En la perspectiva abordada por ese trabajo, la muerte y las instituciones que la usaban como símbolo de sus acciones serían entonces los detentadores del “monopolio de la manipulación de los bienes de salvación”¹³⁰.

Así, brevemente recordamos cómo las tradiciones sociológicas y antropológicas tratan la religión. La primera tradición, herencia formada por los herederos teóricos de Kant aborda la religión como una lengua, lo que quiere decir que la religión es observada mientras (y pensamos que por eso adquiere un carácter pasajero) un instrumento de comunicación y de conocimiento, lo que para los pensadores de esa escuela representa el vehículo, el transporte simbólico a un tiempo estructurado, lo que implica para esa lógica que existe un otro lado, el tiempo estructurante, lo que nos permite decir que Bourdieu ve esa relación por el ángulo en lo cual la condición estructurante asume el elemento que posibilita un modelo de consenso basado en el acuerdo establecido entre los sentidos de los signos y de los sentidos del mundo que estos permiten construir.

Estamos ante un referencial teórico que abre caminos para que comprendamos la economía “de los cambios simbólicos” pertenecientes a la función social de la

130 BOURDIEU, Pierre.Op.Cit., 1996, p.93.

muerte que por su parte nos lleva a su función política de acuerdo con las ideas de Bourdieu. Levantamos algunos puntos a que sean respondidos por tal teoría:

- a. ¿Cuáles son los hilos que tejían las tramas simbólicas sociales de la religiosidad popular?
- b. ¿Cuáles son los caminos trillados por el lenguaje de la muerte y de sus expresiones culturales a través de la fiesta, del cuerpo y del alma?
- c. ¿Qué podemos decir acerca de las funciones políticas y culturales que transitaban los escenarios festivos religiosos y de la vida pública del pueblo Bahiano en las primeras décadas del siglo XX?
- d. ¿Cómo podemos interpretar los papeles de los personajes ante el contexto político que se inició con la transferencia de la Corte portuguesa para las tierras coloniales, considerando la situación de antagonismo entre el “viejo” y el “nuevo” que caracterizaba la idea de imperio que se construía los pocos? ¿Hubo alguna modificación importante en los usos y costumbres populares de la religiosidad?
- e. Finalmente, ¿qué nos dice la fiesta sobre la relación de la muerte con la religiosidad popular y cuáles son los elementos culturales producidos por tal perspectiva de interpretación de la Historia Cultural?

En los estudios antropológicos, uno de los mayores pensadores de la Religiosidad Moderna, Georg Simmel¹³¹ (1858-1918), dilucida de forma plural y sintética la distinción entre las religiones y el propio concepto de religiosidad a través de perspectiva que más se aproxima a las ideas contemporáneas. Simmel propuso la comprensión de la religiosidad a la luz de la dimensión humana y de su identificación con la fe humana, que envuelve su completa existencia y le confiere sentido al mismo tiempo.

La contribución que la obra de Simmel trae a ese trabajo de investigación está conectada a los sólidos fundamentos teóricos y la clara reflexión que el escritor produjo acerca del fenómeno religioso: lo que nos interesa de su abordaje es su

131 SIMMEL, G. *Essays on Religion*. Yale: Yale University Press - Durham, 1997.

definición para el término religiosidad —dimensión humana generadora de sentidos y la forma que la distingue de sus manifestaciones socio-históricas, las religiones.

La cultura “filosófica” del pensador alemán nos conduce por caminos marcados por la presencia de las influencias de Aristóteles y Emmanuel Kant, o sea, una teoría fundamentada en la idea de que no es posible encontrar en la historia cualquier tipo de forma pura o vacía, al mismo tiempo en que no existen contenidos sin formas. De todos modos, la realidad nunca es “pura y simple”, sino que constantemente “es para alguien”, pese a la afirmación de que la realidad humana “no es el mundo en sí, sino un mundo formado, por ejemplo, por el arte o religión, siendo el mismo material colocado en moldes diferentes”¹³².

Cada “vida vigorosa” carga consigo “una ley individual”, a partir de un polo céntrico dividido entre tensiones y relaciones, pero que en determinados momentos alcanza la práctica de una identidad propia, fiel a sí misma, denominada por Simmel de salvación “del” alma y definida como

la última unidad de todas sus perfecciones íntimas, en la cual se puede concordar sólo consigo mismo y con su Dios... La realización del alma no significa que gane algo nuevo, así como la maduración de la fruta no es novedad en comparación con la simple semilla. Al contrario, toda persona tiene en sí el ideal de sí misma, potencialmente, pero también en la realidad... La esencia de la salvación del alma es que nada necesita serle añadido desde fuera, pero necesita sólo descartar la concha y realizar su ser íntimo¹³³.

A partir de la influencia directa del pensamiento de Johann Goethe¹³⁴, el filósofo alemán concluye que “la inclusión absoluta de todas las cosas en Dios” es uno de los principios de la religiosidad en medida que “el todo vive en la parte”. Tal pensamiento afirma aunque hay una dinámica evolutiva de tal fenómeno comprendido entre las relaciones sociales y psicológicas que pueden producir acciones que asuman o no, el carácter de manifestación religiosa.

132 SIMMEL, G.Op.Cit.,1997, p.140.

133 SIMMEL, G.Op.Cit.,1997, p.30.

134 SIMMEL, G.Op.Cit.,1997.

La base subyacente de la categoría religiosa es suministrada por la destacada analogía entre el comportamiento del individuo para con la divinidad y el comportamiento para con la sociedad. Un aspecto esencialmente importante es el sentido de dependencia¹³⁵.

Es ese “sentido de dependencia” que nos lleva a preguntar si las ideas que pertenecieron a las prácticas religiosas del periodo imperial permanecieron fortalecidas en la mentalidad transitoria para el periodo republicano y se conquistaron espacios, objetos y sentimientos en la nueva configuración del Estado-nación brasileño. Hay que considerarse para responder tal cuestionamiento los postulados críticos de Simmel acerca de la etapa de transición de una sociedad moderna para un modelo contemporáneo.

De un lado, las formas que conectan la vida religiosa a una serie de objetos ya no satisfacen. Por otro lado, el anhelo religioso no fue liquidado, sino que busca caminos y objetivos diferentes... el misticismo permite la suspensión de la definición fija y delimitación de formas religiosas... La religiosidad es el tono íntimo a partir de lo cual el contenido original se desarrolló y continúa para desarrollarse... [la religiosidad] es análoga no sólo a la única melodía, sino la llave en la cual toda la sinfonía de la vida es tocada. El espacio de la vida es permeado por aquella unidad íntima entre humildad y certeza, tensión y paz, peligro y consagración que sólo puede ser llamada religiosa¹³⁶.

Por otro lado, hay que identificarse si en el contexto de cambios políticos y sociales entre periodos existieron más rupturas que continuidades; si el juego ideológico permaneció orientado por el significado subjetivo de la religión, en que el alma refleja lo que Dios, para la visión occidental realiza por nuestra visión de mundo; si para la religiosidad popular, la dicotomía entre humildad y elevación, esperanza y arrepentimiento, desesperación y amor, pasión y reposo continuó poblando el imaginario popular de la ciudad del Salvador, a través del sostén esencial presente en la creación de espacios “iguales para pares de opuestos”.

135 SIMMEL, G.Op.Cit.,1997, p.110; p.156.

136 SIMMEL, G.Op.Cit.,1997, p.20.

Finalmente, si “esas fuerzas de conflictos sugieren una unidad de más profundidad y escondida como si fueran las funciones de diferentes miembros que sostienen la vida de un organismo común”.¹³⁷

De forma más detallada, el presente trabajo utilizará las presuposiciones teóricas de Simmel a la luz interpretativa del “sentimiento de dependencia” construido por el filósofo alemán, a partir de dos categorías: la piedad, entendida como “religiosidad en forma fluida”, y la fe, “una actitud de confianza”.

137 SIMMEL, G.Op.Cit.,1997, p.36.

2.1 Las enseñanzas católicas y sus ambiciones.

Os debates giraram em torno do constitucionalismo, procurando explicar o espírito do significado das idéias em jogo, criticando os partidários do absolutismo, procurando esclarecer o eleitorado o tipo de responsabilidade que estavam investidos. Em sua maioria, a elite brasileira se identificava com os revolucionários de Portugal e se entregavam de corpo e alma a estender o sistema liberal pela América Portuguesa¹³⁸.

Destacamos aquí la importancia que el contexto político en las primeras décadas de formación del imperio y de su ideal tuvo a partir del movimiento liberal y del antagonismo político que se establecía a los pocos, basado entre la decisión de expulsar a corte y el emperador o mantenerlos en tierras brasileñas. ¿Cómo les quedaría entonces la imagen del emperador y de su pompa institucional en el calendario de las fiestas cívicas y religiosas ya que la muerte es el elemento céntrico de la fiesta que marca la pasión de Cristo y recuerda a los fieles el sacrificio y la devoción eterna a su gobernante?

Los proyectos y concepciones políticas que han formado la constitución brasileña de 1824 son frutos de un contexto histórico no sólo marcado por las cuestiones nacionales y regionales de los primeros años precedentes del imperio brasileño, sobre todo cuando nos deparamos ante la influencia que negociaciones comerciales y financieras, de ideologías políticas y costumbres sociales de gran parte del mundo ejercieron sobre la monarquía que se deseaba construir en las antiguas tierras coloniales. Tal contexto era producido por grupos que rescataron en dicha producción social la noción de imperio civil, inspirada en la reorganización político-administrativa de Portugal en pleno siglo XVIII.

La llegada al poder de D. Pedro I mostró al escenario de las instituciones sociales que era posible dar un nuevo sentido al antiguo modelo de consagración, ahora de carácter moderno, como forma de instituir una pompa de sujeciones

138 FERREIRA DAS NEVES, Guilherme. "Del imperio lusobrasileño al imperio del Brasil (1789-1822)". En: ANINO, Antonio; GUERRA, François-Xavier (orgs.). *Inventando la nación iberoamérica, siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 248-249.

políticas fundamentadas en la razón universal humana que había sido creada por los tiempos modernos.

Assim, durante o reinado de D. Maria I, o Estado torna-se mais religioso em seu funcionamento e em seus fins, pois a promoção das virtudes cristãs se daria pelo desempenho das funções públicas. Alterou-se, portanto, a relação entre devoção e sujeição política, pois, se na antiga noção de império cada uma delas remetia a uma dimensão distinta (Igreja e império civil), agora elas se superpõem na noção de império civil¹³⁹.

Eduardo Romero de Oliveira¹⁴⁰ se acuerda que la teoría clásica de que el derecho natural y el movimiento iluminista se transformaron en referencias para el pensamiento de los gobiernos políticos, las monarquías absolutistas y al mismo tiempo las revueltas contra tal régimen en Europa y América Portuguesa son fuertes ejemplos para destacar puntos del sistema político que precedió la primera constitución en 1824.

Para ese capítulo nuestro interés es traer la relación de la idea de imperio construida por el contexto político a las enseñanzas católicas y sus ambiciones para el “nuevo” proyecto de imaginario de religiosidad popular. Nuestro elemento principal de interpretación es el conjunto de sentimientos y mensajes que la muerte y la religiosidad promovían entre las acciones de la sacralización del poder de los juegos políticos y de las funciones pastorales de la Iglesia y del clero.

Consideramos entonces las presuposiciones de Bourdieu para investigar el mensaje que la religiosidad llevaba hasta los fieles: primero no podemos olvidar de las funciones sociológicamente producidas por ella. Tal vez sea preciso acordarse que el análisis de su estructura interna implica decir que ella está a favor de los grupos que la producen y que a consumen.

Nestas condições, a transformação da mensagem no sentido da moralização e da racionalização pode resultar, ao menos em parte, do fato de que o peso relativo das funções

139 ROMERO DE OLIVEIRA, Eduardo. “A idéia de Império e a fundação da Monarquia Constitucional no Brasil (Portugal-Brasil, 1772-1824)”. *Tempo*, Rio de Janeiro, nº 18, 2005, p.48.

140 ROMERO DE OLIVEIRA, Eduardo. Op.Cit., 2005.

que se pode considerar internas cresce na medida em que o campo amplia sua autonomia¹⁴¹.

Ante de tal explicación vamos a hacer el ejercicio de responder la primera cuestión propuesta por nosotros: ¿Cuáles los hilos que tejían las tramas simbólicas sociales de la religiosidad popular? Creemos que la selección del mensaje referente a la idea de imperio es el camino coherente con nuestra lógica de análisis historiográfica.



141 BOURDIEU, P. Op.Cit., 1996, p.43.

2.2 Sobre la idea de imperio.

La idea de imperio solamente nace en los corazones y pensamientos de América portuguesa con la llegada de la familia real a las tierras tropicales en 1808, a pesar de que algunos historiadores crean que ya había sentimientos relativos al tema desde el siglo XVIII durante la administración de Pombal. Dicha idea aún estaba asociada al supremo poder civil y a la identidad del poder legislativo, resquicios del siglo XVII. Los puntos de concepción de imperio y del poder político eran basados en la diferenciación medieval entre lo que estaría bajo tutela de la religión y del poder civil en que encontramos una situación de posturas opuestas entre el sacerdocio y el imperio civil.

Los cambios comenzaron en el reinado de Doña María I y a partir de 1760 con el inicio de la reforma administrativa portuguesa durante el periodo de Don José I fue inaugurado un modelo que reforzar el poder regio y excluía la jurisdicción eclesiástica. El poder regio pasaría desde entonces a ser conectado al concepto de un “poder imperium” que por su parte era caracterizado por la oposición realizada a las funciones eclesiásticas, pero ahora con énfasis en la supremacía del poder monárquico.

1ª alteración: de cuño conceptual. El imperio civil pasó a alcanzar la jurisdicción “temporal”, o sea, inicia el control sobre los bienes cuanto en los hombres (laicos o religiosos - hidalgos o no) lo que significa la pérdida total de la jurisdicción civil de la Iglesia.

2ª alteración: la consecuente multiplicación de los objetos propios del gobierno político. Todos los bienes eclesiásticos, personas, donde destacamos los utensilios usados en los rituales, finalmente, el conjunto de cosas e individuos que en carácter temporal eran destinados a la práctica espiritual pertenecían a partir de este momento al gobierno político lo que demandó que su atención debería estar vuelta para el control de la vida privada de sus súbditos, preocupándose con su felicidad. Se deduce así que la muerte es uno de esos objetos, o sea,

servió a los intereses del gobierno político, como mensajero de sus normas y valores.

3ª alteración: la reorganización de las funciones de los gobernantes del Estado. Ese tercer punto hace referencia al inicio de la predominancia de la función administrativa en la actuación del emperador y respectivamente de sus gobernadores. El monarca ahora tiene como aliado el carácter supremo de esa función, superior y regulador de toda y cualquier materia (física o abstracta) que ejercerían influencia sobre la sociedad civil. Desde la reforma de Pombal el monarca tenía en su figura el poder de decisión de los asuntos temporales lo que le permitía una proximidad cada vez más fuerte y exclusiva con el mundo espiritual.

Aunque parezca que la religión sufrió considerablemente la reducción de sus dominios entre los hilos que tejían la religiosidad popular ya que acabamos de afirmar que el monarca ganaba a los pocos y jurídicamente hablando autonomía frente a los negocios con Dios, hay un fortalecimiento de los lazos de la política con la religión.

Así, aunque la Iglesia perdiera en principio la jurisdicción autónoma que hasta entonces poseía, la figura del emperador necesitaba de alegorías sociales que solamente la religión podría suministrar: devoción y fe que eran convertidos en el campo político en sentimientos de valorización de los procedimientos de devoción (procesiones y misas) que desde el siglo XVI eran medios privilegiados de ejercitar la sujeción política.

Quizá no con tanta fuerza, pero de relevancia equivalente vale destacar que a partir del reinado de Doña María I no solamente las misas y procesiones servían a tales negociaciones como muestra la intensificación de la práctica de las “condecoraciones monárquicas” que hacían uso de la reforma de las Órdenes Religiosas determinada por Doña María I. Ese uso era caracterizado por introducir en las insignias de tales condecoraciones el emblema del sagrado corazón de

Jesús Cristo¹⁴². Para el profesor Romero de Oliveira “la admisión en las Órdenes implicaba efectuar algunos ejercicios de devociones, como la comparecencia obligatoria a la misa de Corpus Christi, oraciones diarias, confesiones, comunión en los principales ceremoniales religiosos del año (Pascua, Espíritu Santo, Santa Cruz y Navidad)”¹⁴³.

La conquista de tan valiosas condecoraciones podía acontecer a través de cualquier servicio prestado a la corona y reconocido como tal por ella. Ese hecho nos remite a concordar que el culto religioso ya realizado por las manos del Estado por el gobierno de la reina desempeñaba un papel no tan desconocido por la historia de los reyes: la asociación de la obediencia religiosa y amor a Dios a la imagen del soberano.

Para el reinado de Don João VI, periodo estudiado por ese trabajo, la concepción de imperio civil gana nuevas formas sin perder la esencia que lo antecede. “Hay un carácter religioso que marca la relación política del súbdito con El Rey. Obedecer al Rey es ahora un ejercicio de devoción y una obligación pública”¹⁴⁴.

El capítulo 3 contiene un testimonio indirecto al relatar un acontecimiento del Viernes Santo de 1798 en el cual Don Rodrigo Coutinho, uno de los grandes proyectistas de la concepción de imperio y política que se instauró en Brasil, denunció las acciones “liberales” del Padre Francisco Agostinho Gomes que en desacato a la figura del Estado, sirvió de modo harto carne roja el día santo. Como en este momento el Estado comenzaba su carrera de representante mayor y único de las normas religiosas, un simple gesto contrario al manual de buena conducta que ya era escrito por los representantes de la monarquía ganaba una dimensión con características amenazadoras.

La imagen del emperador que alcanzó el ápice en 1822 y se consagró con la declaración de la Constitución de 1834, seguía el guión fundamentado en las ideas de defensor constitucional, realizador de los designios divinos a través del poder

142 Joaquim José de Magalhães Coutinho, Cópia das deffinições e cerimoniais da Ordem de Christo para conforme dellas ser Armado Cavaleiro [s.d.], manuscrito, Arquivo Nacional, Cód. 1082.

143 ROMERO DE OLIVEIRA, E.Op.Cit., 2005, p.48.

144 ROMERO DE OLIVEIRA, E.Op.Cit., 2005, p.49.

político, rey-salvador (herencia del siglo XVIII), representante de los deseos de los pueblos (que elegirá Don Pedro) inspirada en los idearios de la Revolución Francesa.

La doble elección del rey (divina y popular) recae sobre la primera cuestión que proponemos: la muerte servía a los propósitos monárquicos y era utilizada por las fiestas de la Semana Santa para tejer los hilos de las tramas simbólicas sociales de la religiosidad popular en el primer reinado: la razón y la obediencia. Estado y grupos sociales se dividían: la razón, responsabilidad del rey, trababa una batalla constante entre el mensaje religioso y el culto de la normatización de un imperio que tenía como propuesta seguir las enseñanzas civilizatorias europeos.

En el primer capítulo ya señalamos el contexto político y cultural además de las cuestiones económicas de la provincia de Bahía en las primeras décadas, donde se recogió que el imperio luso-brasileño sufrió permanentes conflictos en esas áreas: no menos el Estado luso-brasileño propuesto por Don João VI enfrentó problemas.

El “elogio” a la muerte era consagrado por instrumentos como las procesiones que concedían tal efecto aspirado por los aliados políticos del imperio apoyados en dos modalidades construidas por Bourdieu:

1. Las sanciones santificantes que convertían legalmente reales límites y muros de los aspectos económicos y políticos que por su parte contribuían para la manipulación “simbólica de las aspiraciones” que en las palabras del sociólogo “tiende a asegurar el ajuste de las esperanzas vividas a las oportunidades objetivas”¹⁴⁵.

2. Provoca sistemas de prácticas y representaciones con estructuras que reproducen a partir de una transfiguración la estructura de las interacciones y conflictos económicos y sociales en el acto de la formación de la sociedad. Bourdieu cree que el eje de sustentación de esa modalidad es el efecto de conocimiento-desconocimiento, constante del imaginario colectivo de la muerte y de las celebraciones de su cultura material (el tiempo mundano y el además-vida).

145 BOURDIEU, P. Op.Cit., 1996, p.46.

Caminando por la aventura de hacer que el pasado sea comprendido y no juzgado observamos que la idea de imperio ilumina los pasillos que el lenguaje de la muerte, a través de expresiones como la fiesta, el cuerpo y la alma, desempeñaba entre los cristianos Bahíanos. El sentimiento de permanencia y repetición que impregnaba las mentalidades de los devotos era fuertemente defendido por el proyecto político monárquico. Mitos y leyendas eran elementos-clave para montar el rompecabezas de la comprensión de los actos espontáneos de los fieles en días de festividad.

La teología política medieval investigada por el historiador Ernest Kantorowicz¹⁴⁶ ayuda a entender que la costumbre de besar los pies, tocar el cuerpo y asumir la identidad de los personajes bíblicos comparten elementos a pesar de los largos espacios de tiempos que las separan y de las transformaciones sociales sufridas por cada grupo humano. “La conjugación de dos esferas aparentemente heterogéneas, pero, ejercía una atracción peculiar en una era ávida de reconciliar la dualidad de este mundo y del además, de las cosas temporales y eternas seculares y espirituales”.

De un lado, el emperador y sus dos cuerpos – el material y el divino. Del otro, grupos sociales que también deseaban participar de tales esferas heterogéneas, aunque por cortos espacios de tiempo, además de presentar la característica doble de la imagen del rey, dividida entre su existencia pública y la personal, y perpetuada a través de los embites jurídicos, filosóficos y religiosos. En la dualidad de los cuerpos del rey, el primero es presentado en la condición natural y sostiene sus aspectos en las efemeridades humanas: conducidos por defectos, comportamientos infantilizados y definidos por los propios naturales del hombre. El otro cuerpo es aquel que atiende a la esencia política: es el cuerpo que supera el primero en su condición natural ya que él es aquel que se presenta como el detentor de la verdad, lo que decide, lo que legitima, inmediatamente haciéndose superior a las instancias naturales comunes al hombre común. Así, se puede afirmar que el cuerpo político se muestra como refugio de la mistificación dogmática que lo hace indiscutible y eterno. Cuando analizamos en ese contexto el

146 KANTOROWICZ, Ernest. *Os dois corpos do rei – um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ritual de muerte del cuerpo natural, por ejemplo, á que pensarse que esa muerte no sería la misma para el cuerpo político, entrañado en la migración del alma, en el cambio, para otro hombre, de la esfera del cuerpo político, de forma hereditaria.

Los dos cuerpos del rey se confunden teológicamente creando así el fenómeno de la Teología de la Realeza”, abrigando lo que el autor llamó de “Cristología Real” para denominar el resurgir del principio religioso de las dos naturalezas en medio de la consagración de la monarquía absolutista.

Rescatamos aquí la mención que el autor hace a la iluminación de los evangelios de Aachen que nos llevan a la una imagen en tres planes superpuestos que caracterizan la Mano de Dios intervenido en el Emperador. En esta escena, el Emperador, así como Jesus Cristo, es elevado al cielo. El propio Ascenso de Cristo, mostrando sus pies al suelo y su cabeza en los cielos, nos permite visualizar la duplicidad de la imagen de Cristo, divina y humana. Así como en el documento anónimo, los Evangelios de Aachen perpetúan la figura gemina del monarca, concentrada en el poder divino y humano contenido en su figura. “Un rey humano por naturaleza y divino por la gracia”, en la tradición religiosa cristiana medieval se compatibiliza con el cuerpo político del rey exactamente por qué en él está contenida una condición religiosa perpetuada por el cargo, a pesar de su naturaleza humana¹⁴⁷.

Y las festividades eran el momento ideal para ejercer tal papel. La muerte entonces asume la función de sociabilizar la religión y los rituales fúnebres, por ejemplo de la Procesión del Santo Entierro. Y esa sociabilización solamente es posible por el uso de la fiesta como herramienta que valiéndose de algunas características que le son peculiares hace que las procesiones religiosas católicas estrechen la relación entre el ritual y la comunicación propia de este tipo de reunión de los grupos.

Esa propuesta de interpretación hecha por Durkheim¹⁴⁸ es utilizada en los límites de esa investigación como tentativa de responder el segundo problema puesto por nosotros: ¿cuáles percepciones en los documentos primarios leídos

¹⁴⁷ KANTOROWICZ, E. Op.Cit., 1998, p.70.

¹⁴⁸ DURKHEIM, É. Op.Cit.,1989.

(periódicos, revistas y obras de referencia de la época donde incluimos los relatos de viajeros) se despiertan acerca de la función social y política de las fiestas?

En primer lugar la lectura documental nos pareció confirmar a las siguientes características presentes en la obra de Durkheim: las procesiones que festejaban la muerte (entiéndase aquí el sentido del término festejar atribuido a la naturaleza religiosa aunque también de carácter lúdico) y que organizaban una verdadera teatralización de la narrativa del Viernes Santo seguían los pasos típicos de cualquier fiesta. Primero: aunque bajo la atmósfera del binomio conflicto-negociación, la procesión abría caminos para la superación de las distancias entre los individuos.

Segundo: innegablemente los preparativos, la proximidad del evento y sus rituales precedentes además del gran día producían un estado “de efervescencia colectiva”.

No começo do jejum os lugarejos ficam inteiramente desertos porque os brancos voltam para a cidade, para assistir as procissões, como é costume nos países católicos. As chuvas cáem comumente pelo fim de março. Não deixei Poço de Panela sinão no ultimo extremo. Finalmente estava demasiado triste e seguí os demais. Na Quinta-Feira Santa, acompanhado por dois patrícios saí pelas tres horas para ver as igrejas que são nessa época, bem iluminadas e perfeitamente ornamentadas. Toda a cidade estava em movimento. As mulheres todas, da alta e baixa sociedade, enchiam as ruas pelas tardes, a pé, contrariamente ao uso local. Muitas estavam vestidas de sedas de varias cores e cobertas de correntes de ouro e outras bugigangas, e em geral expunham tudo que de mais fino tinham podido reunir. O numero de cirios acesos, clareando as igrejas, era prodigioso. O fim ambicionado era impressionar pela quantidade de luzes, pondo-se, em varios lugares, espelhos por detraz das velas. Nessa igreja o meio da nave é completamente aberto. Não há bancos nem distinção dos lugares. A capela-principal é, invariavelmente, na extremidade oposta à porta de entrada. Sáí do corpo da igreja e é estreita. Essa parte, destinada aos padres oficiantes, é separada da nave por uma balaustrada. As mulheres ao entrar, sejam brancas ou de cor, ficam junto a essa grade, sentando-se no chão, no grande espaço aberto no centro. Os homens se postam de pé, em cada lado da nave, ou ficam perto da entrada, detraz das mulheres que, seja qual fôr sua posição de côr, devem ser as primeiras

acomodadas. No dia seguinte, Sexta-Feira Santa, a decoração das igrejas, o traje das mulheres e mesmo as maneiras dos dois sexos, mudaram. Tudo estava sombrio. Pela manhã, com os mesmos companheiros, saí para assistir na Igreja do Sacramento a representação na descida da cruz de Nosso Salvador. Penetrei na igreja pela porta principal, muito comprimido porque era grande a dificuldade de entrar. Uma enorme cortina, suspensa do cimo, tomava toda a visão da capela-mor. Um missionario italiano, frade do convento da Penha, com comprida barba e vestido de habito de grossa fazenda escura, estava no pulpito e pronto para começar o improvisado e longo sermão (sic) Apoz largo exordio, adaptado ao dia, gritou: “Vêde-o!” A cortina caiu imediatamente, deixando ver uma cruz enorme, com uma imagem de madeira do Salvador, bem esculpida e pintada, rodeada de anjos, de tamanho natural, representados por jovens, finamente vestidas, cada uma com grandes azas de gase. Um homem, de cabeleira curta e tunica verde, era S. João, e uma mulher, de joelhos ao pé da cruz, era Madalena. Informaram-me que, para manter o carácter, os costumes da mulher não eram muito puros. O frade continuou, com dobrada veemencia e gestos, a narrativa da crucificação, e no final d’alguns momentos, bradou: “Vede-o! Vão desce-lo!” (sic) Quatro homens então, vestidos como os soldados romanos, avançaram. Seus rostos estavam meio-cobertos por um crepe negro. Dois deles subiram pelas escadas postas a lado da cruz, e um retirou a placa com as letras I.N.R.I.. Depois arrancou a corôa de espinhos e pôz sobre a fronte do Cristo linho branco, apertando-a fortemente e pouco depois o tirou mostrando ao publico a mancha sangrenta e circular da impressão da coroa. Feito, puxam, com tenazes, os pregos que segutavam as mãos, o que provocou violentas batidas nos peitos por todas as mulheres presentes. Uma longa tira de linho alvo foi passada sob os braços da imagem (sic) Tiraram os pregos que prendiam os pés, e o corpo desceu docetemente e foi envolvido em brancos lençóis. Tudo se fizêra rapidamente sob o comando da palavra do pregador. Concluído o sermão, deixamos a igreja. ficara completamente assombrado. Pensei que haveria de ser algo de surpreendente mas nunca tive a idea de que levariam tão longe a representação. No sábado, pela manha, fomos saudados pelos mungidos dos bois, grunhido de porcos e grito das escravas negras, com cestos de galinhas e muitas cousas para vender. Tudo devia ser devorado depois do meio-dia e, grande numero de familias, fatigadas da longa abstinencia, aguardava com impaciencia o toque dos sinos, como sinal de começar as operações hostis, sem piedade e escrupulo, contra perus, porcos, etc., e todo o restante dessas

miseraveis tribos, fadadas a vitimas indefesas da nossa natureza carnívora.”¹⁴⁹.

El tramo arriba fue extraído del diario de viaje del inglés Koster describe la efervescencia “colectiva” de la cual el sociólogo observó en 1812. Mujeres pertenecientes a las varias clases sociales finalmente podían desfilan por las calles de la ciudad ya que la fiesta garantizaba tal libertad, restringida los días comunes. La ciudad se iluminaba, llenándose de alegría. Festejar el entierro de Jesús Cristo era motivo de cambiar los hábitos alimenticios, los horarios y las actividades rutinarias. Habría que hacer el ayuno, orar por la salvación de la propia alma y de sus familiares. Preparar el cortejo fúnebre con todo lujo y pompa acreedora. Pero contradictoriamente a la teología cristiana de recogimiento y devoción, la fiesta cumplía por fin el tercer mandamiento: lo de transgredir las normas colectivas que al mismo tiempo en que abandonaba la idea de objeto “serio” o de “finalidad grave”, oscilaban entre garantizar la ceremonia (como forma de exteriorizar y regular el culto) y la realización de la festividad, espacio de alegría, regocijo y, sobre todo de dolor.

Porque aún necesitamos recordar que tales ritos que representan la vida y la muerte y al mismo tiempo las “recreaciones colectivas” descritas por Durkheim son “flotantes”, lo que llama atención para que concordemos tal como el autor de que tratándose de conceptualizar la religión y sus aspectos debemos destacar el elemento “recreativo y estético” como uno de las obligaciones de las fiestas.

É por isso que a própria idéia de cerimônia religiosa de alguma importância desperta naturalmente a idéia de festa. Inversamente, toda festa, quando, por suas origens, é puramente leiga, apresenta determinadas características de cerimônia religiosa, pois, em todos os casos, tem como efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim estado de efervescência, às vezes até de delírio que não deixa de ter parentesco com o estado religioso. [...] Assim, de ambas as partes, observam-se as mesmas manifestações: gritos, cantos, música, movimentos violentos, danças, procura de excitantes que restaurem o nível vital etc. Observou-se muitas vezes que estas festas

149 KOSTER, H. Op.Cit., 1942, p.47.

populares levam a excessos, fazem perder de vista o limite que separa o lícito do ilícito; o mesmo se dá com as cerimônias religiosas que determinam como que uma necessidade de violar as regras normalmente mais respeitadas. Certamente, não é que não se devam diferenciar as duas formas de atividade pública. O simples júbilo [...] não tem objetivo sério, ao passo que, no seu conjunto, uma cerimônia ritual tem sempre finalidade grave. Ainda será necessário observar que talvez não haja júbilo onde não exista algum eco de vida séria. No fundo, a diferença está mais na proporção desigual em que esses dois elementos são combinados¹⁵⁰.

Finalmente, si estamos investigando el lenguaje o lenguajes de la fiesta no podemos olvidar que ella está relacionada con las teorías sobre las fiestas y el cotidiano.

150 DURKHEIM, É. Op.Cit., 1989, p. 456.

2.3 El Mito de la Pasión

O mito representado pode expandir-se não apenas no que antecede e no que sucede. Pode-se ter às vezes aquilo que poderíamos definir como uma expansão tangencial, ou seja, quando, no curso da ação dramática, é feita alusão a acontecimentos que não pertencem nem ao que antecede nem o que sucede à ação representada, mas cuja memória está tradicionalmente ligada a uma das personagens presentes em cena.

Diego Lanza, 2003.

La búsqueda por una explicación sobre el origen de la vida forma parte de cualquier cultura, sea ella letrada o no; varias preguntas siempre subyacen en la curiosidad de los hombres: saber su origen y de sus acciones, así como también la existencia de la muerte. El mito para Marcel Mauss¹⁵¹ forma parte del proceso de realidad social en la medida que él “propiamente dicho es una historia creída, trayendo consigo ritos. El mito forma parte del sistema obligatorio de las representaciones religiosas; la obligación de cree en el mito. Diferentemente de la leyenda, el mito es representado en el eterno...”

Al contrario del mito, la leyenda es nutrida por temas presentes en la vida cotidiana y tiene como tiempo la realidad, la historia, siendo su lugar definido. Las leyendas al largo del tiempo establecen conexiones con los acontecimientos históricos, teniendo como centro conductor de su narrativa el hombre. A pesar de más próxima de la realidad, la leyenda camina muchas veces, por caminos que distorsionan y dificultan que tracemos límite entre el mito y ella; esa prerrogativa se da al hecho de la posibilidad de mezcla entre lo sobrenatural y lo humano.

El folklore, por definición consensual, se caracteriza por reunir las tradiciones, los conocimientos o creencias que, en la mayoría de los casos recogen su expresión por medio de proverbios, cuentos o canciones. La etnología proporciona una significación mayor y clara sobre la actuación del folklore, a partir de la absorción de las actividades de estudio y conocimientos constantes en la cultura de

¹⁵¹ LANZA, Diego. A dramatização do mito. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 107, jun/2003, p.86-99.

determinado pueblo. El milagro se inserta en este contexto por definición del folklore y como uno de los elementos de toda su esencia¹⁵².

Acercas del aspecto religioso, y en ese caso, la cristandad de la Iglesia Católica, el milagro reserva para sí, un instrumento que guiará objetiva y confortadora, la esperanza de aquellos que, agarrados a la fe, ansían por un milagro, sea para darles fuerzas o para justificar actos del día-a-día.

Interesante nos presenta aquello que se define como la narrativa de la “Pasión de Cristo”: de un lado, podemos afirmar que tal narrativa no se configura de forma tan singular a los ojos de los términos científicos, pues es de hecho importante acordarse que además del concepto de narrativa histórica, tal elemento puede ser leído por los ojos del mito y de la dramatización.

Cuando de la lectura de los documentos y relatos que hablan sobre la Semana Santa fue posible percibir y sentir la dimensión extraordinaria de aquello que la antropología defiende como siendo el umbral entre el mito original y el mito ideológico que nos lleva a pensar sobre el real significado de la memoria social como elemento estructurante:

Com efeito, a memória social não é a fé em acontecimentos ocorridos, consciência histórica como nós comumente entendemos, mas partilha lembranças significativas, continuidade, com um passado em que se reconhece o sentido forte da própria identidade. É a confiança no fato de o passado, tal como é lembrado, ser a garantia suprema do que somos, ou melhor, do que achamos que somos¹⁵³.

A este tiempo de nuestras observaciones, puedo caminar con seguridad por la carretera del argumento de que entre el sagrado y el dogmático, las actividades católicas de la Semana Santa y en especial, la figura del Señor Muerto, pueden ser interpretadas por medio de elucubraciones multidisciplinarias, pues finalmente un objeto como este no puede ser abordado sólo a través de una óptica absoluta.

152 ULLMANN, Reinholdo Aloysio. Antropología Cultural. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980, p.208.

153 LANZA, Op.Cit., 2003, p.93.

Más aún interesante y estimulante es afirmar que la religiosidad popular tan solicitada por esta tesis doctoral, no se agota en fuentes escritas, pero, sobre todo permanece en el imaginario mental y emocional de sus fieles. Aquí vemos la necesidad de la *cosmificación*, una vez que esta es inseparable de aquello que se entiende por consagración.

Finalmente, la producción de un cosmos, responsable por la orden universal, crea un espacio sagrado, imperativo de aquello que se hace necesario para el mantenimiento y convivencia de los sujetos. Como afirma Raul Fiker¹⁵⁴, “orden y necesidad son los elementos de carácter sagrado constituyentes del cosmos, en oposición al caos, que es profano y dominado por la contingencia”.

Ahora bien, orden y necesidad son dos palabras esenciales para que entendamos la analogía propuesta por esta investigación; nada más apropiado y próximo a nuestras reflexiones que la idea de que la Procesión del Entierro sea considerada como una referencia secundaria, parcial, pero que tiene importancia colectiva, pues es identificada como una narración tradicional y que sirve también como aquello que garantiza el sentido de identidad entre y para los participantes.

Como representación dramática, la Semana Santa sugiere la ilusión de que acontecimientos se desenrollan delante el público y que los personajes actúan en el presente. Nada mejor que el miedo de la muerte y el deseo de absolución de los pecados para una construcción de un mito ideológico. “Es esa irrupción del sagrado que realmente fundamenta el mundo y lo convierte en lo que es hoy”, defiende Micea Eliade.¹⁵⁵ Considerar entonces que el mito es una historia sagrada, nos hace contextualizar la importancia cultural de nuestro objeto, pues el aún pasa a ser una “historia verdadera”, en el momento en que se refiere constantemente la realidades. Sin embargo, Fiker alerta para la siguiente cuestión:

En la medida en que la narrativa mítica se despliega de su carácter sagrado, se da simultáneamente que la realidad de los eventos la que se refiere es contestada y su poder sobre los hombres – ya esvaído – pasa a ser objeto de manipulación. En una fase ya más adelantada de este

¹⁵⁴ FIKER, Raul. “Do mito original ao mito ideológico: alguns percursos”. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v.7, 1984, p.11.

¹⁵⁵ ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

proceso y paralelamente a él, ya no es siquiera la narrativa original o sus elementos que pretenden el estatus de sagrado y reivindican autoridad, pero su sucedáneo meramente mítico y no necesariamente narrativo¹⁵⁶.

Como veremos más adelante, la figura mixta del rey, modelo de representación clásico del Antiguo Régimen se depara en este contexto, como una tentativa de encuadramiento que los antropólogos que siguen la línea simbolista defienden en una perspectiva moderna de los estudios del mito: J. Campbell, por ejemplo, afirmó que los mitos y ritos pueden constituirse en un “mesocosmos”, o sea, un cosmos de carácter mediano que en su estructura objetiva mediar la relación entre el microcosmos del individuo y el macrocosmos de lo todo ya que “todos los mitos y rituales son generados de la concepción de una orden universal de la cual ellos son agentes estructurantes, funcionando para hacer la orden humana de acuerdo con la celestial”¹⁵⁷.

Al mismo tiempo, encontramos aquí algunos problemas de orden conceptual, pues la duda paira cuando de la elección entre el mito antiguo y el mito moderno, o mejor, cuando necesitamos decidir cual de los dos mejor nos ayuda a entender el objeto de análisis. Campbell sigue afirmando que en el primer caso, el mito era el propio constituyente de la orden universal, en un abordaje tradicional de los pueblos.

Para el mito moderno hay que considerarse un modelo que cruza los trazados de analogías superficiales, destinadas a la creación de ideologías, suministrando solamente falsa conciencia y asumido, en este momento, aunque no con tanta eficacia, el paradigma del instrumento de dominación. Quizá, continúa Campbell, “la defensa del mito puede ser la defensa – engajada o inocente, de la falsa conciencia y del papel que esta generalmente representa en los cuadros de la dominación política”¹⁵⁸.

¹⁵⁶ FIKER, Op.Cit., 1984, p.10.

¹⁵⁷ FIKER, Op.Cit., 1984, p.11.

¹⁵⁸ CAMPBELL, J. *Myths to live by*. New York: Bantam, 1972, p.149.

Podríamos entonces hacer alusión a lo que Kerényi¹⁵⁹ denominó de “mito tecnificado”: aquel mito usado de forma intencional y casi instrumental, y me arriesgo a afirmar, que estamos delante de un principio bien determinado, con fines políticos e ideológicos bien claros.

Durante la lectura de tales teorías, me pregunté cual modelo sería el más apropiado para el abordaje de una historia político-cultural. Después de tantas reflexiones, me pareció más osado intentar comprender la relación entre los sentimientos relativos a la muerte y a la Procesión del Entierro a partir de la actividad del *bricoleur* (muy bien estudiado por Strauss¹⁶⁰), no para agotar el tema y encontrar argumentos seguros que me hiciera tener certezas, por el contrario, más para instigar aún más mis fetiches de historiadora. Ahora ya que vamos a quitar las cortinas de las relaciones de poder y al largo del trabajo tal tema será debatido, nos es oportuno esclarecer que la idea de *bricoleur* defendida por esta tesis es aquella que utiliza medios no pertenecientes a la tecnología normal, o sea, en vez de materias-primas, recurre a pedazos y restos de materia ya producida.

Os ritos e mitos, à maneira do bricoleur (que as sociedades industriais não mais toleram senão como passatempo) decompõem e recompõem conjuntos acontecimentos – no plano psíquico, sócio-histórico ou técnico) e deles se servem como de outras tantas peças indestrutíveis em vista dos arranjos estruturais que exercem, alternativamente, o papel de fins ou de meios¹⁶¹.

¿Sería el caso entonces de localizar los elementos culturales en cuestión en diferentes temporalidades, o mejor, en dos momentos políticamente caracterizados por la transición de formas de gobierno y conflictos entre las clases dominantes? ¿Así, sería el caso de que entendamos el papel del Cristo Muerto en el contexto imperial y republicano, este en su primera fase?

El mito ideológico, en este ámbito, transcurre al lado de una falsa orden, “un pseudocosmos poblado de fantasmagorías que, en vez de informar sobre el

¹⁵⁹ KERÉNYI, K. “Dal mito genuino al mito tecnicizzato”. En: *Atti del colloquio Internazionale su Tecnica e casistica*. Roma, 1964.

¹⁶⁰ LÉVI-STRAUSS, Op.Cit., 1970.

¹⁶¹ LÉVI-STRAUSS, Op.Cit., 1970, p.55.

hormigón, lo hace apenas asombrado. Su aspecto paradigmático deja un bordillo a la ambigüedad: ¿no estará el valor por él vehiculado siendo absorbido como un alto ideal a ser alcanzado?”. Valores, ideales, sociabilidad y muerte. ¿Cuál el umbral entre estas materias?

Es primordial en este momento rescatar a Lanza: finalmente, si el “mito es entonces parte de la memoria social, está claro que su dramatización, es decir, el proponerlo no como pasado remoto, pero como presente, aunque ficticio, puede colocar algún problema”¹⁶². ¿Pero cual sería este problema?

En el teatro de las representaciones edificantes, y no estamos caracterizando únicamente la fiesta del Señor Muerto como patrimonio material, al contrario, pues concordamos con Silva cuando afirma que “el ritmo de la devoción es pendular. Por un lado, insiste en la interioridad de cada uno, lo que acentúa el carácter intimista; por otro, subministra estímulos y llamamientos proyectados por el escénico, en la exteriorización que llena los ojos y toca el corazón”¹⁶³.

Entre ideologías de la esfera imperial y los anhelos de las prácticas civilizatorias que la República exige, tal vez no fuera equivocado creer que en el primer caso, el mito limpia, delinea con precisión los significados y revela una sabiduría en conformidad funcional con aquel sistema”, mientras que, en el contexto moderno él “embota los significados y contribuye para la elaboración de una falsa conciencia. Allí él mitifica el real, aquí él el mistifica”¹⁶⁴.

Al largo del periodo colonial y en buena parte del siglo XIX, los viajeros extranjeros se quedaron atentos a las manifestaciones y reacciones de la población, de que de forma no tan homogênea, presentaba reacciones diferentes, a depender del estatus y clase social.

Como Kátia Mattoso apuntó, “la religión del pueblo era más una religión de la pasión que de resurrección. Ella se manifestaba mejor en una Procesión del Señor Muerto que en el Triunfo Eucarístico”¹⁶⁵. Ochi-Flexor¹⁶⁶ relató que a partir de los

¹⁶² LANZA, Op.Cit., 2003.

¹⁶³ SILVA, Op.Cit, 2000, p.97.

¹⁶⁴ FIKER, Op.Cit., 1984, p.12.

¹⁶⁵ MATTOSO, Op.Cit.,

¹⁶⁶ OCHI-FLEXOR, Op.Cit., 2003.

setecientos, el comportamiento religioso de la edad del Salvador comenzó a pender más en la dirección del acto de externar la fe que por la comprensión de la doctrina católica por sus fieles.

A pesar de las procesiones que no presentaran fielmente los actos de las dramatizaciones durante el periodo colonial, algunos detalles y prácticas persistieron al largo del siglo XIX: el cortejo obedecía a un programa muy bien planeado, estructurado a partir de la idea de que los sentimientos de los fieles y observadores deberían ser despertados. Las lágrimas, por ejemplo, no eran solamente señales de emociones, pero de purificación del alma. De acuerdo con los autores de muchos devocionarios populares de los siglos XVI y XVII, las lágrimas tenían un efecto purgativo, y muchos beneficios eran esperados para quienes llorara de manera apropiada...un gran papel de la procesión de la Semana Santa era proveer alta y poderosa arena pública para la expiación colectiva de los pecados¹⁶⁷.

A depender da devoção homenageada — especialmente nas chamadas procissões “del’ Rey — a disposição das imagens fazia da procissão um teatro ao ar livre, dadas, de um lado, a dramaticidade na apresentação das imagens, como as imagens de roca das representações do martírio e morte de Jesus Cristo e, por outro, pelo próprio comportamento dos participantes através da autoflagelação, corridas de encerramento, etc¹⁶⁸.

Del mito original, con sus lágrimas espontáneas y crédulas hasta el XVII, pasamos al mito ideológico constituido por las lágrimas encomendadas a las señoras de las ladainhas y a los moleques, mendigos y vagos del siglo XIX, como leemos en Fraga Filho. De un lado, las procesiones eran motivos de alegría y entretenimiento para las señoras blancas; del otro, los moleques aprovechaban los cortejos para vivir otro tipo de sociabilidad, caracterizado por mofarías, apedrejamentos y gracejos de los niños de las calles de la Salvador elitista.

167 WEBSTER, Op. Cit., 1999, p. 564.

168 OCHI FLEXOR, Maria Helena. Da fé à dança: a procissão como síntese de manifestações artísticas (Bahía – Brasil). A obra de arte total nos séculos XVII e XVIII. Simpósio Internacional, 11 a 14 de junho de 1996, p.466

Repletas de pompas y adornos riquísimos que ostentaban la fe católica, las procesiones regalaban a la sociedad con espectáculos que fueron creciendo y adquiriendo una complejidad cada vez mayor. A pesar de la transición del estado imperial al republicano y con el preludio de la laicización y reforma de la Iglesia Católica en fines del XIX, el drama de la Semana Santa continuaba jugueteando con la energía del imaginario colectivo, aunque este fuera contrario a las determinaciones de la Santa Sé, como veremos en el capítulo 6.

Me parece que definir el tiempo y espacio exacto del periodo histórico en que cada tipología de mito prevaleció, no sería el más seguro, tampoco posible. Cada época mencionada hasta ahora se muestra con dimensiones de permanencia y cambios tan constantes y comunes, que tendríamos perjuicios en encuadrar históricamente prácticas de sociabilidad tan extremas y diversas. Cuanto a la complejidad de las procesiones, estos cortejos sufrieron experiencias que alternaban los significados para los diferentes grupos sociales que allí se enfrentaban. Hasta el siglo XVII y en la primera mitad del XIX, Ochi Flexor señala que debido al aumento de la popularidad de los festejos, “la tendencia fue aumentar la teatralidad de los personajes creando un gran impacto emocional en la asistencia”.

De orden jesuita, el teatro de las procesiones era un arma de persuasión de fuerte impacto. Aunque en el fin del siglo XIX tal estrategia haya sufrido cambios y haya perdido espacio entre los fieles y, sobre todo, en el discurso de la Santa Sede y de sus objetivos de romanización como va a abordar el capítulo 4, fue de esencial importancia para el proceso de evangelización de los bárbaros y de los grupos sociales que estructuraban la sociedad Bahiana.

O teatro jesuítico procurava deliberadamente efeitos cênicos e endossava as artes que falavam aos olhos e ouvidos, e simultaneamente, à mente e aos sentidos. A palavra simples do púlpito foi superada pela representação viva do palco, da praça e da rua. E é conhecida a didática jesuítica utilizada, sobretudo entre os índios, que lançava mão, além do teatro, de reuniões em que se misturavam comidas, bebidas e imagens. As cenas eram evocadas ante os olhos dos novos fiéis como Inácio de Loyola aconselhara

imaginá-las, através dos sentidos. Dirigiam-se mais à sensibilidade que à razão¹⁶⁹.

Vilhena relata que las señoras no asistían las ceremonias dentro de la Iglesia; ellas eran tenían la compañía de esclavas y amas, adornadas de pulseras, hebillas, cordones y pulseras, además de los bentinhos de oro. Estas señoras se derramaban en lágrimas cuando las santas imágenes pasaban por las calles y el cortejo se transformaba en un gran espectáculo. Pero ni todos asistían el teatro en el mismo nivel de visión: el pueblo siempre estaba en un nivel más inferior que los demasiados grupos, pues era necesaria la construcción de una esfera especial en la jerarquía.

¹⁶⁹ OCHI FLEXOR, Op.Cit., 2003, p.525.

2.4 Las relaciones de los poderes y saberes entre la muerte, el cuerpo y el alma.

Es cierto que hoy la Historia Cultural no se limita solamente a discutir cuestiones habituales de la historiografía, extendiendo su visión para sub-elementos que surgen a partir de las revisiones de trabajos presentes en otros lenguajes, como es el caso de la literatura y de las narrativas que vuelven hoy en la investigación contemporánea con más fuerza y un discurso preocupado con las técnicas de la narrativa, con la construcción de micro-historias a partir de la Historia y de la ficción.

Thomas W. Laqueur¹⁷⁰ en un ensayo intitulado “Cuerpos, Detalles y la Narrativa Histórica” pretendió suscitar elementos presentes en la atmósfera humanitaria iniciada el siglo XVIII y en las primeras décadas del XIX. El propio título denuncia el objetivo del autor que hace inferencias relativas las minuciosidades del sentimiento de compasión que era despertado en las personas por aquellos que sufrían de alguna enfermedad o debilidad física acometidos por la proximidad de la muerte o sólo enfermedades.

Nos quedaremos, a tiempo presente, con la definición de narrativa “fundamentada en el cuerpo personal”, o en otras palabras, no sólo refiriéndose al simple concepto de dolor biológico, pero más que eso, la conexión entre aquellos que sufren y aquellos que se solidarizan ante el dolor ajeno, cada uno identificándose con un papel, sea lo de víctima o benefactor.

En las relaciones establecidas entre los diversos grupos que acompañan la Procesión del Santo Entierro y sus festejos, encontramos sin sombra de duda, el papel del cuerpo y de la compasión resultante de su flagelación, ya que en el ámbito de la celebración,

o corpo também é, sem dúvida, objeto da mercê, da misericórdia cristã. Mas há uma diferença. A exortação de Cristo a vestir, alimentar e abrigar os necessitados é interpretada, no Evangelho, no sentido de fazer o mesmo ao

170 W. LAQUEUR, Thomas. “Corpos, Detalhes e a Narrativa Histórica”. In: HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Seu corpo: “Em verdade vos digo que, sempre que o fizestes a um destes meus pequeninos irmãos, a mim o fizestes” (Mateus, 25:40). O corpo universal do Deus que subiu aos céus intervém, aqui, entre o sofredor a aqueles que praticam atos de misericórdia. Nas narrativas humanitárias dos séculos XVIII e XIX, ao contrário, o corpo individual, vivo ou morto, adquiriu um poder próprio. Na verdade, o cadáver, ainda mais que a carne vivificada, permitiu que a imaginação penetrasse a vida de um outro¹⁷¹.

Cabe igualmente afirmar que historicamente la trayectoria de los conceptos relativos al cuerpo no siguió únicamente ese proceso. Como se acuerda perfectamente el medievalista e historiador consagrado Jacques Le Goff¹⁷², los términos carne y cuerpo se encuentran casi siempre asociados en los escritos medievales occidentales.

Es cierto decir, que durante siglos las mentalidades medievales bailaron la música dualista del cuerpo vinculado a la carne y opuesto el alma, y, en paralelo, los despiertes relativos a la idea de unidad del alma y del cuerpo, bajo la condición de la creación y salvación de los pecados en momento compartido¹⁷³. Para primera mitad del siglo XIII, tenemos los estudios hagiográficos del poeta y clérigo castellano Gonzalo de Berceo¹⁷⁴ que construyó definiciones para la carne y el cuerpo.

En efecto, se hace obligatorio hablar sobre el cuerpo en la tradición cristiana, en la medida en que uno de los grandes elementos de estrategia de la pedagogía católica giró en torno a la presión de carácter milenarista construida por la moral cristiana contra los instintos y las fuerzas corporales. Tal vez uno de los críticos más combatientes haya sido F. Nietzsche, filósofo que dedicó parte de su obra a debates radicales de la doctrina religiosa cristiana, así como de la propia filosofía socrático-platónica. Las obras en que es posible identificar tales críticas son

171 W. LAQUEUR, T. Op.Cit., 2001, pp.240-241.

172 LE GOFF, Jacques. *Por amor às cidades*. São Paulo: UNESP, 1998.

173 SOT, Michel. “Mépris du monde et résistance des corps aux XI et XII siècles”. In: *Médiévales*, n. 8, 1985, p. 6-17.

174 GONZALO DE BERCEO. *Obras completas*. Estudio e edição crítica por Brian Dutton. Londres: Tamesis Books, 1978.

“Aurora¹⁷⁵”, “Además del bien y del mal”¹⁷⁶ y en “Genealogía de la moral”¹⁷⁷. Posteriormente, Nietzsche escribió “El Anticristo”, obra que trata de críticas a la religión de los débiles, término utilizado por el autor para caracterizar la forma de dominación del cristianismo.

No se debe embellecer y ataviar el cristianismo: él trabó una guerra de muerte contra ese tipo más elevado de hombre, él proscribió todos los instintos fundamentales de ese tipo, él destiló de esos instintos el mal, el hombre malo - el ser fuerte como el típicamente reprobable, el "réprobo". El cristianismo tomó el partido de todo lo que es débil, bajo, malogrado, transformó en ideal aquello que contraría los instintos de conservación de la vida fuerte; corrompió la propia razón de las naturalezas más fuertes de espíritu, enseñándoles a percibir como pecaminosos, como engañosos, como tentaciones los valores supremos del espíritu. El ejemplo más lastimoso - la corrupción de Pascal, que creía en la corrupción de su razón por el pecado original, cuando ella fuera corrompida sólo por su cristianismo!¹⁷⁸

Ha de advertirse de que Nietzsche no dirige sus argumentos contra la figura de Jesucristo sino contra la moral cristiana, que para el autor se configuraría como una distorsión practicada por el apóstolo Paulo de Tarso sobre las ideas de Cristo relacionadas a los mensajes de “buena nueva”: “[...] a partir de la muerte en la cruz, la historia del cristianismo es justamente el progresivo relato del malentendido cada vez más grosero de un simbolismo primitivo¹⁷⁹”.

De acuerdo con su argumento, Cristo no hablaba de culpa, no defendía los castigos, tampoco hacía mención de aspecto condenatorio a la vida o al cuerpo y de la misma forma a la separación entre el hombre y Dios. Sin embargo, el apóstol después de la muerte de Cristo trató de incluir las ideas de pecado, vinculadas a la orden moral y a la imagen de Cristo. Tal orden, en efecto, trilló los caminos de la restricción y degeneración de las fuerzas naturales y humanas.

175 NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo: Companhia da Letras, 2004.

176 NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

177 NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral. Uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, Segunda Dissertação.

178 NIETZSCHE, Friedrich. Op.Cit., 2004, p.12.

179 NIETZSCHE, Friedrich. Op.Cit., 2004, p.14.

A la “buena nueva” se siguió inmediatamente la peor de todas: la de Paulo. Paulo personifica el tipo opuesto del “mensajero de la buena nueva”.

[...] La vida, el ejemplo, la doctrina, la muerte, el sentido de justicia del Evangelio, todo dejó de existir cuando ese falsario obcecado por el odio comprendió lo que le podría ser útil. [...] Lo que él quería era el poder, y a través de él los sacerdotes retornaron al poder; Paulo sólo necesitaba de las ideas, de las doctrinas, de los símbolos para tiranizar las masas, transformarlas en rebaño ¹⁸⁰.

Para la moral cristiana, el cuerpo representa el hábitat universal de Dios. Todos los pasos hechos por Cristo poseen significados propios para la pedagogía del sacrificio del cuerpo, del hombre. La crucifixión, el suplicio, el martirio corporal sufrido por Jesús, con una finalidad clara: el perdón para todos los pecados humanos. La cruz representa la memoria del conjunto de agonías; el cuerpo simboliza la eterna deuda cristiana con Dios, el espacio del sufrimiento, lócus privilegiado del sufrimiento, del arrepentimiento, del perdón y finalmente de la salvación. En la introducción de “Además del bien y del mal”, Nietzsche deflagra la idea de que el “cristianismo es platonismo para el pueblo”, en que el filósofo rescata la concepción de mundo dividido, en una teoría metafísica.

Platón, más inocente en esas cosas, y desnudado de la astucia plebeya, quiso con toda su energía — la mayor energía que un filósofo hubo empleado! —, probar a sí aunque razón e instinto se dirigen naturalmente a una meta única, al bien, la “Dios”; y desde Platón todos los teólogos y filósofos siguen la misma trilla [...] ¹⁸¹

El argumento de Nietzsche está estructurado según el principio de que el cuerpo es la expresión máxima de los instintos fundamentales de la naturaleza; en otras palabras, el cuerpo es la realización de la naturaleza; en resumidas cuentas, se entiende que cualquier ideología, doctrina o pensamiento que niegue tal prerrogativa, sobre todo los elementos de su organización, como fuerza, salud y sus relaciones con la vida en sí, contraría los caminos naturales de crecimiento de

180 NIETZSCHE, Friedrich. Op.Cit., 2004, p.42.

181 NIETZSCHE, Friedrich. Op.Cit., 2005. Prólogo, p.121.

los hombres y por tanto, se caerían en una larga caminata descendiente y antinatural.

Considero la propia vida un instinto para el crecimiento, para la duración, para la acumulación de fuerzas, para el poder: donde falta gana de poder, existe el declive. Mi afirmación es que falta esa gana en todos los valores más elevados de la humanidad, que los valores de la decadencia, valores nihilistas, imperan bajo los nombres santos¹⁸².

Las relaciones de poder, en efecto, son caracterizadas por la construcción de una memoria social que fortalezca sentimientos y aspectos maniqueístas, por medio de la universalización de los conceptos de “bueno” y “malo”, en una trayectoria marcada por la lucha cotidiana de permanencia de actos, juicios, valores, costumbres y hábitos, para además de la diseminación de personajes heroicos y santificados.

La desobediencia a Dios, es decir, al sacerdote, a la ley, recibe entonces el nombre de “pecado”; los medios para la “reconciliación con Dios” son, convenientemente, medios que garantizan una sumisión al sacerdote aún más completa: sólo el sacerdote “redime”. Del punto de vista psicológico, los pecados se hacen “indispensables” en toda la sociedad organizada clericalmente. En la verdad, ellos son los verdaderos manipuladores del poder, el sacerdote vive de los pecados, tiene necesidad de “que se peque”. Principio supremo: “Dios perdona aquel que hace penitencia”, o en otras palabras, aquel que se subyuga al sacerdote¹⁸³.

Entre el pecado y la condena del cuerpo, el cristianismo predicó una moral antinatural en que los ritos de pasada ganaron fuerza y produjeron estrategias de negociación con la religiosidad popular. A continuación, los próximos capítulos irán presentar las carreteras recorridas por la doctrina cristiana en el trabajo milenario de mantener vivo, principalmente el siglo XIX, el sentido de la “salvación” cristiana por medio del estado insalubre del hombre, el derrumbamiento de sus fuerzas naturales y de su vitalidad en el mundo terreno.

182 NIETZSCHE, Friedrich. Op.Cit., 2004, p.6.

183 NIETZSCHE, Friedrich. Op.Cit., 2004, p.26.

2.5 Las transformaciones del cuerpo.

La primera observación que debemos hacer sobre el papel del cuerpo como objeto social es que el cuerpo humano es construido socialmente y históricamente a partir de elementos determinantes: el cuerpo posee una historia y narra una historia. O mejor: historias. Así, la historia del cuerpo es la propia historia del hombre y aquí apuntamos una simbiosis que prácticamente es difícil de separar, principalmente cuando consideramos las creencias e ideas religiosas y existenciales presentes en sus diversas representaciones.

En el capítulo 1 mencionamos la conexión que esta investigación propuso entre la historia de la muerte y la Procesión del Santo Entierro como nuevo objeto para que ampliemos un poco más esa temática de la historiografía en los estudios sobre religiosidad popular desde una mirada histórico-antropológica. Evidentemente hemos hecho uso de los acontecimientos y de elementos ya analizados, a ejemplo de la Revuelta de la Cemiterada. La Revuelta de la Cemiterada fue uno de los acontecimientos más importantes y ricos de esta conexión entre una economía moral y un abordaje político del contexto social de la primera mitad del siglo XIX en los países colonizados en América Latina. Del punto de vista epistemológico, el cuerpo hay mucho tiempo ha sido observado y objeto de deseo de las más diferentes áreas del conocimiento: de la Filosofía a las ciencias médicas, la relación de los sujetos con el cuerpo aún es objeto del fetiche construido socialmente acerca de sus misterios.

No nos cabe aquí teorizar acerca de cuestiones filosóficas, una vez que esta tesis de doctorado no estipuló esa dimensión para los argumentos del abordaje histórico. Pero es posible mencionar el caleidoscopio de horizontes. Maurice Merleau-Ponty diría que “decir que yo tengo un cuerpo es simplemente una otra manera de decir que mi conocimiento es una dialéctica individual en la cual aparecen objetos intersubjetivos...”. Foucault destaca el cuerpo como expresión de poderes y de saberes que se articulan estratégicamente en la historia de la sociedad occidental. El cuerpo es, simultáneamente, agente y pieza dentro de un juego de fuerzas presente en toda la red social, que lo hace depositario de marcas

y de señales que en él se inscriben en esos embites, los cuales, por su parte, tienen en la corporeidad su "campo de prueba". Y la alma surge como instrumento de actuación de los que puedas/saberes sobre el cuerpo, en el proceso de constitución del cuerpo histórico de los sujetos. Así pues, el cuerpo en esencia es una de las vías históricas para que entendamos los procesos de reelaboração de los sujetos defendidos por Foucault.

No vamos en los límites de este texto retomar la arqueología de la producción foucaultiana, pues finalmente sería necesario otra tesis, en la mejor de las ocasiones. Nuestro interés es presentar un breve panorama que ilustre la importancia del contradictorio, pero dicotómico binomio entre el cuerpo religioso y el cuerpo médico. Nos basta saber la relevancia de elementos como hábitos, instintos, pulsión, sentimientos, emociones, impulsos y vicisitudes para que comprendamos las construcciones históricas acerca de la corporeidad, como defiende Foucault:

El cuerpo: superficie de inscripción de los acontecimientos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disolución de lo Yo (que supone la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetua pulverización. La genealogía (...) está por lo tanto al punto de articulación del cuerpo con la historia. Ella debe mostrar el cuerpo enteramente marcado de historia y la historia arruinando el cuerpo¹⁸⁴.

El filósofo utilizó argumentos fundamentos en posicionamientos discursivos históricamente constituidos. En otras palabras, se utilizó del contradictorio, lo que en nuestro contexto de investigación parece bastante pertinente y constante. Cuando hablamos sobre la contribución de la Revuelta de la Cemiterada, rescatamos la investigación de João José Reis sobre la historia de la muerte en Salvador (Bahía) a partir de una perspectiva histórica. Ese mismo acontecimiento y memoria de la ciudad podría haber sido analizado por una analogía antropológica, aunque no etnográfica, pero por medio de interpretación de los ritos y costumbres en común en las trillas de la religiosidad popular. Lo que queremos afirmar es que la Procesión del Santo Entierro merece una atención especial de la Antropología.

184 FOUCAULT, M. Op.Cit., 1990, p.30.

Es evidente que debemos considerar en nuestras observaciones el destronamiento de la idea metafísica de alma, pero esa característica también debe ser atribuida al cuerpo. Si tiene así una fuga de las concepciones metafísicas cuando el pensamiento higienista adentró el imaginario social. Los primeros cincuenta años del siglo XIX trajeron un cambio de los mecanismos generales de dominación, de control, sumisión, docilidad, utilidad y normalización de conductas, dispersos anónimamente en toda la red social, anhelando acentuar, así, el vínculo existente entre el binomio cuerpo/alma y la díade saber/poder.

No se debería decir que el alma es una ilusión, o un efecto ideológico, pero afirmar que ella existe, que tiene una realidad, que es producida permanentemente, en torno, en la superficie, en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre los que son punidos – de una manera general sobre los que son vigilados, entrenados y corregidos, sobre los locos, los niños, los escolares, los colonizados, sobre los que son fijados a un aparato de producción y controlados durante toda la existencia. Realidad histórica de esa alma, que, diferentemente del alma representada por la teología cristiana, no nace faltosa y merecedora de castigo, pero nace antes de procedimientos de punición, de vigilancia, de castigo y de coacción. Esta alma real y incorpórea no es absolutamente substancia; es el elemento donde se articulan los efectos de un cierto tipo de poder y la referencia de un saber, el engranaje pela cual las relaciones de poder dan lugar a un saber posible, y el saber reconduz y refuerza los efectos de poder. Sobre esa realidad-referencia, varios conceptos fueron construidos y campos de análisis fueron demarcados: psique, subjetividad, personalidad, conciencia, etc.; sobre ella técnicas y discursos científicos fueron edificados; a partir de ella, se valoraron las reivindicaciones morales del humanismo. Pero no debimos en los engañar: el alma, ilusión de los teólogos, no fue sustituida por un hombre real, objeto de saber, de reflexión filosófica o de intervención técnica. El hombre de que nos hablan y que nos invitan a liberar ya es en sí aún el efecto de una sujeción mucho más profundiza que él. Una alma lo habita y lo lleva a la existencia, que es ella misma una pieza en el dominio ejercido por el poder sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo¹⁸⁵.

185 FOUCAULT, M. Op.Cit., 1990, p.31-32.

Ahora bien, tenemos aquí el discurso médico que invadió las tierras coloniales brasileñas que exigió en cierta medida un nuevo modelo de protagonismo social por parte de la población. Y se exige un nuevo tipo de protagonismo, demanda de la misma forma una erupción de la insatisfacción de la gente. Gente que por su parte transfirió simbólicamente las frustraciones, miedos y desconfianza delante del nuevo al nuevo modelo de sepultar los muertos. Y aquí cuando hablamos sobre muertos, no podemos olvidar que estos eran sólo defuntos; eran país, madres, hijos, parientes y amigos en general. ¿Como podríamos aceptar que una persona próxima no tuviera una garantía de sosiego y paz para su alma? ¿Como aceptar que mi cuerpo ahora perteneciera y se quedara bajo el juicio de personas e instituciones desconocidas? ¿Como tener la certeza de una salvación para aquellos “sin historia”, anónimos, pobres y olvidados por el Estado? Ya bastaba el control institucional sobre las relaciones cotidianas en una provincia esclavista y clasista como Salvador de Bahía.

Lo que dicen las investigadoras Carla Casagrande y Silvana Vecchio¹⁸⁶ sobre las transformaciones que la concepción del cuerpo pasa a sufrir el siglo XIII en Europa es que el cuerpo ya no es la fuente “*de pecado, haciéndose simplemente campo de acción, materia maleable de una forma pecaminosa*”. En el discurso moderno, el cuerpo es presentado al siglo XIX como algo profano, por detrás de la teoría racionalista-instrumental fundamentada en la dicotomía cuerpo-espíritu, en medida que la Teoría Social cree que la escisión entre cuerpo y espíritu significó para el mundo de las representaciones el desenlace simbólico de valores agregados al hombre por medio del inexplicable, lo que nos muestra los estudios de Max Weber¹⁸⁷.

Quizá sea posible establecer una lectura indirecta con La Teoría Social en la medida en que sería interesante, tal vez, destacar el comentario de Delumeau acerca de la dicotomía entre alma y cuerpo para la caracterización de las

186 CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. “Pecado”. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Imprensa Oficial de São Paulo/Edusc, 2002. 2 v. v. 2, p. 337-351.

187 WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1989.

sociedades occidentales.

A oposição radical – e artificial – entre corpo e alma (onde esta se aproveita de tudo que é retirado daquele) leva logicamente ao desprezo, e até a condenação da vida no século, constantemente comparada a um mar perigoso onde é melhor não se aventurar. Já que não há esperança a não ser dos bens do céu, só vale a contemplação, longe das “ vaidades do mundo ” e das “ preocupações seculares ”...o laico é essencialmente um concupiscente. Passar da secularidade para o mosteiro, é sair de Sodoma. Sociedade laica e sociedade corrompida são sinônimos e nela é difícil operar a salvação¹⁸⁸.

Lo que se percibe es que la narrativa histórica permite dentro de esa circunstancia que hagamos una analogía con la narrativa de la Pasión y Muerte de Cristo que ofrece la primera vista un modelo de conducta moral y religiosa más próxima da ideología católica y cristiana para el siglo XIX. Los antecedentes de la historia del cuerpo, la enfermedad y la experiencia singular del enfermo forman el discurso de fines del siglo XVIII: la religión es el símbolo del exorcismo necesario, así como el sentido benigno del sufrimiento, Dios la fuente del placer cristiano.

De Tucicides a Gregório de Tours e aos inumeráveis Relatórios sobre a doença.... anônimos que comentam as pestes da idade moderna, o hábito conservou-se; é encontrado sem surpresa na imagem que o jornal hoje dá da epidemia ou do fantasma da epidemia. É reconhecido em todos esses textos de sequências semelhantes. Um ator histórico (o chefe, a cidade, o povo cristão, a nação) recebe do exterior (Deus, o Oriente, os judeus) seu mal (castigo, provação, vingança), porém deve procurar nele mesmo o remédio (no seu arrependimento, a prece, no isolamento, no *progon*)¹⁸⁹.

Una historia social basada en elementos antropocéntricos, en que encontramos la historia del cuerpo, si así nos podemos llamarla en esta época, vinculada la historia de las enfermedades, y, sin embargo la narrativa de la mortalidad a partir

188 DELEMEAU, Jean. Op.Cit., 2003, p.31.

189 REVEL, Jacques; PETER, Jean-Pierre. “O Corpo: o homem doente e sua história”. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. História: Novos Objetos. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989. p.142.

de epidemias, lo que Jacques Revel y Jean-Pierre denominan de una “sociología de la morbilidad” para los periodos medievales y modernos. Para los demógrafos, la reaparición de determinadas enfermedades y flagelos, a ejemplo de la tuberculosis en la Europa del siglo XIX y de la gripe, de la disentería infecciosa y neumonía en finales del siglo XVIII en Francia, agrupan hechos sociales pasivos de mensuración, haya vista los cálculos y estadísticas producidas acerca de la coyuntura económica de determinadas ciudades, con sus tasas de mortalidad, desempleo y hambre.

Para las sociedades occidentales se percibe que la enfermedad, donde a consideramos aquí como la antesala de la muerte en general, es *“casi siempre un elemento de desorganización y de reorganización social (...) el acontecimiento mórbido puede, pues, ser el lugar privilegiado de donde mejor observar la significación real de mecanismos administrativos o de prácticas religiosas, las relaciones entre los poderes, o la imagen que una sociedad tiene que sí misma”*¹⁹⁰.

El discurso histórico de la medicina y de sus instituciones que tiene su origen en finales del siglo XVIII y que se intensifica los primeros años del XIX, trabó una lucha para que el cuerpo fuera reducido al cuerpo, o sea, a los límites de su corporalidad. El otro lado de ese discurso sería lo de que la infelicidad debería ser convertida en objeto de observación y de carácter contábil. En la tentativa máxima del rigor científico, al lanzar la presuposición de que “no existen sino hombres y enfermedades”, tales instituciones encontraron no más que espacios vacíos entre esos dos mundos. “Se pensaba así vaciar el miedo y la muerte; los mismos gravitaban en torno al problema de una definición fisiológica de la muerte, conformados al viejo fantasma del enterrado vivo”¹⁹¹.

Lo que entendemos en resumidas cuentas es que la relación sociocultural entre muerte, cuerpo y fiesta está próxima de la idea de Foucault de que el cuerpo, en la historia occidental, fue una expresión de poderes y saberes articulados de forma estratégica que visaba tener el mismo como una pieza del juego de intereses que se desarrollaba en el espacio político del escenario litúrgico y popular.

190 REVEL, Jacques; PETER, Jean-Pierre. Op.Cit., 1989, p.144.

191 REVEL, Jacques; PETER, Jean-Pierre. Op.Cit., 1989, p.144.

El cuerpo, por tanto, es al mismo tiempo el elemento céntrico, en medida que representa el agente y la pieza dentro del juego de fuerzas presente en toda la red social. Ese hecho lo hace la caja depositaria de símbolos y señales que en ellos se apoya que por su parte, tienen en su corporeidad, su campo de prueba.

2.6 El alma como protagonista.

El alma, segunda protagonista de la narrativa histórica de la muerte cristiana, surge como un instrumento de actuación de los poderes y saberes acerca del cuerpo, en el proceso de construcción del cuerpo histórico de los individuos. Venimos como eran establecidas las negociaciones entre la redención y la salvación de los cristianos, entre gestos religiosos y de intereses que iniciaban su trayectoria espiritual y fortalecimiento de su fe los Miércoles de Ceniza, conmemoración posterior a las fiestas carnavalescas.

Pero no solamente el alma denuncia la lucha entre poderes y saberes acerca del cuerpo, pero sobre todo habla que necesitamos ver además de las señales que marcan el ritmo del tiempo ceremonial y de los preparativos del alma: a pesar de que las procesiones manifiesten el éxito de las negociaciones y del cumplimiento de la disciplina exigida por el culto, ellas merecen ser vistas a la luz de los cortejos y de las manifestaciones más desordenadas que se multiplicaban cada vez más en el Viejo y en el Nuevo Mundo.

Tales celebraciones tenían que equilibrar tales disciplinas entre la fiesta, el cuerpo y el alma en prol de un bien mayor, la celebración de la muerte de Cristo, principalmente cuando percibimos “la capacidad que el cuerpo tiene que impregnar el imaginario de los cristianos fervorosos¹⁹²” en los ochocientos.

A quarta-feira de Cinzas se passa, em contraste com os dias precedentes, em calma verdade, a fazer suas orações, beijar o pé da imagem e deixar sua esmola no cofre colocado diante dela; mas crescido era o número de beatas de capona, de mulheres do povo, que se aboletavam cedo no templo, levando sua ceia em latas e pratos, envoltas em guardanapos e em papel, com o propósito de, ali, passarem a noite inteira. Algumas carregavam até os filhos pequeninos conduzindo também os vasos noturnos para a serventia dos mesmos e a própria. Pela manhã, a nave e, principalmente, as capelas laterais que eram elegidas de preferência para dormitórios e salas de refeições, encontravam-se alastradas de migalhas e de restos de comida, de fragmentos de papel sujo, além das secreções naturais evacuadas por uma aglomeração de

192 CORBIN, Alain.Op.Cit., 2008, p.89.

peessoas deseducadas e entupidas de iguarias azeitadas e apimentadas. Abominável!... O adro da igreja transformava-se em arraial de feira. Cozinhavam-se alí, panelas de feijão, de caruru, de vatapá. Preparavam-se pratadas de muqueca. Mercavam-se gulodices. Faziam-se serenatas ao som de flautas, violões, cavaquinhos e harmônicas; ao passo que no interior do templo as betas garganteavam esganiçadamente benditos, ladainhas, orações. Marafonas das alfurjas cercas perambulavam entre os grupos abarracados, a céu descoberto, derriçando-se, escambando dichotes licenciosos com os capadócios.... Havia sujeitos que saíam de casa, mesmo de pontos afastados, sobrançando esteiras para dormir no pátio da Sé. E era assim que o povoléu Bahiano fazia a vigília do Senhor dos Passos¹⁹³.

La subjetividad del hombre moderno y su descubrimiento del cuerpo encuentran en la genealogía foucaultiana la interpretación que hace acerca de la organización del cuerpo a partir de los aspectos subjetivos de los poderes y saberes que lo colocan en el mismo nivel jerárquico que el cuerpo social que tales poderes y saberes penetran la vida cotidiana de los sujetos, lo que lleva el estudioso a clasificar tal acción como micro-poder o sub-poder, objetos principales de la microfísica del poder, o mejor dicho, la focalización de la corporeidad de cada persona – que incluyen con sus hábitos, instintos, pulsión, sentimientos, emociones, impulsos y vicisitudes - como el punto fundamental sobre lo cual actúa una maraña compleja de una serie de luchas y de enfrentamientos inherentes a tales saberes, en el proceso de producción de poder¹⁹⁴.

Para el propósito de nuestro trabajo vamos a analizar los elementos de conexión entre las perspectivas de la muerte, del cuerpo y de la fiesta religiosa. Como observamos inicialmente en el capítulo 1, la función política de la religiosidad era marcada por el juego de intereses y de poder entre los papeles y funciones sociales de los grupos envueltos durante la realización de la fiesta.

Revueltas populares, actos de fe, conflictos de orden político-religiosa entre la transición de una orden a la otra, así como las negociaciones que eran trabadas entre el escenario litúrgico y el popular. Los conceptos de muerte, fiesta y cuerpo

193 VERGER, Pierre. Op.Cit., 1999, p.89.

194 FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

se entrecruzan a medida que sentimientos y acciones se confunden en el imaginario de los fieles y de sus prácticas, por ejemplo, los suplicios, las disciplinas, las disposiciones del cuerpo en el tiempo y espacio (mundano y espiritual), además de las costumbres confesionales.

La muerte, protagonista principal de ese espectáculo, representaba el eslabón entre el mundo religioso y la “historia efectiva” de los católicos; esa denominación creada por Foucault, claramente inspirada en la obra de F. Nietzsche¹⁹⁵, puede ayudarnos a comprender tal conexión: la historia “efectiva” trae al sujeto la condición de humano al lanzar su mirada a lo que está prójimo, a lo que comemos, a las nuestras emociones, las energías, finalmente, cerca de nuestra decadencia como ser humano, de carne y hueso. La muerte, sin embargo, no trae solamente el dolor físico; ella puede dar el alivio del sufrimiento que perturba las almas cristianas, la redención y arrepentimiento de todos los pecados cometidos y no confesos de los fieles; los aproxima del sagrado, los mantienen alejados de los gestos socialmente condenados.

La muerte dignifica aquellos que ante ella presentan lamentaciones. Trae la oportunidad de reflejar sobre el cotidiano y sus hábitos. Legitima el papel de todos los participantes del escenario social. De un lado, las figuras políticas de los emperadores, gobernadores y representantes de la Iglesia. Del otro, hombres, mujeres, jóvenes y niños, divididos entre simples seguidores, esclavos, sujetos libres o pertenecientes al ejército y a la clase elitista y letrada de la provincia. “*É o corpo, o ausente da linguagem, o local do desejo e da infelicidade*”¹⁹⁶.

La relación entre muerte y poderes permite pensar que cada actor social utiliza el cuerpo como su blanco, y más aún, como su comienzo. Para Foucault, el cuerpo significa

a superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as idéias os dissolvem), lugar de dissolução do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia

195 WILHELM NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. São Paulo: Contraponto, 2000.

196 REVEL, Jacques; PETER, Jean-Pierre. “O Corpo: o homem doente e sua história”. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: Novos Objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. p.141.

(...) está portanto no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo¹⁹⁷.

Es posible decir que el cuerpo es metafóricamente el campo, espacio en que las fuerzas atraviesan y compone la realidad física, ya que no hay fuerza sin cuerpo. Son fuerzas múltiples, que convergen para un mismo punto y se contradicen al mismo tiempo. Son herramientas de la sedimentación de sus combates.

... Depois arrancou a corôa de espinhos e pôz sobre a fronte do Cristo linho branco, apertando-a fortemente e pouco depois o tirou mostrando ao publico a mancha sangrenta e circular da impressão da coroa. Feito, puxam, com tenazes, os pregos que seguravam as mãos, o que provocou violentas batidas nos peitos por todas as mulheres presentes. Uma longa tira de linho alvo foi passada sob os braços da imagem (sic) Tiraram os pregos que prendiam os pés, e o corpo desceu docetemente e foi envolvido em brancos lençóis. Tudo se fizera rapidamente sob o comando da palavra do pregador. Concluído o sermão, deixamos a igreja. Ficara completamente assombrado. Pensei que haveria de ser algo de surpreendente, mas nunca tive a idea de que levariam tão longe a representação¹⁹⁸.

El cuerpo carga los estigmas de los acontecimientos del pasado, de los deseos y de los errores practicados. Lo “Yo”, factor dissociable, que posee comienzos innumerables, a los mismos tiempos múltiples, que reúne el cuerpo y el alma, pasa por la dinámica de la constitución histórica, en que la muerte surge en una unidad temporal en el imaginario colectivo, simbolizada por la inmovilidad en el proceso de larga duración, sea a través de su narrativa o cronología.

197 FOUCAULT, M. Op.Cit.,1996, p.30.

198 KOSTER, Henry. Op.Ci.,1942, p. 48.

18. Cristo Muerto. Visión oblicua. Artista: Francisco das Chagas ("El Cabra").
Acerv: "Igreja da Ordem Terceira do Carmo", Salvador (Bahía).



Well Carvalho © Todos os direitos reservados

Fotografía: Wellington Carvalho, 11/01/2007.



19. Cristo Muerto. Visión frontal. Artista: Francisco das Chagas ("El Cabra").
Acerv: "Igreja da Ordem Terceira do Carmo", Salvador (Bahía).
Fotografía: Wellington Carvalho, 11/01/2007.



20. Cristo Muerto. Visión superior - face.
Artista: Francisco das Chagas ("El Cabra").
Acervo: "Igreja da Ordem Terceira do Carmo", Salvador (Bahía).
Fotografía: Wellington Carvalho, 11/01/2007.



21. Cristo Muerto. Visión lateral. Artista: Francisco das Chagas ("El Cabra").
Acervo: "Igreja da Ordem Terceira do Carmo", Salvador (Bahía).
Fotografía: Wellington Carvalho, 11/01/2007.



22. Cristo Muerto. Visión de Frente. Artista: Francisco das Chagas ("El Cabra").
Acervo: "Igreja da Ordem Terceira do Carmo", Salvador (Bahía).
Fotografía: Wellington Carvalho, 11/01/2007.

Sin duda, cuerpo y alma están enlazados de historia y vinculados por distinguidos a través espacios y situaciones cuyo foco es el discurso, personajes con actuación de una co-construcción, diversos centros de subjetividad, de forma que es fundamental la asociación de tales puntos a la práctica de fortalecimiento de la propia identidad histórica del sujeto.

Feito, puxam, com tenazes, os pregos que seguravam as mãos, o que provocou violentas batidas nos peitos por todas as mulheres presentes. Uma longa tira de linho alvo foi passada sob os braços da imagem (sic) Tiraram os pregos que prendiam os pés, e o corpo desceu docetemente e foi envolvido em brancos lençóis¹⁹⁹.

Como registrado por ese trabajo en las primeras líneas de ese capítulo, las observaciones y narrativa del viajante inglés Henry Koster acerca de la Procesión del Santo Entierro, nos parece apropiadas para ilustrar nuestros análisis: sentimientos como la tenacidad, la adversidad entre gestos delicados y cuidadosos y reacciones denuncian el discurso de la fiesta, ora de control, ora de docilidad. Finalmente, el cuerpo divino simboliza para los fieles a *“superfície de inscrição para o poder, com a semiologia por instrumento; a submissão dos corpos pelo controle das idéias”*²⁰⁰.

Pues argumentamos que estamos ante ideas acerca no de la separación entre cuerpo y alma, lo que resultaría en una relación dualista, pero de entender el alma como algo creado directamente sobre el cuerpo, en función de los intereses políticos sobre él concentrado. Vale la pena traer un tramo que describe muy bien la definición de tal relación entre cuerpo y alma.

Não se deveria dizer que a alma é uma ilusão, ou um efeito ideológico, mas afirmar que ela existe, que tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em torno, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos – de uma

199 KOSTER, Henry. Op.Ci.,1942, p.48.

200 FOUCAULT, M. Op.Cit.,1996. p.93.

maneira geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência. Realidade histórica dessa alma, que, diferentemente da alma representada pela teologia cristã, não nasce faltosa e merecedora de castigo, mas nasce antes de procedimentos de punição, de vigilância, de castigo e de coação. Esta alma real e incorpórea não é absolutamente substância; é o elemento onde se articulam os efeitos de certo tipo de poder e a referência de um saber, a engrenagem pela qual as relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder. Sobre essa realidade-referência, vários conceitos foram construídos e campos de análise foram demarcados: psique, subjetividade, personalidade, consciência, etc.; sobre ela técnicas e discursos científicos foram edificadas; a partir dela, valorizaram-se as reivindicações morais do humanismo. Mas não devemos nos enganar: a alma, ilusão dos teólogos, não foi substituída por um homem real, objeto de saber, de reflexão filosófica ou de intervenção técnica. O homem de que nos falamos e que nos convidam a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma 'alma' o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo²⁰¹.

Para Foucault, la realidad del alma sólo puede ser comprendida como una producción socio-cultural, permeada por el desarrollo de un conjunto de saberes y discursos y sólo poseen significados materializados en el cuerpo, en instituciones y prácticas sociales. Está enraizada al cuerpo y comportamientos, cuya validez está condicionada su realidad histórico-cultural. Entre los límites de ese capítulo, el abordaje que nos interesó, finalmente, es de carácter socio-histórico del cuerpo y del alma como artistas del espectáculo a quien llamamos de muerte.

201 FOUCAULT, M. Op.Cit., 1996, p.31-32.

2.7 El Bien-morir y la “Misión Abreviada”: la “literatura de la espiritualidad del terror y el pasaje para la “eternidad”.

De acuerdo con las Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía,

Procissão é uma oração publica feita a Deos por um comum ajuntamento de fieis disposto com certa ordem que vai de um lugar sagrado á outro lugar sagrado e é tão antigo o uso delias na Igreja Catholica, que alguns Autores attribuem sua origem ao tempo dos Apóstolos. São actos de verdadeira Religião, e Divino culto, com os quaes reconhecemos a Deos como o Supremo Senhor de tudo, e piíssimo distribuidor de todos os bens, e por isso nos sugeitamos a elle, esperando da sua Divina clemência as graças, e favores que lhe pedimos para salvação de nossas almas, remédio dos corpos, e de nossas necessidades. E como este culto seja um efficaz meio para alcançarmos de Deos o que lhe pedimos, ordenamos, e mandamos, que tão santo, e louvável costume, e o uso das Procissões se guarde em nosso Arcebispado, fazendo-se nelle as procissões geraes, ordenadas pelo direito Canónico, Leis, e Ordenações do Reino, e costume deste Arcebispado, e também as mais que Nós mandarmos fazer, observando-se em todas a ordem, e disposição necessária para perfeição, e magestade dos taes actos, assistindo-se nelles com aquella modéstia, reverencia, e religião, que requerem estas pias, e religiosas celebridades²⁰².

Las procesiones y toda su pompa siempre fueron estrategias que estructuran los rituales de salvación y redención de los fieles cristianos, aspectos que caracterizan el cristianismo como una religión de origen pesimista, sostenida por la ansiedad y por una teología del pecado, como presenta Delumeau. El pecado y la culpa nacen con la acentuación de las prácticas del catolicismo penitencial y la “literatura de la espiritualidad del terror”²⁰³ es uno de los principales objetos que merecen el respeto de la historiografía. Dos ejemplos clásicos de esta literatura son las obras del padre portugués Manoel José Gonçalves Couto (1819-1897) intitulada

202 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahía, 1707, Livro III, Título XIII, n.488, p.191.

203 Podemos citar en este rol los libros del teólogo aragones Joseph Boneta y Laplana, con la obra “Gritos de las Almas en el Purgatorio y medios para aplacarlas” (Lisboa, 1702); del mismo autor, “Gritos del Infierno para despertar el mundo” (Lisboa, 1715); del padre Alexandre Perrier, “Desengaño de pecadores” (probablemente del final del XVIII).

“Misión Abreviada: para despertarse los descuidados y convertir los pecadores”, escritura en 1859, Portugal y “Gritos del Infierno para despertar el mundo” del aragones padre Joseph Boneta, en 1705, España.

Quando menos pensares, a morte há de vir sobre ti. Talvez se cortará o fio da tua vida de repente, enquanto estás tecendo ou urdindo teia. Talvez fazendo planos para melhor viver segundo a tua vontade, Deus te chamará a contas. “Eu virei como ladrão, diz Jesus Cristo; virei de improviso, às escondidas”. O Senhor avisa-te com tempo, pecador, porque quer salvar-te, e quer achar-te preparado. Pensa bem nestas verdades, pecador, dizendo, muitas vezes lá contigo mesmo: Eu brevemente hei de morrer, mas não sei como; hei de morrer, mas não sei aonde; hei de morrer, mas não sei quando [...] ²⁰⁴

La obra del padre portugués Gonçalves Couto tuvo enorme repercusión en tierras brasileñas en el periodo ochocentista, especialmente en el interior del país, o sea, en las ciudades menores y situadas en la región nordeste. Al mismo tiempo, se apunta aquí que la obra del teólogo Boneta ejerció considerable influencia en la escritura de Gonçalves Couto, aunque la distancia temporal sea larga, pero a buen seguro presente pues identificamos en estas dos obras, una fuerte conexión con la literatura de los “horrores eternos” y la mención del autor portugués al escritor español.

En los escritos españoles, encontramos la metáfora del “despertarse” la conciencia del “sueño del pecado”, símbolos de las acciones de arrepentimiento y de la necesidad judaico-cristiana de reformar la vida. Mientras Gonçalves Couto ofrece caminos para el alcance del “bien morir”, Boneta centraliza el discurso relativo a la muerte a las penas del Infierno: elementos como fuego y cuerpo son los objetos principales de sus enseñanzas y la reflexión sobre el morir está más próxima de las apologías a los castigos futuros y correctos que el pecador irá a sufrir cuando condenado. La muerte se presenta inquieta, preocupante, vengativa. La dinámica que el miedo proporciona es el alimento de la salvación cristiana. El

204 GONÇALVES COUTO, Padre Manoel José. *Missão Abreviada: para despertar os descuidados converter os pecadores*. Porto: Tipografia de Manoel José Pereira, 1871, p.50.

“grito” es el personaje principal de los argumentos de Boneta y toda la estrategia de remisión es vuelta la interpretación del significado y de la ritualística que los gritos de los sufridores traen aquello que Delumeau definió como la “pastoral del miedo”. En ese contexto, el miedo es mayor y más fuerte que la autoridad sagrada, “pois mais vale um grande cão na poria do que dentro hum grande Senhor²⁰⁵.”

La táctica del pavor fue muy utilizada hasta la primera mitad del siglo XIX cuando comenzó a sufrir algunas resistencias en tierras coloniales. Cuando leemos los relatos de viajeros extranjeros en tierras brasileñas percibimos las contradicciones que el catolicismo necesitó enfrentar para mantenerse en el imaginario social de estas provincias. En Salvador de Bahía, los vicios elencados por los escritores en las dos obras aquí revisadas parecían estar en constante batalla pues la guerra siempre se establecía entre los pecados mundanos y los avisos del Además. En la escritura de Boneta, por ejemplo, encontramos una lista de vicios y de errores cometidos por los cristianos, en particular los pecadores pertenecientes a la una clase media-alta.

Ese vicios seguían comportamientos cotidianos y prácticas comunes en las sociedades: padres descuidados con la educación moral y religiosas de sus hijos, relaciones entre patrono y empleado estructuradas por el incumplimiento de los deberes de ambos, mujeres fútiles preocupadas con la vanidad, el joven que no teme a la muerte y se entrega a los placeres carnales de la vida, el adúltero, el cotilleo.....y para cada tipo de vicio y comportamiento, había el siguiente aviso inicial en cada explicación: si eres cómo yo, mira lo que te espera.... Estos alertas representaban los elementos de la tradición judaico-cristiana: sermones, teatro religioso, iconografía.

El binomio del castigo espiritual/corporal ganó un tono diferente en la obra del aragonés Boneta: el padre recurrió a los cinco sentidos de los hombres para justificar la naturaleza del pecado y repartir las penas de acuerdo con la proporción y gravedad de las acciones conforme la tradición jesuítica. Boneta mencionó los pecados conectados a los sentidos, pero se omitió cuanto al hambre y a la sed que afectarían el sentido del gusto, el paladar. La visión sufre con la “feíssima figura de

205 BONETA, Joseph. Op.Cit., 1721, p.02.

los demonios y la “cruel carnicera de los Justificados”; la audición padece al escuchar “las blasfêmias contra Dios”, “los asombrosos gemidos de los condenados” que llevan a los malditos a que deseen la muerte para alcanzar el alivio....el olfato no soporta los podridos de los actos de corrupción moral; el paladar siente el gusto de la lengua herida, destruida por el azufre y por el fuego que derrite las ofensas e injurias proferidas en la vida material del pecador. Las manos, representantes del tacto, sienten la matanza provocada por los demonios que destruyen el cuerpo, que lo queman con llamaradas, en los hornos, en un verdadero cocimiento del alma.

Aunque las obras mencionadas hagan referencia a la muerte, los discursos presentan tonos diferentes: mientras la obra “Gritos del Infierno para despertar el mundo” optó por la pastoral del miedo caracterizada por el terror, la “Misión Abreviada” prefirió adoptar una pastoral del miedo que defendió el asesoramiento que garantizara el bien morir. La morbidez defendida por ambos autores fue prácticamente olvidada por los fieles de las clases más bajas al largo del siglo XIX en la ciudad del Salvador, Bahía. Ese comentario es justificado por la presencia constante de lo sagrado y profano en las fiestas religiosas que mezclaban elementos del cristianismo y de las religiones de matriz africana representadas por el candomblé, manifestaciones culturales y por las relaciones interraciales que transformaban actos de fe en verdaderos actos de espectáculo pintoresco y exótico a los ojos extranjeros.

En la ausencia de actividades de ocio, el pueblo Bahiano buscaba otras formas de diversión y sociabilidad: las fiestas religiosas se hicieron así el espacio para alegría y celebraciones de las clases participantes. Era posible encontrar en los atrios de las iglesias y en las plazas parejas de novios, además de familias que llevaban sus hijos y esclavos para la diversión en barracas de comidas y de juegos. Realizaban subastas y con la venta de alimentos, flores, frutas y juguetes infantiles ayudaban a financiar la ornamentación e iluminación de las fiestas. Las donaciones eran hechas a la Iglesia que realizaba quermesses, grupos musicales, danzas, desfiles, entre otros.

Es claro que encontramos en estos elementos indicios que contrariaban el proceso de romanización esperado por el catolicismo y que al largo del XIX crecieron rápidamente. Solamente con el proceso de laicización es que la Santa Sede consiguió aproximarse más de tal proyecto, pero pagando un precio alto como veremos en el capítulo 4.

A pesar de las constantes tentativas, los sermones no alcanzaban a los fieles en la condición ideal del proyecto civilizatorio. Los padres fueron blanco de críticas y acusaciones hechas por los europeos extranjeros que visitaron Brasil.

O clero, cuja influência poderia servir para combater esta profunda desmoralização, é o primeiro a dar o exemplo de todos êsses vícios: nada mais desprezível do que um padre brasileiro. Valendo-se da religião que professa e da moral que devia defender, êle vive na mais vergonhosa devassidão. Há padres que, rodeados de sua numerosa família, falam de seus filhos sem enrubescer. Quanto aos seus deveres, os únicos de que êles tomam conhecimento, são os de se fazerem recompensar fartamente pelos enterros e nascimentos. Esta falta absoluta de dignidade impede os padres de serem respeitados como lhes seria fácil merecer, se fôsem fiéis à sua missão sagrada. Dariam, então, a êste povo naturalmente inclinado à fé, lições de moral elevada²⁰⁶.

El propio clero no seguía las recomendaciones y lecciones previstas por el ordenamiento cristiano. El hambre y la sede del sistema de culpa y castigo eran completamente ignoradas por la población que seguía las fiestas y cultos a los santos y devociones. Cuando estuvo en Bahía, Maximiliano de Habsburgo registró impresiones que muestran el espanto y el susto sufrido por el extranjero cuando participó de la fiesta de la crucifixión de Cristo:

Pelo vestíbulo emanava uma atmosfera alegre e festiva. Em longa fila, estavam sentadas, junto a uma das paredes, moças negras, alegres – sua graça bronzeada não estava escondida, mas envolta em gazes transparentes e lenços de cores berrantes – em meio a um falatório estridente, nas posições mais confortáveis, sensuais e desleixadas, vendendo, parte em cestos, parte em caixas de vidro, toda espécie de bugigangas religiosas, amuletos, velas e

206 SUZANNET, Conde de. *O Brasil em 1845*. Rio de Janeiro: Livraria Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1957, p.49.

comestíveis. Para um católico respeitável, todo esse alvoroço deve parecer blasfêmia, pois nessa festa popular dos negros, misturavam-se, mais do que o permitido, resquícios do paganismo na assim chamada romaria²⁰⁷.

El barullo y la histeria marcados por los gritos estridentes que venían de la Iglesia no poseían el mismo carácter de aquellos imaginados por el español Boneta: Habsburgo estaba delante de una dinámica muy diferente de aquella perteneciente a los aires europeos. Según el observador, había un “movimiento confuso de feria”, donde “Cajas de vidrio llenas de comestibles pairavam, ousadamente, sobre la multitud. Pequeños grupos de proveedores de Cachaça formaban las islas, en el mar de personas [...]”.

Como un bueno “respetable católico”, Habsburgo escribió en su diario que aún esperaba encontrar la verdadera religión católica en algún momento de celebración en Brasil, pues aquello que hasta ahora había visto sólo provocaba en él “escalofríos de indignación”. Finalmente, los rituales que había presenciado no podrían ser definidos como una sagrada misa. Así describió una de las misas:

A sala estava superlotada de indivíduos negros, morenos e amarelos. **A ocasião não poderia ser melhor para estudos sobre a carne humana dos negros e sobre os trajes negros.** A escravidão tinha cessado naquele momento e, pelos movimentos livres, pela louca alegria dos homens de cor, pelas suas roupas, algumas delas ricas e pitorescas, via-se que hoje eles se sentiam bem. **Via-se a raça em todos os tamanhos e formas. [...] Passei os olhos curiosos pela multidão, para gravar na memória, bem nitidamente, o sabá negro das feiticeiras.** [...] Em toda a parte imperava a animação, desatada alegria de viver. Via-se que era uma festa há muito tempo ansiada, em que os negros se sentiam entre eles²⁰⁸.

207 HABSBURGO, Maximiliano de. *Bahía 1860: esboços de viagem*. Rio de Janeiro/Bahía, Tempo Brasileiro/Fundação Cultural do Estado da Bahía, 1982, p.123.

208 HABSBURGO, Maximiliano de. Op. cit., 1982, p.130.

Figura 23: Negra Baiana



Fuente: Dibujo reproducido en el Diario de Daniel Kidder, 1943, p.34.

Por tanto, cabe una pregunta: ¿hasta que punto podemos considerar que la táctica del terror y los discursos de intimidación provocaron un auténtico pavor del infierno?

Es posible afirmar que si los sermones no alcanzaron los objetivos de la remisión en totalidad, encontraron en otros espacios un tipo de refugio. Los estudios brasileños sobre Canudos y Antonio Consejero (movimiento popular político y religioso) muestran que este misionero utilizó durante muchos años la obra *Misión Abreviada* en el proceso de su misión religiosa en este territorio. En efecto, ese hecho nos lleva a pensar que la narrativa del padre portugués se asemeja al discurso de la mística religiosa estudiada por Certeau²⁰⁹.

Para el historiador, hay que considerar la diferencia entre la “oralidad mística” y la “oralidad teológica”, aunque los dos modelos atiendan al universo del discurso

209 CERTEAU, Michel de. *La fable mystique*. París: Gallimard, 1982.

religioso. La mística es definida como un discurso que explicita las experiencias señaladas por la observación intuitiva de aquello que es divino, mientras la teológica trilla los caminos de la racionalidad.

El subtítulo de la obra ya apunta los objetivos claros de tal documento histórico: lo de “despertarse los descuidados, convertir los pecadores y sostener el fruto de las misiones católicas”. El libro trae, entre otras indicaciones, un guión de instrucciones y consejos para padres, capellanes, sacerdotes y asimismo, para cualquier cristiano que recogiera el camino de la redención. Los capítulos se encargan de predicar desde la “misericordia de Dios”, los varios tipos de pecado, alma y salvación, hasta una lectura de las prácticas ideales y reglas de comportamiento que deberían ser seguidos por los fieles en días santos, a ejemplo de la Semana Santa.

Pero la “Misión Abreviada” tenía un objetivo mayor: la conversión de los hombres en la creencia de un “bien-morir”, haciendo verosímil las penas post-muerte y los espacios del además. Las nociones de sagrado y profano, a buen seguro, eran los grandes protagonistas de dicha narrativa; los lectores son invitados a dar atención a las advertencias iniciales de la misión: avisos a los sacerdotes, representantes religiosos del pueblo, que deberían seguir a rigor la doctrina pedagógica de la moral y redentora de la Iglesia.

Em qualquer povoação deve haver um Missionario, deixem-me assim dizer; este dever ser um Sacerdote de bom exemplo, e na falta d'elle qualquer homem ou mulher que saiba ler bem, e d'uma vida exemplar; e então com um d'estes livros deve fazer a oração ao povo pelo menos nos mezes do inverno, isto pela manhã cedo, mas não de noite: signal com o sino: em quanto o povo não acaba de chegar, vão-se fazendo as visitas ao Santissimo Sacramento, e de Nossa Senhora; em seguida, a novena das almas....²¹⁰

El documento arriba sirve como testigo de la idea defendida por Vovelle: el historiador niega que la muerte sea sólo un simple fenómeno natural. Tal visión simplista es contrariada por la teoría de que, para además del aspecto de que la muerte es un elemento invariablemente esencial a la condición humana, tal objeto

210 GONÇALVES COUTO, Op.Cit., 1871, p.7.

lleva el investigador a comprender la relevancia de entenderla por medio del pensamiento de que la historiografía debe hacer uso de la “muerte y de las actitudes colectivas como esa es acogida”, y así, “pretende reencontrar los hombres y comprender sus reacciones delante de un pasaje que no admite fraudes”²¹¹.

En efecto, la historiografía, como ya dicho varias veces por este trabajo, tiene en la muerte, o más específicamente, en el “bien-morir”, una fuente que teje las artimañas humanas en transformar un fenómeno natural en un fenómeno sociocultural y, por tanto, historizable, en la medida en que los “muertos no existen sino por los y para los vivos”²¹², como recuerda Le Goff.

La “Misión Abreviada” representa el conjunto de indicaciones y disciplinas que normativizan las reglas de conducta de la pedagogía moral y del proceso de familiarización con los estudios sobre muerte desarrollados por Delumeau; al mismo tiempo, es posible identificar algunos indicios de la investigación de van Gennep cuando estableció sus análisis por medio de la clasificación de los ritos.

De hecho, es válido que señalemos en este trabajo la definición de los ritos simpáticos como camino para la comprensión del juego conceptual y de elementos históricos entre las prácticas del bien-morir y las celebraciones cristianas, como la Procesión del Entierro.

Son ritos simpáticos los que se fundamentan en la creencia en la acción de lo semejante sobre lo semejante, de lo contrario sobre lo contrario, del continente sobre el contenido y a la inversa, de la parte sobre el todo y a la inversa, del simulacro sobre el objeto o el ser real y a la inversa, de la palabra sobre el acto²¹³.

Ahora bien, tenemos aquí una tentativa metodológica de hacer una lectura histórica por medio de la tarea interdisciplinar de cruzar argumentos de la relación entre historia/literatura e historia/antropología. En el caso de la primera relación, hay que considerar que establecer analogías entre las obras y los géneros no

211 VOVELLE, Michel. *Ideologías e Mentalidades*. Tradução: Maria Julia Cottvasser. São Paulo: Brasiliense, 2004, p.59.

212 LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995, p.251.

213 VAN GENNEP, Arnold. Op.Cit., 2008, p.17.

puede ser considerada como una acción invariable y universal, o en otras palabras, existen tiempos, espacios y sujetos propios para cada escritura de la historia.

Chartier²¹⁴ apunta que es necesario identificar la historia y la morfología de las diferentes modalidades de la producción y transmisión de discursos; por su parte, es fundamental reconocer la pluralidad de las operaciones y de los actores implicados en la construcción de los sentidos y se trata, sobre todo, de identificar los sentidos de los textos como el resultado de una negociación o transacciones entre la invención literaria y las prácticas del mundo social que recogen.

Además, aunque el discurso de la “Misión Abreviada” presente ideas directas y objetivos bien claros, el proyecto del “bien-morir” siguió otros caminos en el devenir de la narrativa; encontramos en él tres apariencias para los mecanismos de representaciones: 1. La habilidad de fijación del discurso escrito; 2. La estabilidad del texto y 3. La manipulación que sólo es posible gracias a la su permanencia en el tiempo. El documento en observación trae una sección dedicada a las meditaciones y el pecado es la temática principal hasta llegar a la “Meditación 7ª”, dedicada a la muerte.

Considera, christão (sic), que brevemente hás de morrer; a sentença já se proferiu; o teu corpo há de converter-se em terra, de que foi formado. É forçoso deixar este mundo. A tua alma brevemente entrará pelas portas da eternidade, e o teu corpo brevemente será depositado em uma sepultura. A morte já está com a espada desembainhada, e a sua hora se aproxima. Todos acabam com brevidade; a morte não escolhe idade, pois morrem os velhos, morrem os novos, até ainda meninos. Tu, peccador, ignoras o teu ultimo fim, e d’esta sorte vaes cahir na rede varredoura da morte, assim como o peixe cae na rede do pescador e a ave no laço do caçador. Qualquer cousa é bastante para tirar-te a vida; uma gotta de humor que te desça ao coração; uma veia que se rompa no peito; uma suffocação de tosse; uma forte oppressão interna; um fluxo impetuoso de sangue: qualquer bicho venenoso que morda; uma febre, uma picada, um terremoto, um raio, um aceideute, finalmente qualquer cousa te póde roubar a vida. Quando menos o pensares, a morte ha de vir sobre ti²¹⁵.

214 CHARTIER, Roger. “Debate: Literatura e História”. *Topoi*, Rio de Janeiro, nº 1, 1999, pp. 197-216.

215 GONÇALVES COUTO, Op.Cit., 1871, p. 50.

El documento en cuestión presenta la necesidad del historiador de reflejar sobre la relación historia-narrativa a partir de algunos puntos: la obra es producida para un lector, lector ese que lee en silencio, para sí mismo y de forma solitaria; asimismo, es legítimo afirmar que la lectura de tal documento, y de cualquiera otra narrativa literaria, significa el desciframiento de los sentidos de quienes lee y de quienes escribe. El testimonio de Gonçalves Couto relata el sentido efímero atribuido a la muerte y al mismo tiempo, terreno; relata, sobre todo, la misión de seducir el cristiano y conquistarlo por medio de equivalencias metafóricas entre los elementos terranales y celestiales.



MISSÃO ABREVIADA
PARA
DESPERTAR OS DESCUIDADOS,
CONVERTER OS PECADORES,
E
SUSTENTAR O FRUCTO DAS MISSÕES.
É DESTINADO ESTE LIVRO
PARA
FAZER ORAÇÃO, E INSTRUÇÕES AO POVO,
PARTICULARMENTE POVO DE ALDEIA.
OBRA UTILÍSSIMA
PARA OS PAROCHOS, PARA OS CAPELLÃES, PARA QUALQUER
SACERDOTE, QUE DESEJA SALVAR ALMAS,
E, FINALMENTE,
PARA QUALQUER PESSOA QUE FAZ ORAÇÃO PUBLICA.
PELO
P.º Manuel José Gonçalves Couto.
*Com licença de Sua Ex.ª o Senhor Bispo
d'esta Diocese.*



PORTO,
NA TYPOGRAPHIA DE SEBASTIÃO JOSÉ FERREIRA — EDITOR,
Praça de Santa Theresa, n.º 28 e 30.
1859.

24. Cubierta de la Misión Abreviada.
Edición portuguesa de 1859.
Archivo de la autora.

Sin embargo, la Misión Abreviada se preocupa también en clasificar la muerte: “Sobre la muerte del justo y, del pecador” es el tema de la “Meditación 9ª”. Finalmente, es importante equilibrar y hacer buen provecho de la relación entre mística y racionalidad, en la tentativa de representar los ritos del bien-morir que son conducidos por la sobreposición del real y de la “excelencia del lugar” (protagonizada por el Cielo, Infierno y Purgatorio) de los elementos ficcionales utilizados por el padre portugués, o “del simulacro sobre el objeto o el ser real y a la inversa”.

[...] – Sim, a morte dos justos também é preciosa, porque lhes foi muito bem custosa. Os justos para morrerem bem, foi-lhes necessario viver bem; foi-lhes necessario deixar todo o peccado; foi-lhes necessario praticas as virtudes todas, resistir a muitas tentações, derramar muitas lagrimas, beber muitas amarguras, supportar muitas humilhações, suar muito na lueta dos tres inimigos da alma; emfim, a morte dos justos é muito preciosa, mas custou-lhes muito, só Deos sabe o quanto lhes custou. Os historiadores estão cheios de semelhantes exemplos. S.Bernardo diz, que a morte para um justo já não é um tormento, senão jubilo, porque o justo morre cantando, e canta morrendo... ²¹⁶

Además de recurrir al debate sobre la muerte del justo y del pecador, el autor trata también de la “Vía-Sacra Abreviada” que tiene por objetivo lucrar con las indulgencias. En resumidas cuentas, la breve leituda de la “Misión Abreviada” nos trae percepciones acerca de las representaciones del bien-morir que circulaban en torno al tiempo de la muerte como una incógnita y la no-obediencia de ciertos ritos de pasajes y de la idea de que morir no es en absoluto, vivir un momento a-histórico.

216 GONÇALVES COUTO, Op.Cit., 1871, p. 61.

CAPÍTULO III

3. LA OTRA FAZ DE LA MUERTE.

La Procesión del Santo Entierro, el cuerpo y el alma. Función política de la religiosidad y mentalidades.

¿Donde hemos de colocar las costumbres sobre la herencia —patrilineal o matrilineal, divisible o indivisible— que se transmiten tenazmente de forma no económica y que, sin embargo, tienen una profunda influencia en la historia agraria? ¿Donde situaremos los ritmos consuetudinarios de trabajo y ocio (o de las fiestas) de las sociedades tradicionales, que son intrisecos al acto mismo de la producción y que, sin embargo, tanto en las sociedades hindúes o católicas, han sido ritualizados por instituciones religiosas de acuerdo con creencias religiosas?

Edward Palmer Thompsom, 1977.

Una de las grandes cuestiones que son discutidas actualmente se relaciona con la afirmación de conceptos como ciudadanía, diferencia, cotidiano, memoria, entre tantos que forman parte de un conjunto de ideas siempre activas y proximas a nuestro día a día. La importancia de los acontecimientos gana una mayor dimensión en la vida de las personas, y ellas pasan a controlarlos de acuerdo con la frecuencia y rapidez que estos entran en sus casas, en la escuela, en el trabajo y consecuentemente en su convivencia social.

Alrededor de los años 70 del siglo XX, la historiografía social propone un alargamiento de los campos de investigación, yendo además de un análisis que priorizara tan solamente los aspectos presentes en la demografía, economía y sociedad, hasta entonces protagonistas del cotidiano de la clase “baja”, para iniciar una investigación vuelta para una mejor comprensión de las percepciones culturales populares.

La Historia de las Mentalidades y del Imaginario actúan como elementos de igual equilibrio en lo que compromete ambas contribuciones cuando proponemos entender tales percepciones; la primera, agregando un análisis cultural del comportamiento y de las actitudes de las personas, seguida por el estudio del imaginario que será el proveedor de los elementos de base para que las mentalidades ganen vida: la fe, el embite entre el visible y el invisible, la presencia de la muerte y los ritos, citando sólo algunos de los varias temáticas a que sean

exploradas por este estudio.

La preocupación primera de la presente investigación se queda por cuenta de la necesidad de dar énfasis al poder que la cultura sostiene en los comportamientos colectivos e individuales. Para tanto en este capítulo, la mirada ha sido dirigida a las expresiones culturales por el viés histórico–antropológico de los aspectos interpretados y simbolizados culturalmente por la comunidad que habitaba la provincia de Salvador el siglo XIX, entre los años de 1808 (marco de la llegada de la familia real portuguesa a las tierras brasileñas) y el año de 1836 (año de la reapertura del primer cementerio de América Latina, el Cementerio del Campo Santo en Salvador de Bahía).

El significado, el estímulo y los medios que fueron utilizados por esta población, fueron el punto irradiador de la legitimación y justificación para tales actos. La historia social se renueva, por tanto, por la compañía de las investigaciones de la antropología cultural y simbólica por fundamentar sus discusiones en el papel decisivo y contagiante de los objetos culturales, secundarizando la economía, el clima y la geografía. El enfrentamiento entre los grupos sociales diversos sirve como paño de fondo para un molde que se divide en polos no raras veces incompatibles.

La metodología de la investigación propuesta mucho se asemeja la que E. P. Thompson²¹⁷ construyó sobre el concepto de “economía moral”, mencionado no capítulo 1 y de qué forma esta definición caracteriza y solicita estudios antropológicos como la valorización de la presencia de los valores de los grupos sociales envueltos.

Inmersos en el tiempo recortado muchos puntos de vista se muestran en algunas oportunidades, ajenos, diferentes, o de ruptura entre las relaciones establecidas. Cuestiones como el desenrollar del poder en los cambios culturales, de identidad, la adquisición de estatus, así como la función desempeñada de cada personaje en el evento, brotando la duda si ese escenario permanece en la vida cotidiana de los envueltos al largo del proceso de larga duración.

La supuesta existencia de un sentimiento hegemónico o de autonomía también

217 PALMER THOMPSON, E. *Costumbres en Común*. Barcelona (España): Crítica, 1995.

compromete el análisis y obliga el método a hacerse más flexible esas digresiones oportunas. Así, el significado social de la fiesta se ambienta en un cuadro de patrones establecidos, con el objetivo de legitimar la práctica religiosa y la profana a través de las costumbres, de la tradición y de la repetición de los grupos.

Las fuerzas que insuflaban los actos de caridad, fe y compasión por parte de los fieles eran de orden cultural y social, y no raras veces burlaban el camino económico. Nos resta saber, si del otro lado coexistía la misma percepción de la narrativa histórica por aquellos que servían como receptores de esas actividades benefactoras de la comunidad.

La Historia amplía su campo de trabajo y análisis al aceptar la asociación con otras ciencias, como es el caso de la Antropología y Sociología presente en temáticas relacionadas al día a día de las personas. De acuerdo con José de Souza Martins²¹⁸ el interés de la Sociología por los estudios del cotidiano es oriundo de un movimiento contrario y sucesivo de los sentimientos que están presentes en la vida de los hombres y de su día a día, a ejemplo de la justicia, libertad e igualdad.

Tras del ámbito de auto-renovación del sistema capitalista y consecuentemente de las decepciones relacionadas con este modelo socio-económico, la vida cotidiana asume uno de los lugares en el cuadro de prioridades en el campo del sociólogo. Souza cree que, después de la crítica al modelo positivista y la revisión post-moderna, “... *estamos ante un fascinante proceso de reinención de la sociedad*”²¹⁹ .

Si la sociedad sufre un proceso de reflexión sobre sus acciones y pensamientos, la historia y la sociología también acompañan esos cambios.

As grandes certezas terminaram. É que com elas entraram em crise as grandes estruturas da riqueza e do poder (e também os grandes esquemas teóricos). Daí decorrem os desafios deste nosso tempo.(...) O novo herói da vida é o homem comum imerso no cotidiano²²⁰.

218 DE SOUZA MARTINS, José. *A Sociabilidade do Homem Simples*. São Paulo: HUCITEC, 2000.

219 DE SOUZA MARTINS, José. Op.Cit., 2000, p.56.

220 DE SOUZA MARTINS, José. Op.Cit., 2000, p.56-57.

Pierre Nora²²¹ en entrevista del Magazine Littéraire discurre sobre el nuevo papel del acontecimiento y del historiador del tiempo presente. Según él, la historiografía contemporánea realizó un proyecto que tenía como pretensión “minimizar” el acontecimiento, o mejor, como comparó Fernand Braudel en *El Mediterráneo*: el acontecimiento sería la punta de un *iceberg*, priorizando el proceso histórico y la larga duración.

Actualmente, las personas tienen una noción mayor del tiempo y de los acontecimientos “históricos”; y cualquier acontecimiento sea él de menor o mayor destaque, es aclamado por la memoria e historia, siendo el presente el grande referencial para tal cuestión. Contrariando el pasado, el presente se hace el contexto de las transformaciones ocurridas en sociedad. Acontecimientos e historiadores intercambian de lugar: el segundo cede el privilegio de elección al primero. Ahora, más que nunca, es “el acontecimiento lo hace el historiador”. Con eso, aún conforme Nora, las personas sienten una inmensa y urgente precisión de comprender lo que esta ocurriendo en su vuelta y por siguiente, que haya en mano los medios que faciliten una lectura inmediata.

A partir de esos análisis es posible constatar que la preocupación en reinventar la posición ante las discusiones y reflexiones sobre el papel de la Historia y de la Sociología es compartida por las dos ciencias, cada una a su modo. Al contrario de lo que se puede pensar acerca de la afirmación de Nora, en la cual los acontecimientos los construyen los historiadores, el hombre, conforme Souza, tiene su postura reafirmada en el hacer de su historia individual, a pesar de que tengan actitudes y deseos dirigidos y muchas oportunidades determinados por la herencia del pasado ²²².

Siguiendo este principio, Souza levanta la problemática en torno al sentido común y su relación con el cotidiano. Para eso, sería necesaria por parte de la sociología la localización de las divergencias entre teorías marxistas y de la fenomenología relacionada con la capacidad de la coyuntura de lo que es para el autor el “lugar del conocimiento de sentido común en la vida cotidiana y, también,

221 NORA, Pierre. “Entre Memória e História. A problemática dos lugares”. In: *Revista Projeto História*. São Paulo: EDUC, 1981. Traducción de Yara Aun Khoury.

222 DE SOUZA MARTINS, José. Op.Cit., 2000.

en la Historia.”²²³

De esa forma, el sentido común determina su papel en la relación social mientras el conocimiento común entre los individuos gana un aliado en el proceso de interacción: el significado es participado por ambas partes y sin él no habría la acción de integración entre ellas.

Incluidas en este contexto, Souza nos remite aún a la formación de la relación social y a los caminos a que sean recorridos en esa tarea. En el campo imaginario, las relaciones son establecidas en la significación, en la experiencia y en la simulación que el sujeto siente al largo de los cambios sociales. Además del trabajo de creación, las personas continúan siendo sensibles en algunos momentos, de un sentimiento de reinención ante situaciones de quiebra o cambios en su día a día. La vida cotidiana aparece, por tanto, bajo dos aspectos: la permanencia y la repetición, contrariando las discontinuidades lo largo del tiempo. Éstas por su parte,

no instante dessas rupturas do cotidiano, nos instantes da inviabilidade da reprodução, que se instaura o momento, da invenção, da ousadia, do atrevimento, da transgressão. E aí a desordem é outra, como é outra a criação. Já não se trata de remendar as fraturas do mundo da vida, para recriá-lo. Mas de dar voz ao silêncio, de dar vida à História²²⁴.

Agnes Heller²²⁵ apunta más una cuestión de la vida cotidiana: la jerarquía de la significación y de los contenidos insertados en la heterogeneidad de su estructura. Así, la calidad de mezcla de las diversas vidas sociales se hace imprescindible para la justificación de la normalidad en el proceso de cotidianidad. O sea, la heterogeneidad y la jerarquía caminan codo con codo con la finalidad de mantener la estabilidad de la vida cotidiana.

El colectivo determina en específicos periodos cual la función socio-económica que irá, por consecuencia, construir el elemento orientador de los raíles de la sociedad. “La vida cotidiana no está “fuera” de la historia, pero en el “centro” del

223 DE SOUZA MARTINS, José. Op.Cit., 2000.

224 DE SOUZA MARTINS, José. Op.Cit., 2000, p.64.

225 HELLER, Agnes. *O Cotidiano e a História*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

acontecer histórico: es la verdadera “esencia” de la substancia social.”²²⁶

Tomemos como ejemplo la religión; el colectivo irá de alguna forma, buscar crear sistemas que agrupen los productos resultantes de las elecciones a través de la clasificación que el mismo hallar adecuado para la construcción de una orden social.

A religião é algo iminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que expressam realidades coletivas; os ritos são uma maneira de agir que ocorre quando os grupos se reúnem, sendo destinados a estimular, manter ou recriar certos estados mentais nesses grupos²²⁷.

Al concordar con Kathryn Woodward, validamos la declaración de que la cultura actúa como intermediadora en el proceso de formulación de los patrones de la comunidad inmersos en los valores públicos y en sus experiencias; el propio colectivo le da autonomía y autoridad para conducir el camino a ser seguido por las normas básicas de la cotidianidad. Woodward observa que la

subjetividade sugere a compreensão que temos sobre nosso eu. Entretanto, nós vivemos nossa subjetividade em um contexto social no qual a linguagem e a cultura dão significado à experiência que temos de nós mesmos e no qual nós adotamos uma identidade²²⁸..

A lo que adoptemos una identidad, hay una exigencia intrínseca de división en diferentes niveles y conceptos; Woodward defiende la idea de que la identidad mantienen una relación con el esencialismo: es preciso, pues, haber separación entre aquellos que pertenecen o no a un determinado grupo, generando por su parte, una identidad fija e inmutable. Si tiene así pues, cuestiones como referencia de naturaleza envueltas en aspectos como la etnia, “raza” o en las conexiones familiares entre parientes que normalmente se proyectan en el presente con

226 HELLER, Agnes. Op.Cit., 2008, p.20.

227 WOODWARD, Kathryn. “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual”. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p.41.

228 WOODWARD, Kathryn. Op.Cit.,2000, p.55.

influencias del tiempo pasado, prevaleciendo el carácter positivista, con “la vieja” verdad absoluta y solamente por sí invariable.

Con el objetivo de ultrapasar ese concepto, la identidad adquiere un carácter relacional apoyado en la simbología de la cultura local. Vinculados a las condiciones materiales y sociales del devenir cotidiano,

o social e o simbólico referem-se a dois processos diferentes, mas cada um deles é necessário para a construção e a manutenção das identidades. A marcação simbólica é o meio pelo qual damos sentidos a práticas e as relações sociais, definindo, por exemplo, quem é excluído e quem é incluído. É por meio da diferenciação social que essas classificações da diferença são “vivas” nas relações sociais”.²²⁹

Se concluye, de momento, que la omisión de las diferencias lleva a la afirmación de una identidad que secundariza problemas de clase o género, pero que resalta las contradicciones inmersas en las dos dimensiones: el colectivo y el individual.

El capítulo 1 presentó brevemente un resumen del debate acerca del mundo moderno y de la sociedad contemporánea de la cual somos herederos. El siglo XIX nos parece un periodo de desencantamiento del mundo y algunos historiadores afirman que la práctica religiosa viene abajo en Europa; sin embargo, en Latino America los caminos seguidos por la cultura religiosa y popular aún eran marcados por la herencia medieval, en especial en Brasil.

229 WOODWARD, Kathryn. Op.Cit.,2000, p.14.

3.1 Historia Social y sus objetos de investigación: primeras impresiones sobre lo cotidiano, la religión y las costumbres en común de la muerte, de la fiesta y del cuerpo.

Para un tema ya estudiado tan intensamente de forma brillante, la historia de la muerte durante el siglo XIX obliga a los futuros investigadores el ejercicio de entrever nuevas perspectivas de análisis, aunque sean fundamentales los testamentos e inventarios que los individuos nos dejaron al largo de los tiempos, verdaderos testimonios del cotidiano social de familias y historia de vida.

Cada passo daquele homem era marcado pelo significado religioso. O devoto era batizado na igreja, ficando livre da mancha do pecado original. A alma que ingressava na comunidade de devotos recebia, então, um nome, muitas vezes o nome de um santo. No arquivo da igreja local ficavam depositados os registros de nascimento e de casamento, bem como o registro do óbito do corpo, que poderia jazer sobre as tábuas do assoalho da igreja, cuja alma ausentara-se da vida terrena. Era na pequena capela do arraial ou na imponente igreja da vila que o devoto assistia, durante a vida, todos os domingos, o ofício da missa. Enquanto pecador buscava o perdão divino no sacramento da confissão-penitência. Na hora da morte recebia a visita do pároco para ministrar-lhe os últimos sacramentos. Ao redor da igreja ocorriam festividades que alegravam a vida naquele tempo de outrora. Autoridades eclesiásticas e laicas uniam-se nos preparativos das celebrações que, marcadas no calendário católico, não poderiam ser negligenciadas pelo bom cristão²³⁰. (GROSSI, 2002, p. 26).

Al caminar por la acción continua de historiar el “mundo de desencantos” del siglo XIX, repleto de revoluciones, pasiones literarias y luchas ideológicas, recogemos respuestas a las nuestras inquietudes científicas: ¿será posible estudiar las mentalidades que actúan en el imaginario mortuário solamente a través de la cultura material de un pueblo? ¿Y lo que decir de la cultura moral, producto de la relación entre religiosidad y sistemas simbólicos de los grupos?

230 FERNANDES GROSSI, Ramon. *O medo na capitania do ouro: relações de poder e imaginário sobrenatural – século XVIII*. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 1999 (Dissertação de Mestrado em História).

Para el mundo religioso católico la diversidad y el número de ritos y alegorías²³¹ nos parece un universo a ser explorado, con sus conjuntos de creencias y de representaciones instituidas como dogmas, en un tamiz que gira en torno a disciplinas, dominio de acciones y gestos, además de los mensajes sensoriales que se perpetúan al largo de los tiempos.

Por tanto, como objetivo de construir caminos de interpretación y conocimiento de la historia de la muerte en Bahía del siglo XIX, pero no de modo seriado desde el corte documental, para además de un estudio doctoral acerca de la prensa Bahiana en el período de la Republica Nueva (1889-1910), escogemos dos co-adjuvantes para nuestra aventura de establecer el contacto con ese tiempo histórico tan próximo a nosotros que a los pocos va distanciándose de nuestra memoria cultural, para que no corramos el riesgo de no comprenderlo.

La fiesta y el cuerpo, por que sean elementos que integran el escenario litúrgico y popular de la práctica católica, justifican el paralelismo de una historia de las representaciones de la muerte y mejor aún del sistema político que ambos transcurren: la fiesta, escenario de las procesiones católicas, llenas de señales que marcan el ritmo del tiempo ceremonial; el cuerpo de Cristo, elemento central del sistema de creencias de la cristandad, pero que en general su historiografía está relacionada a asuntos como enfermedad y sexualidad. Además, para la historia del cuerpo y su debido lugar en ese simple estudio, nos resta atender, por lo menos en parte, de más antigua reclamación de Jules Michelet: lo de superar nuestro no interés por la carne, por la sangre y por otras “tantas circunstancias físicas y fisiológicas”.

Hay entonces que cuestionar los siguientes puntos: ¿Cuáles los hilos que tejían las tramas simbólicas sociales de la religiosidad popular en Bahía de la primera mitad del siglo XIX? ¿Cuáles los caminos trillados por el lenguaje de la muerte y de sus expresiones culturales a través de la fiesta, del cuerpo y del alma? Lo que podemos decir acerca de las funciones políticas, sociales y culturales que

231 Pierre Bourdieu en la obra “La Economía de los cambios simbólicos” trabaja con el concepto de alegoría para estudiar los sistemas simbólicos, ya que su visión tiene por objetivo unir el conocimiento de la organización interna del campo simbólico la una percepción de su función ideológica y política y legitimar una orden arbitraria en que se funda el sistema de dominación vigente. Trabajaremos con esa teoría en el último sub-capítulo de la segunda parte.

permeabam los escenarios festivos, religiosos y de la vida privada Bahiana? Contestar tales indagaciones historiográficas es nuestro objetivo en ese capítulo.

El capítulo 3 presenta las especificidades de las relaciones entre muerte y fiesta y para el segundo momento de nuestro debate abordaremos a través de las obras de Ernst Kantorowicz²³², Michel Foucault²³³, Jacques Le Goff²³⁴, Thomas Laqueur²³⁵, Eni Puccinelli Orlandi²³⁶ y del brasileño José Carlos Rodrigues²³⁷, la relación tríada cuerpo, alma y muerte y sus representaciones en el contexto festivo de la procesión, resaltando la articulación de los conceptos aquí seleccionados.

232 KANTOROWICZ, Ernest. *Os dois corpos do rei – um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

233 FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: Nascimento da prisão* (14a ed., L. M. Pondé Vassallo, trad.). Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

234 LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (org.). *História: Novos Objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

235 W. LAQUEUR, Thomas. “Corpos, Detalhes e a Narrativa Histórica”. In: HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

236 PUCCINELLI ORLANDI, Eni. *Discurso e texto: formulação e circulação dos sentidos*. Campinas: Pontes, 2001.

237 RODRIGUES, José Carlos. *O corpo na história*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.

3.2 MISERERE MEI, DEUS - Semana Santa en Salvador de Bahía: pompa, ritos e iconografía.

En los tiempos preindustriales la tradición de la cultura material y religiosa promovió una gran búsqueda por los servicios y actividades de bordadoras, modistas, carpinteros, escultores, entalladores, armadores, pintores, músicos y pregadores. El periodo comprendido entre el siglo XVII y hasta las primeras décadas del siglo XIX fue marcado por el constante y creciente número de fieles y seguidores de la religión cristiana que no sólo adoraban los principios de la Iglesia pero seguían ardorosamente las prácticas de la cultura iconográfica y de la sonoridad que las fiestas y celebraciones suscitaron.

El cortejo ritual era cada vez más enriquecido por la inclusión de componentes como andores, cuadros vivos y devotos asociados o no en hermandades que alimentaban la veneración de la Pasión de Cristo. La veneración en cuestión era construida y ganaba identidad propia a lo largo de los años a través de objetos culturales y de las solemnes procesiones. El mecenazgo de cada provincia responsable de la celebración de los actos de la Pasión de Cristo era formado por las hermandades del Santísimo Sacramento, Señor de los Pasos, Orden Tercera del Carmo y de San Francisco que comandaban la organización y la producción de los adornos, ropas, objetos sagrados y armazones efímeras de las fiestas. No podemos dejar de mencionar que las fiestas de la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo garantizó una numerosa producción de elementos de la cultura material.

Una de las principales instituciones religiosas, las Órdenes Terceras de San Francisco de la Penitencia, fueron las grandes responsables por la dispersión de las enseñanzas franciscanas. Las órdenes conventuais, los eremitas, los frailes esmoleres, así como los conocidos “visitadores diocesanos” y por los propios legos se encargaron de transmitir creencias, invocaciones y acciones de expiación, elementos que se apoyaban en la iconografía para mejor disciplinar los fieles y sedimentar el discurso cristiano.

Los franciscanos e inmediatamente, los terceros defendían una perspectiva de estructura jerárquica, especialmente cuando visitamos a la pompa barroca y la

simbología de la fe. Los rituales predicaban los principios del modelo tridentino, revitalizando las “contaminaciones culturales” – entendidas como la pérdida de las enseñanzas de San Francisco, mencionadas por Le Goff²³⁸.

La cuaresma era el escenario de apoyo de los ejercicios espirituales. Las segundas y miércoles y los viernes de vía-sacra ganaban fuerza en el imaginario social. El calendario franciscano se hilvana con las celebraciones de la muerte y de la pasión, con énfasis en el arrepentimiento y en la contricción. La mayor parte del ceremonial era dedicado al recuerdo de la muerte (*memento mori*), de la vanidad humana (*vanitas*) y del sacrífico al ejemplo del Cristo. Como describe Arantes Campos,

No Domingo de Ramos os confrades, em ato interno, recorriam ao salmo Miserere mei, Deus (Tem piedade de mim) e à disciplina feita pelo reverendo padre comissário, o que era ato típico de contrição (Sl 50, hebr. 51). Tomar disciplina significava observar os preceitos da Regra. Nos santos exercícios os irmãos meditavam sempre sobre um passo da Paixão de Cristo ou um dos quatro novíssimos do homem (a Morte, o Juízo, o Inferno e o Paraíso), acompanhado de salmo afim²³⁹.

Otro elemento que integra los festejos de la Semana Santa, pero que ya no es practicado los días actuales en la provincia del Salvador es la Procesión de los Grises que fue realizada por primera vez en 1649 y al largo de los tiempos fue siendo modificada cuanto a la su cultura material: en 1767, la mesa directora de los franciscanos decidió excluir algunas figuras del cortejo, pues presentaban historias trágicas. En 1862 la procesión fue extinta, con la justificación de que el mantenimiento de 13 pasos exigía altos costes, además de haber sido caracterizada como una celebración de mal gusto, contrariando los objetivos de la contricción e introspección defendidos por la cultura tridentina. Al largo de esta tesis presentamos tramos de los relatos escandalizados y críticos de los viajeros extranjeros que visitaron Brasil; sin excepción, todos ellos describieron con

238 LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

239 ARANTES, A.Op.Cit., 2001, p.34.

asombro y repudio, el espectáculo colorido, ofensivo y desrespetuoso de los fieles que preparaban y acompañaban las procesiones.

Embora fosse preestabelecida a disposição dos fiéis nas mesmas, a ordem era completamente desobedecida, chamando a atenção, a falta de ordem, a irreverência, empurrões, e desaforos proferidos. A procissão era uma exaltação que traduzia gostos e gestos, cantos e danças, e que a religiosidade não permitia que terminasse em orgia, mas nem sempre impedia e reprimia a violência. Fora da função social, a procissão possuía um caráter didático. Era organizada de tal forma que, pelo aparato, mais que pela ordem, destinava-se a despertar a piedade e fé cristãs²⁴⁰.

La Procesión de los Grises era una de las más ruidosas y auyentaba el sentimiento de seriedad entre los cristianos; de esa manera, ya no atendía a los deseos reformistas, una vez que contribuía para la “desvío” del alma católica. Según la tabla abajo, la Procesión de los Grises era organizada hasta el siglo XVII por las siguientes órdenes y hermandades:

Cuadro 04. Informaciones de la Procesión de las Cenizas en América Portuguesa.

INSTITUIÇÃO	Ordem 3ª de S. Francisco de Assis do Recife	Ordem 3ª de S. Francisco de Olinda	Venerável Ordem 3ª de S. Francisco da Congregação da Bahía	Venerável Ordem 3ª de S. Francisco da Congregação da Bahía	Ordem 3ª da Penitencia de S. Francisco das Chagas de São Paulo
FONTE	PIO, Fernando (1967)	PIO, Fernando (1967)	ALVES, Marieta (1948)	BARATA, Mário (1975)	ORTMANN, Frei Adalberto
FUNDAÇÃO	1695	1585	1635	1619	+/- 1646
CONSTRUÇÃO DA IGREJA	1696	1585, 1ª capela	1702/1703	1619	1676
INÍCIO DA PROCISSÃO	1710	+/- 1629	1649	1640	1680 – ata de instituição
DECLÍNIO	1831	-----	1768	1860	-----
EXTINÇÃO	1864	-----	1840 Renasce em 1851 e vai até 1862	1862	1886

240 FLEXOR, Op.Cit.,1996, p. 466.

No. De IMAGENS	17 imagens, adquiridas em Lisboa, no ano de 1708	-----	25 imagens preservadas na Sala dos Santos (1855) que contém 25 nichos	20 andores	12 andores em 1693
-----------------------	---	-------	--	-------------------	---------------------------

Fuente: adaptado de Casimiro, Ana Palmira Bittencourt Santos. A procissão de cinza dos terceiros franciscanos da Bahía: uma expressão religiosa, pedagógica e barroca no mundo colonial. Campinas, SP: Librum, Navegando, 2012

La mayoría de las órdenes buscó formar su propio acervo y parte de los adornos utilizados en la Procesión de los Grises estuvo presente en las conmemoraciones de la Pasión y Muerte de Cristo. Los colores que predominan hasta hoy en los atrezos y ornamentos son de los colores moradas, blanca, encarnada y negra para atender a la siguiente orden ritualística (ver cuadros a continuación):

Esquife com a Sagrada Imagem do Senhor Morto, o qual carregarão os Irmãos Terceiros sacerdotes muzicos que cantem os hús, os quaes hirão revestidos com alvas, e amitos, que lhe cobrião, e não havendo sacerdotes Irmãos, carregarão os Irmãos que a Meza determinar. (§ 5)

O Esquife, hirá de baixo do Páleo, cujas varas levarão os Irmãos que tiverem servido na Meza, nos mayores lugares della e serão homens de boa qualidade; e atrás do Esquife, seguirá o Andor da Virgem Maria Senhora Nossa em sua Soledade ao pé da Cruz, com o Santo Sudário nas mãos, o qual Andor carregavão os Irmãos Terceiros, que tiverem servido na Mesa e diante deste Andor, hirá a Meza, com o Redo. Pe. Comissário, immediato a esta diante do Paleo, hirão os officiaes que tiverem servido na Meza no anno antecedente. (§ 6)

Levará esta Procissão, os Anjos que forem precisos (daí os gastos verificados com as amêndoas), vestidos correspondentes ao acto: Levará esta Procissão a muzica que for precisa. Ordenamos que os Irmãos Terceiros sacerdotes profeços, em todas as Procissoenz, e áctos da Ordem, serão obrigados a hirem com os seu hábitos, e occuparêm o lugar immediato aos Irmãos que servirão na Meza antecedente. E os mais Irmãos seguirâm em todas as Procissoenz, e actos

da ordem, com a preferencia, conforme suas antiguidades nas profficoens...(§ 7)²⁴¹

5.0 Hermandades del Santíssimo Sacramento

5 Domingos quaresmais	Sermão, música e Procissão de Passos
Quarta-feira de Cinzas	Sermão, Missa Solene e Ofício de Imposição das Cinzas*
Domingo de Ramos	Procissão de Ramos*
Quarta-feira Santa	Ofício de Trevas
Quinta-feira de Endoenças (início do Tríduo Pascal)	Missa Solene (rememoração da instituição do Sacramento da Eucaristia, do Sacerdócio e do Crisma), Lava-pés com Sermão do Mandato do Amor Fraternal, Desnudamento dos Altares, Procissão interna, Adoração do Santíssimo Exposto*
Sexta-feira da Paixão	Adoração da Cruz com Impropérios às 15 horas* Descendimento c/ sermão da soledade e Paixão Vigília do Sepulcro (imagem do Sr. Morto)
Sábado de Aleluia	Benção do Fogo Novo e do Círio Pascal Missa Solene com <i>Exultet</i> , Glória especial*
Domingo da Páscoa	Missa Solene, Sermão com Procissão da Ressurreição*

Fuente: adaptado de ARANTES CAMPOS, 2001.

6.0 Hermandad del Señor de los Pasos

Durante a Quaresma	Passinhos Setenário das Dores
Sexta-feira anterior ao Domingo de Ramos	Procissão do Depósito da Virgem
Sábado, anterior ao Domingo de Ramos	Procissão do Depósito de Cristo
IV Domingo da Quaresma	Solene Procissão do Encontro (A) Senhor dos Passos no (B)
	Crucifixão (em cooperação com o Ssmo. Sacramento)
Sexta-feira da Paixão	Descendimento da cruz (em cooperação) Procissão do Enterro: figuras à trágica e mártires

Fuente: adaptado de ARANTES CAMPOS, 2001.

241 Inventário das alfaias de ouro, prata e mais ornamentos pertencentes à Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Santos Passos e Vera Cruz. Maço 5267.

7.0 Cordón de los Pardos de San Francisco.

I Domingo da Quaresma	Procissão da Penitência com Santo Lenho
5 Domingos da Quaresma	Prática Espiritual Exercícios Espirituais Visita (procissão) dos Passos Encomendação das almas dos irmãos defuntos

Fuente: adaptado de ARANTES CAMPOS, 2001.

8.0 Orden Tercera de San Francisco de la Penitencia.

Segundas, quartas e sextas-feiras da Quaresma	Exercícios Espirituais
Quarta-feira de Cinzas	Procissão da Penitência
IV Domingo da Quaresma	Rasouras com <i>Miserere</i>
Quinta-feira de Endoenças	Lava-pés, com Sermão do Mandato Missa solene, com Adoração do Santíssimo*
Sexta-feira Santa	Adoração da Cruz* Sermão da Paixão Sermão da Soledade

Fuente: adaptado de ARANTES CAMPOS, 2001.

9.0 Orden Tercera de Nuestra Señora del Carmo.

Quartas e sextas-feiras da Quaresma	Exercícios Espirituais com via-sacra
IV Domingo da Quaresma	Rasouras
Domingo de Ramos	Procissão do Triunfo
Quinta-feira de Endoenças (início do Tríduo Sacro)	Missa Solene* com <i>laus perennis</i> = louvor perene Lava-pés Sermão do Mandato Santíssimo Exposto à Adoração dos fiéis*
Sexta-feira da Paixão	Adoração da Cruz* Sermão da Paixão Sermão da Soledade Procissão do Enterro
Sábado de Aleluia	Ladainhas
Domingo da Páscoa	Procissão da Ressurreição, Benção do Santíssimo*

Fuente: adaptado de ARANTES CAMPOS, 2001.

Aquí entonces tenemos la presencia fuerte de la religiosidad barroca que con pompas y ritualística venció los tiempos coloniales y consiguió influenciar y de cierta forma estar presente en las primeras décadas imperiales. Las estrategias de hacer el sufrimiento algo natural encontraron en el drama de la Pasión un aliado importantísimo: verificamos el aumento, casi en doble de las imágenes que hacen alusión al dolor y al sacrificio de Cristo, aspecto singular del proceso de legitimación de los valores tridentinos en la época Moderna. Recurriendo a los artes plásticos, promovió una verdadera configuración espacial de América Portuguesa, imprimiendo a las provincias aires y escenarios de la teatralización de la vía sacra.

3.3 La fiesta, el Emperador y el Pueblo: prácticas religiosas, funciones políticas y las representaciones de la muerte en el universo socio-cultural de la ciudad del Salvador ochocentista.

Hay que considerar en primer lugar que la fiesta, como objeto de investigación, es una expresión lúdica de las instituciones sociales que representa, pero además de la función política y económica tiene un importante papel simbólico ya que actúa como fuerza catalizadora de las derrotas y victorias de los grupos envueltos. “La alegría de la fiesta ayuda las poblaciones a soportar el trabajo, el peligro y la explotación, pero reafirma, igualmente, lazos de solidaridad o permite a los individuos marcar sus especificidad y diferencias.”²⁴²

La Procesión del Santo Entierro, elemento aglutinador de los tres conceptos aquí estudiados y definida por esa investigación como una fiesta religiosa, representa los cambios que la práctica popular de la religión, acordada por Michel de Certeau²⁴³, provoca en los sistemas simbólicos impuestos por la Iglesia y estructura social jerarquizada, como elemento subversivo de las desigualdades y utopías de las relaciones de poder.

Con efecto, el carácter festivo de la procesión, teniendo como referencia el concepto de fiesta de la historiadora e investigadora Mona Ozouf, significa

Aparentemente, a dupla abertura do presente da festa para o passado e para o futuro oferece ao historiador uma linguagem que lhe é familiar. Não existe festa sem reminiscência; repetição do passado, freqüentemente anual, a festa traz consigo uma memória que é tentador como tal²⁴⁴.

Elemento tentador del ejercicio de historiar, la memoria provoca una sed de rescate y de redescubrimiento en la relación conflictuante entre la memoria y la historia, mostrándonos que esta “ante el peligro de una pérdida definitiva del

242 DEL PRIORE, Mary. *Festas e utopias no Brasil colonial*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p.18.

243 CERTEAU, Michel. *A Invenção do Cotidiano*: 1. Artes de Fazer. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

244 OZOUF, Mona. “A festa: sob a Revolução Francesa”. In: In: LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre (org.). *História: Novos Objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

pasado, comienza a volver a crear deliberadamente lugares de memoria”²⁴⁵ . Es correcto, por tanto, afirmar que el aspecto festivo de la procesión tenía el propósito de reafirmar en la historia de mentalidades, el poder que tal celebración ejercía para cada participante.

Una discusión acerca de las relaciones de poder que se desarrollan en lo campo del imaginario y consecuentemente en las conexiones políticas y psicológicas permite que identifiquemos una dicotomía constante entre el mundo litúrgico y el popular, destacando la asociación separatista entre los límites del espacio sagrado y del profano.

“Las funciones políticas de la religiosidad popular” donde tomamos aquí cómo prestámo una expression del historiador Miguel Castillejo Gorrais²⁴⁶, nos muestra, entre otros elementos, *“rivalidades entre los mismos participantes, entre organizadores o élites sociales y entre élites y pueblo”*.

Em toda celebración festiva se intensifica el intercambio y la comunicacion entre los participantes com el fin de conseguir nuevos status o de reafirmar los ya adquiridos. ²⁴⁷

El siglo XIX, por cuenta del número de fiestas y solemnidades religiosas realizadas en Bahía (provincia brasileña), ya era posible identificar y organizar los eventos en un calendario, que seguía el camino dividido entre ciclos temáticos. Insertadas en este conjunto de prácticas cristianas, las procesiones durante el periodo colonial e imperial ejercieron un papel de destaque como representantes del referencial social de las personas que recogían a través de elementos culturales occidentales, adaptarlos a su modo de pensar y vivir, además de que sirvan a los propósitos del proceso educativo y evangelizador de la Iglesia Católica²⁴⁸.

245 DECCA, Edgar Salvadori de. “Memória e Cidadania”. In: MAGALDI, Cássia et alli (org.). *O Direito à Memória: patrimônio histórico e cidadania*. Sao Paulo: DPH, 1992.

246 CASTILLEJO GORRAIS, Miguel. “Religiosidad Popular”. *Actas Congreso de religiosidad popular en Andalucía*, 1994, pags. 473-496.

247 CASTILLEJO GORRAIS, Op.Cit., 1994, p.475.

248 DA SILVA CAMPOS, João. *Procissões Tradicionais da Bahía*. Salvador: Secretaria da Educação e Saúde. Publicação Museu da Bahía (obra póstuma), 1941.

Sin embargo, *“los comportamientos religiosos populares, por tratarse de hechos sociales, desempeñan toda una serie de funciones complementarias además de las puramente religiosas. Otras funciones de las manifestaciones religiosas están ligadas a la dimensión festiva de estas celebraciones populares”*²⁴⁹.

Considerando el concepto del popular, o mejor dicho, “la cultura popular”, es necesario entonces,

situar neste espaço de enfrentamentos as relações que unem dois conjuntos de dispositivos: de um lado, os mecanismos da dominação simbólica, cujo objetivo é tornar aceitáveis, pelos próprios dominados, as representações e os modos de consumo que, precisamente, qualificam (ou antes desqualificam) sua cultura como inferior e ilegítima, e, de outro lado, as lógicas específicas em funcionamento nos usos e nos modos de apropriação do que é imposto²⁵⁰.

En Bahía, la Procesión del Santo Entierro²⁵¹ tiene una historia marcada por aspectos distintos, que van desde el lado religioso, envolviendo disputas entre las hermandades con sus particularidades hasta la mirada de cada individuo que acompaña o ya participó de la procesión. Destacamos la elección de esa procesión por ser la representante de las conmemoraciones católicas que posee la muerte como símbolo principal del temario cristiano y el cuerpo como elemento céntrico de su sistema de creencias. Además, la procesión se configura como espacio de devoción y deleite para los fieles y también para la iglesia ya que para esta, la procesión garantizaba un lugar en la sociedad.

Dentro del contexto de la fiesta hay que considerar la presencia de elementos que contribuyen para la continuidad de una tradición²⁵² religiosa y social, a ejemplo de la experiencia de vida de los espectadores que, a los ojos de la religión, permiten consentir al Viernes Santo el “verdadero” carácter de fe, que al largo de los años sirvió como conductor del imaginario Bahiano.

249 CASTILLEJO GORRAIZ, O.p.Cit., 1994, p.475.

250 CHARTIER, Roger. “Cultura Popular”: revisitando um conceito historiográfico. *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: vol. 8, n. 16, 1995, p.07.

251 Esa misma procesión es conocida en Brasil como La Procesión del Señor Muerto realizada el Viernes Santo.

252 La discusión sobre el concepto, o mejor dicho, de la definición del termo tradición está presente en la obra de Eric Hobsbawm y Terence Ranger *La invención de la tradición*, Barcelona: Crítica, 2002.

La Procesión del Señor Muerto es uno de los elementos que integran las Celebraciones de la Semana Santa, hoy concentradas en la Catedral Basílica de Salvador . El inicio de las celebraciones se da el primero Sábado del mes de abril con La Vigilia y la OPA (Oración por el Arte). El día siguiente, el Domingo de Ramos es caracterizado por la Procesión Archidiócesana que sale de Campo Grande y se extiende hasta la Plaza Castro Alves ocurriendo la Eucaristía y por fin, una Misa en la Catedral Basílica. El lunes acontece el acto de Meditación con algún tema a ser definido; por ejemplo, el año de 2007, fue discutido el “Barroco en Bahía”.

El miércoles, saliendo de la Iglesia de la Ayuda es realizada la Procesión del Encuentro y a partir de las 18:00 es considerada simbólicamente, la espera por el jueves, denominada “Vísperas”. El jueves por la mañana es celebrada la Misa del Crisma adónde ocurre la parentación en la Iglesia de São Pedro de los Clérigos. Son distribuidos los Santos Óleos a los Vicarios Episcopales para las Regiones Pastorales.

Por la noche ocurre una serie de actividades: la Misa de la Cena del Señor que, comprende el Rito del lavatorio, Comunión seguida del trabajo del Santísimo Sacramento y la Adoración Eucarística. El viernes Santo, el horario de la mañana se caracteriza por las confesiones en la Iglesia de S. Domingo. Y, finalmente por la tarde el momento más esperado por los fieles: la Acción Litúrgica. Esta se completa por la Narrativa de la Pasión y Muerte de Jesus, la Adoración de la Cruz, el Rito de la Comunión, La Procesión con El Señor Muerto, pasando por la Catedral.

El Sábado Santo, por la noche, se realiza la Vigilia Pascal con la bendición del fuego, en la Iglesia de São Domingos. Al último día, el Domingo de Pascua es relegado a la Misa en São Domingos, a la Misa Solemne (presidida por el Sr. Cardenal-Arzbispo) y concluyendo las celebraciones la Misa Vespertina (presidida por algún Monseñor)²⁵³

El objetivo de ese capítulo es describir y analizar las relaciones entre la muerte (objeto de estudio de nuestra investigación), el cuerpo y la fiesta, elementos-llave para que comprendamos el proceso mental e histórico-cultural que circulaba bajo el

253 Libro de la Catedral Basílica del Salvador, 2001.

imaginario social en el escenario de religiosidad popular de la Procesión del Santo Entierro.

Hemos buscado asimismo, identificar e interpretar a la luz de la historia cultural las relaciones de poder desarrolladas entre la liturgia y conmemoraciones populares como puntos que circunscriben a la figura política de los gobernantes y pueblan el espacio político y religioso de la fiesta en la construcción de un nuevo modelo de ciudadano.

O Brasil do século XIX, excluindo-se a primeira e a última década, conviveu intensamente com a realeza. De 1808 a 1889 os brasileiros acostumaram-se a ter um rei à frente da cena política. Mas se d.João, d.Pedro I, d.Pedro II e a princesa Isabel - esta, quando da ausência de seu pai – ocuparam o espaço formal do mando executivo, no dia-a-dia interagiram com outros reis e rainhas. Estamos falando de uma série de personagens que lideravam as festas populares e que, provenientes de reinos distantes – presentes na memória dos escravos africanos ou nas lembranças dos saudosos colonos portugueses – povoaram o nosso asoberbado calendário de festas. Oriundo de tradições diversas e de cosmologias particulares, esse puzzle ritual fez do Brasil o país das festas, o depositário de um arsenal de símbolos, costumes e valores²⁵⁴.

Para ello se han realizado lecturas de documentos y obras clásicas de la historiografía Bahiana y periódicos que circulaban en Salvador del siglo XIX, a citar el Diario de Bahía²⁵⁵, Braz do Amaral²⁵⁶, sin olvidar os relatos de los viajeros extranjeros, Henry Koster²⁵⁷ y Jean-Baptiste Debret²⁵⁸, a partir de un análisis historigráfico acerca del concepto de la religiosidad y cultura popular que corresponde el primer momento de la escritura.

254 MORITZ SCHWUARCZ, Lilia. *As barbas do Imperador*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.247.

255 *Diario da Bahía*. Sabbado, 24 de Setembro de 1836. Setor de Jornais Raros, Biblioteca Pública do Estado da Bahía.

256 DO AMARAL, Braz. *Acção da Bahía na obra da Independência Nacional*. Bahía: Imprensa Oficial do Estado, 1923.

257 KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942, pp.47- 48.

258 DEBRET, Jean-Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Tomo I, parte II, s.d.,p.362.

3.4 La historiografía tradicional bahiana y los relatos de los viajeros extranjeros.

Cuando pensamos el siglo XIX no dejamos de acordarse de la contribución que los viajeros extranjeros trajeron hacia la comprensión histórica de las acciones culturales en las principales provincias brasileñas. Sin embargo, los elementos que más se destacaron en las observaciones de estos viajeros fueron el sentimiento de religiosidad de los Bahíanos, juicios de los comportamientos de los grupos sociales y, sobre todo, a las críticas que hicieron al régimen escravocrata y la indignación contra los rituales católicos.

En general, encontramos en los relatos diversos registros de las procesiones, arquitecturas, al número grande de iglesias en Salvador, el comportamiento inadecuado de los padres católicos, además de la venta de objetos religiosos y de los rituales fúnebres. En los capítulos anteriores venimos que las fiestas religiosas sufrieron diversas influencias de matrices diferentes, ocasionando aquello que la antropología define como interpenetración: los viajeros, católicos o protestantes, consideraban ese modelo de devoción como artificial, supersticiosa, inmoral y exageradamente festiva. Todos los grupos envueltos en esas acciones eran blanco de críticas, como podemos leer en los comentarios de la pareja Agassiz acerca de la realización de las procesiones:

Ele [o clero] é o mestre do povo; deve, portanto, deixar de acreditar que o espírito se possa contentar, como único alimento, com grotescas procissões de rua, cheias de círios acesos e ramalhetes baratos. Enquanto não reclamar outro gênero de instrução, ir-se-á deprimindo e enfraquecendo o povo²⁵⁹.

Esa situación sería futuramente combatida por el proceso de romanización de la iglesia, en fines del siglo XIX, como mostrará el capítulo 4. En lo que concierne a la historiografía Bahiana sobre el mismo periodo, primera mitad del siglo XIX, los registros ya comenzaban a caracterizar la frágil moralidad de la población. De

²⁵⁹ AGASSIZ, Jean L.R., AGASSIZ Elizabeth C. A. Viagem ao Brasil: 1865-1866. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975. p.289.

hecho, esa moralidad ya presentaba contornos marcados por los conflictos políticos y por la ambigüedad del régimen de gobierno monárquico.

João da Silva Campos²⁶⁰ describió la transferencia de la imagen del Cristo Muerto que, hasta el año de 1822 tenía su derecho de guardia concedido al Convento del Carmo y de su respectiva hermandad.

Ante el acontecimiento, conviene acordarse que el mismo año, por cuenta de desentendimientos con las tropas lusitanas que se encontraban abrigadas por las circunstancias del proceso de Independência, en el edificio que a aquella época, pertenecía al batallón 12, los religiosos carmelitas se vieron en la urgencia de refugiarse por algún tiempo, en los conventos de “Cachoeira” y São Cristóvão, localizados en el “Recôncavo Bahiano”.

De hecho, por la proximidad de la realización de la procesión, la hermandad tuvo que acatar la siguiente decisión:

Pela ausência dos Religiosos Carmelitanos Calçados, resolveu a Mesa atual desta Ilustre Irmandade do Senhor dos Santos Passos, na tarde de 1º de Março do corrente ano fazer a sua Procissão com assistência de V.S. Ilma, a quem me determinaram dirigisse, convidando e rogando a V.S. Ilma, para que um ato de Cabido haja de acompanhar a dirá Procissão da Sé para o Carmo, levando uma sagrada relíquia do Santo Lenho.²⁶¹

Esa sería la información más coherente con la documentación encontrada y más acepta entre los historiadores bahianos. Pero el universo imaginario popular se encargaba de trascender los eventos de la realidad como una explicación para actos que venían de encuentro con su gana o contrariaban sus deseos.

O Bom Jesus, aborrecido com a irreverência dos soldados lusitanos, transformando a Igreja do Carmo em santabárbara, abandonou-a miraculosamente, em noite de muita chuva, sendo encontrado pêla manha na Ajuda, com a túnica encharcada. Tal prodígio ocasionou indizível espanto na

260 DA SILVA CAMPOS, Op. Cit., 1941.

261 DA SILVA CAMPOS, Op. Cit., p.138.

cidade. Compreendendo a maravilha, a Irmandade deixou de reconduzir o bento vulto para o convento.²⁶²

Además, no solamente leyendas y folclores que caracterizaban la historia en torno a la figura del Buen Jesús, pero las propias ceremonias se revestían de actos, sonidos e imágenes que impresionaban y mostraban a los devotos, el poder religioso y sobrenatural que su figura ejercía en sus vidas de pecado. Ferdinand Denis, cónsul francés que trabajó en Bahía, describe el guión que seguía las celebraciones de la Semana Santa el siglo XIX:

Viernes Santo:

(...) Após ter censurado os assistentes por suas faltas, ele os convida a se voltarem para dentro de si, e depois mostrando a cortina que esconde o coro exclama: “eis vosso Salvador, prosternai-vos e arrependei-vos”. A cortina cai, e uma estátua, tamanho natural, do Cristo na Cruz aparece, atores representam a Madalena, rezando a seus pés e a Virgem rodeada de anjos à sua direita. Alguns discípulos de Jesus aparecem e se prosternam em adoração. O predicador continua seu sermão, ordenando sucessivamente os diversos atos da descida da cruz em meio à emoção geral, gemidos e gestos de contrição das pessoas da assistência.²⁶³

Las celebraciones de la Semana Santa eran en ese periodo, así pues, una oportunidad para aquellos cristianos que necesitaban calmar su conciencia y que se entreguen a la redención religiosa, de forma que dejaran su alma y personas en el camino de la salvación, más próximas de la Iglesia y de sus aspiraciones vueltas para la sociedad Bahiana. Finalmente, *“a festa repetitiva, como a neurose, manifesta, muito mais do que uma pedagogia temporal, uma estratégia do arcaísmo contra a angústia²⁶⁴”*.

La historiadora Queiróz de Mattoso²⁶⁵ que hemos presentado al largo del trabajo ha dicho que la mayor especificidad de la sociedad bahiana has sido la

262 DA SILVA CAMPOS, O.p. Cit., p. 140.

263 VERGER, Pierre. *Notícias da Bahía de 1850*. Salvador: Corrupio, 1999, pp.88 e 89.

264 OZOUF, Mona. Op.Cit., 1989, p.217.

265 DE QUEIRÓZ MATTOSO, Kátia. *Da Revolução dos Alfaiates à riqueza dos baianos no século XIX: itinerário de uma historiadora*. Salvador: Corrupio, 2004.

“mistura do Antigo Regime, do Terceiro Mundo e da Europa latina”²⁶⁶. A buen seguro, la investigadora nos muestra una Iglesia Católica que solamente realizó su reforma tridentina con la llegada del siglo XIX, lo que para la autora fue el marco del comienzo del abismo entre “la Iglesia y la masa de los fieles”.

Sin embargo, la historia social producida por la provincia brasileña testigo que la religiosidad popular resistía al modelo de civilización idealizado por la Europa en oposición a los deseos de la élite blanca: “mientras los hombres de las clases superiores permanecían indiferentes o hostiles, (...) la masa persistía en su religiosidad tradicional...”²⁶⁷, como ilustran los mitos y las leyendas acerca de la imagen del Cristo Muerto.

No hay duda que la ciudad del Salvador resistía al dominio del pensamiento moderno fundamentado en la teoría racionalista-instrumental que presuponía la dicotomía entre cuerpo-espíritu, entre la naturaleza y el hombre.

Además del carácter religioso, las celebraciones de la Semana Santa y, principalmente, la Procesión del Santo Entierro actuaban como personajes que tenían como escenario un espacio socio-económico ambientalizado por el enfrentamiento siempre presente entre “poderosos” y “pobres”, donde en el campo de los vencidos estaban las permanentes victorias de los ricos y de la élite Bahiana.

Numa sociedade católica eram eles que davam o toque de piedade aos funerais, às festas e procissões religiosas e aos atos de caridade dos paroquianos. Essa atitude algo indulgente devia-se à sobrevivência em terras baianas de uma tradição medieval que tinha na piedade para com os pobres uma forma de expressar devoção para com Deus. Era como se eles tivessem de existir para proporcionar a salvação dos mais afortunados. (...) Por isso mesmo, dar esmolas aos mendigos era ato que as pessoas buscavam cultivar no seu cotidiano e de forma especial nos momentos mais importantes da vida. ²⁶⁸

266 DE QUEIRÓZ MATTOSO, Kátia. Op.Cit., 2004, p.15.

267 DE QUEIRÓZ MATTOSO, Kátia. Op.Cit., 2004, p.16.

268 FRAGA FILHO, Walter. *Mendigos, moleques e vadios na Bahía do século XIX*. São Paulo: Hucitec/Edufba, 1996, p. 35.

Ese tramo nos remite a algunas inferencias en el campo de la identidad que se recoge tener por parte de las diversas clases sociales que allí se reunían cada una con una finalidad y una percepción para con la fiesta y sus significados; el dominio del imaginario, por tanto, denunciaba la relación económica y religiosa y principalmente una mezcla de los diferentes grupos en el escenario de la fiesta: beatas, mendigos, vagos y figuras políticas, a ejemplo del gobernador de la provincia. Detrás de sus orígenes, consideramos aquí que la fiesta fue sobrecargada *“de significações racionais por aqueles que desejavam conjugar nelas os objetivos morais e políticos e os objetivos pitorescos”*²⁶⁹.

De esa forma, dos espacios dividen fundamentalmente la fiesta: la iglesia y las calles. Las calles que ambientan los rituales de las procesiones, en general, se quedaban perdidas en el contexto absorbido por la división lógica de las prácticas eclesíásticas y laicas. Ese espacio termina por enveredar entre caminos que concluyen contradicciones y ambigüedades pertinentes a las acciones religiosas: un lugar profano servía de escenario para las celebraciones sagradas de la vida cristiana. Estas, por su parte, caracterizaban el cotidiano de la fiesta.

Es aquí que la idea de Émile Durkheim²⁷⁰ ilustra la esencia de la fiesta y de la muerte de que la religión comporta “alguna cosa de eterno, que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los cuáles el pensamiento religioso sucesivamente se envolvió...”²⁷¹, o sea, la analogía de lo religioso y de lo social.

En una perspectiva fundamentada en las presuposiciones de Durkheim, los trazos que marcan la religión también son reconocidos en las fiestas: la celebración de una colectividad, la unanimidad, la independencia que respeta la individualidad, la coerción tan frecuente en ambos contextos.

É esse homem dividido que o discurso culpabilizador da Igreja reencontrou: um discurso elaborado por e para monges, mas cada vez mais difundido na direção dos leigos e que insistia incansavelmente sobre o pecado. A moral monástica muito cedo tinha incluído uma concepção mais grega do que hebraica e mais neoplatônica do que cristã, depreciando o corpo em proveito da alma e levando ao “desprezo do

269 OZOUF, Mona. Op.Cit., 1989, p. 223.

270 DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

271 DURKHEIM, Émile. Op.Cit., 2001, p.47.

mundo”. A evangelização das massas pretendeu ser a conversão ao ascetismo. Avida cristá teve que moldar-se a vida dos conventos. Estes inspiraram também o estilo e a disciplina dos seminários da Reforma Católica. O Protestantismo, em contrapartida, rejeitou em bloco o valor salvador das obras, conventos e celibato eclesiástico. Mas é porque ele percebeu uma dose de pecado fora do mundo tão forte quanto no mundo. Ele foi uma constatação dramática da imensidade do mal e da impotência radical do homem sozinho. Assim, o homem do Ocidente, a partir da Renascença, teve a escolha entre duas instâncias concorrentes sobre o pecado, a mais recente sendo finalmente a mais pesada. No interior desta última, ascetismo e ritualismo não deixaram de reintroduzir-se em favor de um refinamento cultural que foi geral no Ocidente. Com efeito, o humanismo agostiniano, o estoicismo reencontrado, as duras formas religiosas e sua expressão literária – a preciosidade – contribuíram conjuntamente para um desprestígio do corpo. Uma linguagem cada vez mais abstrata traduz então esse afastamento voluntário em relação a expressões instintivas que devem ser vigiadas de perto. “As correções de um refinamento social interiorizam-se em coerções internas”²⁷².

No es posible, sin embargo, huir a la antigua concepción teleológica que caracteriza las relaciones y representaciones de la fe cristiana. El bien y el mal permanecen en las interpretaciones de las acciones de las mujeres, niños y hombres, estableciendo una atmósfera simbólica situada en los límites del poder. En una perspectiva foucaultiana, el poder se caracteriza frente al sentido de la Procesión, por algunos principios fundamentales.²⁷³ Además, para Robert Hertz²⁷⁴ la festividad no es sólo la celebración del consenso o de la cohesión de un grupo, una vez que la tensión constitutiva del hacer antropológico, es un juego entre interpretaciones “de dentro” y “de fuera”.

(...) la tradición popular no es ni más, ni menos verdadera que la otra. En el momento en que todos los elementos esenciales del culto se encuentran transpuestos para un plan ideal que conviene a la inteligencia y al corazón de los creyentes, las dos leyendas pueden contradecirse o divergir,

272 DELEMEAU, J. Op.Cit., 2003, p. 576.

273 FOUCAULT, M. Op.Cit., 1996.

274 HERTZ, Robert. Saint Besse, étude d'un culte alpestre. In: Sociologie religieuse et folklore. Paris: PUF, 1970.

ambas son igualmente legítimas para los medios diversos que las aceptan²⁷⁵.

La metodología de análisis del discurso de Foucault²⁷⁶ posibilita a esta reflexión historiográfica, construir análisis, aún que iniciales, sistemáticas de la manipulación de los elementos políticos, sociológicos, militares, ideológicos, científicos y imaginarios presentes en la fiesta. En los límites del trabajo, vamos sólo considerar la interpretación de la función política de las procesiones. De hecho, en el contexto del espectáculo, cada devoto tenía su papel y lugar definido, con control temporal de los rituales, que ora dictaba el tiempo para rezar, ora dictaba el momento de lloros y cánticos. La propia elección de las personas para cada papel estaba vinculada a la categoría social que se encuadraba al nuevo ideal de ciudadano. La prostituta Magdalena siempre era representada por negras o mestizas debido a la ‘realidad’ que se deseaba alcanzar durante la escenificación.

Por outro lado, o fortalecimento do dogma e o rigor crescente da disciplina, desde o século XVI, só se difundiam paulatinamente. Muitos historiadores da religião estimam, a esse respeito, que o século XIX viu aprofundar-se, nas populações fervorosas, a espiritualidade e a moral tridentinas.
²⁷⁷

Es correcto, pues, afirmar que la rutina del culto católico llevaba los fieles a un contexto dominador de los gestos sociales, al ejercicio del control de las modalidades de atención y de la recepción de los mensajes sensoriales. En contrapartida, el viajante inglés Henry Koster²⁷⁸ en visita al nordeste brasileño con el objetivo de recuperarse de una tuberculosis, parece admirado por no encontrar “diferencias” entre la clase femenina. “*As mulheres ao entrar, sejam brancas ou de côr, ficam junto a essa grade, sentando-se no chão, no grande espaço aberto no*

275 HERTZ, Robert. Op.Cit.,1970, p.140.

276 FOUCAULT, M. A ordem do discurso (6a ed., L. F. de A. Sampaio, trad.). São Paulo: Loyola, 2000.

277 CORBIN, Alain. “A influência da religião”. In: CORBIN, Alain, COURTINE, Jean-Jacques & VIGARELLO, Georges. História do Corpo: da Revolução à Grande Guerra. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

278 KOSTER, Henry. Op.Cit., 1942, p.48.

*centro.*²⁷⁹

Esa acción observada por el viajante inglés es explicado por el historiador francés Alain Corbin como una costumbre que es, a los pocos, incorporado a la vida religiosa de los católicos en Europa, fruto de la disminución de la práctica católica entre los hombres, lo que provocó en paralelo, el aumento de la participación femenina en la lucha diaria de mantener su influencia en el imaginario social.

La vigilancia jerárquica, por su parte, demostraba la necesidad de centralizar la figura del emperador en la imagen de Cristo. Siempre presente en las conmemoraciones, Don Pedro I y familia imponían sus participaciones con el objetivo de vigilar y analizar la disciplinas que exigía la ocasión y el deber del bueno cristiano y ciudadano, teniendo el examen como última etapa organizadora del día, pues, era *“o culto religioso, considerado no Brasil, pretexto de reuniões públicas nas quais o amor próprio rivaliza com a devoção (...)”*.²⁸⁰

Esas normalizaciones atendían de cierta forma, a las aspiraciones civilizatorias defendidas por los liberales durante el periodo imperial. Una buena “educación social” era pleiteada por aquellos que compraban y seguían los manuales de buenas maneras que incluían nuevos cuidados con la higiene pública y privada, para no hablar de la reforma que las costumbres practicadas en las fiestas y procesiones sufrieron con la acción de las ideas francesas traídas por la Corte y brasileños letrados que habían aprendido los “hábitos correctos” e ideales de convivencia social²⁸¹.

Sin embargo nos es posible olvidar que el católico del siglo XIX fue el heredero del aumento intenso entre cuerpo y alma que ocurrió en especial al largo de ese periodo, sobre todo impregnado de imágenes del cuerpo de Cristo, de los ángeles y de los santos, mártires entre los fieles.

La historiadora Martha Abreu ha escrito que los liberales veían las fiestas religiosas como atraso frente al desarrollo del país gracias a un intenso grado de

279 KOSTER, Henry. Op. Cit., 1942, p.48.

280 DEBRET, Jean-Baptiste. Op.Cit.,s.f.,p.362

281 MORITZ SCHWUARCZ, Lilia. *As barbas do Imperador*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

superstición de la población. Del otro lado, los radicales gritaban la separación entre Estado e Iglesia, mientras que los moderados temían el peligro que esa separación podría traer al permitir que la Iglesia ganara “una cierta libertad”²⁸².

As festas, organizadas pelas irmandades em homenagem aos santos padroeiros, ou outros de devoção, eram o máximo da vida dessas associações. Para desagrado de muitas autoridades civis e religiosas, preocupadas com a continuidade da ordem e com o não cumprimento das determinações tridentinas, essas festas costumavam confundir as práticas sagradas com as profanas, tanto nas comemorações externas como nas que eram realizadas dentro da Igrejas. Além das missas com músicas mudanas, sermões, Te-Deúm, novenas e procissões, eram partes importantes as danças, coretos, fogos de artifício, e barracas de comidas e bebidas. Na maioria delas a população escrava e/ou negra noa perdia a oportunidade para realizar suas músicas, danças e “batuques”. (Es cierto analizar las “fiestas coloniales” que se harían elementos de permanencia en el periodo imperial – *comentarios de la autora*) como expressão teatral de uma organização social, procurando focalizar a participação dos diferentes atores, segmentos da elite, índios, populares, negros e escravos, o que tornou o seu significado bastante multifacetado e dinâmico, podendo ser um espaço de solidariedade, alegria, prazer, inversão, criatividade, troca cultural, e, ao mesmo tempo, um local de luta, violência, educação, controle e manutenção de privilégios e hierarquias. Implantado juntamente com a colonização portuguesa, graças ao direito de “Padroado”, este catolicismo formava um sistema “único de poder e legitimação”, associando, numa interpretação estreita, “o Estado e a Igreja”, o profano e o sagrado. (...) as festas religiosas e oficiais pareciam, também, acentuar a identificação entre o rei e a religião, fortalecendo a aliança dos colonizadores, inclusive na segunda metade do século XVIII, período de consolidação política do Estado Mercantilista português.²⁸³

La provincia de Bahía seguiría los mismos caminos que las provincias brasileñas adoptaron con la venida y muerte de Don João V: una mayor intensidad en los festejos en el imperio. Ese aumento fue expresivo en todo el territorio nacional y caracterizado en ambas ocasiones por objetos principales de las fiestas:

282 ABREU, Martha. *O Império do Divino - Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

283 ABREU, Martha. Op.Cit., 1999, p.10.

el rey y la muerte. La teatralización de la Pasión de Cristo, remite a lo que Peter Burke caracteriza la relación entre lenguaje e identidad:

Quanto à cultura material, a abstinência católica da carne, especialmente em países protestantes, e a preocupação, como diriam os estrangeiros, a obsessão -dos holandeses para com a limpeza foram recentemente interpretados como afirmação da diferença aos outros, ou seja, símbolos de identidade.²⁸⁴

Lo que nos interesa, sin embargo, se refiere al ayuno obligatorio y la abstinencia de la carne ordenada por la Iglesia a los fieles durante la Cuaresma con término solamente por la mitad-día del Sábado de Gloria con el toque de las campanas. Con efecto, en carta a D. Fernando José de Portugal, D. Rodrigo de Souza Coutinho relata un hecho durante la Semana Santa el año de 1798. El documento denuncia las ideas liberales del Padre Francisco Agostinho Gomes y los primeros indicios de esa *“loucura incomprehensivel [sic] e por não entenderem seus interesses se achão infectos dos abominavis principios”*²⁸⁵.

Lo que parece es que ese comentario hecho por D. Fernando fue transmitido por D. Rodrigo acerca de un banquete ofrecido a varios personajes partidarios de la misma ideología, en pleno Viernes Santo, con harta carne roja la mesa.

Sua majestade ordena que VS. examine logo este ultimo facto e achando-o verdadeiro, faça prender tanto a elle como aos seus Amigos sectarios dos mesmos principios e os faça logo julgar com toda severidade das Leis para que o castigo de taes Reos (sic) seja verdadeiramente exemplar e contenha semelhantes criminosos.²⁸⁶

Dos puntos han que ser analizados: la propia acción de no respeto a las leyes eclesiásticas y la afrenta de una figura de la Iglesia a la soberanía del monarca y a su imagen. Lo que está en juego en ese caso, compromete más que una desobediencia al ayuno cuaresmal, pero el enfrentamiento entre la nueva orden política en crecimiento y la resistencia del poder que la continuidad monárquica

284 BURKE, Peter. *A arte da conversação*. São Paulo: UNESP, 2004.

285 Diario da Bahía. Op.Cit., Sabbado, 24 de Setembro de 1836.

286 DO AMARAL, Braz. *Acção da Bahía na obra da Independência Nacional*. Bahía: Imprensa Official do Estado, 1923.

mantendría para sus seguidores.

Contradicciones a parte, es cierto que el arduo trabajo realizado por los propagandistas del Imperio encontraba una fuerte traba en la campaña elaborada por el grupo liberal que clamaba por el fin de las supersticiones en el imaginario popular y el inicio del desarrollo urbano en el país.

Ou seja, ao lado de um calendário de datas cívicas, como que na “moleza do costume”, organizou-se uma grande agenda de festas populares, também celebradas pelos reis e pelos “grandes do Império”. Nelas, temos um resumo de como interagiam diferentes “cabeças coroadas”: reis reais ao lado de reis imaginados. Nas festas cívicas e nos aniversários oficiais eram os reis portugueses e o primeiro monarca no Brasil que regiam a harmonia do ritual; nas demais procissões de rua, entretanto, eram os imperadores do Divino e outras figuras do imaginário popular que tomavam a cena, mesmo que de forma breve e passageira²⁸⁷.

Los relatos de los viajeros extranjeros a Brasil durante el siglo XIX dejan claro que la aversión y admiración de ellos al constatar que en las tierras de Don João y después Don Pedro I, las personas continuaba cometiendo actos “revolucionarios” y supersticiones bárbaras. En la descripción de Jean Baptiste Debret, la Procesión del Cristo Muerto,

examinando de sangre fría todos esos detalles, no se puede dejar de verificar el estilo bárbaro y ya ahora grotesco del siglo que los creó. Cómo no sonreír ante estas incoherencias ridículas tan religiosamente conservadas, si olvidamos que los inventores de esas ceremonias forzaron tales exageraciones para impresionar los pueblos ignorantes, que juzgaban sólo con los ojos?²⁸⁸

Las fiestas culturales reflejan en gran medida la situación política imperial y no solamente una atmósfera religiosa. En 1831, el emperador decreta ley modificando el horario de la procesión, antes realizada entre ocho y nueve horas de la noche, y a partir de entonces sale durante a la tarde alrededor de las cuatro horas.

287 MORITZ SCHWUARCZ, Lilia. Op.Cit., 1998, p.248.

288 DEBRET, Jean-Baptiste. Op. Cit, p.379.

Eso se dio debido a las revueltas populares²⁸⁹, constantemente presentes en las principales provincias desde la época de la independencia y serían estrategias de control de la posible diseminación de ideas liberales que acometían la población fiel y cristiana de los principios monárquicos y decentes. Sin embargo, aunque esta procesión fuera realizada durante la noche, identificamos en esta acción una estrategia de burlar la burocracia eclesiástica desde el siglo XVII, ya que, según orden de las Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía, la única procesión que tenía el permiso para ser realizada en este horario era la Procesión de los Fogaréus, organizada por la Hermandad de la Santa Casa de Misericordia, el jueves santo. Esa procesión narra la historia de la marcha de soldados para prender Cristo.

Por quanto tem mostrado a experiênciã, que nas Procissões de noite pode haver, e há muitas ofensas e deus Nosso Senhor, as quais, diz o Apóstolo, são obras das trevas de que é Príncipe o demônio, ordenamos e mandamos, sob pena de excomunhão maior ipso facto, que nem-uma Procissão, assim das que já estão instituídas, como ao diante

289 Es posible identificar la línea del tiempo de los acontecimientos históricos que marcaron las luchas políticas en Salvador ochocentista casi que de forma narrativa, gracias al considerable número de guerras, motines, revueltas y movimientos anti-lusitanos que caracterizan el siglo XIX como testimonio de los procesos de independencia en América Latina. El trabajo de máster del historiador Sérgio Armando Diniz Guerra Filho, “El Pueblo y la Guerra: Participación de las Clases Populares en las Luchas de Independencia de Brasil en Bahía” presenta el proceso historiográfico e histórico de la participación del pueblo en la Guerra de Independencia sucedida en Bahía entre junio de 1822 y julio de 1823. El historiador nos relata la pretensión de la Guerra de expulsar las tropas portuguesas hasta entonces alojadas desde el mes de febrero de 1822 en la Ciudad del Salvador. Las tropas portuguesas tenían como objetivo la preservación de la posesión colonial lusitana de este territorio, factor que contrariaba los intereses de los grandes propietarios que eran conducidos por los logros ofertados por las ventajas del libre comercio. En contrapartida, la clase popular ya venía demostrando insatisfacción hay mucho tiempo con el dominio colonial, símbolo de la opresión colonial política y económica. Para el historiador, “la Guerra tuvo, además de la dimensión militar y anticolonial, un aspecto que sólo hay pocos años viene siendo investigado: las tensiones entre las diferentes clases sociales, principalmente entre los polos representados, de un lado, por las élites y de otro, por el pueblo”. Cabe igualmente señalar el comentario del investigador al destacar la importancia de ese acontecimiento para la Historia de Bahía y, sobre todo, de Brasil: “el Dos de Julio - o la Independencia de Bahía – es uno de los temas más visitados de la historia Bahiana, sea por la historiografía o por la literatura. El Mestizo, la Cabloca, Maria Quitéria, Joana Angélica, João de las Botas, Labatut, Lima y Silva e Daniel Lisboa son personajes que aún hoy habitan el imaginario popular y dan nombre a calles y plazas de la Ciudad del Salvador y ciudades Bahianas y son acordados anualmente en el festivo provincial del Dos de Julio. Un desfile realizado cada año en este día cuenta con más gente y es más festivo y más largo que el del Siete de Septiembre — festivo nacional por la Independencia de Brasil—, lo que indica la importancia que esta fecha tiene para los Bahíanos”. (GUERRA, 2004, p.7). Otro trabajo de investigación relevante para ilustrar el escenario de las manifestaciones populares es el “Motín de 1858 contra la carestía en Bahía”.

se instituírem, se possa fazer de noite das Ave-Marias por diante, e que nem uma comece tão tarde, que seja preciso recolher-se de noite, excetuando-se a Procissão que por uso antigo, e geralmente recebido, e praticado no reino, e nesta cidade se costuma fazer Quinta-Feira de Endoenças, saindo da Igreja da Misericórdia²⁹⁰.

En Salvador, el periódico Diario de Bahía²⁹¹ publicó una carta del administrador del teatro público al gobernador alertando el perjuicio que las finanzas sufrirían con la suspensión de las piezas durante los días comunes, sólo siendo realizadas en fechas cívicas y santificadas. La misma semana el periódico informa la fuga y captura de un grupo de Galés del Arsenal de la Marina, evidenciando que la decisión anterior del gobierno, relativas a las manifestaciones culturales en la ciudad se trataba de una medida coercitiva ante cualquier motín o rebelión y una facilitación del trabajo policial en las calles Bahianas.²⁹²

De esa forma, el elemento seguridad pública se hace presente en la vida cotidiana, principalmente a la figura del emperador que necesitaba de cuidados. Era necesario mantener la disputa entre la identidad social y jurídica de los gobernantes que caminaba por el ámbito de la sujeción de un pacto entre el discurso y la práctica. Así, era preciso mantener la fe popular en su persona, garantizando la campaña que la muerte y Dios hacían durante las procesiones y cortejos.

Nesses rituais, teatralizava-se um grande jogo simbólico e, entre outros figurantes, a realeza era personagem frequente, porém não sempre principal. (...) Dessa maneira, se as elites e o sistema monárquico tinham outros mecanismos para divulgar o Império brasileiro, era por meio das festas que se chegava a uma “realeza mística”. Nesse caso, quando os monarcas não compareciam em pessoa, carregava-se o seu retrato ou qualquer outra representação; não importa. Na verdade, estamos falando de uma realeza retraduzida pelo imaginário popular, às vezes distante e destacada de imagem do “rei”, como representante máximo de um sistema de governo, ou de sua constante produção pelas elites cariocas. Aí impera uma outra lógica, cuja estrutura remonta ao período

290 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahía, 1707, Livro III, Título XV, Estância 492.

291 DIARIO DA BAHÍA. Op.Cit., Sábado, 24 de Septiembre de 1836.

292 DIARIO DA BAHÍA. Op.Cit., Sabbado, 24 de Setembro de 1836.

colonial e permite uma tradução diversa da mesma monarquia²⁹³.

Es posible entonces identificar algunos puntos de semejanza con la teoría inglesa de los “Dos Cuerpos del Rey”²⁹⁴, ficción histórica que caracteriza las relaciones políticas y religiosas en la Gran Bretaña moderna, principalmente las estructuras sociales construidas a través de la interacción entre el misticismo político y las especulaciones jurídicas que caracterizan el pensamiento teológico desde la época medieval, aunque sea esencial acordarse que hay una distinción de percepciones y personajes entre el estado británico y los países continentales. Como afirmó Ernst Kantorowicz,

El misticismo, cuando transpuesto del cálido crepúsculo del mito y de la ficción para el frío foco de luz de la razón y del hecho, generalmente deja poca cosa que lo recomiende. Su lenguaje, la menos que resuene en el interior de su propio círculo mágico o místico, parecerá muchas veces pobre y hasta ligeramente tola, y sus metáforas más intrigantes e imágenes más extravagantes, cuando privadas de sus alas iridescentes, pueden fácilmente acordarse la visión patética y lamentable del Albatros de Baudelaire. El misticismo político, en particular, corre el riesgo de perder el encanto o hacerse bastante insignificante cuando retirado de su ambiente nativo, su tiempo y espacio²⁹⁵.

El misticismo político permanecerá en el imaginario establecido entre Estado y Pueblo hasta la primera república en Brasil, ya en los años 1930. No cabe dudas que el encantamiento de la asociación medieval y después moderna entre los dos cuerpos del rey, o mejor dicho, de la ficción del rey y en el caso de los países continentales, a saber Portugal, en la “corporación individual” y de la lógica burocrática exigida por el régimen absolutista representó durante el siglo XIX para la colonia portuguesa los

293 MORITZ SCHWUARCZ, Lilia. Op.Cit., 1998, p.248.

294 KANTOROWICZ, Ernest. Op.Cit., 1998.

295 KANTOROWICZ, Ernest. Op.Cit., 1998, p. 17.

(...) signos del Estado soberano y de su perpetuación (Corona, Dignidad, Patria y otros) exclusivamente a partir del punto de vista de la presentación de las doctrinas políticas tales como eran entendidas en su práctica inicial y en una época en que se prestaban de vehículo para colocar sobre sus propios pies las primeras nociones modernas²⁹⁶.

Según Lara Souza, ese era el momento que el poder monárquico tenía para comunicarse con el pueblo a través de mecanismos “sociales”²⁹⁷. Lo que nos muestra la Procesoión del Santo Entierro, con sus lamentaciones y escenificaciones, se encuentra en el juego de los límites de la fiesta, sobre la contradicción que él instaure entre la orden y la espontaneidad, sobre las resistencias del imaginario a la implantación de los nuevos hábitos ceremoniales y en la conducta del nuevo ciudadano brasileño.

La provincia de Salvador reflejó, entre tantos aspectos comunes y contradictorios a las provincias imperiales, el control político y social que los órganos administrativos y clericales ejercían el siglo XIX, apoyados en los hábitos del día a día colectivo, en el trabajo de plantar en las mentalidades y corazón del pueblo un modelo de ciudadanía ideal calcada en el combate a los actos de los vagos, en la defensa de la moral, de la civilización y en nombre de Dios y del emperador.

Es evidente que cualquier práctica social que tenga que realizarse repetidamente tenderá, para su conveniencia y eficacia, a desarrollar un conjunto tal de rutinas y convenciones que puedan formalizarse de hecho o de derecho con el propósito de dar a conocer las prácticas a los nuevos practicantes. Esto se aplica tanto a prácticas sin antecedentes -como el trabajo de un piloto aviador-, como a prácticas de gran familiaridad²⁹⁸.

En resumidas cuentas, la religiosidad brasileña a partir de la mitad del siglo XIX protagoniza el enfrentamiento entre un catolicismo autoritario, tridentino y

296 KANTOROWICZ, Ernest. Op.Cit., 1998, p.11.

297 SOUZA, Lara. “Liturgia real: entre a permanência e o efêmero”. In: JANCSÓN, István; KANTOR, Íris. (org). *Festa – Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec: EDUSP, 2001.

298 HOBBSAWM, O.p. Cit., 2002.

romanizador, que penetró en Brasil en la segunda mitad del siglo XIX y se consolidó en las primeras décadas del siglo XX, y el catolicismo tradicional vigente, de fuertes raíces populares. En su obsesión por la unanimidad, el ultramontanismo²⁹⁹ negó las otras formas de ser católico, estableciendo las dicotomías entre el viejo y el nuevo, el bueno y el malo. Todavía, las viejas formas de religiosidad popular resistieron, manteniendo aún hoy una inagotable fuente de devoción y de fe³⁰⁰.

Finalmente, un análisis político de la religiosidad popular nos refiere a la idea de la necesidad de una revisión de nuestro concepto acerca de la cultura popular y de la religiosidad cuando nos ponemos ante las discusiones dibujadas por la Historia Cultural. Hay que considerar los elementos acerca de la periodización temporal del término, es decir, las limitaciones hechas sobre el papel que instituciones, por ejemplo, la figura del Estado o de las acciones centralizadoras del absolutismo occidental que tenía ocultado o aculturada la cultura popular.

En 1500, la cultura popular era la cultura de todo el mundo; una segunda cultura para los instruidos y la única para los demás. Alrededor de 1800, pero, en muchas partes de Europa, el clero, la nobleza, los comerciantes, los hombres de oficio y sus mujeres - habían abandonado la cultura popular, de la cual estaban ahora separados, como nunca antes, por profundas diferencias de visión de mundo³⁰¹.

Sin duda, es válida la restricción de que la lectura de las representaciones traídas por las conmemoraciones religiosas nos lleve a creer que investigaciones sobre memoria colectiva y formación de la ciudadanía no significan simples enaltecimientos nacionalistas, patrióticos o ufanistas, pero un acto de rescate de la

299 Término que define una nueva concepción conservadora católica, nacida bajo los impactos de las ideas liberales europeas a partir de la segunda mitad del siglo XIX, un nuevo modelo eclesial católico comenzó a ser implantado en Brasil: el ultramontanismo. De raíces conservadoras, esa autocompreensión nació bajo el impacto de las revoluciones liberales europeas que agitaron el propio trono pontificio. Recogiendo una consolidación doctrinaria teológica, se estructuró en torno a algunos anatemas: el rechazo a la ciencia, a la filosofía y a los artes modernos, la condena del capitalismo y de la orden burgués, la aversión a los principios liberales y democráticos, y gabán al fantasma destructor del socialismo.

300JUNQUEIRA VEIGA GAETA, Maria Aparecida. "A Cultura clerical e a folia popular". *Revista Brasileira de História*, 1997, vol.17, nº34, p.183-202.

301 BURKE, Peter. *La cultura popular en la Europa moderna*. Madrid: Alianza, 1996. pp. 207-8.

relación entre presente y pasado, sobre todo de las historicidades de las personas, de los sitios y mentalidades que caracterizan los festejos de la procesión.

Los conflictos políticos aquí descritos han ganado una nueva interpretación a partir de lecturas de elementos como la religiosidad y los cambios simbólicos presentes en los ritos populares con sus tradiciones y estrategias de volver a crear significados particulares a su cultura. La dicotomía muchas veces personaje de las relaciones sociales denuncia el universo contradictorio de la pluralidad de sentidos en la narrativa histórica.

Además, lo que percibimos es que en general la condescendencia con la religiosidad popular era una actitud elitista, cargada de desprecio para con el pueblo. No solamente los testimonios y las noticias de los periódicos nos muestran indicios de las rupturas, así como el guión de la fiesta, mantenido hasta hoy casi que en su totalidad intacto nos presenta las permanencias en el escenario del cortejo.

CAPÍTULO IV

4. LA IGLESIA CATÓLICA EN LA BAHÍA DE LA PRIMERA REPÚBLICA

El tratamiento social dispensado al muerto y sus formas de inhumación a finales del siglo XIX y los primeros años del XX.

Venimos que los cementerios al largo de los siglos XVIII y XIX fueron contruidos lejos de las casas y de las iglesias, decisión tomada por las investigaciones médicas y sanitaristas de la época. Los muertos, alejados de sus parroquias y habitaciones familiares, encontraron en los cementerios una nueva morada y un modelo diferente de confort: además de asegurar un lugar en el cielo, los cementerios ahora aseguraban un lugar en la tierra. En la mayoría de los cementerios la arquitectura establecida correspondía a las residencias de sus propietarios. Túmulos, carneros, covas y todo conjunto estructural conservaban la memoria social de la muerte, memorias genealógicas, en una verdadera creación de aquello que el investigador brasileño Antonio Mota³⁰² define como “habitaciones familiares”.

A partir de los años 50 de los ochocientos la creencia en la muerte pasa a ser substituida gradualmente por un sentimiento de “inmortalidad subjetiva”, visto por muchos historiadores como algo relacionado a la conciencia del hombre de que había llegado el momento de cumplir la prueba de su condición mortal, sin, sin embargo, abdicar en absoluto de su antojo por la inmortalidad. La relativa descristianización que se fortalecerá con el advenio de la República trajo nuevos adjetivos a la mirada de la muerte y de los muertos: las fuertes convicciones laicas eran compesadas por el culto de la memoria y del recuerdo.

Como ya mencionado, el pensamiento de Comte tuvo relevante peso en la producción de esos nuevos conocimientos: la eternización de los muertos en la memoria de los vivos. Como apunta el catecismo positivista, no había impedido el hecho de que el sujeto aún después de muerto continuara a ser referenciado, así

³⁰² MOTA, Antonio. “Estilos Mortuários e Modos e Sociabilidade em Cemitérios Brasileiros Oitocentistas”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 16, n. 33, p. 55-80, jan./jun. 2010.

como su memoria. Esa era la fórmula positivista para el catecismo y su moral social: “*Vivre pour autrui afin de survivre par et dans autrui*”³⁰³.

Cuando interpretamos la relación entre inmortalidad subjetiva y la moral social para el culto a los muertos, concluimos la idea de que no sólo los aspectos de la vida social en familia y en el espacio privado son realizados; se trataba, por tanto, de fortalecer comportamientos cívicos y patrióticos. Es posible afirmar que los cementerios en todo Brasil recorrieron la carretera de aquello que Vovelle nombró de *statuomanie*: sistemas de objetos funerarios, estilos mortuarios y modos de sociabilidad entre vivos y muertos.

Esa nueva sociabilidad incluía para además de los elementos mencionados arriba, la tentativa de popularización de los cementerios después del acontecimiento de la Cemiterada. Géneros literarios de todos los tipos como crónicas y materias periodistas ilustraban la moral social de la muerte: la revista portuguesa “El Panorama” de alta circulación en Brasil, publicó en 1837 una columna intitulada “Los Cementerios” que defendía los siguientes puntos:

Se nós tivéssemos de escolher um amigo, antes de dar entrada à amizade, iríamos ver se no cemitério os restos de seu pai jaziam esquecidos; e se assim acontecesse, nunca seria junto do nosso coração que bateria o seu. A sepultura é a única memória perene que deixamos na terra, porque um nome ilustre são raros os que o deixam³⁰⁴.

Hacer reverencia y la búsqueda por la fidelidad a los muertos eran prácticamente acciones obligatorias que llevaban la sociedad brasileña, y en especial la Bahiana a que materialicen recuerdos y sentimientos hasta entonces representados por prácticas más antiguas, como las procesiones: estamos hablando de las constantes visitas y cuidados dispensados a los túmulos de personas queridas. Ese gesto denuncia el cambio de estructura social en el contexto de aquello que nosotros historiadores brasileños denominamos de Segundo Reinado (1840-1889): la transición de una vieja sociedad, formada por

³⁰³ COMTE, A. *Cours de philosophie positive*. Paris: Anthropos, 1969, p. 68.

³⁰⁴ “OS CEMITÉRIOS”. *O Panorama: Jornal literário e instrutivo da Sociedade Propagadora dos Conhecimentos Úteis*, Lisboa, v. 1, p. 269, 1887.

estamentos, para la sociedad de clases que fue desarrollada y solidificada a partir de la segunda mitad del XIX.

Aquí me recuerdo de las incontables menciones que un gran escritor brasileño del XIX realizó: Machado de Assis retrató muy intensamente esa búsqueda incesante por la nueva moral social de los muertos: en “Memorial de Aires” por ejemplo, uno de los personajes machadianos hace el siguiente comentario: “Os mortos param no cemitério, e lá vai ter a afeição dos vivos, com suas flores e recordações. [...] A questão é que virtualmente não se quebre este laço, e a lei da vida não destrua o que foi da vida e da morte.”³⁰⁵

Cuando leemos la obra completa percibimos que el escritor mostró claramente el pacto de lealtad entre vivos y muertos, de complicidad y de continuidad de los lazos de familia. El Consejero Aires, personaje principal del libro en cuestión es convocado por su hermana a visitar el túmulo de la familia, pues había más de un año que no cumplía con las obligaciones morales: “Só agora me lembrou que faz um ano que você voltou da Europa aposentado. Já é tarde para ir ao cemitério de S. João Batista, em visita ao jazigo da família, dar graças pelo seu regresso; irei amanhã, e peço que me espere para ir comigo [...]”³⁰⁶.

En la ironía machadiana el Consejero Aires no estaba preocupado con las obligaciones morales, una vez que finalmente, “los muertos se quedan bien donde se caen”. El interesante de este pasaje del libro es lo que de hecho despertó su atención: el personaje no vislumbraba la reintegración en el seno familiar, pues no se trataba de reaver sentimientos de lealtad a los que se fueron, pero la inaudita y curiosa obstinación de su hermana en los cuidados con el yacimiento de la familia.

Não é feio o nosso jazigo; podia ser um pouco mais simples, – a inscrição e uma cruz, – mas o que está é bem feito. Achei-o novo demais, isso sim. Rita fá-lo lavar todos os meses, e isto impede que envelheça. Ora, eu creio que um velho túmulo dá melhor impressão do ofício, se tem as negruras do tempo, que tudo consome. O contrário parece sempre da véspera³⁰⁷.

³⁰⁵ ASSIS, M. de. *Obra completa*. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1959. 3 v., p.1121.

³⁰⁶ ASSIS, Op.Cit., 1959, p. 1029.

³⁰⁷ ASSIS, Op.Cit., 1959, p.1030.

Para Mota, las “negruras del tiempo” reflejan el dilema que a buen seguro fue vivenciado por incontables familias ilustres del periodo imperial que vuelcan el sueño estamental diluirse con el advenio republicano.

Por isso a aspiração pela inscrição genealógica como reconhecimento público de um *status* social. A depender do caso, muitas vezes fazia-se *tabula rasa* da própria origem social, recriando por meio da inscrição funerária uma nova narrativa pessoal e, na medida do possível, também familiar³⁰⁸.

Tener un sepulcro familiar era sinónimo de prestigio social y el conjunto de elementos onomásticos que identificaban las lápidas en general apelaban para el árbol genealógico pues así era una forma de revigorar las relaciones de parentesco como también un modo de recordar la importancia social de las familias. Los nombres de familia eran los grandes responsables por garantizar que el patronímico fuera reconocido como patrimonio simbólico y en ese sentido la continuidad de la filiación geracional estaba segura.

³⁰⁸ MOTA, Antonio. Op.Cit., 2010, p.60.

4.1 La Constitución de 1891 y el conservadurismo romano.

El presente capítulo revisa históricamente las tentativas que la Iglesia Católica, en especial en Bahía, desarrolló acerca de sus estrategias de acción en el contexto de la nueva coyuntura de fines del siglo XIX, la República, así como de sus discursos de institución hegemónica en el campo político y religioso. En 15 de noviembre de 1889 fue instalado el régimen republicano que trajo el fin del patrocinio regio y sus principios, además del monopolio religioso del catolicismo.

Con El Decreto 119-A de 1890, fueron creadas reformas que provocaron una nueva dinámica en las relaciones entre la élite política y el pueblo brasileño, reformas estas que ya habían sido defendidas anteriormente en el arzobispado de D. Romualdo Antônio de Seixas (1828-1860), en Bahía, y con los otros obispos “reformadores”, D. Antônio Ferreira Lozano (1844-1875), en Mariana y D. Joaquim de Melo (1851-1861), en São Paulo.

Para que entendamos como esas reformas alcanzaron el catolicismo popular en ese contexto inicial republicano es necesario que analicemos tres aspectos: como la Iglesia Católica y su élite Bahiana se comportaron delante del nuevo régimen visando no perder su participación en la vida política; las estrategias de reforma interna en las estructuras eclesíásticas; y finalmente, el discurso de la tentativa de replantear las creencias, asociaciones y expresiones de fe del catolicismo popular.

Al largo de esta tesis, venimos que la Iglesia Católica y el Estado brasileño desde el fin del siglo XVIII ya presentan divergencias políticas, divergencias estas que fueron provocadas por el pensamiento liberal moderno. Sin embargo, sólo en la segunda mitad del XIX, es que el Estado pasó a adoptar posturas más concretas y que afectaron directamente el padroado regio en Brasil: la admisión de nuevos novicios en los monasterios fue prohibida (1855), elemento que trajo como consecuencia la reducción del valor de las remuneraciones pagadas a los sacerdotes, que por su parte no raras veces abandonaron los templos, lo que hizo humillante su imagen y situación en la sociedad.

Sin embargo, quizá haya sido la injerencia del Estado brasileño en los asuntos de la Iglesia lo que más intensificó los conflictos y tensiones entre estas dos instituciones: la famosa “Cuestión de los Obispos”, ocurrida entre 1872 y 1875, fue la mecha inicial para la concretización de un embite que hasta entonces no había sido materializado.

El obispo de Olinda, D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira, resolvió expulsar los masones de las cofradías y órdenes terceras de su diócesis. Ejemplo que fue seguido por el obispo de Pará, D. Antônio de Macedo Costa. Ellos seguían las indicaciones de la Iglesia romana que condenaba pela Cuánta Cura y por el *Syllabus* (1864), del papa Pio IX, la existencia de esos individuos en las asociaciones religiosas católicas.

El Estado brasileño suspendió la orden de expulsión de los masones y ordenó la reintegración inmediata de los mismos, pero las asociaciones religiosas no cumplieron la determinación, lo que provocó la prisión de los preladados, conforme denuncia el “Aviso del Gobierno Brasileño, en la 4^o Sección del Ministerio de los Negocios del Imperio”, cuando el Estado respondió al recurso del obispo, João Alfredo Correia de Oliveira:

Considerando que os decretos dos concílios e letras apostólicas, assim como quaisquer outras constituições eclesiásticas dependem, para sua execução, de beneplácito do governo, ou de aprovação da assembléia geral legislativa (...)

Considerando que não tiveram beneplácito as bulas que fulminam excomunhão contra as sociedades maçônicas;

Considerando que a maçonaria, como sociedade secreta, é permitida pela lei civil, não tem fins religiosos, e nem conspira contra a religião católica, e que, portanto, faltam-lhe caráter e intuitos que sujeitem à jurisdição eclesiástica e a condenação na forma e figura do juízo (...);

Houve por bem o mesmo Augusto Sr. conformar-se com o parecer de se dar provimento ao recurso e, mando no prazo de um mês seja cumprida esta decisão, cessando os efeitos do ato, de que a mencionada irmandade recorreu, como se não houvesse existido³⁰⁹.

³⁰⁹ A Crônica Religiosa, 1873.

A buen seguro el arzobispado primado de Brasil apoyó a las provincias de Pará y de Olinda, pero de hecho no entró directamente en enfrentamiento con el poder temporal, decisión que fue interpretada por la historiografía brasileña como siendo la recomendación de la Santa Sé. De acuerdo con documentos del periodo, después de incontables debates en el parlamento del Imperio y en la prensa laica y religiosa, a los 17 de septiembre de 1875 fue publicado el decreto que revocó la condena de los obispos mencionados en cuestión.

Para los estudios sobre el catolicismo en la provincia de Bahía los primeros años republicanos, no resta duda de que ese fue uno de los acontecimientos que marcaron la guerra declarada entre la masonería y la Iglesia Católica, no por ser la “Cuanta Cura” (masonería) una sociedad secreta, sino por representar el triunfo del liberalismo en el imaginario político. Identificamos entonces 3 amenazas claras a la hegemonía de las enseñanzas cristianas: las ideas de “libertad de conciencia” y de enseñanza, de la “libertad religiosa” y de la “separación entre Iglesia y Estado”.

4.2 El periódico católico “Lecturas Religiosas” y los conflictos entre prensa, el catolicismo y el protestantismo.

Cuando leemos los periódicos católicos del periodo, encontramos una acción constante y “fervorosa” del combate al “apenas” que a los pocos se estabilizaba en la dinámica social de la provincia de Salvador: el “Lecturas Religiosas de Bahía”, entre los años de 1889 y 1906, dedicó semanalmente esfuerzos de catequesis por medio de un discurso monárquico-nacionalista que defendía el conservadurismo de las instituciones y de los símbolos traídos por el proyecto de modernidad y por la herencia del Antiguo Régimen, como presenta la edición de 5 de enero de 1890:

Desde a primeira noticia, que tivemos do movimento revolucionário, que mudou as instituições no nosso paiz (sic), não nos fizemos illusão sobre a verdadeira origem d'essê golpe **imprevisto e repentino**. Quem fez a revolução de 15 de novembro foi a Maçonaria. Sobre isso não resta a menor duvida. Para attestal-o bastaria, em falta de outras provas, o facto da bandeira que na primeira effervescencia se procurou hastear, como symbolo nacional. Essa bandeira trazia as tres cores que assigna-lam todas as conquistas da seita, tenebrosa. Felizmente prevaleceu o patriotismo ao espirito sectário, mandando-se conservar as antigas cores nacionaes. Ainda assim, porém, os filhos da viúva não perderam a esperança de fazer adoptâr a sua bandeira como bandeira do estado da Bahía; pois a vemos hasteada, não sabemos por que lei, nem por ordem de quem, no alto dos edificios públicos, notadamente sobre a torre da Câmara Municipal, e no forte de S. Marcello. Essa bandeira é uma vergonha para nós. Mercê de Deus, não somos ainda uma conquista da Maçonaria! O imperador queixa-se, com, toda razão, que os brasileiros foram injustos para com elle; mas, deve queixar-se tambem de si mesmo; pois, se a Maçonaria chegou a ser o que é no paiz deve- o ao monarcha. Quando, ha apenas alguns annos, os bispos procuraram abater o orgulho e o poderio da seita negregada, o sr. d. Pedro II mandou mettelos na cadeia e condemnalos a 4 annos de calcêta. Quando se dizia que a maçonaria tramava simultaneamente a ruina do throno e do altar, o imperador e todos os que o rodeavam, riam-se e tratavam a Egreja, os bispos e os padres de visionários. Os factos se encarregaram de fazer cahir, se bem que de um modo brutal, as escamas que cobriam os olhos de d. Pedro. Agora já terá elle tido occasião de conhecer quanto

é **perigoso desprezar os ensinosa da Egreja!**³¹⁰. (grifos de la autora).

Esa es la sección inicial de la primera edición de 1890 y es posible afirmar que en este documento y en los otros que siguieron durante casi diecisiete años, el discurso eclesiástico fue caracterizado por expresiones y palabras que reforzaban las lecciones seculares de la Reforma Católica, al mismo tiempo que intentaba disuadir los fieles de la fuerza del movimiento liberal (imprevisto y repentino) y del crecimiento del protestantismo entrando en contradicción cuando de los ataques a la falta de moral y ética cristiana por parte de ese “tipo de cristiano”, sea por el incentivo al descrédito y enfraquecimiento de los fenómenos y nueva atmósfera política que circulaban en el país, o aún por el proyecto de educación del pueblo que el proceso civilizatorio europeo trajo hacia el imperio.

Las ediciones que fueron publicadas el primero año (1889) y al largo de 1890 cumplieron, a nuestros ojos, a las recomendaciones de la obra ya comentada por esta tesis, la “Misión Abreviada”, del padre Manuel José Gonçalves del Couto de 1859 y que como ya sabemos tuvo una intensa popularidad en el país. La “necesidad de penitencia”, el “arrepentimiento de los pecados”, y, sobre todo, el “despertarse de los descuidados” no solamente servían a la salvación del alma, pero estaban a servicio de la salvación política una vez que alertaban para los “peligros” del distanciamiento de la Iglesia y de la monarquía constitucional de la primera mitad del siglo.

El periódico en cuestión circulaba mensualmente noticias de Europa y creó una sección especial para alinear los acontecimientos intercontinentales acerca del rápido adelanto que los fantasmas del socialismo, radical y republicano ganaban además-mar, además de divulgar reportajes sobre la opinión de los conservadores en países como Alemania, España y Francia:

Sobre a origem maçonica da revolução de 15 de novembro apreciem os leitores o seguinte artigo do Courier de Bruxelles:

A REVOLUÇÃO PREVISTA EM MADRID

³¹⁰ Leituras Religiosas, 05/01/1890, p.297

Segundo noticias particulares, recebidas em Madrid, os círculos diplomáticos, no Rio de Janeiro, contavam, ha muito tempo, com uma revolução no Brazil, em consequência do progresso'que *tinha o partido republicano e principalmente do desenvolvimento das sociedades secretas que minavam o exercito. (grifo do periódico). Ha seis mezes, dizia um ministro hespanhol:*

Em vista das noticias que nos dá o nosso representante no Rio de Janeiro, não me admiraria saber que um bello dia se dê uma grande revolução no Brazil. Ternos consequentemente de um lado a propaganda republicana, e de outro o desenvolvimento das sociedades secretas—isto é, da Maçonaria-que minava o exercito. Ternos consequentemente de um lado a propaganda republicana, e de outro o desenvolvimento das sociedades secretas—isto é, da Maçonaria-que minava o exercito. Trata-se, portanto, de um pronunciamento militar, ao serviço cia Maçonaria que permitiu aos republicanos derrubar em 21 horas esta monarchia apoiada em seis mil soldados adeptos da republica, cujos chefes eram todos maçons. A doença secreta que atacava o exercito denunciou- se finalmente: foi a loja maçônica que poz o pé sobreia coroa, depois de ter feito commetter a moifrchia brasileira falta sobre falta, minando-a surdamente durante longos annos.

O militarismo e a Maçonaria dão-se as mãos no Brazil, como em muitos paizes da Europa, como na França, como na Itália, como na Hespanha. O acontecimento que acaba de substituir pela republica o seu pavilhão azul com estrelas (Touro— emblemas maçonicos— a monarchia liberal de d. Pedro, deve merecer a maior atenção possível dos testas coroadas.

O liberalismo maçônico e militar quando consegue fundar-se em um paiz monarchico, acaba sempre, depois de ter preparado terreno por muito tempo, por conseguir os fins que desejava. A Republica, radical ou social é a forma ideal do governo sonhado pelas Ligas adiantadas. E' esta a sua these e só por hypothese admittem a forma monarchica. Na Bélgica, as Ligas, verdadeiras sociedades secretas e- revolucionárias, avassalam, ha muito tempo, o exercito apezar dos esforços e dos gritos constantes de alarma. Tem ainda além disso determinado um movimento radical, socialista e republicano, por meio de uma propaganda desenfreada. Bastam estas considerações para mostrar o perigo da acção maçônica, sobretudo nos paizes constitucioaes, parlamentares-e monarchicos.

*Et nunc, reges intelligite!*³¹¹.

Sin embargo, un editorial era permanente en el periódico: el destinado a mostrar a los cristianos, los falsos argumentos e ideas pecadoras del protestantismo que afrentaban a la Santa Sede, por medio de cuestionamientos y conclusiones:

O fim para o qual, segundo blasonam os protestantes, foi estabelecida a pretendida Reforma, foi atingido por ella? Contribuiu ella para a reforma dos costumes, para a santificação do homem, para o bem moral da sociedade? Não são algumas linhas que podem responder convenientemente a esta questão. Obras inteiras foram compostas sobre esta matéria, e nem tudo foi dito ainda³¹².

Afirmamos aquí que tales preguntas formaban parte de cualquier fuente oficial de la Iglesia y que los conceptos y símbolos del discurso atendían a la misma orden, como nos mostrarán los periódicos de la prensa Bahiana en los próximos escritos. El mismo año, en 16 de abril, la edición de n.48 además de traer un editorial sobre la “Vitalidad de la Egreja”, dedicó un artículo a las Misiones Protestantes:

Um protestante escreveu as seguintes linhas: «Nós temos, é também verdade, os nossos estabelecimentos de missões; mas o protestantismo quando quer convencer da verdade das suas doutrinas é muito menos apto para conquistar para o christianismo os povos selvagens e incultos de que o* catholicismo, que lhes apresenta os milagres, ceremonias imponentes, que lhes falam á imaginação; e estabelecendo uma jerarchia sacerdotal visível, torna suas conquistas espirituaes mais duradouras. D'este modo também o catholicismo corresponde ainda ás "necessidades do homem no estado natural, isto é, á obediência. ».

Examinemos se a cousa é realmente assim. Tem o protestantismo o zelo que é x o principio do apostolado? Respondam os próprios protestantes: « Muitas vezes tem-se sido tentado a pôr em duvida o fim desinteressado das sociedades bíblicas, diz Niemeyer (t. I, pag. 288.)

Examinemos se a cousa é realmente assim. Tem o protestantismo o zelo que é x o principio do apostolado? Respondam os próprios protestantes; “Muitas vezes tem-se

³¹¹ Leituras Religiosas, 05/01/1890, ano 1, n, 38, p.297-298

³¹² Leituras Religiosas, 05/01/1890, ano 1, n, 38, p.301.

sido tentado a pôr em duvida o fim desinteressado das sociedades bíblicas”, diz Niemeyer (t. I, pag. 288.)³¹³

En ese contexto, el liberalismo contó con la creación de dos partidos oficiales en Brasil de la segunda mitad del XIX: el Partido Liberal Monárquico que defendía los principios de la “libertad de conciencia” y de enseñanza, de la “libertad religiosa” y de la “separación entre Iglesia y Estado”, así como el fin del centralismo político que era representado por la figura del poder moderador, la reforma del poder judicial y la institución de la boda civil.

Ya el Partido Republicano, a pesar de sus que miembros defiendan una plataforma semejante a la del Partido Liberal, “ya vía en el Antiguo Régimen la imposibilidad de promover tales reformas y, por eso, resolvieron invertir en la revolución, añadiendo las ideas de “soberanía popular”, además de la “extinción de los privilegios” y del “sufragio universal””, como apunta el historiador Israel Silva dos Santos.³¹⁴

As tradições do velho regime, aliadas aos funestos preconceitos de uma escola política meticulosa e suspicaz, que só vê nas conquistas morais do progresso e da liberdade invasões perigosas, para quem cada vitória dos princípios democráticos se afiguram uma usurpação criminosa, hão por tal forma trabalhado o espírito nacional, confundindo todas as noções do direito moderno, anarquizado todos os princípios tutelares da ordem social, transtornado todas as consciências, corrompido todos os instrumentos de governo, sofismado todas as garantias de liberdade civil e política, que o momento atual tem de ser forçosamente – ou a aurora da regeneração nacional ou o ocaso fatal das liberdades públicas.³¹⁵

El manifiesto arriba presenta las posiciones de los dos partidos, pero en Bahía la Iglesia Católica escogió el Partido Conservador en las elecciones de 1889: “El partido conservador sólo conseguirá definir su posición en la política del país, cuando declararse francamente católico”³¹⁶.

³¹³ Leituras Religiosas, 16/04/1890, ano 1, n.48, p.381

³¹⁴ SILVA, Israel dos Santos. A Igreja Católica na Bahía da Primeira República. *Revista Aulas*, São Paulo, n.4, abr/jul, 2007, p.05.

³¹⁵ CHACON, V. *História dos partidos brasileiros*. Brasília: UNB, 1981, p.239.

³¹⁶ Lecturas Religiosas de Bahía, 1889

Aunque los dos partidos de ideología liberal representaran los mismos ideales, algunas divergencias surgieron frente a la relación que el Estado debería establecer con la Iglesia Católica o cualquier otra religión, lo que llevó a la creación de un ideal de separación entre Iglesia y Estado, resultando en el establecimiento de dos Estados. El Estado laico era defendido por los adeptos del constitucionalismo norteamericano, y las bases de esa política creían que “el Estado, que no es teólogo, no arroga a sí el derecho de escoger entre las religiones una considerándola verdadera, para la impuso a la sociedad, dejando que cada individuo endoso la religión que parecerle más conveniente”.³¹⁷

El segundo modelo, el Estado Ateo, caracterizado por el positivismo republicano, afirmaba pueblo que “ya había abandonado el teologismo y se separó del clero católico en todas las cuestiones donde él ya conoce las soluciones dadas por la ciencia”, una vez que “sentía la vista de este espectáculo y, infelizmente, a la vista de la conducta moral de los sacerdotes teológicos, que la fe sobrenatural ya no le ofrece un apoyo seguro (...)”³¹⁸

En líneas generales, el Estado ateo definía que la sociedad y sus ciudadanos no deberían sufrir influencia alguna en la decisión de elección religiosa, pero el Estado debería redimirse de cualquier apoyo o conexión con la religión y en ese espacio de conflictos políticos e ideológicos, lo que prevaleció fue el modelo hegemónico norteamericano. Aquí hacemos una lectura de que tal vez ese cuadro haya sido determinado por el número menor de positivistas en el poder legislativo, cuando comparamos al número de los americanistas; por descontado, es posible asociar este elemento al hecho de que la propia Iglesia apoyaba estos últimos, pues alegaba en los escritos públicos y oficiales católicos que delante de esta coyuntura de “campañas contra el cristianismo y suyos fiéis”, “de los males el menor”.

A constituição federal dos Estados Unidos [da América] tão fora está de ser indiferente em matéria religiosa, que está toda baseada no princípio que existe uma Religião verdadeira

³¹⁷ SENADO FEDERAL. *O Clero no Parlamento Brasileiro: a Igreja e o Estado na Constituinte* (1891). 1985. Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa; Brasília, Minc. – Centro João XXIII/IBRADES, p.65.

³¹⁸. SILVA, Op.Cit., 2007, p.06.

incumbida de dirigir todas as ações dos homens, e que essa religião deve ser respeitada e mantida como primeiro elemento da ordem social (...) ³¹⁹

Para A. Moog ³²⁰, “la ley de Estados Unidos no sólo no profesa el ateísmo, como ni permite la propagación de esta infame doctrina”, o sea, la opción de la Iglesia se hacía obvia frente a las cuestiones constitucionales, declarando así, una verdadera guerra a la atmósfera liberal que se solidificaba en el país. A partir de esa “desorden” en la estructura católica, la Iglesia se vio obligada a elaborar formas y caminos de superar tal crisis, una vez que con la disminución de la participación de los clérigos en la administración pública, había si hecho difícil la participación en la vida política del imperio.

La primera acción fue la tentativa de crear un partido católico, con el objetivo de luchar en el ámbito legal por los derechos de la Iglesia; las alegaciones circulaban en los argumentos de que el pretense partido no se configuraba como “un partido de padres, ni en su organización, ni en sus medios de acción, ni en sus representantes”.

Ese argumento era sostenido por la justificación de que para el clero, en número menor ahora, el más importante era el cuidado con los “arduos deberes de su sagrado ministerio”, y no asuntos políticos. En 28 de mayo de 1890, de acuerdo con el relato del periódico *Lecturas Religiosas*, “(...) se reunieron más de doscientas personas en una de las principales salas del Liceo de Artes y Oficios, con el fin de fundar allí el partido católico” ³²¹.

Sin embargo, tal acción no ganó éxito, pues por un lado, la Iglesia enfrentó la oposición de políticos brasileños que pretendían excluir el clero de la vida pública, que se concretizó con la publicación del proyecto constitucional de 1891 (que por fin sancionó la separación entre Estado e Iglesia), prohibiendo el alistamiento de “todos los religiosos de órdenes monásticas, compañías o comunidad de cualquier

³¹⁹ *Leituras Religiosas*, 16/04/1890, ano 1, n,48, p.382.

³²⁰ MOOG, A. M. *A Igreja na República*. Brasília: UNB, 1983.

³²¹ *Leituras Religiosas*, 1890.

denominación, sujetas a voto de obediencia, regla o estatuto que importe renuncia de libertad individual”³²².

De todos modos, tal vez la decisión interna de Roma, contraria a la creación del partido, haya sido el desenlace final de este pasaje de la historia. Es claro que acontecieron algunas tentativas de fundar el partido que estuviera vinculado a la Iglesia, a ejemplo de la creación del Partido Regenerador en la provincia de Minas Gerais ya en el inicio del siglo XX, pero el proyecto no vengó e inmediatamente en Bahía fue establecido el Partido Nacional que recibió los integrantes de tales empreitadas.

Pero esa separación entre Estado e Iglesia no representó una ruptura definitiva, pues buena parte de la élite continuó a apoyar los administradores apostólicos, a través de cambio de favores, principalmente cuando destacamos las celebraciones religiosas y las campañas políticas: “(...) os católicos devem escolher entre os candidatos que se apresentarem, os que se distinguirem pelas suas convicções e os que tiverem dado prova de amor e respeito à Igreja (...)”³²³.

³²² SENADO FEDERAL, Op.Cit., 1985, p.20.

³²³ Leituras Religiosas, Op.Cit., 1902.

4.3 La reforma de la Iglesia Católica en Bahía.

A continuación, es necesario mencionar aunque brevemente, el dibujo de la reforma estructural que hay mucho el siglo XIX solicitaba a la Iglesia Católica. De una forma general, la población siempre presentou reclamación en la región del sertão Bahiano (región árida), pues la atención católica no conseguía llegar a las localidades más distantes de la capital, además de la falta de clérigos para ministrar los sacramentos y del bajo intelecto de los mismos.

La Iglesia, por su parte culpaba el Estado imperial por el bandono a la moral cristiana y a sus fieles, y “a pesar de sus prerrogativas que concedían privilegios como el monopolio religioso al catolicismo, una subvención, aunque parca a los cultos, y el estatus de religión oficial, los miembros de la Iglesia insistían en justificar la desestruturación eclesiástica como fruto del desinterés estatal en sus problemas”³²⁴.

Sin embargo, no obstante la intención de D. Romualdo Antônio de Seixas, arzobispo de Bahía en el referido periodo, de replantear la imagen de la Iglesia por medio de la cualificación de los clérigos, comportamiento y adecuación de las actitudes de los Bahianos en lo que concierne a la religiosidad, hay mucho tiempo influenciada por patrones que huían a las enseñanzas romanas. Pero después de su muerte, las acciones cesaron y los arzobispos posteriores no insistieron en continuar el trabajo, pues alegaban que estaban cansados de la “cosecha por trabajar”, presentando motivos de “enfermedad”, “vejez” y, extrañamente, “conciencia”³²⁵.

Las ideas de romanización (acción que tuvo por objetivo la centralización del poder en las manos del pontífice y de la jerarquía, así como una tentativa de reforma de los patrones de religiosidad popular conforme establecido por Roma), a ejemplo de ese pasaje de la Revista Eclesiástica:

³²⁴ SILVA, Op.Cit., 2007, p.09.

³²⁵ SILVA, Op.Cit., 2000, p.242-243.

É disposição do S. Concílio de Trento, (sess. XXIII cap. XVIII) que cada diocese tenha o seu seminário. E no dizer do B. Gregório de Barbarigo é impossível dar a uma diocese boa direção e governo, sem auxílio de um ótimo e florescente seminário, onde é florescente um seminário, florescente também é a diocese e onde é decadente o seminário agonizará a diocese.

Nada há mais necessário para uma diocese do que ter bons sacerdotes, em número suficiente, para atender ao serviço das almas. Os meios devem ser adequados aos fins³²⁶

Desde 1856, el Seminario de Bahía era dirigido por los lazaristas, pero estos no asumieron el papel de profesores en la institución. Solamente años después los clérigos vendrían a que sean los responsables por mejores condiciones de la moral e intelectualidad de los eclesásticos; pero ese contexto trajo otros conflictos: mientras la reforma contribuía para la intensificación de los estudios y modelos de aprendizaje de la fe católica, el número de sujetos que optaban por el ingreso en la ordenación religiosa: Mattoso levantó los siguientes registros para el siglo XIX: “en 1861 hubo seis ordenaciones; en 1870, ocho; en 1886 y 1889, cinco.”³²⁷

En la investigación que realizó, Santos (2007) indentificó en los Boletines Eclesiásticos, las siguientes informaciones:

Por uma contagem dos processos de *vita et moribus e genere et moribus* existentes no Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador, percebemos que apesar dos esforços, o número de ordenações anuais, em média, entre os anos de 1890 e 1930 foi pequeno se considerarmos a necessidade de aumentar o efetivo. Pelos processos de *vita e genere et moribus* a média foi de 3.3 ordenações³²⁸.

La búsqueda por otras carreras como la ingeniería, el derecho, el periodismo y la medicina (la primera Escuela de Medicina de Brazil fue inaugurada en la provincia de Bahía), caracterizadas como liberales por el discurso católico, fue uno de los elementos que marcó la nueva participación de la Iglesia en la vida pública de la sociedad Bahiana.

³²⁶ Revista Eclesiástica, Op.Cit., 1912, p.165-171.

³²⁷ MATTOSO, Op.Cit., 1992, p.354.

³²⁸ SILVA, Op.Cit., 2007, p.11.

A través de la fundación de colegios católicos que estaban bajo dirección de Órdenes y Congregaciones, percibimos el fortalecimiento entre dos instituciones sociales esenciales para el proceso de evangelización: la Iglesia y la escuela. No por casualidad, el número cada vez mayor de seminaristas extranjeros que migraban para Brasil contribuyó ciertamente para la reestructuración interna y externa de la Iglesia. Estos religiosos en general veían de países en que el anticlericalismo crecía en ancha escala.

La Iglesia conseguía así, en fines del siglo XIX e inicio de la Primera República, siglo XX, de cierta forma volver al control ideológico en una coyuntura amenazada por el crecimiento de los discursos protestantes, proselitistas, favorecidos por la libertad religiosa. Pero ese control sólo alcanzaba parte de la sociedad, las clases más altas, pues se dedicaba a la enseñanza privada: conforme Santos apunta,

Os jesuítas, por exemplo, dirigiam seu “grande e repleto Colégio Antônio Vieira”, onde “administram a educação moral e religiosa às crianças das principais famílias baianas”; os Irmãos Maristas também tinham “um grande colégio, em vasto edifício próprio, além de outras escolas que, nesta capital e fora dela, dirigem”; os Salesianos, por sua vez, tinham “um edifício de último construído, acham-se bem instalados, educando e ensinando com proveito os alunos que, em grande freqüência estudam os seus cursos e trabalham nas suas oficinas”. Já as Ursulinas “sustentam dois grandes colégios, com externato e internato, ambos frequentadíssimos...”³²⁹

Esos colegios aún representan, el año de 2013, los intereses educativos de las clases altas del estado de Bahía, pero hay que destacarse que tales instituciones fueron también responsables por la creación de obras del área de beneficencia social: Las Hermanas Dorotéias dirigían el Asilo Conde Pereira Marinho, en la capital; las Hermanas Sacramentinas, el Asilo y Hospital Nuestra Señora de Lourdes, en la ciudad de Feira de Santana; y las Hermanas de Caridade, el Asilo de Lapa y el Orfanato del Sagrado Corazón de Jesus, ambas en Salvador de Bahía.

³²⁹ SILVA, Op.Cit., 2007, p.14.

No podemos olvidar de mencionar otras participaciones importantes para ese proceso de reforma de la Iglesia: la actuación del clero regular en las misiones religiosas, ejerciendo pregaçãoes y trabajando en prol de los más carentes. Esas misiones, como indica y orienta la obra Misión Abreviada del padre Manuel José Gonçalves del Couto, tenían el propósito de catequizar niños, difundir las ideas de la confesión y de la comunión, fundamentados por la “orden del discurso” de la paz y armonía entre los grupos sociales, además del combate a los movimientos mesiánicos que ganaban espacio en el interior de la provincia, como Canudos y Juazeiro.



4.4 La Iglesia Católica y una nueva relación con los fieles

En este último punto de este capítulo, vamos a permitir un breve relato y resumen de las principales ideas que nos trajeron hasta aquí. Ya no cabe dudas de que el catolicismo del siglo XIX necesita ser comprendido e interpretado por la idea de dos esenciales distinguidas: su propia condición de institución y el nuevo modelo antagónico a su existencia: la laicización. La independencia de la Iglesia, decurrente en parte por el número reducido de eclesiásticos en la provincia de Bahía, la lucha contra el liberalismo y las estrategias de superación y de inversión del juego político son hechos que reverberan a la reestructuración interna y externa del catolicismo al largo del imperio y en la Primera República.

Todos esos elementos enfrentaron obstáculos, principalmente cuando nos acordamos la práctica de rituales y celebraciones de la religiosidad popular. “Abandonados” por el Estado, los fieles recogían a adaptar la fe a las sus creencias locales, en una especie de “negociación” con las nuevas pretensiones de la Santa Sé y con los propósitos del proceso de romanización.

Sin embargo, si los representantes seculares de esa fe ya no atendían a las necesidades del arzobispado en el inicio del siglo XX, a ejemplo de las cofradías, órdenes terceras y hermandades, el catolicismo no podía negar la fuerte presencia en el imaginario cristiano que estas tradicionales organizaciones aún presentaban y que más adelante irían reinventarse por medio de las varias representaciones de Nuestra Señora.

¿Qué restaba entonces a la Iglesia? Varios conflictos surgieron entre las creencias populares y el ideal de pureza y ortodoxia de la nueva orden política y de catequesis. En 1890, por ejemplo, el Arzobispado Primado cerró las puertas de la Iglesia de Bonfim, prohibiendo el lavado de suyas escadarias por las Bahianas; la historia también registra varias disoluciones de hermandades y cofradías que no respetaban a las decisiones y procedimientos determinados por el “culto interno” de la Iglesia. Otra barrera impuesta a la nueva administración católica reside en el hecho de que el tan combatido “culto externo” estaba bajo comando del poder laico. Al “culto externo” cabía la organización de las fiestas y celebraciones, pero

esa “organización” era considerada un “fetichismo bárbaro”, pues no representaba la “religión católica” pues no respetaba el “Santo Altar” y no pasaba de supersticiones populares pertenecientes a la “masa ignorante”.

(...) Senhores, será culto externo o que aqui tantas vezes vemos entre nós? Será culto externo essas festas ruidosas em que o estourar das bombas e o espoucar dos foguetes se misturam a essas melodias que só despertam lembranças profanas? Será culto externo esse agrupar de multidões sem respeito, sem acatamento dos Santos Altares? Será culto externo o envergar do hábito de uma irmandade, que não admite submissão inteira à autoridade espiritual e a hierarquia? Não senhores, mil vezes não. O culto externo é o grito sublime de nossa fé, atirada aos quatro ventos do mundo como o precursor do nosso triunfo futuro (...)

Trabalhem, senhores, para reanimar o culto externo entre nós, demos-lhe este carácter inteiramente religioso que faz sua grandeza; alijemo-la de tantas inutilidades, que lhe deturpam a sublime majestade³³⁰

Es posible que leamos dos enfrentamientos directos entre los católicos y los no-católicos: de una lado, tenemos la lucha fervorosa y barullenta de los cristianos honrados que veían en la romanización la salvación para una religión y una religiosidad más próximas de la pureza y del carácter jerárquico de la Iglesia; del otro, vemos la contraposición de aquellos que entreveían en la figura de la Iglesia, todos los atrasos culturales y político, además de las representaciones del catolicismo como algo pernicioso a la idea de orden y adelanto.

Como las organizaciones tradicionales ya no atendían a las aspiraciones del catolicismo que se formaba en el periodo republicano, la Santa Sede inició acciones de incentivo a las nuevas asociaciones, más próximas de las familias y de las escuelas religiosas. Silva hace un comentario sobre esas “nuevas” empresas:

A Liga das Senhoras Católicas Brasileiras, fundada em 1914, deveria “congregar as vontades femininas, especialmente para defender a Santa Igreja Católica e propagar seus ensinamentos na família e na sociedade”, constituindo-se num “grande núcleo de energia moral feminina capaz de agir,

³³⁰ Atas e Documentos do I Congresso Católico de Leigos, 1900, p.61-79.

trabalhar e resistir, disciplinada e metodicamente numa ação geral arregimentada (...) e mais eficaz” (Manuscritos de D. Jerônimo Thomé da Silva, 1894-1924); as Damas de Caridade centralizavam a sua ação no campo da beneficência social, ou seja, no atendimento às comunidades pobres da arquidiocese, chegando, inclusive, a dar “trabalho e abrigo as jovens ainda não bafejadas pelo conforto da fortuna” (Muller, 1923: 53); a Associação de Estudantes Católicos, visava levar o catolicismo aos estudantes das escolas leigas, procurando afastar o ensino liberal e “ateu” dos jovens baianos; já a Liga da Boa Imprensa, deveria congregiar os órgãos de imprensa católicos numa associação única, para dar-lhes também uma direção única, pois “é, foi e será a imprensa, que há de decidir da vitória, por ser a arma de maior precisão e de maior alcance”³³¹.

Por cierto que no resta dudas de que la centralización del poder a través del proceso de romanización, la homogeneización del discurso y la vuelta al conservadurismo son elementos que definen los conflictos trabados entre Iglesia y Estado en el cambio de regímenes de gobierno y ideologías políticas. Quizá el más irónico e incoherente es que mientras el catolicismo vivenció los principios del Antiguo Régimen monárquico y conservador, la religiosidad popular puede permitirse los barullos y coloridos de sus expresiones más simples y espontáneas, mientras que, bajo los auspicios de la lucha contra el liberalismo, una nueva Iglesia resurgió – pero ¿será que podemos hablar en una “nueva Iglesia”? y todos los anhelos contraliberales y republicanos fortalecieron una mayor control temporal de los fieles, ya no restando a ellos la organización y caracterización de aquello que podríamos llamar de popular.

³³¹ SILVA, Op.Cit., 2007, p.20.

CAPÍTULO V

5: PRENSA Y RELIGIOSIDAD DE LA BAHÍA DEL SIGLO XIX

La Procesión del Santo Entierro y las manifestaciones públicas de la Semana Santa – fines del imperio y el inicio del periodo republicano.

La ‘mentalidad’ (que por demás es un término mediocre que se presta a ciertos equívocos, como lo testimonia la oposición que usted ve de este término y que yo no veía, con la noción de ‘sensibilidad’....

Marc Bloch, *Carta a Lucien Febvre*, 8 de mayo de 1942.

Entre las muchas conmemoraciones populares y actos de religiosidad que forman el calendario de las fechas cívicas y santificadas la Procesión del Santo Entierro es el principal acto de la Semana Santa en Brasil. Ésta representa una de las más antiguas y tradicionales manifestaciones de las actividades católicas traídas por los europeos y, al mismo tiempo, uno de los puntos más destacados que figuran entre las relaciones de poder y jerarquías desarrolladas, entre la identidad social y política de los gobernantes, y, sobre todo, de los personajes que la muerte y el Señor han creado en los devotos en Brasil.

La Iglesia Católica que durante muchos años tuvo en sus manos el supremo control sobre las relaciones entre la religiosidad romana y el régimen monárquico empieza a perder el poder temporal que sus fuerzas desarrollaban en el campo del imaginario político y social a través de la fragilidad de la Centralización Romana de las prácticas de devociones que se inician adversas a los dogmas instituidos por la Santa Sede en el imperio brasileño que se formaba. La nueva orden política que crecía y el mantenimiento de una red jerárquica fundamentada en el control de un catolicismo popular presentan la inestabilidad e inseguridad que la República trajo, de un lado, para el cuerpo clerical con sus obispos y arzobispos, y del otro, para la propia comunidad de los fieles católicos.

Esa nueva atmósfera de cambios influencia, de forma particular los hábitos sociales y religiosos de gran parte de la población. Para los historiadores Sérgio

Lobo de Mora y José Maria Gouvêa de Almeida³³², la perturbable interrogación que poblaba el pensamiento y la fé cristiana residía en la siguiente idea: ¿la República era salvación o amenaza para la Iglesia?

Los festejos y procesiones que consideramos ejemplos de los elementos culturales que formaban el imaginario popular de esa época sirvieron como conductores de las acciones de los espacios públicos y privados durante el siglo XIX y solamente sufrieron pequeñas y graduales alteraciones a partir de la década de 80 del mismo periodo.

El objetivo de ese capítulo es identificar y comprender los elementos sociales, políticos y culturales desarrollados en el contexto de los festejos de la Procesión del Santo Entierro que encuentran en la prensa bahiana y en el diálogo producido entre la memoria y la historia del imaginario popular. El imaginario popular denuncia el significado de la fiesta como un espacio constructor de identidades. El método se sigue por los caminos marcados por la lectura de fuentes primarias, escrituras localizadas en el Sector de Periódicos Raros de la Biblioteca Pública del Estado de Bahía entre los años de 1889 y 1910, además de una breve revisión bibliográfica y teórica del tema.

En Brasil la Procesión del Santo Entierro como ya hemos visto es una de las conmemoraciones populares más importantes que integran el calendario de fechas cívicas y santificadas desde el periodo colonial. La procesión representa una de las más antiguas y tradicionales manifestaciones de las actividades católicas traídas por los europeos y para el historiador brasileño Melo Moraes Filho³³³ la festividad es uno de los puntos más destacados de las relaciones de poder y de jerarquías desarrolladas entre la identidad social y política de los gobernantes, y, sobre todo, de los personajes que el elemento “muerte” y la imagen del Señor Jesús Cristo crearon en medio de los devotos en Brasil.

La teoría ya presentada por Roger Chartier permite una lectura de la prensa Bahiana entre los años de 1889 y 1900 que nos revela los cambios sufridos por el festejo, a través de las noticias y notas publicadas por las órdenes religiosas y por

332 LOBO DE MOURA; GOUVÊA DE ALMEIDA, Op.Cit., 1990, p.130.

333 MORAES FILHO, Op.Cit. 1946, p.43.

los profesionales de la comunicación del siglo XIX. La prensa, desde el inicio de la divulgación del periodismo en la sociedad luso-brasileña en la segunda década del siglo XIX marca el proceso de independencia del país, sobre todo en la provincia Bahiana. La provincia de Bahía ya anunciaba la importante participación que al largo del tiempo ganaría en los principales espacios de sociabilidad y de comunicación, haciéndose símbolo de la literatura por excelencia en Brasil.

Bahía, “segundo mayor centro irradiador” de la práctica periodista en Brasil, como recuerda la profesora Lúcia Maria Bastos P. Neves (2002) (del Departamento de Historia de la Universidad Provincial de Río de Janeiro (UERJ)), ofrecía a la su población, las ideas de los dos periódicos de mayor circulación local y nacional: lo *Idade d’Ouro*, fundado en 1811 y el periódico *Semanario Cívico* que se dividían en el trabajo de contribuir para la construcción de la ciudadanía en el país. *El Semanario Cívico* recurría a un modelo común a la época de discurso y práctica política: la pedagogía del catecismo político. Bajo esta óptica, notas y cartas eran recibidas y publicadas por el periódico, casi siempre de carácter jocoso y lenguaje que nos remite a una “resonancia contemporánea”³³⁴.

Practicantes y devotos de la alianza política-religión, los periódicos al largo del siglo XIX, supieron trabajar de modo didáctico, las circunstancias y signos favorables a las relaciones de poder entre la religiosidad popular y el debate de las ideas ilustradas y posteriormente liberales que circulaban en el imaginario social del país. Las fiestas y conmemoraciones de aspecto religioso y cívico son instrumentos legitimadores de la lectura histórica que el juego de la memoria nacional y de la tradición cultural de los grupos, donde destacamos en los límites de ese texto, las procesiones religiosas cristianas que actúan al largo de casi cinco siglos.

Realizado cada Viernes Santo, el ritual litúrgico celebra la muerte y Pasión de Cristo y aún hoy es organizada por la Orden Tercera del *Carmo* en la ciudad de Salvador - Bahía. De origen medieval, la fiesta perdura en las prácticas católicas de

334 BASTOS P. NEVES, Op.Cit., 2002, p.47-64.

la Iglesia y del clero, a pesar del quebranto en la actualidad, según el Proveedor de la Iglesia D’Ayuda, Sr. Roberto Pereira³³⁵.



25. Viernes Santo, Salvador (Bahía). Imagen del Arzobispo de Salvador y Primaz de Brasil, Don Murilo Krieger. Fuente: Archivo Periódico La Tarde. Fotografía: Lunaé Parracho, 22/04/2011.

23. La iglesia D’Ayuda es considerada la primera capilla construida por los jesuitas y por los portugueses en las actuales tierras Bahianas. Ella está localizada en la Calle d’Ayuda, en el barrio de la Sé (más conocido como Centro de Salvador). El Sr. Roberto Pereira, actual proveedor de la Iglesia d’Ayuda, contribuyó de forma significativa para la investigación. Mis eternos agradecimientos al tiempo y dedicación de D. Roberto que permitieron la experiencia de participar de los preparativos de los festejos de la Semana Santa.



26. Viernes Santo, Salvador (Bahía). Imagen del Terreiro de Jesus, Catedral Basílica. Fuente: Archivo Periódico La Tarde. Fotografía: Lunaé Parracho, 22/04/2011.



27. Viernes Santo, Salvador (Bahía). Fieles representan personajes del Antiguo Testamento. Imagen do Terreiro de Jesus, Catedral Basílica.. Fuente: Archivo Periódico La Tarde. Fotografía: Lunaé Parracho, 22/04/2011.



28. Viernes Santo, Salvador (Bahía). Fieles acompañan la Procesión del Entierro. Imagen do Terreiro de Jesus, Catedral Basílica. Fuente: Archivo Periódico La Tarde. Fotografía: Lunaé Parracho, 22/04/2011.



29. Viernes Santo, Salvador (Bahía). Joven Mujer representando Maria Madalena. Imagen del Terreiro de Jesus, Catedral Basílica. Fuente: Archivo Periódico La Tarde. Fotografía: Lunaé Parracho, 22/04/2011.

Si, por el contrario la intensa presencia de los buenos cristianos en el periodo imperial, que, independiente de la solicitud o convocatoria pública de la Iglesia, era garantizada, la orden eclesiástica empezó a sentir la duda perturbadora acerca de si la república era la salvadora o era perjudicial para el dominio colectivo de las enseñanzas romanas. Por otro lado, los grupos disidentes de la amenaza republicana clamaban por la comodidad política y financiera que la separación entre el Estado y la Iglesia ocasionaba:

Desde o início, os bispos saudaram a República como uma libertação para a Igreja do pesado jugo que até então vinha suportando no Brasil, em decorrência do regime do padroado: necessidade de placet governamental para a publicação dos documentos emanados de Roma, cobrança do dízimo pelo governo, interferência destes em todos os negócios da Igreja, redução prática do clero ao papel e à situação de um funcionamento civil³³⁶.

De hecho, la formación de las almas republicanas³³⁷, iniciada los últimos años del siglo XIX fue constantemente influenciada por las batallas ideológicas que el positivismo y la cristiandad dictaban. Las ideas iniciales de Auguste Comte deseaban una dictadura republicana dirigiendo el estado y en la que salvación nacional era esencial para la legitimidad del gobierno y de símbolos que lo representaban ante el pueblo.

Allegoria à Republica (sic). Está exposto na conhecida loja Au Palais Royal um trabalho digno de ser visto e digno de elogios, confeccionado pela inteligente Sra. D. Emilia Moura. Representa elle a grande republica brasileira, inpunhando a bandeira dos estados federados completamente desfraldada. Serve de fundo a esta figura, ricamente vestida, o mar cheio de navios. A Republica, com a cabelleira solta e enriquecida de um diadema encimado por uma estrella, está cercada de ellementos que representam o trabalho, a ordem. A túnica de que está revestida a Republica, em cujos pés, numa fita larga, relativamente, vê-se o grande lemma Liberdade, Igualdade e

336 LOBO DE MOURA; GOUVÊA DE ALMEIDA, Op.Cit., 1990, p.325.

337 DE CARVALHO, Op.Cit., 1990, p.25.

Fraternidade, é lindamente bordada a ouro pela exma.
Sra.d.Emilia ...³³⁸

Por otro lado el pensamiento comtiano del francés Y. Littré defendía la no-ortodoxia ante la relación entre Iglesia y Estado, propagando una política guiada por el “parlamentarismo oportunista” que parecía vislumbrar el posterior cambio del pensamiento de Comte. Según Carvalho, las nuevas presuposiciones de Comte acerca de la dinámica social figuraban en un escenario donde “os elementos religiosos passaram a predominar sobre os aspectos científicos, o sentimento foi colocado acima da razão, a comunidade foi sobreposta ao indivíduo”³³⁹.

Siendo así, en los primeros años de la República que se instauraba en el país, se veían las actitudes contrarias a los conflictos de la postura radical de la Santa Sede en el primer momento, promovidos por la reciente orden política al asumir un papel de intermediario entre el grupo disidente y favorable a las transformaciones que agitaban el país y el grupo defensor de las prácticas y decisiones tradicionales. Estos creían que el reproche “ao liberalismo das coisas e do estado não-confessional, (traria uma) revalorização da tradição católica e piedade popular: (seriam esses) ensinamentos mais recentes do papado”³⁴⁰.

Sin embargo, las actividades comunes y el cambio de favores entre Estado e Iglesia superaban las peleas internas de la Santa Sede, aún porque la Iglesia continuaba representando y actuando en el imaginario popular, aunque con menor intensidad, más con papel moralizante que la República necesitaba de guardián del orden y ejerciendo la función sacra y protectora a los ojos de la mayor parte de la población.

338 JORNAL DE NOTÍCIAS, 1890, p.03.

339 DE CARVALHO, Op.Cit., 1990, p. 28.

340 LOBO DE MOURA; GOUVÊA DE ALMEIDA, Op.Cit., 1990, p. 328.

5.1 El fin de Imperio y el anuncio de la República.

El fin del Imperio y el anuncio de la República significaban la formación de la nación, la redefinición del modelo de ciudadanía a ser seguido. Era fundamental la incorporación de los libertos a la sociedad. Aunque su actuación hubiera sido perjudicada por la reducción de poderes directos a los asuntos gubernamentales, la Santa Sede continuaba siendo beneficiaria de las concesiones y privilegios que la preservación de esa alianza proporcionaba.

Los chistes constantes en los periódicos bahíanos entre los años de 1889 y 1900 (meses de marzo y abril principalmente) denuncian la impopularidad de los padres, obispos y clérigos en el medio católico y popular: el imaginario colectivo se alejaba cada vez más de la influencia romana, por lo menos del punto de vista político.

El día posterior al Viernes Santo, el 20 de abril de 1889, en una sección del periódico *Diário do Povo* titulada en la época como “Picadinho”, los críticos se sirven para manifestar sus sentimientos opuestos de la Iglesia y se dice: “Eu hei de um dia ser bispo, olé! Porém prefiro ser antes metropolitano; que, além de ajudas, De emolumentos, tem quatro contos e novecentos mil réis por anno”³⁴¹.

Los años siguientes ese mismo gesto se repite y es registrado por ese mismo periódico. El *Periódico de Notícias* no se quedó atrás, publicando un año después el Jueves Santo, el tres de abril de 1890, avisos de un grupo que se titulaba “Críticos Independentes”, caracterizado por la ironía e irreverencia de sus invitaciones a la población bahiana:

No sabbado de Aleluia. O povo pacato d’esta terra estapafordicamente.... burgueza, debes, quando em todos os bons relogios d’esta capital soarem vagarzas, mas fortes, oito badaladas vibrantes, sentir no coração um bichinho roedor e malvado a espicaçar-lhe a inveja. E’ que emquanto que elles, coitados, talvez que chorem de dor, em nossos labios rosados paira o sorriso de amor!³⁴²

341 DIÁRIO DO POVO, 1889, p. 02.

342 Seção “Críticos Independentes”. JORNAL DE NOTÍCIAS, s.p.

El pecado y la salvación son elementos inseparables de la doctrina cristiana; así como los “siete pasos de la Estación” siguen una temporalidad, una vigilancia jerárquica social y una delimitación de las áreas de poder de cada grupo envuelto encuentran los días sagrados de la Semana Santa, lo que el filósofo francés Michel Foucault³⁴³ define como “ciencia de la disciplina”.

No se puede, sin embargo, huir la antigua concepción teleológica que caracteriza las relaciones y representaciones de la fe cristiana. El bien y el mal permanecen en las interpretaciones de las acciones de las mujeres, niños y hombres, estableciendo una atmósfera simbólica situada en los límites del poder.

A partir de las enseñanzas de la ciencia de la disciplina de Foucault caracterizamos el poder ejercido por la procesión y esa reflexión posee algunos principios fundamentales: el control del tiempo ejercido sobre los actos de la fe. 1) Un momento y un personaje para la reflexión, sacrificio y arrepentimiento por la vida errante; 2) El retorno a la vida mundana el día posterior es una invitación previa para el ejercicio al año siguiente del mismo ritual y de las costumbres. “Por isso não falteis, ao nosso baile – oh! Críticos. E vos, oh! Doces filhas de Eva, vendo derramar sobre o coração dos Críticos o vinho do vosso olhar e o néctar dos vossos beijos”³⁴⁴.

Para nuestro análisis la procesión era un espacio de sociabilidad accesible a todos los grupos sociales que se juntaban, salvo que existiera una jerarquía de papeles y posiciones en el contexto de la fiesta. De hecho, la muerte de Cristo proporcionaba que negros, libertos, mestizos y blancos participaran de los eventos religiosos, y sintieran, al menos aquellos días, reyes, hombres santos o mujeres “inmaculadas”. Ese era un momento en el que los fetiches y las acciones religiosas se mezclaban en un escenario sagrado y profano.

Los periódicos locales como el *Diário do Povo* y el *Cidade do Salvador* muestran que las alteraciones sufridas por las procesiones y festejos religiosos católicos desde la segunda mitad del siglo XIX no se restringen a los cambios del carácter festivo. Al largo del tiempo la festividad pierde el colorido y barullo y gana

343 FOUCAULT, Op.Cit., 2000, p.47.

344 JORNAL DE NOTÍCIAS, 1890, s.p.

un “carácter recogido, moralista y acompasado” como apunta el escritor Pierre Verger³⁴⁵.

Durante todo el año los periódicos traen en las primeras páginas, casi que en formatos semejantes, materias, columnas y espacios de crítica que nos muestran la lucha del catolicismo por la supervivencia en las mentalidades de los habitantes de la ciudad del Salvador, contextualizada por el bombardeo de noticias, anhelos y símbolos del orden republicano.

No obstante, son los meses de marzo y abril que representan en cantidad y diversidad la mayor concentración de llamamientos y textos satíricos sobre el papel de la religión en la vida cotidiana y social de los Bahíanos. La proximidad de las conmemoraciones católicas era la principal responsable por esos juicios y la Semana Santa ganaba un considerable espacio en la prensa que volvía su atención para los festejos de devoción cristiana, acordando los compromisos que el ciudadano ideal debería cumplir.

El “Correio Eclesiástico” una de las columnas del *periódico Periódico Cidade do Salvador* se dedicó la 20 de abril de 1899, un Jueves Santo, a registrar la importancia que “Santos Oleos” poseían para la renovación eucarística:

Mas o oleo deve ser bento (...) bento na Quinta-feira Santa, quer por ser esse o dia anniversario (sic) da santa Eucharistia para o qual devem convergir todos os sacramentos; quer em lembrança dos perfumes com que Madalena ungiu os pés do Salvador em igual dia, quer enfim por estar proximo o dia em que a Igreja faz maior uso desse lycor mysco sobre os neophytos, na noite pascal; (...) a razão desta renovação annual é já por causa dos preciosos ensinamentos que encerram as sua cerimonias, já pelo respeito para com esses Santos Oleos, cujo perfume e puresa poderiam se alterar (...) ³⁴⁶.

La programación de la Semana Santa exigía a los devotos una serie de acciones y pruebas de sentimientos determinados exclusivamente para lo ejercicio del recuerdo y continuidad de las lecciones de Nuestro Señor Jesús Christo. La

345 VERGER, Op.Cit., 1999, p.07.

346 Seção Correio Eclesiástico. JORNAL CIDADE DO SALVADOR, 1889, p.04.

Procesión del Santo Entierro era el momento más esperado de los festejos anuales. Además, los periódicos informaban a los lectores los “actos de la Semana Santa”: gran parte de las iglesias y hermandades realizaba misas durante el día y participaban del cortejo el viernes:

Matriz de S. Pedro. Sexta-feira da Paixão – às 8 horas da manhã, procissão da reposição do Santíssimo Sacramento, seguindo-se a adoração da Cruz, roando popr esta occasiao o pregador imperial rvd. Padre Turíbio Tertuliano Fiusa. Em seguida terá logar a procissão do enterro do Senhor – Ordem Terceira de S. Francisco. (*Diário do Povo*, 1900)³⁴⁷.

Sin embargo, otros elementos pueblan la atmósfera religiosa inaugurada con La República. Las mentalidades, como ya hemos delineado, no se quedarían inmunes a los esos cambios como las normas civilizatorias importadas de Europa y los nuevos soportes del diálogo entre memoria y historia, así como la reorganización de la identidad local se construían lentamente. De esa forma en la República la trama de los cambios simbólicos en el plan económico acontecería, sobre todo, en las décadas iniciales, alcanzando los grandes centros urbanos que recibían el gran volumen de negros y mestizos libertos por la nueva ideología liberal que peleaba por penetrar en el imaginario social-monárquico y amenazaban la seguridad republicana:

A guarda civica, que pela primeira vez apresentou-se em publico, causou enorme admiração e à sua frente prostou-se quasi (sic) toda a massa de povo que allí se achava levada pela curiosidade de ver aquella reunião de tropas³⁴⁸.

En la ciudad del Salvador en fines del imperio ya no eran más suficientem las penitencias recomendadas por la obra católica del padre portugués Gonçalves Couto, una vez que las indulgencias prometidas por el “Acto de Caridad” ahora eran sustituidas por actos de caridad material.

347 DIÁRIO DO POVO, 1889, s.p.

348 JORNAL DE NOTICIAS, 1890, p.01.

Meu Deos e Senhor, com todo o meu coração vos amo sobre tudo quanto ha ou póde haver fóra de vós, por serdes quem sois, um Deos infinitamente bom, e de infinitas perfeições, digníssimo de todo amor. Amo também ao meu próximo como a mim mesmo, por amor de vós, porque assim o mandaes, por serem creaturas vossas, feitas á vossa imagem e similhaça, remidas com vosso preciosissimo Sangue, e capazes de vos amar e gozar eternamente no Ceo (*sic*). (Quem fizer estes três actos por espaço de um mez, e depois se confessar, commungar, e orar pelas tenções da Santa Igreja, tem indulgencia plenária que vale por jubileu)³⁴⁹.

En las secciones de “Comunicados” de los periódicos aquí analizados, los títulos “Esmolas” aparecen frecuentemente. “Os nossos collegas do *Jornal de Noticias* distribuem amanha às 9 horas, a quantia de 140\$000 que lhes foi remettida pelos empregados dos Srs. Lima Irmãos & Cia.³⁵⁰”. Ese mismo Jueves Santo, “em commemoração ao dia de amanha, o sr. commendador, Manoel Antonio de Andrade, offereceu ao asylo de mendicidade, além de diversas iguarias um barril de vinho³⁵¹”.

El nuevo orden político y cultural era diseñado ahora por los elementos aquí descritos que continuaban asistiendo al ejercicio de la subversión y de la negociación social a través de las revueltas populares, del fortalecimiento de las hermandades, que por medio de reinas y reyes mantenían centralizada la religiosidad en su cotidiano o a través de las prácticas de benevolencia, símbolos de los cambios entre los grupos participantes³⁵².

349 GONÇALVES COUTO, 1871, p.13.
350 JORNAL DE NOTÍCIAS, 1890, p.02.
351 DIÁRIO DO POVO, 1889, s.p.
352 BOURDIEU, Op.Cit., 2001, p.69.

5.2 La estructura y la división jerárquica de los papeles de los devotos.

La estructura y la división jerárquica de los papeles que cada devoto representaba en el contexto de la procesión ya eran bien definidas en los primeros años del imperio y continuaron durante las primeras décadas republicanas como relataron los viajeros extranjeros Henry Koster³⁵³ y Jean-Baptiste Debret³⁵⁴. Los personajes bíblicos (María Magdalena, María Ben-Ur) ganaban vida a través de los fieles, que eran seleccionados de acuerdo con la posición social ocupada en la comunidad o aún de acuerdo con su representatividad en las hermandades que los integraran. Los estudios antropológicos de Roberto DaMatta que usamos aquí para caracterizar la procesión como un ritual nacional indican que las festividades de la Semana Santa eran elementos que posibilitaban la dramaturgia de los valores globales y críticos³⁵⁵.

El antropólogo DaMatta identifica las procesiones como rituales nacionales, a medida que comprenden toda la sociedad fundamentada en la posibilidad de dramatizar “valores globales y críticos”. En ese caso, ese tipo de ritual contrapone otras modalidades de reunión entre clases y grupos, pues, exigen un mínimo de armonía. Toda la sociedad está orientada y centraliza actividades y tiempo para la celebración del día cívico o sagrado. La vida colectiva (trabajo, escuela) es modificada en especial por una fecha, alterando así el cotidiano.

De todos modos DaMatta cree que hay una constante dicotomía entre identidad nacional (que absorbe el país como uno todo) y la identidad regional (que sólo se refuerza en el respeto a una región, municipio, ciudad o estado). La Procesión del Santo Entierro transita entre los dos mundos: primero, porque su realización es considerada universal en la franja occidental y nacional en los países católicos; y segundo, porque la no-realización u obligación de esa celebración es verificada en algunos estados brasileños.

353 KOSTER, Henry. Op.Cit.,s.d., p.47- 48.

354 DEBRET, Jean-Baptiste, Op.Cit., p.362.

355 DAMATTA, Op.Cit., 1997, p.46.

Eso nos lleva a concordar con lo que el antropólogo define como dialéctica social: un embate permanente entre lo general y lo particular, o sea, la idea de las diferencias y de las particularidades. Al contrario que los gestos “pecaminosos” y ordinarios del cotidiano, ese tipo de evento marca la oportunidad de la sociedad de autogestión con el control de normas de conducta moral y religiosa, de la nobleza del vestuario y de los gestos y palabras pesados que posiblemente huyeran de la vigilancia cotidiana (recordemos de la relación económica entre Estado y la Iglesia que la acción de mendigar social en el Salvador del siglo XIX se denuncia):

Por isso não falteis, ao nosso baile – Oh! Criticos. E vós, oh! Doces filhas de Eva, vendo derramar sobre o coração dos Criticos o vinho do vosso olhar e o néctar dos vossos beijos. E quando o Champagne estourar, quando finalmente reinar a alegria, vos vereis como Faestaff dança, como ele é melhor e sabe assobiar... ³⁵⁶

Ese tipo de chiste fue durante muchos años una de las herramientas de los “Críticos Independientes” en el ejercicio de denunciar de forma irónica e irreverente los problemas de la sociedad Bahiana, no solo de la burguesía. Los festejos eran sus blancos principales. El grupo dividía el espacio del periódico con las hermandades y caminaban juntos en el diálogo entre el terreno y lo sobrenatural, el pecado y la salvación, e la razón y la fe, la historia y la memoria, repetidas o construidas al largo de los tiempos. De esa forma, el ciudadano republicano atendía a las normas de conducta social que oscilaban entre los deberes institucionales y los saberes “descalificados” provocados por el proceso del mestizaje según las teorías científicas de fines del siglo XIX.

De hecho, aunque el juego de legitimación de las identidades fuera permeado por rupturas de comportamientos como ejemplo de las críticas en los periódicos y de la realización de bailes carnavalescos en el periodo de los festejos religiosos como la prensa Bahiana descrita anteriormente nos muestra, el rito tenía una fuerza permanente mayor en el imaginario del pueblo bahiano, independiente del discurso impregnado de “buenas” o “malas intenciones”:

356 JORNAL DE NOTICIAS, 1890, p.04.

A enorme massa do povo que acompanhou essas procissão causou geral satisfação a todos que a ella (sic) assistiram. Muitos navios conservaram-se em funeral, bem como todas as sociedades. O povo, temendo talvez a retirada da religião em que nasceu e com a qual deseja viver, é o primeiro que pressuroso corre a apresentar-se nas festas religiosas. Enfim, a procissão de hontem serviu para attestar sobre modo quanto cristão é o povo brasileiro e especialmente o povo baiano³⁵⁷.

El pueblo brasileño formaba su identidad a través de un modelo romanizado que insistía en continuar con el control minucioso de la actividad de ser “ciudadano”, pero antes de todo, de ser cristiano. La religiosidad y las prácticas sociales luego si enlazan en trayectorias marcadas por la construcción de identidades y de la pluralidad de significados. Los cambios simbólicos desarrollados por los cambios temporales y por contextos históricos, caracterizados por quiebras y continuidades, se seguían por un camino pulverizado por las influencias del conflicto constante entre la memoria y la historia.

La prensa bahiana nos ha revelado que la relación entre religiosidad popular y cultura política en las conmemoraciones de la Semana Santa, y en especial en la Procesión del Santo Entierro, oscilaba entre la estructuración de análisis críticos y la preservación fascinante del pasado. La historia social se renueva gracias a la capacidad que bienes culturales como las voces y recuerdos de testimonios de la vida cotidiana tienen en preservar un patrimonio que integre la definición de ciudadanía que los sujetos históricos recogen libres de los estereotipos y creados por la historia oficial y que actúan como puntos de referencia para la construcción de sus identidades.

357 JORNAL DE NOTICIAS, 1890, p.03.

5.3 La Procesión del Santo Entierro en las páginas de los periódicos del siglo XX – las almas republicanas.

Caminando por los años iniciales del siglo XX, encontramos en los periódicos Bahianos vestigios de las transformaciones sufridas por la Procesión del Santo Entierro en la ciudad del Salvador. Las páginas oitocentistas nos mostraron la devoción de los fieles, independiente de la clase social o etnia; retratan las expectativas y conflictos políticos que transitaban por el ejercicio de imposiciones ideológicas y acciones de evangelización por medio de diversas pedagogías. Identificamos la pedagogía del miedo, de la disciplina, pero también la pedagogía de la negociación, una vez que la historia de mestizaje brasileño, y principalmente Bahiana, obligó las instituciones sociales, económicas y religiosas a que recojan subterfugios y estrategias de supervivencia en el imaginario popular.

Hay que reconocerse que la muerte, en ese contexto, o mejor, sus representaciones y significados, no sufrieron bruscas alteraciones de forma concreta; sin embargo, las formas tumulares y la propia importancia atribuida a las fiestas religiosas que la conmemoran sintieron pequeñas interferencias causadas por el cambio de régimen de gobierno y por la nueva dirección que el paradigma positivista de orden y adelanto impuso en la segunda mitad del siglo XIX y que nos acompañó durante décadas en la formación de las “almas republicanas”.

Verificamos 3 tipos de abordaje de las fiestas religiosas, específicamente de la Semana Santa, al largo de la investigación documental: la institucional que atendía a las aspiraciones de la Iglesia Católica; la periodística que se preocupaba con las críticas a la religiosidad y a la propia relación entre Estado e Iglesia; y la voz popular, representada por las columnas, cartas y anuncios de acciones de caridad y ofertas de insumos para a cena de la Semana Santa. De forma capitular, los periódicos que participaron de este análisis fueron: Diario del Pueblo, Periódico de la Ciudad y Periódico de Noticias para el período comprendido de la fecha de la Proclamación de la República hasta fines del siglo XIX. Y de 1900 la 1910, las ediciones de los meses de febrero, marzo y abril nos ayudaron a comprender un

poco más las nuevas relaciones entre la religiosidad popular y las manifestaciones públicas del pueblo Bahiano: Diario de Bahía, Periódico de Noticias y Correo de Noticias. De los tres periódicos, lo que presenta un número mayor y frecuente de informas o reportajes sobre la Semana Santa es el Diario de Bahía.

Los otros dos poco registraron los festejos y calendarios en la ciudad bahiana para el periodo investigado, lo que nos lleva a concluir que la ideología republicana y la campaña contra la Iglesia Católica desencadenada por el paradigma positivista influenciaron la prensa anchamente. El Diario de Bahía, fuente documental que más colaboró con nuestra lectura histórica inició su circulación la 1 de enero de 1833, periodo en que seguía la línea ideológica del Partido Liberal, y que duró hasta 1868, cuando pasó a tener como principal influencia el también liberal Consejero Dantas, hasta 1880.

De este año hasta su interrupción, en 1899, fue dirigido por Augusto Álvares Guimarães. Su editora se situaba a la antigua Calle de los Capitanes, en la imprenta de Epifânio Pedrosa. El Diario de Bahía se quedó cerrado durante dos años, cuando fue adquirido por Severino Vieira, y volviendo la circular en 1901. La determinación política de Vieira duró hasta su fallecimiento, en 1917, cuando el periódico pasó a ser gestionado por una sociedad anónima, hasta su cierre definitivo. En esta última fase contó con la participación del político Pedro Lago y por un breve periodo bajo la propiedad de Geraldo Rocha.

De entre los nombres que se filiam a la corriente liberal y que se manifestaban en las páginas del Diario se cuentan Rui Barbosa, Manuel Vitorino, Augusto Álvares Guimarães, Luiz Vianna y otros. En este periodo trababa acirrada disputa con O Gazeta da Bahia.

Con la Proclamación de la República, el periódico se manifestó: "Liberales siempre liberales: liberales en la monarquía, liberales en la República..." El periódico siguió bajo la orientación, dictada por su propietario, Augusto Guimarães, conectados al Partido Republicano Federalista, a los cuáles se vinculaban, entre otros, Luiz Vianna, José Gonçalves da Silva, Araújo Pinho, etc. Para además de los políticos, otros importantes nombres de la cultura Bahiana también colaboraban

con el periódico, a ejemplo de Teles de Menezes (en los inicios) o Aluísio Lopes de Carvalho Filho (el siglo XX).

La historia de la prensa bahiana nos muestra que no hay un conjunto de informaciones sistematizadas sobre esa institución. Una de las principales características aún presentes en el inicio del siglo XX es la incipiente función de informar que los periódicos presentaban, aunque en fines del XIX los anuncios hayan conquistado un mayor espacio en ese medio de comunicación. Además, los periodistas bahianos heredaron y mantuvieron en un proceso de herencia cultural el modelo contra la “neutralidad jornalística”, pues no consideraban contradictorio la vinculación el algún partido político.

En el editorial del periódico Periódico de Noticias, en 17 de marzo de 1903, encontramos la justificación que fundamenta la distinción entre una “prensa neutra” y un “prensa independiente”: “[Neutra] es una prensa sin iniciativa, sin actividad, sin derecho de fiscalización, indiferente, nula” y la “prensa independiente [...] es autonómica, capaz de ejercer con amplitud las tres funciones capitales de instruir, fiscalizar y orientar sciente y consciente de sus derechos y deberes”³⁵⁸.

Otro elemento a destacar es la condición de la población bahiana en la primera década del siglo XX: el común de la gente estaban en condición de analfabetismo. Esa condición puede ser definida por el número de electores en la provincia: sólo aquellos que sabían leer y escribir es que podrían tener el permiso para votar. En 1890, de los 1.379.616 adultos habitantes del estado, un 81,9% eran analfabetos. Ya en 1920, la población se eleva en un 0,80% y el número de los que no saben leer se cae para un 75%. En ese periodo, la población de Salvador era de 283.422 habitantes, o sea, la gran concentración de letrados estaba situada en la ciudad del Salvador, configurando una clase de letrados, una verdadera élite que al mismo tiempo contribuían para la hegemonización cultural y política de la prensa.

En ese contexto, algunos aspectos particulares pueden ser encontrados por los lectores en estos últimos impresos: la ausencia de editoriales, publicidad y destaque en general para las conmemoraciones de la Semana Santa. Al contrario de otros tiempos, no tan distantes, la prensa bahiana dedicó muy poco de su

358 Diário de Notícias, 17 de março de 1903. Biblioteca Central da Bahia.

atención a los rituales y a la dramatización de la Pasión y Resurrección de Cristo. Parte de estas consideraciones es justificada por el carácter de la prensa en la llamada República Vieja de 1889 a 1930 que vivenció varias revueltas militares y civiles, y lo retorno a un contexto de privación de libertades y acciones de violencia.

La prensa no quedaría libre y los periódicos de ideología monarquista, sobre todo los menores, sufrieron incontables ataques que se quedó conocido como Gobierno Provisional. Periodistas famosos en la época, como Quintino Bocaiúva y Aristides Lobo, ambos partidarios del proyecto republicano, apoyaron el gobierno al bajar el Decreto 85, de 23 de diciembre de 1889, por lo cuál “los individuos que conspiraran contra la República y su gobierno: que aconsejaran o que promovieran por palabras escritas o actos la revuelta civil o la indisciplina militar... serán juzgados por una comisión militar... y punidos con las penas militares de sedición”³⁵⁹.

Influenciados por los nuevos segmentos que determinaban ahora las nuevas pretensiones políticas, la prensa brasileña presenció el aumento considerable de periódicos dedicados los dos nuevos elementos de la vida social: el movimiento de trabajadores/obreros y el fenómeno de la inmigración, factores económicos del proceso de industrialización en Brasil republicano. De hecho, ya no había espacio para el discurso pedagógico de la religión cristiana, pero el mismo intentó sobrevivir en el corazón y en la conciencia popular de los habitantes de Bahía. Y una de las estrategias fue la circulación de editoriales que difundieran el peligro facista y la amenaza de los “libres pensadores”. El editorial “Colaboração” tenía presencia permanente en el periódico Diário de Bahía, por lo menos en la primera década del siglo XX. Los temas del editorial variaban y abordaban desde la “religión católica y su enseñanza” hasta el mal traído por el “adelanto material de las corrientes filosóficas que defendían el ateísmo”. La continuación traemos un tramo de este pasaje:

O grande pensador francês Léon Bloy, (na opinião do terrível crítico livre-pensador Camille Lemmonnier) o espírito mais genialmente latino que tem aparecido (sic) no mundo depois de Dante, escreveu num estudo sobre o movimento

359 Diário da Bahía, 7 de abril de 1903. Arquivo da Biblioteca Pública do Estado da Bahía. Seção Periódicos Raros.

catholico em Dinamarca a seguinte phrase: “A ignorancia das coisas do catolicismo entre os libres-pensadores é simplesmente prodigiosa, e tão prodigiosa que se por acaso tentasse demonstral a (sic) passaria inmediatamente por um farcista (sic) ou por um louco”.

Effectivamente, não só na culta Europa como na sua joven discipula, a America, não passa um dia em que essa ignorancia em materia de religião se não patenteie com a característica inconsciencia do ridículo, propria dos pseudo-sabios que do alto de sua prosapia entendem de educar e orientar publico³⁶⁰. [...]

Ese tipo de editorial mantiene una constancia hasta 1906. Después de esa fecha, verificamos un enfraquecimiento del discurso de defensa y recuperación de la imagen desenvuelta por la Iglesia Católica. No podemos olvidar que a pesar de la postura liberal y pre-republicana del periódico, el Diario de Bahía así como los otros impresos permitían la publicación de artículos de todas ideologías, solamente radicalizando esa característica a partir de los años 20 del siglo XX.

De hecho, no encontramos vestigios de la lucha católica en los otros periódicos aquí leídos. Tal hecho puede ser asociado al crecimiento de periódicos y revistas de la propia iglesia, a ejemplo de lo Lecturas Religiosas ya analizado por esta tesis. En total fueron investigadas 210 ediciones, organizadas de la siguiente forma: levantamos las ediciones entre los meses de marzo y abril para lo recorte de la Semana Santa, al largo de 10 años, conforme tabla la continuación:

360 Diário da Bahía, 7 de abril de 1903. Arquivo da Biblioteca Pública do Estado da Bahía. Seção Periódicos Raros.

Tabla 01. Números presentados - periódico Diário da Bahía. Fiestas de la Semana Santa.

ANO	PERIÓDICO	SEÇÃO RELIGIOSA	NOTÍCIAS - SEMANA SANTA	ARTIGOS - SEMANA SANTA
1900	DIÁRIO DA BAHÍA			
1901	3	07	01
1902	2	07	0
1903	3	07	0
1904	1	07	0
1905	1	07	0
1906	1	07	0
1907	1	07	0
1908	0	07	0
1909	0	03	0
1910	0	02	0
TOTAL	12	61	01

Fuente: Elaboración propia, 2014.

No fue necesario producir una tabla para los otros dos periódicos, pues no encontramos datos considerables, lo que nos muestra la fragilidad de la presencia de los ideales cristianos en los principales medios de comunicación de la ciudad del Salvador. Interesante es que sólo tenemos la incidencia de noticias, o sea, informaciones puntuales sobre los festejos de la Semana Santa como local, horarios y participantes del clero.

De correcto, la imprenta nos presentó un cuadro bastante claro y de cierta forma esperado por nuestras lecturas cuando establecemos una línea del tiempo para el crecimiento/enfraquecimiento de la Semana Santa en los discursos políticos y sociales en la transición del siglo XIX para el XX. Los chistes y las críticas de los artículos desde la época de cambio de régimen de gobierno, y con todas las consecuencias traídas por los acontecimientos de orden económica y pedagógica.

El enflaquecimiento de la “presencia” de la Semana Santa en los periódicos no significa directamente la decadencia de la fe o de la importancia de los rituales para la comunidad católica. Al contrario, el crecimiento de magazines católicos sustituyó tales fuentes, lo que nos permite considerar que los rumbos de este objeto cultural iniciaron otras trillas en la preservación de las tradiciones de la religiosidad popular.

El elitismo de la escritura y de la cultura erudita ya no necesitaba de la figura mixta del emperador y de la estrategia política del Antiguo Régimen; ahora hemos de recurrir a la pedagogía moral traída por las escuelas católicas como nuevos elementos del marketing ideológico del cristianismo. La Semana Santa y sus festejos, así como toda la ritualística de símbolos, disciplinas y representaciones continuaron a integrar aquello que la historiografía define como patrimonio histórico. Como bien cultural, la Procesión del Santo Entierro superó las contradicciones y desafíos enfrentados por el enemigo liberal-republicano; por los ataques civilizatorios a la cultura que hoy reconocemos como popular y por los nuevos ideales de justicia y de moral asociados, por ejemplo, al utilitarismo e ideologías de maximización del bien colectivo para además de la religión.

De todos modos, la configuración de espectáculo no fue perdida y aquellos que aún acompañan la fiesta testifican sonidos, creencias y devociones por aquellos que resignifican el efímero festivo. ¿Y que hablar cuando las cortinas del espectáculo son cerradas? El cotidiano da cuenta de mantener el misterio de las preguntas que no fueron respondidas, de la ausencia explícita del discurso político en el inicio del siglo XX en la prensa bahiana, lo que indica la relevancia de estos elementos para la memoria social popular.

5.4 Entre presente y pasado: la importancia de la Procesión del Santo Entierro como patrimonio histórico de Salvador- Bahía.

Presentar consideraciones acerca del concepto de patrimonio cultural implica reconocer la diversidad de significados y empleos producidos por el actual contexto histórico-social, haya vista las recientes políticas públicas de preservación del patrimonio histórico, artístico y cultural, elementos políticos que resignifican dimensiones de poder, temporalidades y espacios de la noción tenue entre el imaginario común y el crítico.

Además de esos factores, definir objetos, edificaciones, conjuntos arquitectónicos o prácticas sociales significa entender como patrimonio cultural toda herencia de un pueblo y conjunto de bienes y valores representativos de una nación. “Así, el concepto de patrimonio, partiendo de una definición simple, puede ser entendido como un conjunto de bienes, materiales o no, derechos, acciones, posesión y todo lo que pertenezca a una persona y sea susceptible de apreciación económica”³⁶¹.

En ese sentido, hay que considerarse que la idea de patrimonio artístico y cultural, sea él edificado/tangible e intangible (memorias, símbolos, fiestas, prácticas religiosas, además de los rituales, a partir de un cuadro amplio de ejemplos), está atrelada a la construcción social de propiedad, que por su parte nos remite a la definición de herencia, como “algo a ser dejado o transmitido para las futuras generaciones”. Esa “herencia” de propiedad no se limita sólo el mantenimiento de una edificación para determinada comunidad, pero principalmente, transmite también las funciones sociales a ella relacionadas.

Leemos en Ricardo Oriá que

atualmente se preserva um bem cultural não só pelo seu valor estático, arquitetônico ou histórico. Ele é preservado se tem significação para a comunidade em que está inserido e se essa preservação possibilita a melhoria da qualidade de vida de seus moradores e contribui para a construção de sua

³⁶¹ CANANI, Aline Sapiezinskas Krás Borges. Herança, sacralidade e poder: sobre as diferentes categorias do patrimônio histórico e cultural no Brasil. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 163-175, jan/jun 2005, p.164.

identidade cultural e o exercício da cidadania³⁶².

Estamos, por tanto, ante una cuestión referente a la importancia de la memoria para la construcción de la ciudadanía. Cuando Oriá levanta el problema relacionado al significado del bien cultural para una comunidad como elemento de construcción de identidad cultural y ciudadanía, y de esa forma elegible a ser considerado como patrimonio, él nos remite a pensar acerca del binomio memoria e historia.

Destacamos la importancia de revisiones presentes en los símbolos representativos de las mujeres y hombres en la condición de ciudadanos, una vez que el proceso de atribución de un valor y de un significado operado a partir del órgano público localizado exteriormente tiene se hecho cada vez más una práctica institucional.

Como recuerda Gonçalves “patrimonio”

não é simplesmente uma invenção moderna. Está presente no mundo clássico e na Idade Média, sendo que a modernidade ocidental apenas impõe os contornos semânticos específicos que, assumidos por ela, podemos dizer que a categoria “patrimônio” também se faz presente nas sociedades tribais³⁶³.

La ciudadanía ejercida por el sujeto histórico es aquella que, libre de los estereotipos creados por la historia oficial, consigue romper con esa ideología y busca encontrar en su cotidiano, en las relaciones sociales del medio que está insertado, puntos de referencia para la construcción de su identidad. La memoria a través del proceso de permanencia, de la continuidad, tiene como objetivo mantener siempre viva la herencia cultural, el sentido del proceso histórico, no sólo con el objetivo de repetición, pero principalmente de transmisión. La historia aliada a la memoria pasa entonces a recoger la discontinuidad de los acontecimientos, la historicidad de cada uno. En contrapartida, Henri Bérghson, filósofo de la vida

³⁶² ORIÁ, Ricardo. Memória e Ensino de História. In: BINTERCOURT, Circe (Org.). O Saber Histórico em Sala de Aula. São Paulo: Contexto, 2002. p.136

³⁶³ GONÇALVES J. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mario (Org.). Memória e patrimônio. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 21-29.

psicológica como describe Ecléa Bosi³⁶⁴, tal vez sea la mejor opción introductoria para que fundamentemos, en tratándose de conceptos científicos, la memoria.

Bérgson nos dice que la memoria se divide en dos categorías: la memoria-hábito que se relaciona con el cotidiano de las personas, y es adquirida por el esfuerzo de la atención y por la repetición de gestos o palabras que esta íntimamente conectada al proceso de socialización. Ese tipo de memoria estaría relacionada a todo nuestro adiestramiento cultural.

La identidad cultural se hace un trabajo vital de forma que establezca una relación directa con los objetos que integran el patrimonio cultural de su sociedad, al contexto y coyuntura histórica a lo cual pertenencia. La memoria y la historia presentes en nuestras costumbres, en nuestros valores y en nuestras ideologías necesitan cada vez más integrar el sentido de la palabra patrimonio.

La Constitución Federal Brasileña de 1988³⁶⁵ define el concepto de patrimonio cultural como el conjunto de aquellos “bienes de naturaleza material o inmaterial, tomados individualmente o en conjunto, portadores de referencia a la identidad, a la acción, a la memoria de los diferentes grupos formadores de la sociedad brasileña”. Aunque se presente como un abordaje neutro e inclusivo, hay que considerarse que el discurso tenue entre lo que es material e inmaterial camina por lo juzgo político de lo que se debe/puede o no ser preservado.

Estas decisiones políticas pasan al mismo tiempo por el imaginario de la selección y elección de quien tiene derecho a la memoria, cuáles son los sujetos responsables por el inventario de bienes que puedan usufructuar del estatus de patrimonio y por cuáles vías determinados bienes culturales serán caracterizados como tal. Para Llagas, “es preciso que tanto el remitente cuanto el destinatario de esa práctica social reconozcan y agreguen valores a ese mismo aglomerado de bienes”³⁶⁶. El histórico del proceso de estructuración de la concepción institucional y social de patrimonio encuentra los años 30 del siglo pasado en Brasil, aquello que Bianca Freire-Medeiros consideró como “pioneirismo”.

³⁶⁴ BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade – Lembranças de Velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

³⁶⁵ BRASIL. 1988. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, Senado.

³⁶⁶ CHAGAS, Mário de Souza. *Novos rumos da museologia*, 1974. Disponível em: www.cadernossociomuseologia.ulusofo na.pt. Acesso em 2003, p.97.

Mário de Andrade propôs a inclusão dos saberes e manifestações populares, mas foram o patrimônio edificado, sobretudo os museus, que obtiveram a atenção privilegiada de Getúlio Vargas e Gustavo Capanema. Desde o século XIX, instituições como o Museu Real (hoje Museu Nacional da Quinta da Boa Vista) e o Museu Paulista já atuavam nas áreas de pesquisa e preservação patrimonial; porém é nos anos 1930 que os museus passam a ter centralidade na agenda do Estado e que se dá a institucionalização da museologia com a implementação do Curso de Museus em 1934³⁶⁷.

Como apunta Canani, el escritor Mário de Andrade fue el responsable por la redacción del proyecto de ley, la pedido del entonces ministro de la Educación, Gustavo Capanema, proyecto en lo cual él definía patrimonio como “todas las obras de arte puro o aplicada, popular o erudita, nacional o extranjera, pertenecientes a los poderes públicos y a organismos sociales y la particulares nacionales, la particulares extranjeros, residentes en Brasil”³⁶⁸.

La referida propuesta del poeta permanece hasta hoy en el imaginario social y teórico sobre patrimonio, una vez que la renovación inspirada por la modernización, y de otro la permanencia, conectada al rescate de las tradiciones se configuran aún como elementos de estructuración de las ideas de propiedad y herencia histórica.

Ya en 1970, el contexto nacional defendió la noción de patrimonio vinculada a la noción de museo, una definición basada en el aspecto operacional, en medida que enunciaba los museos, representantes entonces de la simbología patrimonial del Estado-nación, como objetos de "establecimiento permanente, sin fines lucrativos, a servicio de la sociedad y de su desarrollo, abierto al público, que colecciona, conserva, investigación, comunica y exhibe, para el estudio, la educación y el entretenimiento, la evidencia material del hombre y su medio ambiente"³⁶⁹

Para Freire-Medeiros, los museos eran tratados, de forma amplia, como entidades neutras, por encima de las diferencias políticas, capaces de "coleccionar,

³⁶⁷ FREIRE-MEDEIROS, Bianca. Favela como patrimônio da cidade? Reflexões e polêmicas acerca de dois museus. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, n. 38, julho-dezembro de 2006, p. 51

³⁶⁸ CANANI, Op.Cit., 2005, p.170.

³⁶⁹ Consejo Internacional de Museos, 1974

conservar e investigar" bienes de relevancia indisputable para "educar y entretener" un ciudadano genérico.

En 1990, el Movimiento Internacional de la Nueva Museología (Minom) influyó de forma directa los profesionales dedicados al proyecto de construcción y reconstrucción de los museos brasileños, e iniciaron un movimiento de pensar nuevos modelos y estrategias de preservar y divulgar sus colecciones.

El Minom traía como propuesta un cambio decisivo de paradigmas para el pensamiento museológico brasileño: los museos deberían salir del "lugar" de instituciones a servicio del proyecto colonialista y alcanzar espacios nos cuáles "diferentes grupos sociales tuvieran expresión y en que fueran contempladas las responsabilidades educativas de la forma el más democrática posible"³⁷⁰.

Freire-Medeiros afirma que "los impactos de esas propuestas", entre nosotros,

podem ser percebidos tanto no âmbito acadêmico quanto no campo das decisões e ações políticas. O ministro da Cultura, Gilberto Gil, no relatório da Política Nacional dos Museus (gestão 2003-2004), reconhece e legitima o patrimônio institucionalizado em museus os mais diversos³⁷¹.

Tal institucionalización de los museos se presenta como ejemplo claro para la legitimación de la Procesión del Santo Entierro como símbolo y edificación material y cultural, merecedora de una visión histórica vuelta a la concretización de redes de relaciones entre los sujetos, sean vecinos, beneficiarios o religiosos. En ese sentido, el proceso de atribución de un valor y de un significado operado a partir del órgano público localizado exteriormente al conjunto de edificios que son objetos de las políticas públicas puede ser entendido como la atribución de un sentido de sacralidad y de correcto carisma sobre esos bienes. De acuerdo con Shils, "existe en la sociedad una disposición generalizada para atribuir propiedades carismáticas la funciones, instituciones, símbolos y estratos agregados de personas vulgares y seculares"³⁷².

Influenciado por las ideas weberianas, Shils argumenta a favor del fenómeno carismático, que aquí entendemos como teoría para que esclarezcamos la

³⁷⁰ CHAGAS, Mário de Souza. Op.Cit., 1974.

³⁷¹ FREIRE-MEDEIROS, Op.Cit., 2006, p.51.

³⁷² SHILS, Op.Cit., 1974, p.392.

importancia de la Procesión del Santo Entierro como objeto de la sacralidad patrimonial, viéndolo

em funcionamento nas instituições não-eclésiásticas, operando na sociedade secularizada. A partir dessa proposta, pode se estender a utilização do conceito de carisma para o âmbito da construção do patrimônio por parte do Estado, através de suas políticas públicas³⁷³.

Tales contribuciones teóricas sirven como justificación y reflexión para la caracterización de la Procesión del Santo Entierro como objeto material e inmaterial que transita por la propia noción de patrimonio, una vez que la propuesta de caracterización y caída de tal institución, como símbolo de la cultura y de la historia bahiana envereda por el distanciamiento de las concepciones más ceñidas e institucionales, por medio de revisiones de sus instancias de validación social para que pueda alcanzar el estado de imaginario calificado por cuestiones espaciales y subjetivas que se aproximen más de la historia cultural y religiosa del estado de Bahía.

Para tanto, se hace ideal la incorporación del concepto de caída como “un atributo que se da al bien cultural escogido y separado de los demás para que, en él, me quede asegurada la garantía de perpetuación de la memoria”³⁷⁴.

Además, el presente documento entiende que la Procesión del Santo Entierro integra la noción de cultura material como “una perspectiva de investigación originada en la disciplina arqueológica”, al contemplar “toda y cualquier cosa que haya sido producida materialmente por el hombre para satisfacer sus necesidades básicas”. Engloba, así, esferas tan varias cuánto “la vivienda, la producción de alimentos, la religiosidad, el ocio, la educación, la locomoción”³⁷⁵.

No por menos, debemos entender el proceso cultural de la Procesión del Santo Entierro por medio del concepto de “sacralidad del patrimonio”, relacionado al poder público del Estado y de su carácter centralizado, en el sentido de promover la congregación de su pueblo, reuniéndolo en torno a sentimientos de pertenencia comunes a todos, con efecto semejante a los “lazos primordiales” descritos por

³⁷³ CANANI, Op.Cit., 2005, p.169.

³⁷⁴ LEMOS, Op.Cit.,1987, p. 85.

³⁷⁵ PEIXOTO, Op.Cit., 2008, p.88.

Geertz³⁷⁶. “Las calidades carismáticas pueden manifestarse en cosas primordiales (en la sangre o en la localidad) y en las funciones definidas por propiedades primordiales (funciones de parentesco o asociación en una comunidad territorial³⁷⁷).”

Os “laços primordiais” são vitais para a vida do homem e podem ser mobilizados através das práticas do Estado. Com isso, desvenda-se como opera o Estado na atribuição carismática, através da construção de significados com o propósito de engendrar sentimentos no povo³⁷⁸.

En esa perspectiva, podemos reflejar que acerca de la posibilidad de que trabajemos con la idea de que los objetos de las políticas públicas de “constitución del patrimonio histórico y cultural dividen de lo carisma del centro, de donde se originan tales políticas, y se difunden por la sociedad con su carácter de sacralidade”³⁷⁹.

³⁷⁶ GEERTZ, Op.Cit., 1977.

³⁷⁷ GEERTZ, Op.Cit., 1977, p.395.

³⁷⁸ CANANI, Op.cit., 2005, p.169.

³⁷⁹ CANANI, Op.cit., 2005, p.170.

5.5 Los pasos de la memoria y el sentido de la representación patrimonial en la Procesión del Santo Entierro.

As antiguidades conservadas no museu, os utensílios domésticos, pertencem a um "tempo passado" e se encontram, também, simplesmente dadas no "presente". Se esse instrumento *ainda* não passou, em que medida ele é *histórico*? Será apenas porque ele se tornou um objeto de interesse historiográfico (...)? Este instrumento, no entanto, só pode ser um objeto historiográfico porque é, em si mesmo, já, de algum modo, histórico. A questão se repete: com que direito chamamos esse ente de histórico se ele ainda não passou? Ou será que essas "coisas" possuem em si "algo passado", não obstante serem, ainda hoje, simplesmente dadas? (...) Com o correr do tempo, o utensílio tornou-se frágil e deteriorado. Mas o caráter especificamente passado, que faz dele algo histórico, não reside nesta contingência que continua se dando no museu. O que então passou no instrumento? (...) Em uso ou fora de uso, elas [as coisas] não são mais o que foram. O que então "passou"? Nada mais do que o mundo, no seio do qual, pertencendo a um nexu instrumental, vinham ao encontro da mão e eram utilizadas por um Dasein no mundo de suas ocupações. O mundo não é mais³⁸⁰.

Caminando hacia las líneas finales, las observaciones de Heidegger se hacen oportunas para que reflejemos sobre las distinguidas problemáticas entre objetos, historicidad y tiempo: ¿como entender el cambio de condición de objetos conectados a las subjetividades en documentos institucionales? Bien, podemos afirmar que todos aquellos objetos que antes guardaban funciones de resguardo de la memoria individual la afectiva de quien las poseía, cuando de su caracterización como documento pasan a asumir la función de auxiliar a construir, conservar y expresar significados poderosos, capaces de crear uno de los elementos fundamentales de los procesos de sociabilidad: la identidad cultural de un pueblo.

Los documentos escritos y aquellos que representan de igual manera la trayectoria de identificación de tal edificación, sea a través de la memoria de sus visitantes y habitantes, sea por medio de las impresiones de sus colaboradores y

³⁸⁰ HEIDEGGER, Op.Cit., 2001, s.p.

operarios, son testimonios de las memorias colectivas que no pueden perderse en el proceso de las transformaciones impuestas por el modelo neoliberal de una historia factual, pero sobre todo avanzar en las lecturas del cotidiano y preservación de las narrativas traídas por la personas envueltas en el proceso social.

A participação das pessoas envolvidas nos processos de reconhecimento patrimonial é de importância fundamental, uma vez que o valor cultural das referências é dado não somente pelos técnicos especializados, utilizando critérios próprios de seus respectivos ofícios, mas principalmente pelo valor de testemunho histórico e de concentração de significados atribuídos pelo grupo social ao bem tombado³⁸¹.

Los cambios simbólicos producidas por los cambios temporales y por contextos históricos, caracterizados por quiebras y continuidades, se encaminan por un camino pulverizado por las influencias del conflicto constante entre la memoria y la historia. Una relación que oscila entre la estructuración de análisis críticos y la preservación fascinante del pasado. En la contemporaneidad la memoria social se renueva gracias a la capacidad que bienes culturales como las voces y recuerdos de testimonios de la vida cotidiana tienen en preservar un patrimonio que integre la definición de ciudadanía que los sujetos históricos recogen, libre de los estereotipos creados por la historia oficial y que actúan como puntos de referencia para la construcción de sus identidades.

A tiempo presente, las memorias y voces de sujetos que son testimonios vivos de la legitimación de fiestas y de los productos culturales en general legitiman la idea de un binomio material/inmaterial. Solamente cuando participamos y presenciamos la devoción y sentimientos de los fieles es que pasamos a comprender un poco más como teorías y construcciones históricas tienen sentido para una lectura antropológica, humanista y que se aproxima del cotidiano de estas representaciones. Tuve la honra de conocer y acompañar durante el período de la cuaresma a “jóvenes” señores y señoras que dedicaron parte de sus vidas al mantenimiento de la tradición, conservación de memorias y que intentaron durante

³⁸¹ CANANI, Op.Cit., 2005, p.174.

décadas enseñar a sus descendientes la importancia social de sus actos de creencia e ideologías de vida.

La valorización y el cultivo de historias religiosas poseían un carácter importantísimo en el cotidiano social de las personas que participaban de las conmemoraciones católicas. Las actividades de la Iglesia formaban parte de sus rutinas y, en la mayoría de las veces, servían como referencial que orientaba su papel y función en la vida colectiva de la comunidad. Además, las enseñanzas cristianas puestos a la prueba durante ese tipo de evento terminaban por definir cuáles conceptos y valores morales eran adecuados a la convivencia social.

Del siglo XIX hasta meados del XX la procesión denuncia elementos de permanencia en el ámbito de las relaciones familiares que se caracterizaban por sentimientos de orden tradicional y respeto al significado moral y religioso de los festejos de la Semana Santa y su fuerte conexión con la historia de la muerte en la provincia bahiana. Pero, a partir de la década de 80, el siglo anterior, la procesión inicia un proceso de cambios marcado por rupturas y abandono de algunas prácticas que formaban el escenario litúrgico y popular de la celebración. El actual guión de la Procesión del Santo Entierro no difiere mucho de los seguidos durante los siglos XVIII y XIX, sólo considerando las alteraciones urbanas sufridas por lo que hoy es conocido como Centro Histórico de Salvador.

La participación en el cortejo que era transmitida de padres a hijos, ejerciendo una función de unión entre los núcleos familiares y vecinos más próximos de los barrios adyacentes. La integración acontecía durante las reuniones del grupo de teatro, de las rendeirias (bordadoras), de los músicos y de aquellos que se quedaban responsables por la “decoración” de las calles y casas que ambientaban la conmemoración. En las palabras de Su Nicomedes, habitante del Pelourinho, hoy con más de 90 años y “nacido y creado” en ese mismo local como insiste en acordarse, la realización actual de la fiesta representa un recuerdo nostálgico que lo lleva a los “buenos tiempos”, malas, que también lo hace consciente de las alteraciones impuestas por la nueva organización social de la ciudad:

Tem muita diferença sim. De todos os pontos de vista falando, eu já disse a você minha cumade, até na maneira de se vestir, o respeito, concentração é totalmente diferente... hoje você vê aqui no Pelourinho, quando desce a procissão, o pessoal de bermuda, bêbedo... a procissão naquele tempo era as senhoras, todo mundo usava aqueles véu, entende, era um negócio de muito respeito, você não via ninguém de manga de camisa não! O pessoal tudo, os homens de paletó era um respeito total, hoje o negócio é muito debandado, a pessoa acompanha uma procissão daquela com todo tipo de roupa, de short, de bermuda, é um negócio sem graça... há uns cinquenta anos atrás existia respeito sim, totalmente, respeito mesmo....³⁸²

El historiador Edgar Salvadori de Decca³⁸³ considera que “los soportes sociales de la memoria colectiva, que siempre fueron los elementos principales de creación del sentimiento de continuidad y de la preservación de las sociedades pre-industriales, fueron siendo paulatinamente destruidos y hoy el ciudadano se siente cada vez más mutilado en sus sentimientos colectivos en relación al pasado.”

¿La Procesión del Santo Entierro no sería uno de esos “soportes sociales” que agentes históricos como Sr. Nicomedes, Sr. Roberto y Doña Tereza se utilizan en la tentativa de reencontrar su identidad, en la acción diaria de la lucha por la ciudadanía? ¿No serían el silencio y hablas de los recuerdos refugios que preservan la memoria colectiva a través de ritos o conmemoraciones que insisten en engañar el “tiempo de la historia” que “en nuestro siglo es el tiempo de los cambios, de las transformaciones y de la destrucción, mientras que el tiempo de la memoria colectiva es lo de la permanencia y lo de la continuación?”³⁸⁴

Como respuesta, la voz de Sr. Nicomedes traduce las tentativas de la memoria colectiva en reconstruir, psicológica e intelectualmente, un conjunto de elementos representativos de la actividad de selección del pasado que no pertenencia

382 Habitante del Pelourinho, Centro Histórico de Salvador. A los 91 años, D. Nicomedes se consagra como uno de los sujetos históricos de mayor presencia y participación de la dinámica social de la comunidad. Conocido por todos que trabajan, estudian o residen en el barrio y adjacências, él representa la memoria viva de una historia que insiste en permanecer en el cotidiano y engañar las rupturas con el pasado. Testimonios cosechados entre los meses de marzo y abril de 2014 durante la preparación y realización de la procesión. Fueron entrevistados 35 habitantes del Centro Histórico, Calle Chile y Piedad.

383 DECCA, Op.Cit., 1992, p.130.

384 DECCA, Edgar. Op.Cit.,1992, p.130.

solamente al individuo, pero a grupos que están insertados en el mismo contexto “familiar, social, nacional.”

Con efecto, las entrevistas y testimonios nos muestran el camino que conceptos como identidad y patrimonio siguen presentes en los hábitos de esas personas. La procesión así como todos los lugares que sirven de escenario para “artistas y públicos históricos” simbolizan los objetos que permiten a los mismos “una percepción de sí y de los otros delante de las rupturas, de la continuidad.”

Las actividades de la fiesta ya comentadas anteriormente no envuelven sólo aspectos litúrgicos, pero, sobre todo, las costumbres que mesclam las prácticas del día a día: el modo particular de vestirse, el ayuno o la reunión de la familia y el paseo al cine para asistir películas temáticas a la Semana Santa en la época contemporánea.

La palabra patrimonio viene a rescatar en las voces presentes de las calles y casas del circuito de la fiesta, múltiples dimensiones que se encuentran en las diversas imágenes culturales de un pasado que aún vive “acontecimientos y cosas que merecen ser preservadas porque son colectivamente significativas en su diversidad.”

Como demuestra la idea de Maria Célia Paoli, el patrimonio edificado en el conjunto de laderas, iglesias y edificios ultrapasa el sentido tangible y tradicional del concepto; el término gana un significado histórico concebido por la apertura de nuevas miradas, por la recreación de nuevas interpretaciones y sentidos.

Al ser preguntado sobre los momentos más destacados de la puesta en escena, D. Nicomedes revela: “lo que a mí más me gusta es el encuentro en la Iglesia del Rosario, en la Iglesia de la Catedral, cuando tiene la liturgia a mí me gusta ver, en la hora que el cardenal manda un mensaje muy maravilloso y el cortejo en sí también es bueno...”.

Doña Tereza completa la elocución del vecino de largos años:

A procissão em si, o circuito é uma coisa muito bonita, certo, porque nós temos os passos, tem os figurantes, tem a Santa Madalena, as Samaritanas, os Evangélicos, e então são vestidos tipicamente da época, onde tem a Maria Bem Ur

que canta, que estende aquele pano com retrato de Jesus, o véu de Verônica enxuga o rosto de Jesus, e fica a imagem no véu, ela pega e canta, e faz a exposição mostrando ao povo a face de Jesus, toda ensangüentada, a coroa de espinho... é uma coisa muito bonita....³⁸⁵

Además, en las palabras de los testimonios aquí presentados es perceptible que la memoria y la historia juegan con encontrar en su pasado energía para combatir la historia del tiempo presente y así construir su futuro. A partir de él, los sujetos reafirman sus identidades, estableciendo puentes con sus antecesores; en el presente producen afirmaciones necesarias su convivencia social y para el futuro, delegan deseos y sueños a que sean alcanzados.

385 Habitante del Barrio del Santo Antônio, Centro Histórico de Salvador, Doña Tereza dedicó su vida al trabajo en la Catedral Basílica de Salvador y a la educación de los hijos, participando efectivamente hasta la década de 70, de la organización de los festejos de la Semana Santa.

EPÍLOGO

Una aventura casi etnográfica

Cuando hablamos acerca de la relación pasado y presente estamos obligados a pensar de forma contemporánea y actual: hablar de memoria es hablar de patrimonio cultural. Es hablar de los sentimientos de la gente que insiste en recordar y mantener vínculos con el pasado. Es hablar de la gente que enfrenta problemas y desafíos sociales cotidianos, pero que se utilizan de estrategias para el mantenimiento de la fe y de sus tradiciones. La Procesión del Santo Entierro es un tipo de metáfora social que nos lleva a reflejar sobre la permanencia y rupturas con un pasado colonial, escravocrata y católico. De fuente normativa, con una función de proyección de las relaciones sociales, pasó al largo de los siglos a la condición de objeto patrimonial de la cultura religiosa de la ciudad del Salvador. Es correcto que en otras ciudades brasileñas la misma procesión aún posea ese carácter normativo y caracterice de hecho las condiciones materiales, las relaciones de poder y dilemas, principalmente cuando mencionamos las ciudades que viven del turismo religioso.

No hemos hecho en estas primeras líneas un comentario durkheimiano, ni mucho menos una apología al trabajo etnográfico. A pesar de los trazos antropológicos en la escritura de la investigadora, no me atrevería a asumir un lugar etnográfico. Huyendo a la una metodología más rigurosa, aposté en un conjunto de metodologías que a los ojos de la Investigación Social podría parecer una tentativa vana de triangulación de datos. Sin embargo, mi campo de investigación lejos está de tal empeño. El proyecto inicial de investigación preveía el uso de una historia social, fundamentada en la documentación que hasta entonces estaba disponible en los archivos públicos de la ciudad del Salvador. Aunque yo haya tenido acceso a los periódicos, la primera fase del levantamiento de fuentes me mostró que no sería posible una historia serial radical entre los años de 1889 y 1900.

Sólo en la segunda fase histórica, de 1900 la 1910 es que de hecho pude realizar una sistematización de las noticias o de la ausencia de ellas los meses de febrero, marzo y abril. Además del ejercicio historiográfico de lectura documental,

asumí el riesgo de ingresar en el universo de la Historia Oral: reminiscencias, memorias que van y viene, divagaciones...aunque haya sido un trabajo agotador, puedo afirmar que fue el más rico y gratificante. No podría hablar con los muertos, pero podría hablar con los vivos que insisten en mantenerlos vivos en sus recuerdos...

Cabe aquí un esclarecimiento: al contrario de otras investigaciones, no preservé la identidad de los testimonios. Esa fue una exigencia de todos: que sus memorias se hicieran públicas. Acompañé las conmemoraciones de la Semana Santa durante 3 años consecutivos... en este periodo pude atestiguar el aumento de la participación de la gente común en todos los momentos de la fiesta: desde la producción y organización material hasta la actuación teatral en la ritualística de los “pasos del Señor...”

En general, la gente que entrevisté eran desconocidos. De cierta forma, ese elemento facilitó las entrevistas y las lecturas de los testimonios reunidos. Claro que del grupo de 35 personas entrevistadas, ni todos los testimonios pudieron ser usados como “fuente confiable” por este trabajo doctoral. Muchos que insistieron en participar del proyecto ya presentaban señales de vejez que no permitieron mantener una secuencia comprensible de las históricas narradas. Pero, como investigadora y profesora, me permití dejar incorporar a la mi visión de la fiesta todo que escuché y que no escuché durante las horas de conversación.

La región del Pelourinho que acoge el Centro Histórico y es escenario de las conmemoraciones católicas, principalmente la realización de las procesiones y de la Semana Santa es un espacio de grandes desigualdades y conflictos sociales: entre antiguos habitantes, arquitectura histórica y tradicionales monumentos, familias pobres luchan por la supervivencia y temen el tráfico de drogas y el aumento de la violencia. Turistas de otras ciudades brasileñas y extranjeros siempre se quedan encantados con la arquitectura de la ciudad. Las rezadeiras (señoras que frecuentan la comunidad católica local) son las responsables de los preparativos de la fiesta. Ropas, comidas, organización del teatro...así que la época de la Cuaresma es anunciada, el trabajo es iniciado.

El escenario cambia entonces de rostro: de los trajes comunes de la cotidianidad, comenzamos a ver la gente a través de los personajes. Para aquellos que no van a participar del teatro de la fiesta, una ropa apropiada basta: es día del pelo muy arreglado, la mejor ropa, la ropa más compuesta. Es día también de respeto e introspección. Es día de contricción. Del arrepentimiento sincero y completo de los pecados cometidos. De la tentativa de expiación, de mostrar a los hijos la importancia de la fe, de la tradición y de los rituales. De pensar y volver a pensar la vida.

Son las “hijas de Maria”, los miembros de las venerables hermandades, las beatas, las señoras y señores de respeto de la ciudad, que tiene lugar importante en la fiesta que se inicia. Comienzo entonces a circular en los espacios de la fiesta. Comienzo a encontrarme visualmente con algunos conocidos que me recibieron en sus casas para nuestras conversaciones. Algunos me saludan de inmediato, otros están tan ocupados o concentrados que me dan un “hola” por la mirada misma. El “Terreiro de Jesus” si hace entonces el escenario más silencioso y más emocionante de la ciudad del Salvador.

Mujeres y hombres comienzan a llorar. En cierto momento me dejé llevar por la escena y prácticamente parecía que los personajes de los periódicos de Salvador del siglo XIX ganaban vida. Creo que no con la misma multitud, pero a buen seguro con la misma expectativa. “Jesus murió para salvar la humanidad”, comenta un señor a mi lado durante el teatro. Doña Ana María, 72 años, comenta en un momento de la entrevista: “Tuve el cuidado de prepararme para vivenciar todo este momento y aprovechar la caminata para reflejar todo lo que Jesus pasó por cada uno de nosotros. No puedo ni comparar o igualar, pero la procesión se acuerda sólo un poco de lo que Jesus pasó cargando la Cruz. El cansancio es grande y la caminata a las tres horas de la tarde, sirve para gente sentir lo que él sintió, cansancio, hambre y sed”.

Al largo de las actividades, diversas reacciones comenzaban a brotar: algunos parecían hablar solos, consigo mismos. Otros parecían hablar con el otro, tal vez en una tentativa de compartir lo que estaba sintiendo. “Yo siempre participo de los momentos de la Semana Santa porque renueva en mí todo lo que Jesus vivió y me

trae la esperanza de la Resurrección”, comenta D. Nicomedes. “¿Porque nunca nadie estudió la Semana Santa? Porque nunca me preguntaron sobre la fiesta?”, cuestiona D. Antônio Bispo. “Solamente ahora voy a poder hablar de una fiesta tan bonita...mi familia siempre fue devota y siempre participó de la Semana Santa. Mis padres hacían ayuno y todos los hijos también. Ahora es que la gente ya no tiene respeto por el sufrimiento de Jesus Cristo. Lo que sería de la gente sin él?”, comenta. A propósito de esta última habla, menciono aquí que fue el comentario más recurrente en todos los testimonios. El saludo a la figura eterna y salvadora de Jesus Cristo es algo que permanece en la escucha...

A pesar de que encontremos las luchas de clase y relaciones de poder entre los grupos envueltos la Semana Santa hasta los primeros años del siglo XX, no puedo afirmar que testifiqué una fuerte presencia de la “élite” bahiana. De hecho, arriesgo afirmar que la fiesta se hizo popular y que la única presencia elitista aún es de la propia Iglesia Católica que ha realizado un arduo trabajo de aproximación junto a los fieles.

Entre lágrimas y desolación, el momento en que el arzobispo conduce las palabras es marcado por una esperanza ilusoria de que aquella escena no hubiera acontecido. Al mismo tiempo, entre los intervalos de las escenas, presencie la llegada de aquellos que poseen lugar cautivo en las calles de la procesión: señores que cargan el ataúd, señoras que representan María y María Magdalena. No hay distinción de lugar entre las familias que estaban allí; sólo lugares privilegiados para aquellos que participaban directamente de la escenificación. Sin embargo, algunos papeles aún son mantenidos por la tradición de más de 300 años: lo de los hombres. Cabe a la figura masculina la acción de la organización céntrica de la pieza, así como lo de cargar las andas de los santos y batir la matraca durante el préstamo.

A las mujeres aún cabe la letanía de la fiesta: “estirar las rezas” – las famosas ladainhas, la decoración de los altares, la costura de las piezas. Niños y jóvenes también participan, y la importancia de ellos en la fiesta es uno de los elementos más presentes en los testimonios. Otra reclamación recurrente es la omisión del poder público y del *mass media* acerca de las conmemoraciones de la Semana

Santa como apunta D. Roberto: “El gobierno no hace nada para mantener nuestras tradiciones. El *mass media* también podría dar mayor atención y divulgar la importancia de la fiesta para la historia de la ciudad del Salvador. La Iglesia no puede hacer nada sola”. Esa frase implica algunas observaciones: los conflictos existentes entre los órganos de regulación del patrimonio arquitectónico y cultural, el Estado, Iglesia Católica y población. Aún existen trabas teóricas que impiden fiestas como la Semana que Santa sean considerados representantes de la memoria inmaterial de Salvador. Se tumba la Iglesia, pero no la fiesta.

Y no solamente de lágrimas y confort la historia de la Semana Santa fue construida en las últimas décadas: en el inicio de los años 2000, la fiesta sufrió la amenaza de no realizarse por falta de apoyo financiero. En la memoria de aquellos que vivenciamos esta amenaza, identificamos un trauma que marcó la historia de vida de esa gente: “Pensé que no íbamos a conseguir. Pensé que por primera vez no iba a conseguir renovar mi esperanza en Cristo”, comentó Dueña Vera Ramos, de 73 años. “Esperábamos todos los días una respuesta del proveedor de la Iglesia. Estaban disputando quien me quedaría al frente de la organización. Pelea de Iglesia. Y no conseguimos recaudar el dinero suficiente para la organización. Fue muy angustiante”.

Al largo de la escucha pude percibir que para además de una definición teórica sobre la importancia de la religión, la gente que me honró con sus memorias se preocupa con el mantenimiento de vínculos, de tradiciones y de la fe como una herencia entre generaciones. La angustia revelada acerca del futuro de la fiesta muestra no una preocupación con sí, pero con los otros. Con hijos, amigos y nietos, con la generación que aún va a nacer. Además, puedo afirmar la presencia de un fuerte reconocimiento de identidades, de raíces y de pertenencia a una comunidad. A buen seguro, tal vez la contribución más destacada dejada por esta tesis de doctorado.

CONCLUSIÓN

CONCLUSIÓN

Puedo afirmar que mis pasos a lo largo de la construcción de la tesis fueron muchas veces erráticos, intuitivos....las incontables horas y los largos días de lectura me llevaron a una búsqueda selectiva de fuentes y autores que pudieran iluminar mi hipótesis inicial de trabajo. Así la aventura bibliográfica y documental me llevó a una incesante catalogación de conceptos, ideas y nuevas perspectivas que la tentativa de comprender las representaciones culturales y políticas de la muerte a la luz de la Procesión del Entierro me exigió.

Así, muchas veces de forma sensitiva y análoga, fui llevada a las diversas tipologías textuales y muchos fueron aquellos que contribuíram para el *puzzle* historiográfico. Obras de literatura, tesis de doctorado, relatos de viajeros...A cada lectura, nuevas informaciones surgían y poco a poco la trama histórica tejía límites y horizontes de la investigación. Crónicas, periódicos, artículos y obras sociológicas, antropólogos y las voces de los testimonios de sujetos del tiempo presente diseñaron la estructura de mis argumentos.

Puedo también afirmar que conseguí responder el objetivo general de esta investigación. No cabe dudas, después de reflexiones y el testimonio de fuentes que la Procesión del Santo Entierro se configura como objeto político y cultural de las representaciones de la muerte en el proceso de circularidad cultural en la provincia de Salvador al largo del siglo XIX y que aún a mediados del siglo XX, aún con los cambios en el sistema de gobierno, de monarquía a la república, los ritos y las costumbres resistían a las críticas civilizatorias modernas y al paradigma positivista.

Varias fueron las relaciones construidas por la sociedad bahiana al largo de los ochocientos: negociaciones, conflictos ideológicos, sincretismo religioso....La presencia de la muerte era algo constante y cotidiano, principalmente en las manifestaciones populares. El imperio luso-brasileño supo usar muy bien la muerte y las fiestas religiosas populares como estrategias del “marketing político” de la época. Algunos elementos son constantes y caracterizan las tradiciones heredadas

del Antiguo Régimen: la figura mixta del rey, la mitología de la Pasión de Cristo, la acción pedagógica del miedo y del terror cristiano....

De hecho las investigaciones sobre la muerte cobran relevancia dado que la complejidad e imaginario social sobre los dos fenómenos —vivir y morir— tratan de desvelar acciones, prácticas y sentimientos que no poseen respuesta y explicaciones unísonas.

Ante un estudio de la vida en perspectiva de la muerte, o mejor, del “vivir”, en detrimento de los espacios de sociabilidad, ritos e identidades construidas por el sentimiento del “morir”, se hace necesario la delimitación de temas y caminos metodológicos en razón del vasto universo y de los diferentes elementos y disciplinas que forman el mundo de los estudios históricos. De entre tantas opciones, la presente investigación escogió el tratamiento que la Historia Social de la historia de las sociedades ante el muerto, en especial para la primera parte de esa investigación, el tratamiento practicado por la sociedad de Salvador, provincia de Bahía, el siglo XIX.

Igualmente podíamos haber escogido la historia de las enfermedades, de la salud, de la medicina o simplemente de los ritos funerarios. Sin embargo, aceptamos el desafío de comprender la construcción social e histórica, así como las representaciones y actitudes de los hombres ante la muerte mediante un elemento cultural que trajo la esa construcción, una perspectiva diferente, pero con semejante abordaje: que es posible afirmar que para los grupos sociales del siglo XIX, “la muerte era una fiesta”, un fenómeno presente en el calendario de las fechas cívicas y religiosas.

La población que habitó la ciudad del Salvador en ese mismo periodo aprendió, desarrolló y reinventó enseñanzas, sentimientos e ideologías marcadas por el carácter funcional de la fiesta. Representante mayor del aspecto festivo de la muerte, la Procesión del Santo Entierro, ganó papel fundamental para que insertemos más una perspectiva de interpretación de tal fenómeno, ya que es una de las embajadoras de las conmemoraciones de la Semana Santa y del recuerdo de la muerte del otro.

Desde una mirada histórico-social hasta la lectura antropológica, la Procesión del Santo Entierro ha trazado la posibilidad de que avanzáramos y que recogiéramos otras fuentes documentales, y que no solo trabajáramos con testamentos y documentos oficiales de la Iglesia Católica. Los periódicos bahianos que circulaban en fines del imperio e inicio de la república, que imponía su presencia con fuerza cada vez mayor, fueron materia-prima iluminadoras del verso y del reverso de las relaciones de poder, dominación y de negociación de las diversas experiencias vividas por los sistemas simbólicos.

La historiografía nacional e internacional denuncia la riqueza de conocimientos que los historiadores reunieron para el objeto en cuestión; de la muerte temida hasta el alma penada, los investigadores que se proponen a analizar prácticas que forjaron las fronteras entre vida y muerte, enfermedad y cura, cultura y religiosidad encuentran respuestas que han de alcanzar la comprensión científica.

El imperio luso-brasileño que se formaba en el inicio del siglo XIX anuncia que el espíritu y acciones humanitarias ya desarrolladas por el mundo europeo llegarían al Nuevo Mundo con fuerte aceptación, donde encontrarían tierras fértiles para su florecer. La Revuelta de la Cemiterada, movimiento social que representó la resistencia del imaginario colectivo contra la acción del proceso de medicalización traído por las sociedades extranjeras es uno de los recursos históricos que diseñan la dinámica social y popular hecha por la defensa de los ritos, costumbres, gestos, palabras y actitudes construidas por la identidad del alma, del cuerpo y del propio sentimiento de la muerte.

Así como las posiciones económicas y títulos de nobleza, la religiosidad debería ser exaltada. De un lado, los excesos marcados por los excesos y ostentación de riquezas y símbolos del poder político que iban desde los muy ricos adornos de los rituales fúnebres, misas solemnes e incontables procesiones promovidas por las órdenes terceras y cofradías que concursaban por el mejor brillo y lujo. Dichas fiestas dividían el calendario imperial. La ciudad de Salvador aún vivenciaba las normativas de la Contrarreforma y del Concilio de Trento que determinan la exteriorización de la fe y al mismo tiempo hacía claro el comportamiento dudoso, que oscilaba entre el tiempo mundano fugaz, de la misericordia de los pecados y

de cuán frágil era la vida terranal y la mentalidad orientada a la búsqueda de los placeres de la vida presente.

Se concluye que este pensamiento adjetivado por la dualidad del modo de “vivir” y de “morir” conduce las ceremonias religiosas a una fiesta para el cuerpo y para el alma. Cuando rescatamos la herencia dejada por el Antiguo Régimen, se ve que el hombre del siglo XIX mantuvo, aunque no con tanta fuerza, el uso de la cultura como instrumento de preservación del orden social, basada en el principio de la diferencia y del poder de la sangre. No caben dudas de que el entierro fue el protagonista de un contexto teatral, que se configuraba de acuerdo con la clase social del muerto. Esa misma pieza teatral mantenía la grandiosidad de un espectáculo, la seducción originada por la elevación de los sentidos, por la búsqueda de la eternidad.

Claro está que la muerte del otro permitía a los grupos comparar prestigios y rivalidades, elevación de posiciones sociales y valores, poderes y privilegios. La generosidad destinada a los menos afortunados, a los mendigos, a los vagos y a los niños abandonados era factor de suerte para las familias del muerto. ¿Qué ocasión sería más adecuada para la manifestación de piedad y de arrepentimiento? Finalmente, era necesario cicatrizar colectivamente un acontecimiento público como la muerte por toda la sociedad.

Es en ese contexto que la muerte y la fiesta ganan nuevos saberes, es decir, se convierten en objetos de una misma lectura, de una misma interpretación histórica. Hay que considerarse, sin embargo, que esa conversión está acompañada por fenómenos de la vida contemporánea: la culturalización de la vida, el descubrimiento de la cultura popular como un lugar de subversión, de transgresión a la normalización disciplinar del poder y la percepción que las manifestaciones populares los dan ahora directo acceso a las experiencias cotidianas de segmentos de la población por largo tiempo silenciados.

Quizá el verdadero encantamiento por la muerte y por las fiestas tradicionales esté preso por el universo de simples emociones, ingenuos descubrimientos, prácticas voluntariosas que intentaban negociar con los grupos de dominación la

continuidad de su imaginario, tan presentes en la vida y en la muerte de los segmentos tradicionales y populares.

La muerte del otro y la fiesta son lugares, por consecuencia, de la excelencia de las diferencias. En especial, es perceptible que la fiesta impone a la muerte, un nuevo e inusitado interés en medida que apunta a un "desvío" de la norma. Además de constituirse una manifestación de la cultura popular, el rito fúnebre servía como factor de equilibrio entre las tensiones y los rígidos comportamientos de una sociedad estructurada, donde el desorden festivo es solamente aparente ya que tiende a realimentar el principio del orden en sociedades donde las relaciones contractuales no existen.

La dialéctica fluida entre lo sagrado y lo profano se hizo clara y presenta en las analogías establecidas entre prácticas diversas que se encontraban y se hilvanan respetando la diacronía y la sincronía de la temporalidad. Las subjetividades de la Semana Santa pueden ser encontradas en los actos y sentimientos de dolor y fe, temor y esperanza. Enseñanzas, dogmas, órdenes y elecciones legitimaron papeles y funciones políticas entre sujetos e instituciones. En búsqueda de certezas, el trabajo documental me mostró que las teorías no avalan cuestionamientos absolutos.

La prensa bahiana ganó espacio fundamental en el trabajo de investigación: los artículos, las informaciones, publicidad y chistes ideológicos denuncian la importancia y el cambio de mentalidades al largo de las décadas. De objeto primordial, la Procesión del Entierro pasa a ser una mera informa en los periódicos republicanos. La religiosidad popular cedía a los pocos, al menos en el discurso periodista e institucional, espacios a nuevos objetos sociales de luchas y conflictos entre Estado e Iglesia Católica.

Finalmente, como elemento histórico, el rostro de la muerte de la ciudad de Salvador el siglo XIX era diseñado por ejemplos claros de refuerzo de la ley y de la regla. Si las instituciones políticas dejaron en la historia imágenes de que la fiesta fue naturalmente percibida con desconfianza e inquietud; de que surgía como un momento ideal el libertinaje, la bebida, la gula, extravagancias en general, dejaron también indicios de que esas élites políticas y económicas aprovechaban tales

rituales para la propaganda imperial y mantenimiento del poder sobre la mentalidad popular.

Así, afirmo que la hipótesis inicial puede ser legitimada por los siguientes valores y objetivos heurísticos del análisis de la Procesión del Entierro como patrimonio simbólico de la relación de los Bahíanos con la muerte:

1. La Procesión del Entierro puede ser definido como un rito que atiende a la perspectiva de la secuencia temporal de acciones, o sea, posee ritos elementales y derivaciones, como las liturgias;
2. La investigación apunta vestigios de asimetrías entre los papeles de los fieles y de las instituciones cuando de la observación de la teatralización de mitos y dramas de la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo – por ejemplo, la figura mixta del rey/Cristo;
3. Los medios simbólicos son bien delineados y reales una vez que orientan los medios y los fines a que sean realizados. En ese contexto, identificamos la procesión con actitudes, metáforas y adornos propios que contribuyen para el proceso de integración social;
4. La muerte y la Procesión del Entierro, así como las instituciones sociales y políticas que las trataban como símbolos de representación eran los responsables por el “monopolio de la manipulación de los bienes de salvación” mencionado por Bourdieu;
5. La Procesión del Entierro se configura como objeto propio de la historia de las religiones ya que se constituye como uno de las reservas de experiencias pasadas y presentes de las cuáles el historiador no puede privarse.

En el descortinar del espectáculo aquí investigado, hay el reconocimiento de la hibridación de fenómenos; libertad y obligación, sagrado y profano, lujo y economía, conceptos que sirvieron a los proyectos políticos y religiosos. Vemos

también las relaciones de poder que sirvieron de paño de fondo para el teatro de las vanidades, de las pompas, de las miserias, de dolores y de alientos.

Históricamente, el peligro de la fiesta estaba en la disolución de la moral, de las normas de la buena conducta social. La muerte del otro sería entonces uno de los recursos más valorados por la censura, por la conservación de los lugares sociales y de forma paradójica, de la comunión y armonía sociales. Finalmente, el buen “vivir” mantenía lazos estrechos con el bueno “morir”.

REFERENCIAS

1. FUENTES PRIMARIAS

A. IMPRESAS

ARCHIVO PÚBLICO DE LA PROVINCIA DE BAHÍA.

Atas e Documentos do I Congresso Católico de Leigos. Salvador, 1900, p.61-79.

Catálogo das Irmandades, Ordens Terceiras e Confrarias. Salvador: SCT / APEB/
Fundación Histórica Tavera, 2000.

Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahía, 1707, Livro III, Título XIII, n.488.

Documento: “Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Santos Passos e Vera Cruz”,
1889.

*Inventário das alfaias de ouro, prata e mais ornamentos pertencentes à Irmandade
do Senhor Bom Jesus dos Santos Passos e Vera Cruz*. Maço 5266, pg. 101.

*Testamento incluso no Inventário post-mortem de Ana Simplicia de Santa Catarina
de Jesus Carneiro*. APEB. Seção Judiciária. Série Inventários. Auto
1/222/403/01.

*Tombo dos bens de raiz da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Santos Passos e
Vera Cruz*. Capela da Ajuda. Maço 5266, pg. 56.

PERIÓDICOS

BIBLIOTECA PÚBLICA DO ESTADO DA BAHÍA. SETOR DE JORNAIS RAROS.

DIÁRIO DO POVO. Setor de Jornais Raros, Biblioteca Pública do Estado da Bahía, meses de marzo e abril de 1889 a 1900.

JORNAL CIDADE DO SALVADOR. Setor de Jornais Raros, Biblioteca Pública do Estado da Bahía, meses de marzo e abril de 1889 a 1900.

JORNAL DE NOTÍCIAS. Setor de Jornais Raros, Biblioteca Pública do Estado da Bahía, meses de marzo e abril de 1890 a 1900.

B. MANUSCRITAS

Joaquim José de Magalhães Coutinho, *CÓPIA DAS DEFFINIÇÕES E CERIMONIAIS DA ORDEM DE CHRISTO PARA CONFORME DELLAS SER ARMADO CAVALEIRO*, [s.d.], manuscrito, Arquivo Nacional, Cód. 1082.

2. FUENTES SECUNDARIAS

A) RELATOS DE VIAJEROS

AGASSIZ, Jean L.R., AGASSIZ Elizabeth C. A. *Viagem ao Brasil: 1865-1866*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975.

AVÉ-LALLEMANT, Robert. *Viagens pelo Norte do Brasil no ano de 1859*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional de Livro/ Ministério da Educação e Cultura, 1961.

DEBRET, Jean-Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Tomo I, parte II. São Paulo: s.d., p.362.

GRAHAM, Maria. *Diário de uma viagem ao Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1990.

HABSBURGO, Maximiliano de. *Bahía 1860: esboços de viagem*. Rio de Janeiro/Bahía, Tempo Brasileiro/Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1982.

KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942, pp.47- 48.

B) LIBROS

ALVES, Marieta. *Encarnadores de imagens, douradores, pintores*. Original arquivo de Marieta, Arquivo Público do Estado da Bahia, 1960, 3fl. Datil.

ABREU, Martha. *O Império do Divino - Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

ALCÂNTARA MACHADO, José de. *Vida e morte do bandeirante*. São Paulo: Martins, 1943.

ARIÈS, Philippe. *Sobre a História da Morte no Ocidente*. Lisboa: Editora Teorema, 1998.

ASSIS, M. de. *Obra completa*. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1959. 3 v.

AZEVEDO, Thales de. *O Catolicismo no Brasil - um campo para a pesquisa social*. 7ª, Bahia: EDUFBA, 2002.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade – Lembranças de Velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp, 1996, p.93.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BURKE, Peter. *A arte da conversação*. São Paulo: UNESP, 2004.

BURKE, Peter. *La cultura popular en la Europa moderna*. Madrid: Alianza, 1996. p. 207-8.

CAMPBELL, J. *Myths to live by*. New York: Bantam, 1972, p.149.

- CANCLINI, Nestor. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 2003.
- CASSIRER, Ernst. *Filosofia de las Formas Simbólicas I: el lenguaje*. Trad. Armando Morones. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- CERTEAU, Michel. *A Invenção do Cotidiano: 1. Artes de Fazer*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2003.
- CERTEAU, Michel de. *La fable mystique*. Paris: Gallimard, 1982.
- CHAUNU, Pierre. *A civilização da Europa Clássica – vol.2*. São Paulo: Estampa, 2000.
- CORCUERA DE MANCERA, Sonia. *Voces y silencios en la historia. Siglos XIX y XX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. p.279 /280.
- COSTA E SILVA, Alberto da. *Um rio chamado Atlântico*. São Paulo: Nova Fronteira, 2003.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis. Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DELEMEAU, Jean. *O pecado e o medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. São Paulo: EDUSC, 2003.
- DE CARVALHO, José Murilo. *A formação das almas. O imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- DE QUEIRÓZ MATTOSO, Kátia. *Da Revolução dos Alfaiates à riqueza dos baianos no século XIX: itinerário de uma historiadora*. Salvador: Corrupio, 2004.
- DE SOUZA MARTINS, José. *A Sociabilidade do Homem Simples*. São Paulo: HUCITEC, 2000.
- DEL PRIORE, Mary. *Festas e utopias no Brasil colonial*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p.18.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

- FERNÁNDEZ DE MATA, Ignacio. *De la vida, del amor y la muerte*. Burgos: Berceo, 1997.
- FONTANA, Joseph. *La historia después del Fin de la Historia*. Barcelona: Edit. Crítica, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar: nacimiento de la prisión*. España: Siglo Veintiuno de España Editores, 1990.
- FOUCAULT, M. *A ordem do discurso* (6a ed., L. F. de A. Sampaio, trad.). São Paulo: Loyola, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2000.
- FRAGA FILHO, Walter. *Mendigos, moleques e vadios na Bahía do século XIX*. São Paulo: Hucitec/Edufba, 1996, p. 35.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Máximo. *Los Castellanos y la Muerte - Religiosidad y comportamientos colectivos en el Antiguo Régimen*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1996.
- GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. Nova York, 1973, p.5.
- GONZALO DE BERCEO. *Obras completas. Estudio e edição crítica por Brian Dutton*. Londres: Tamesis Books, 1978.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis, Vozes, 2001.
- HELLER, Agnes. *O Cotidiano e a História*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- HERTZ, Robert. "Saint Besse, étude d'un culte alpestre". In: *Sociologie religieuse et folklore*. Paris: PUF, 1970.
- HOBBSAWM, Eric J. *A Era dos extremos: o breve século XX. 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica, 2002.
- HOBBSAWM, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HOBBSAWM, Eric. *Gente poco corriente. Resistencia, Rebelión y Jazz*. Barcelona; Crítica, 1999.

- JIMÉNEZ LOZANO, José. *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*. Madrid: Taurus, 1978.
- KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- KANTOROWICZ, Ernest. *Os dois corpos do rei – um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1994.
- LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (org.). *História: Novos Objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.
- LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- LE GOFF, Jacques. *Por amor às cidades*. São Paulo: UNESP, 1998.
- LÉVI-STRAUSS. “La Sociología francesa”. En: *Sociología del Siglo XX*. GURVITCH, G.; E. MOORE, W. (Orgs.). Barcelona: “El Ateneo”, Editorial, 1964.
- MARTÍNEZ, Gil. *Muerte y sociedad en la España de los Áustrias*. Madrid: Universidad Complutense, 1991.
- MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2003.
- MORAES FILHO, Melo. *Festas e Tradições populares do Brasil*. Rio de Janeiro, 1946.
- MORITZ SCHWUARCZ, Lilia. *As barbas do Imperador*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo: Companhia da Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral. Uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, Segunda Dissertação.

- OTT, Carlos. *Atividade da Ordem 3ª do Carmo da Cidade do Salvador e de Cachoeira (1640-1900)*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, Fundação Cultural, EGBA, 1998.
- PALMER THOMPSON, E. *Costumbres en Común*. Barcelona (España): Crítica, 1995.
- PUCCINELLI ORLANDI, Eni. *Discurso e texto: formulação e circulação dos sentidos*. Campinas: Pontes, 2001.
- REIS, João José. *A Morte é uma festa. Ritos Fúnebres e Revolta Popular no Brasil do Século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 171 – 357.
- RODRIGUES, José Carlos. *O corpo na história*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.
- RUDÉ, George. “O Cartismo”. In: *A multidão na História*. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p.196.
- SANTOS, G. S. “Páscoa, tempo de festa”. *Revista de História*, Rio de Janeiro, p. 24 - 27, 04 abr., 2009.
- SHILS, E. *Centro e periferia*. Lisboa: Difel, 1974.
- SIMMEL, G. *Essays on Religion*. Yale: Yale University Press - Durham, 1997. 223p.
- SIMON CAVALCANTI, Sônia M. R. *Imagens no Espelho: Ysabel a Católica (1450/1505)*. São Paulo: PUC/SP, 1998.
- ULLMANN, Reinhold Aloysio. *Antropología Cultural*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos Índios*. 2. ed. São Paulo: Companhia, 1995. v. 1. 275 p.
- VAQUERO IGLESIAS, Julio Antonio. *La muerte e ideología en las Asturias del siglo XIX*. Madrid, 1991.
- VAN GENNEP, Arnold. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. Tradução: Maria Julia Cottvasser. São Paulo: Brasiliense, 2004.

VOVELLE, Michel. Piété baroque et déchristianisation em Provence au XVIII siècle. Paris: Plon, 1973. (Civilisations et Mentalités).

VERGER, Pierre. *Notícias da Bahía de 1850*. Salvador: Corrupio, 1999, pp.88 e 89.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1989.

WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

WILHELM NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. São Paulo: Contraponto, 2000.

VERGER, Pierre. *Procissões e Carnaval do Brasil: Ensaios e Pesquisas*, nº 5, Salvador, CEAU/UFBA, 1980 p.07.

C) ARTÍCULOS Y CAPÍTULOS DE LIBROS

AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio. “El Queso y los Gusanos: un modelo de Historia crítica para el análisis de las culturas subalternas”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 23, nº 45, 2003, p.93.

A. GUÍANCE. “Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)”. *Revista de Libros*. Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1998, 443 pp.

ÁLVAREZ GILA, Óscar. La presencia religiosa Vasconavarra en Brasil durante el siglo XX. En: *IX Congreso Internacional de Historia de América*. Ponencias y comunicaciones. Tomo II. España: Editora Regional de Extremadura, 2002.

AZEVEDO, Thales de. Catequese e aculturação. In: *Egon Schaden, Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

BARREIRO MALLÓN, Baudilio: “La nobleza asturiana ante la muerte y la vida”, en *Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada*. Vol. II. Sección III. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago, 1983.

- BASTOS P. NEVES, Lúcia Maria. "Cidadania e Participação Política na época da Independência do Brasil". *Cadernos CEDES*. 2002. Campinas, v.22, n.58, p.47-64.
- BENNASSAR, Bartolomé. Historia de las Mentalidades. En: *Actas de las III Conversaciones Internacionales de Historia – La Historiografía en Occidente desde 1945: actitudes, tendencias y problemas metodológicos*. Pamplona: E.U.N.S.A., 1985. p. 156-157.
- BOSI, Alfredo. "O tempo e os tempos". *Tempo e História*. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. "O camponês e a fotografia". *Revista de Sociologia Política*. Curitiba, n.26, 2006, pp.31-39. (versión en portugués del original "Le paysan et la photographie". En: *Revue française de sociologie*, v.6, n.2, 1965, pp.164-174 por PINTO, Helena y MADUREIRA PINTO, José.
- CANANI, Aline Sapiezinskas Krás Borges. "Herança, sacralidade e poder: sobre as diferentes categorias do patrimônio histórico e cultural no Brasil". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 163-175, jan/jun 2005.
- CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. "História e Análise de Textos". In: *Domínios da História*. São Paulo: Campus, 1997. p.37.
- CASTILLEJO GORRAIS, Miguel. "Religiosidad Popular". En: *Actas Congreso de religiosidad popular en Andalucía*, 1994, p. 473-496.
- CHACON, V. *História dos partidos brasileiros*. Brasília, UNB, 1981.
- CHARTIER, Roger. "Cultura Popular": revisitando um conceito historiográfico. *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: vol. 8, n. 16, 1995, p.07.
- CHARTIER, Roger. Debate: Literatura e História. *Topoi*, Rio de Janeiro, nº 1, 1999, pp. 197-216.
- CORBIN, Alain. "A influência da religião". In: CORBIN, Alain, COURTINE, Jean-Jacques & VIGARELLO, Georges. *História do Corpo: da Revolução à Grande Guerra*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

- CORDEIRO NOGUEIRA, Rita de Cássia. Saneamento da cidade de Salvador 1850 a 1925. In: *VII Encontro Nacional ANPUR Recife*, Pernambuco, 1997, Recife - PE. 7º Encontro Nacional - ANPUR - ANAIS - Novos recortes territoriais, novos sujeitos sociais: desafios ao planejamento. Recife - PE: MDU/UFPE, V.1, 1997.
- DECCA, Edgar Salvadori de. "Memória e Cidadania". In: MAGALDI, Cássia et alli (org.). *O Direito à Memória: patrimônio histórico e cidadania*. Sao Paulo: DPH, 1992.
- DUBY, George. "Historia social e ideología de las sociedades". En: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *Hacer la historia – Nuevas Problemas*. Barcelona: Editorial Laia, 1978.
- FERNÁNDEZ DE MATA, Ignacio. "In Memoriam... Esquelas, contra-esquelas y duelos inconclusos de la Guerra Civil Española". *Revista Historia, Antropología y Fuentes Orales*. Barcelona, vol. 49, 2009, p. 93-127.
- FERREIRA DAS NEVES, Guilherme. Del imperio lusobrasileño al imperio del Brasil (1789-1822). In: ANINO, Antonio; GUERRA, François-Xavier (orgs.). *Inventando la nación iberoamérica, siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 248-249.
- FIKER, Raul. Do mito original ao mito ideológico: alguns percursos. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v.7, 1984, p.9-19.
- FLORESCANO, Enrique. "A Função Social da História". *Revista Tempo*. Rio de Janeiro, vol. 4, 1997, p.65-79.
- GONÇALVES J. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mario (Org.). *Memória e patrimônio*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 21-29.
- GUERRA, FRAÇOIS-XAVIER. "La ruptura originaria: mutaciones, debates políticos y mitos de la Independencia". En: *Visiones y Revisiones de la Independencia Americana*. España: Ediciones Universidad de Salamanca, 2003.
- JUNQUEIRA VEIGA GAETA, Maria Aparecida. "A Cultura clerical e a folia popular". *Revista Brasileira de História*, 1997, vol.17, nº.34, p.183-202.

- LANZA, Diego. A dramatização do mito. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 107, jun., 2003, p.86-99.
- LOBO DE MOURA, Sérgio Lobo de; GOUVÊA DE ALMEIDA, José Maria. “A Igreja na Primeira República”. En: FAUSTO, Boris. III. *O Brasil Republicano. 2. Sociedade e Instituições (1889-1930)*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- KERÉNYI, K. “Dal mito genuino al mito tecnicizzato”. En: *Atti del colloquio Internazionale su Tecnica e casistica*. Roma, 1964.
- MONTAVO CASTILLO, Inmaculada. “Muerte y Religiosidad en la Burguesía Almeriense del siglo XIX”. Instituto de Estudios Almerienses. *La Religiosidad popular y Almería: actas de las III Jornadas, 2004* / coord. por Valeriano Sánchez Ramos, José Ruiz Fernández, 2004.
- MORAES FREIRE, Luiz Cleber. “Leitura Paleográfica de um Testamento do Século XIX (Feira de Santana – 1871): Estudo da Afirmação Patriótica e da Religiosidade”, 2005. Disponible en: <http://www.filologia.org.br/scripta>
- MOTA, Antonio. “Estilos Mortuários e Modos e Sociabilidade em Cemitérios Brasileiros Oitocentistas”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 16, n. 33, p. 55-80, jan./jun. 2010.
- NIZZA DA SILVA, Maria Beatriz. “Herança no Brasil colonial: os bens vinculados”. *Revista de Ciências Históricas*, Universidade Portucalense, Porto, vol. V, pp. 291-319, 1990.
- NORA, Pierre. “Entre Memória e História. A problemática dos lugares”. *Revista Projeto História*. São Paulo: EDUC, 1981. Traducción de Yara Aun Khoury.
- OCHI FLEXOR, Maria Helena. Da fé à dança: a procissão como síntese de manifestações artísticas (Bahía – Brasil). A obra de arte total nos séculos XVII e XVIII. *Simpósio Internacional*, 11 a 14 de junho de 1996.
- ORIÁ, Ricardo. Memória e Ensino de História. In: BINTERCOURT, Circe (Org.). *O Saber Histórico em Sala de Aula*. São Paulo: Contexto, 2002.

- OZOUF, Mona. “A festa: sob a Revolução Francesa”. In: In: LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre (org.). *História: Novos Objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.
- PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. “Aldeamentos de Salvador no século XVI. Um primeiro esboço”. *Revista Eletrônica Orbis*. Salvador - Bahía: v.02, p.01 - 15, 2000, p.365.
- PEIXOTO, Luciana da Silva. “Arqueologia e patrimônio: o urbano na ótica da cultura material”. In: CERQUEIRA, Fábio Vergara; GUTIERREZ, Ester Judite Bendjouya; SANTOS, Denise Ondina Marroni dos; MELO, Alan Dutra de (orgs.) *Educação patrimonial: perspectivas multidisciplinares*. Pelotas: Instituto de Memória e Patrimônio, 2008, p. 87-90.
- PERROT, Michelle. “A vida em família”. In: PERROT, Michelle et al. *História da Vida Privada, 4: da Revolução Francesa à Primeira Guerra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 187-191.
- REVEL, Jacques; PETER, Jean-Pierre. “O Corpo: o homem doente e sua história”. In: LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre. *História: Novos Objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989. p.142.
- RODRIGUES, C. “A cidade e a morte: a febre amarela e seu impacto sobre os costumes fúnebres no Rio de Janeiro (1849-50)”. *História, Ciências, Saúde — Manguinhos*, VI(1): 53-80, mar.-jun. 1999.
- ROMERO DE OLIVEIRA, Eduardo. “A idéia de Império e a fundação da Monarquia Constitucional no Brasil (Portugal-Brasil, 1772-1824)”. *Tempo*, Rio de Janeiro, nº 18, 2005.
- ROUSSO, Henry. Sobre a História do Tempo Presente (entrevista). *Tempo e Argumento, Florianópolis*, v. 1, n. 1, p. 201 – 216 jan. / jun. 2009.
- SENADO FEDERAL. *O Clero no Parlamento Brasileiro: a Igreja e o Estado na Constituinte (1891)*. 1985. Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa; Brasília, Minc. – Centro João XXIII/IBRADES.

- SOUZA, Iara. “Liturgia real: entre a permanência e o efêmero”. In: JANCSÓN, István & KANTOR, Íris. (org). *Festa – Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec: EDUSP, 2001.
- SOUSA JUNIOR, V. C. Os que nascem são sempre vivos: a representação da morte nos terreiros de candomblé. *Diálogo*, São Paulo, v. 01, p. 3-67, 2001.
- SOT, Michel. “Mépris du monde et résistance des corps aux XI et XII siècles”. In: *Médiévales*, n. 8, 1985, p. 6-17.
- STONE, Lawrence. History and Postmodernism. *Past and Present*, Oxford University Press, n. 131, 1991.
- TURISO SEBASTIÁN, Jesús. Emigrantes y mentalidades en América en los siglos XVIII y XIX. En: IX Congreso Internacional de Historia de América. Ponencias y comunicaciones. Tomo II. España: Editora Regional de Extremadura, 2002. p.37
- VIOTTI DA COSTA, Emília. Introdução ao estudo da emancipação política do Brasil. In: MOTA, Carlos Guilherme (org.). *Brasil em perspectiva*. 12. ed. São Paulo: Difel, 1981, 100-101.
- W. LAQUEUR, Thomas. “Corpos, Detalhes e a Narrativa Histórica”. In: HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p.41.

D) TESIS DE DOCTORADO Y MÁSTER

- ARANTES CAMPOS, Adalgisa. “A vivência da morte na capitania de Minas Gerais”. Belo Horizonte, FAFICH-UFMG, 1986. (*Dissertação, Mestrado em História*).

- ARRUDA CAMPOS, Alzira Lobo de. O casamento e a família em São Paulo colonial: caminhos e descaminhos. São Paulo, 1986. Tese (*Doutorado em História*) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- FERNANDES GROSSI, Ramon. *O medo na capitania do ouro: relações de poder e imaginário sobrenatural – século XVIII*. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 1999 (Dissertação de Mestrado em História).
- GUERRA FILHO, Sérgio. A. D. *O Povo e a Guerra: Participação Popular na Guerra de Independência na Bahía (1822-1823)*. Salvador: Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da UFBA, 2004 (Dissertação de Mestrado em História).
- LIMA VAILATI, Luiz Lima. “A morte menina: práticas e representações da morte infantil no Brasil dos oitocentos (Rio de Janeiro e São Paulo)”. 2005. Tese (*Doutorado em História Social*) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- MARCÍLIO, Maria Luiza. A cidade de São Paulo: povoamento e população, 1750 – 1850. Tradução da autora da tese de 1968. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1974.
- MESQUITA SAMARA, Eni de. A família na sociedade paulista do século XIX (1800-1860). São Paulo: 1980. Tese (*Doutorado em História*) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- OCHI FLEXOR, Maria Helena. Mobiliário baiano nos séculos XVIII e XIX. Salvador, 1970. (Tese apresentada ao Concurso de Professor Assistente do Departamento I da Escola de Belas Artes da UFBA); IDEM. Mobiliário brasileiro; Bahía. São Paulo: Espade, 1978.
- VIVEIROS DE ARAÚJO, Maria Lucília. *Os caminhos da riqueza dos paulistanos na primeira metade do Oitocentos*. São Paulo, 2003. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

E) OBRAS DE REFERENCIA

- CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. “Pecado”. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Imprensa Oficial de São Paulo/Edusc, 2002. 2 v. v. 2, p. 337-351.
- DA SILVA CAMPOS, João. *Procissões Tradicionais da Bahía*. Salvador: Secretaria da Educação e Saúde. Publicação Museu da Bahía (obra póstuma), 1941.
- DO AMARAL, Braz Hermenegildo. A Cemiterada. *Revista do Instituto de Geografia e História da Bahía*. Salvador, v.43,1917, pp.87-92.
- GONÇALVES COUTO, Padre Manoel José. *Missão Abreviada: para despertar os descuidados converter os pecadores*. Porto: Tipografia de Manoel José Pereira, 1871, p.50.
- LAS CASAS, Bartolomé de. *Del único modo de atraer todos los pueblos a la verdadera religión*. México: FCE, 1975 [1537].
- SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. 5ª Ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

DOCTORADO INTERNACIONAL

RESUMO

Escrever sobre morte é algo que se fez comum no devir de muitos historiadores a partir da segunda metade do século XX. Para a gente comum, tal ação pode parecer mórbida ou sem propósito aparente; no entanto, quando convidamos o público a ler e envolver-se com as escrituras sobre o “morrer”, estamos convidando os sujeitos a descobrir informações, elementos e sentimentos criados pelos homens ao longo da vida humana e do processo de racionalização da interpretação da história.

Entender como os sujeitos se comportavam diante da morte, qual sua importância para as relações de poder e principalmente, como estas relações interferem na produção de novos conhecimentos é a principal proposta que este trabalho doutoral apresenta. Eu poderia ter escolhido diversos elementos e fenômenos para pesquisar a relação do homem com a morte o século XIX: testamentos, iconografia (fotos de meninos-anjos, meninos que morriam com poucos dias de nascimento ou tempo de vida), registros de óbitos, documentos que registraram doações e investimentos na compra de caixões e na realização de um bonito e digno sepultamento.

Ainda um outro objeto social me levou até os estudos sobre a morte numa perspectiva social e cultural: a Procissão do Senhor ou como também é conhecida como Procissão do Santo Enterro do Senhor. De fato, não foi a morte que me levou até a procissão. Foi a procissão que me conduziu, num processo de interpretação histórica, até à historiografia sobre a morte no Ocidente. Como explicar essa declaração? Meu interesse pelas procissões cristãs e católicas remonta meus tempos de licenciatura em História, na universidade. Me descobri fascinada como a História Cultural sinalizava as tramas entre práticas sociais e religiosas, apresentando os desenhos e caminhos que crenças e ideologias seguiam ao cruzar as linhas do racional e do sobrenatural.

Ao propor-me estudar com mais afinco e proximidade tais aspectos, percebi que algumas festas religiosas eram mais estudadas do que outras em minha cidade de origem, Salvador-Bahia. Salvador foi a primeira capital do Brasil na época colonial

e imediatamente imperial, além de apresentar o exemplo mais intenso e diversificado da mistura de valores, etnias e culturas em general no âmbito nacional.

A Procissão do Santo Enterro é uma dessas festas: ainda que tenha sido a procissão mais importante do calendário católico até o século XIX, as investigações de historiadores e antropólogos não voltaram suas atenções para este objeto social. Quanto mais me aproximava dos documentos relativos a esta procissão, mais curiosidade e associações surgiam em minhas análises, seja por associação/aproximação, seja por questões relacionais. Foi então que a hipótese prematura começou a ser construída só quando o curso de doutorado ganhou forma mais definida. Inicialmente ficou claro que eu poderia construir saberes por meio da relação entre procissão e morte. Tal ideia não é original, uma vez que historiadores já tinham desenvolvido tais premissas. No entanto, definir um estudo a partir do triângulo: festa, morte e religiosidade política, com a eleição da Procissão do Santo Enterro era algo a realizar-se. Vários estudos já foram produzidos sobre morte e sobre procissões: no entanto, ao menos em Brasil, estes projetos não estabeleceram argumentos diretos entre estes três elementos, caracterizando assim, a originalidade deste projeto de doutorado.

A Procissão do Santo Enterro é uma festa religiosa noturna, realizada todo Sexta-feira Santo. A procissão é um dos elementos das comemorações católicas da Semana Santa, evento que comemora a paixão, a morte e a ressurreição de Jesus Cristo. A Procissão do Santo Enterro recorda a morte de Jesus e possui rituais próprios, sendo o ápice da Semana Santa.

No Brasil colonial, esta procissão era uma das mais importantes para o calendário cívico e religioso. Mas somente o século XIX é que as irmandades começaram e conseguiram definir os aspectos e data fixos de todas as festas promovidas pela Igreja. Ao longo da tese iremos encontrar por algumas vezes a menção à organização dos rituais da Semana Santa, que de forma geral, não sofreram muitas alterações: No Domingo de Ramos são realizadas a Procissão de Ramos e Procissão do Triunfo. Na Segunda-feira, temos a Procissão do Depósito, na Terça-feira a Procissão do Encontro ou Procissão dos Passos, na Quarta-feira

presenciamos a Procissão de Dolores e Ofício de Trevas, na Quinta-feira, lava-
pés e o Ofício de Trevas. Na Sexta-feira da Paixão, o Descimento da Cruz e
Procissão do Santo Enterro, Sábado de Aleluia (em alguns países existe a prática
da queima do Judas) e finalmente, o Domingo de Páscoa com a Procissão da
Ressurreição e a Coroação de Nossa Senhora (ver o quadro 1 a seguir que traz
uma estrutura comum das atividades).

Diante de questões relativas aos discursos políticos e religiosos de um Estado
até então não laico, deparei-me com construções que buscavam atingir “a verdade
dos sinais”, expressão até hoje utilizada nos manuais de liturgia da Semana Santa
e com relações de poder que me guiaram às especulações historiográficas: a
Procissão do Santo Enterro, ao centralizar suas expectativas e fetiches na morte,
não poderia representar mais um objeto dos estudos culturalistas sobre morte?
Orientada pelo objetivo de responder esta pergunta, outras questões e leituras
surgiram ao longo do exercício de levantamento das fontes escritas:

1. Os documentos religiosos e institucionais, além dos jornais que
circulavam no período em análise nos mostraram a forte presença da figura
mista do imperador, herança deixada pelo Antigo Regime. Ou seja, a
construção social em torno da figura dupla dos reis que remonta a ideia dos
“dois corpos do rei” (estudos de Ernst Kantorowicz) é um dos grandes
objetos na tarefa de triangulação, uma vez que a imagem do imperador,
principalmente em Brasil Imperial, dividiu sua existência pública e a pessoal,
sendo perpetuada através dos embates jurídicos, filosóficos e religiosos;

2. As teses de doutorado em geral relacionam festas e religiosidades; o
precursor das investigações no Brasil que dedicaram esforços para entender
a morte como elemento também de circularidade social foi o historiador João
José Reis. No entanto, o pesquisador não aprofundou tal argumento,
priorizando as práticas mais comuns relativas à morte: testamentos,
cemitérios, modos de sepultamento. A religiosidade popular neste contexto
não foi interpretada à luz da função política das procissões;

3. A ideia de controle social pode ser encontrada em diversos e
diferentes momentos dos rituais e celebrações que caracterizam a Procissão
do Santo Enterro. Do mesmo modo, este controle social assume uma forma

integradora do jogo de interesses e das relações de poder desenvolvidos por todos os grupos envolvidos, como exemplificado pela Revolta da Cemiterada (analisada aqui pelo conceito de economia moral);

4. A morte, como objeto da História Social, fornece-nos depoimentos de sua força e presença no imaginário popular: até o fim do século XIX, os meses de fevereiro a abril (Semana Santa) eram dedicados às objetividades e subjetividades dos discursos religiosos e políticos das festas religiosas, e nesse contexto, os sentimentos e especulações comerciais dos atos de sepultar eram os grandes personagens das notícias e debates ideológicos da imprensa baiana.

Com o objetivo de apresentar ao leitor uma visão panorâmica dos estudos realizados sobre a morte e procissões em Brasil e em especial, na cidade do Salvador de Bahia, a tese foi estruturada de forma a oferecer ao público um breve resumo dos principais objetos, elementos e rituais que integram a circularidade cultural destas temáticas: testamentos, rituais fúnebres, iconografia, arte, teatro e relações comerciais. Estes fatos históricos não são só estratégias de conexão utilizados pela hipótese e metodologia de investigação, mas se configuram como representantes permanentes de um contexto maior. O leitor deve acompanhar os capítulos levando em consideração que de fato não é possível estabelecer uma narrativa histórica e antropológica sem compreender a importância que cada dimensão, domínios e abordagens assumem na leitura triangular da festa, da morte e da memória.

Assim, nos limites desta tese de doutorado, nosso objetivo é pesquisar a Procissão do Santo Enterro na província de Salvador (Bahia), principal protagonista da Semana Santa, como objeto cultural e político das relações entre morte e festa através de elementos históricos e da antropologia religiosa durante o processo de mudanças do regime monárquico de governo ao republicano em Brasil durante o século XIX.

A hipótese desta tese doutoral afirma que as investigações sobre a morte no campo particular do religioso encontram na Procissão do Santo Enterro,

elemento da Semana Santa, uma função política da religiosidade de forma integradora ao atuar como mecanismo de controle social. Caracteriza-se assim a analogia aqui defendida: a Procissão do Santo Enterro se define como patrimônio simbólico das relações entre fiéis e morte por atender a ideia de prática (ritual, culto, celebrações) e de experiência sociológica e cultural ao suscitar nos sujeitos motivações e disposições poderosas, profundas e duradouras sob a perspectiva de C. Geertz ao defender o argumento de que tais experiências permitem a formulação de concepções de ordem geral sobre a existência e como tal, ao longo da história, o patrimônio simbólico deriva, adapta-se e se reinventa. Afirma-se, finalmente, que a Procissão do Santo Enterro contribuiu ao longo da história da província de Baía, Salvador, para a construção do conhecimento já que as festas sagradas e profanas e seus códigos de cortesia garantem o mesmo, além de desenvolver a ordem social e político quando visam sanções de conduta no contexto global.

Foram realizadas leituras de documentos (livros de receita e dispensas, livros de doações, imprensa e relatos de viajantes estrangeiros, bem como narrativas católicas) e obras localizados na Biblioteca Pública do Estado de Bahia, Arquivo da Santa Casa da Misericórdia e Arquivo Público do Estado de Bahia. O Instituto Geográfico e Histórico da Bahia e o Instituto do Patrimônio Artístico Cultural ofereceram uma biblioteca rica na mesma linha de investigação. A primeira etapa da investigação foi desenvolvida em Brasil (entre os meses de outubro de 2007 e julho de 2008). Foi possível a organização de fontes documentários seriadas de relevante validade historiográfica para o estudo histórico-social. São livros de registo do primeiro cemitério construído em Brasil, o Cemitério do Campo Santo, localizados no Arquivo da Santa Casa da Misericórdia.

Para a província do Salvador, o marco temporário vai de 1835 até 1910, e esta data inicial foi escolhida por ser o ano de inauguração do cemitério, fato histórico para a província de Baía, já que se comemora também a Revolta da Cemiterada, movimento do povo contra a nova forma de morrer, o que culminou na destruição do local, sendo o mesmo reconstruído anos depois, em 1836. Aqui ressaltamos que não foi desenvolvida uma investigação seriada. A

segunda etapa do cronograma de atividades supôs a investigação nos arquivos dos jornais Diário da Bahia, Diário de Notícias e Gazeta do Povo, além da continuação da leitura da imprensa baiana para os meses de março e abril. O recorte temporal da Parte 2 está delimitado entre os anos 1889 e 1910 que corresponde na História de Brasil à República Velha, num total de vinte e um anos. A coleta de fontes documentários nesse período foi o segundo passo para a escritura da tese de doutorado que agora se apresenta.

CONCLUSÃO

Posso afirmar que meus passos ao longo da construção da tese foram muitas vezes erráticos, intuitivos...as incontáveis horas e os longos dias de leitura me levaram a uma busca seletiva de fontes e autores que pudessem iluminar minha hipótese inicial de trabalho. Assim, a aventura bibliográfica e documental me levou a uma incessante catalogação de conceitos, idéias e novas perspectivas que a tentativa de compreender as representações culturais e políticas da morte à luz da Procissão do Enterro me exigiu.

De fato, muitas vezes de forma sensitiva e análoga, fui levada às diversas tipologias textuais e muitos foram aqueles que contribuíram para o quebra-cabeça historiográfico. Obras de literatura, tese de doutorado, relatos de viajantes...A cada leitura, novas informações surgiam e pouco a pouco a trama histórica tecia limites e horizontes da investigação. Crônicas, jornais, artigos e obras sociológicas, antropólogos e as vozes dos depoimentos de sujeitos do tempo presente desenharam a estrutura de meus argumentos.

Posso também afirmar que consegui responder o objetivo geral desta investigação. Não cabe dúvidas, depois de reflexões e o depoimento de fontes que a Procissão do Santo Enterro se configura como objeto político e cultural das representações da morte no processo de circularidad cultural na província de Salvador ao longo do século XIX e que ainda em meados do século XX, ainda com as mudanças no sistema de governo, de monarquia à república, os ritos e os costumes resistiam às críticas civilizatórias modernas e ao paradigma positivista. Variadas foram as relações construídas pela sociedade baiana ao longo dos oitocentos: negociações, conflitos ideológicos, sincretismo religioso....

A presença da morte era algo constante e cotidiano, principalmente nas manifestações populares. O império luso-brasileiro soube usar muito bem a morte e as festas religiosas populares como estratégias do “marketing político” da época. Alguns elementos são constantes e caracterizam as tradições herdadas do Antigo

Regime: a figura mista do rei, a mitologia da Paixão de Cristo, a ação pedagógica do medo e do terror cristão....

De fato, as investigações sobre a morte cobram relevância dado que a complexidade e imaginário social sobre os dois fenômenos —viver e morrer— tratam de desvelar ações, práticas e sentimentos que não possuem resposta e explicações unísonas. Ante um estudo da vida em perspectiva da morte, ou melhor, do “viver”, em detrimento dos espaços de sociabilidade, ritos e identidades construídas pelo sentimento do “morrer”, faz-se necessário a delimitação de temas e caminhos metodológicos em razão do vasto universo e dos diferentes elementos e disciplinas que formam o mundo dos estudos históricos.

Dentre tantas opções, a presente investigação escolheu o tratamento que a História Social da história das sociedades diante do morto, em especial para a primeira parte dessa investigação, o tratamento praticado pela sociedade de Salvador, província de Bahia, do século XIX.

Igualmente podíamos ter escolhido a história das doenças, da saúde, da medicina ou simplesmente dos ritos funerários. No entanto, aceitamos o desafio de compreender a construção social e histórica, bem como as representações e atitudes dos homens ante a morte mediante um elemento cultural que trouxe a essa construção, uma perspectiva diferente, mas com semelhante abordagem: que é possível afirmar que para os grupos sociais do século XIX, “a morte era uma festa”, um fenômeno presente no calendário das datas cívicas e religiosas.

A população que habitou a cidade do Salvador nesse mesmo período aprendeu, desenvolveu e reinventou ensinamentos, sentimentos e ideologias marcadas pelo caráter funcional da festa. Representante maior do aspecto festivo da morte, a Procissão do Santo Enterro, ganhou papel fundamental para que projetemos mais uma perspectiva de interpretação de tal fenômeno, já que é uma das embaixadoras das comemorações da Semana Santa e da recordação da morte do outro.

Desde uma mirada histórico-social até a leitura antropológica, a Procissão do Santo Enterro trouxe a possibilidade de que avançássemos e que recolhêssemos outras fontes documentárias, e que não só trabalhássemos com testamentos e documentos oficiais da Igreja Católica. Os jornais baianos que circulavam em fins

do império e início da república, que impunha sua presença com força cada vez maior, foram matéria-prima iluminadoras do verso e do reverso das relações de poder, dominação e de negociação das diversas experiências vividas pelos sistemas simbólicos. A historiografia nacional e internacional denuncia a riqueza de conhecimentos que os historiadores reuniram para o objeto em questão; da morte temida até a alma penada, os pesquisadores que se propõem a analisar práticas que forjaram as fronteiras entre vida e morte, doença e cura, cultura e religiosidade encontram respostas que têm de alcançado o entendimento científico.

O império luso-brasileiro que se formava no início do século XIX anuncia que o espírito e ações humanitárias já desenvolvidas pelo mundo europeu iriam chegar ao Novo Mundo com forte aceitação, onde encontrariam terras férteis para sua florescer. A Revolta da Cemiterada, movimento social que representou a resistência do imaginário coletivo contra a ação do processo de medicalização trazido pelas sociedades estrangeiras é um dos recursos históricos que desenham a dinâmica social e popular feita pela defesa dos ritos, costumes, gestos, palavras e atitudes construídas pela identidade da alma, do corpo e do próprio sentimento da morte.

Bem como as posições econômicas e títulos de nobreza, a religiosidade deveria ser exaltada. De um lado, os excessos marcados pelos excessos e ostentação de riquezas e símbolos do poder político que iam desde os muito ricos enfeites dos rituais fúnebres, missas solenes e incontáveis procissões promovidas pelas ordens terceiras e confrarias que concorriam pelo melhor brilho e luxo. Ditas festas dividiam o calendário imperial. A cidade de Salvador ainda vivenciava os regulamentos da Contra Reforma e do Concílio de Trento que determinam a exteriorização da fé e ao mesmo tempo fazia claro o comportamento duvidoso, que oscilava entre o tempo mundano fugaz, da misericórdia dos pecados e de cuán frágil era a vida terrena e a mentalidade orientada à busca dos prazeres da vida presente.

Se conclui que este pensamento adjetivado pela dualidade do modo de “viver” e de “morrer” conduz as cerimônias religiosas a uma festa para o corpo e para a alma. Quando resgatamos a herança deixada pelo Antigo Regime, vê-se que o

homem do século XIX manteve, ainda que não com tanta força, o uso da cultura como instrumento de preservação da ordem social, baseada no princípio da diferença e do poder do sangue. Não cabem dúvidas de que o enterro foi o protagonista de um contexto teatral, que se configurava de acordo com a classe social do morto. Essa mesma peça teatral mantinha a grandiosidade de um espetáculo, a sedução originada pela elevação dos sentidos, pela busca da eternidade.

Claro está que a morte do outro permitia aos grupos comparar prestígios e rivalidades, elevação de posições sociais e valores, poderes e privilégios. A generosidade destinada aos menos afortunados, aos mendigos, aos vadios e aos meninos abandonados era fator de sorte para as famílias do morto. Que ocasião seria mais adequada para a manifestação de piedade e de arrependimento? Finalmente, era necessário cicatrizar coletivamente um acontecimento público como a morte por toda a sociedade. É nesse contexto que a morte e a festa ganham novos saberes, isto é, convertem-se em objetos de uma mesma leitura, de uma mesma interpretação histórica. Há que se considerar, no entanto, que essa conversão está acompanhada por fenômenos da vida contemporânea: a culturalização da vida, a descoberta da cultura popular como um lugar de subversão, de transgressão à normalização disciplinar do poder e a percepção que as manifestações populares os dão agora direto acesso às experiências cotidianas de segmentos da população por longo tempo silenciados.

A morte do outro permitia aos grupos comparar prestígios e rivalidades, elevação de posições sociais e valores, poderes e privilégios. A generosidade destinada aos menos afortunados, aos mendigos, aos vadios e aos meninos abandonados era fator de sorte para as famílias do morto. Que ocasião seria mais adequada para a manifestação de piedade e do arrependimento?

Quiçá o verdadeiro encantamento pela morte e pelas festas tradicionais esteja preso pelo universo de simples emoções, ingênuas descobertas, práticas voluntárias que tentavam negociar com os grupos de dominação a continuidade de seu imaginário, tão presentes na vida e na morte dos segmentos tradicionais e populares. A morte do outro e a festa são lugares, por consequência, da excelência

das diferenças. Em especial, é perceptível que a festa impõe à morte, um novo e inusitado interesse em medida que aponta a um "desvio" da norma. Além de constituir-se uma manifestação da cultura popular, o rito fúnebre servia como fator de equilíbrio entre as tensões e os rígidos comportamentos de uma sociedade estruturada, onde a desordem festiva é somente aparente já que tende a realimentar o princípio da ordem em sociedades onde as relações contratuais não existem.

A dialética flutuante entre o sagrado e o profano se fez clara e apresenta nas analogias estabelecidas entre práticas diversas que se encontravam e se alinhavam respeitando a diacronia e a sincronia da temporalidade. As subjetividades da Semana Santa podem ser encontradas nos atos e sentimentos de dor e fé, temor e esperança. Ensinos, dogmas, ordens e eleições legitimaram papéis e funções políticas entre sujeitos e instituições. Em busca de certezas, o trabalho documental me mostrou que teorias não garantem questionamentos absolutos.

A imprensa baiana ganhou espaço fundamental no trabalho de investigação: os artigos, as informações, publicidade e anedotas ideológicas denunciam a importância e a mudança de mentalidades ao longo das décadas. De objeto primordial, a Procissão do Enterro passa a ser uma mera informação nos jornais republicanos. A religiosidade popular cedia aos poucos, ao menos no discurso jornalista e institucional, espaços a novos objetos sociais de lutas e conflitos entre Estado e Igreja Católica.

Finalmente, como elemento histórico, o rosto da morte da cidade de Salvador no século XIX era desenhado por exemplos claros de reforço da lei e da regra. Se as instituições políticas deixaram na história imagens de que a festa foi naturalmente percebida com desconfiança e inquietude; de que surgia como um momento ideal para a libertinagem, a bebida, a gula, extravagâncias em geral, deixaram também indícios de que essas elites políticas e econômicas aproveitavam tais rituais para a propaganda imperial e manutenção do poder sobre a mentalidade popular.

Assim, afirmo que a hipótese inicial pode ser legitimada pelos seguintes valores e objetivos heurísticos da análise da Procissão do Enterro como patrimônio simbólico da relação dos baianos com a morte:

1 . A Procissão do Enterro pode ser definida como um rito que atende à perspectiva da sequencia temporária de ações, ou seja, possui ritos elementares e derivações, como as liturgias;

2 . A investigação aponta vestígios de assimetrias entre os papéis dos fiéis e das instituições quando da observação da teatralização de mitos e dramas da Paixão, Morte e Ressurreição de Cristo – por exemplo, a figura mista do rei/Cristo;

3 . Os meios simbólicos são bem delineados e reais uma vez que orientam os meios e os fins a que sejam realizados. Nesse contexto, identificamos a procissão com atitudes, metáforas e enfeites próprios que contribuem para o processo de integração social;

4 . A morte e a Procissão do Enterro, bem como as instituições sociais e políticas que as tratavam como símbolos de representação eram os responsáveis pelo “monopólio da manipulação dos bens de salvação” mencionado por Bourdieu;

5 . A Procissão do Enterro se configura como objeto próprio da história das religiões já que se constitui como uma das reservas de experiências passadas e presentes das quais o historiador não pode privar-se.

No descortinar do espetáculo aqui pesquisado, há o reconhecimento da hibridação de fenômenos; liberdade e obrigação, sagrado e profano, luxo e

economia, conceitos que serviram aos projetos políticos e religiosos. Vemos também as relações de poder que serviram de pano de fundo para o teatro das vaidades, das pompas, das misérias, de dores e de alentos. Historicamente, o perigo da festa estava na dissolução da moral, das normas da boa conduta social. A morte do outro seria então um no dos recursos mais valorizados pela censura, pela conservação dos lugares sociais e de forma paradógica, da comunhão e harmonia sociais. Finalmente, o bom “viver” mantinha laços estreitos com o bom “morrer”.

EPÍLOGO

Quando falamos na relação passado e presente estamos obrigados a pensar de forma contemporânea e atual: falar de memória é falar de patrimônio cultural. É falar dos sentimentos da gente que insiste em recordar e manter vínculos com o passado. É falar da gente que enfrenta problemas e desafios sociais cotidianos, mas que se utilizam de estratégias para a manutenção da fé e de suas tradições.

A Procissão do Santo Enterro é um tipo de metáfora social que nos leva a refletir sobre a permanência e rupturas com um passado colonial, escravocrata e católico. De fonte normativa, com uma função de projeção das relações sociais, passou ao longo dos séculos à condição de objeto patrimonial da cultura religiosa da cidade do Salvador. É certo que em outras cidades brasileiras a mesma procissão ainda possua esse caráter normativo e caracterize de fato as condições materiais, as relações de poder e dilemas, principalmente quando mencionamos as cidades que vivem do turismo religioso.

Não fizemos nestas primeiras linhas um comentário durkheimiano, nem muito menos uma apologia ao trabalho etnográfico. Apesar dos traços antropológicos na escrita da pesquisadora, não me atreveria a assumir um lugar etnográfico. Fugindo à uma metodologia mais rigorosa, apostei em um conjunto de metodologias que aos olhos da Pesquisa Social poderia parecer uma tentativa vã de triangulação de dados. No entanto, meu campo de investigação longe está de tal empenho. O projeto inicial de investigação previa o uso de uma história social, fundamentada na documentação que até então estava disponível nos arquivos públicos da cidade do Salvador. Ainda que eu tenha tido acesso aos periódicos, a primeira fase do levantamento de fontes me mostrou que não seria possível uma história serial entre os anos de 1889 e 1900. Apenas na segunda fase histórica, de 1900 a 1910 é que de fato pude realizar uma sistematização das notícias ou da ausência delas nos meses de fevereiro, março e abril. Ademais do exercício historiográfico de leitura documental, assumi o risco de ingressar no universo da História Oral: reminiscências, memórias que vão e vem, divagações...ainda que tenha sido um trabalho cansativo, posso afirmar que foi o mais rico e gratificante. Não poderia

falar com os mortos, mas poderia falar com os vivos que fazem questão de mantê-los vivos em suas recordações...

Cabe aqui um esclarecimento: ao contrário de outras investigações, não preservei a identidade dos depoimentos. Essa foi uma exigência de todos: que suas memórias se tornassem públicas.

Acompanhei as comemorações da Semana Santa durante 3 anos consecutivos...neste período pude atestar o aumento da participação da gente comum em todos os momentos da festa: desde a produção e organização material até a atuação teatral na ritualística dos “passos do Senhor...”

A maioria das pessoas que entrevistei eram desconhecidas. De certa forma, esse elemento facilitou as entrevistas e as leituras dos depoimentos reunidos. Claro que do grupo de 35 pessoas entrevistadas, nem todos os depoimentos puderam ser usados como “fonte confiável” por este trabalho doutoral. Muitos que fizeram questão de participar do projeto já apresentavam sinais de velhice que não permitiram manter uma sequência compreensível das históricas narradas. Contudo, como investigadora e professora, me permiti deixar incorporar à minha visão da festa tudo que escutei e que não escutei durante as horas de conversa.

A região do Pelourinho que sedia o Centro Histórico e é palco das comemorações católicas, principalmente a realização das procissões e da Semana Santa é um espaço de grandes desigualdades e conflitos sociais: entre antigos moradores, arquitetura histórica e tradicionais monumentos, famílias pobres lutam pela sobrevivência e temem o tráfico de drogas e o aumento da violência. Turistas de outras cidades brasileiras e estrangeiros sempre ficam encantados com a arquitetura da cidade.

As rezadeiras (senhoras que frequentam a comunidade católica local) são as responsáveis pelos preparativos da festa. Roupas, comidas, organização do teatro...assim que a época da Quaresma é anunciada, o trabalho é iniciado.

O cenário muda então de rosto: dos trajes comuns do cotidiano, começamos a ver a gente através dos personagens. Para aqueles que não vão participar do teatro da festa, uma roupa apropriada basta: é dia do cabelo muito arrumado, a

melhor roupa, a roupa mais composta. É dia também de respeito e introspecção. É dia de contrição. Do arrependimento sincero e completo dos pecados cometidos. Da tentativa de remissão, de mostrar aos filhos a importância da fé, da tradição e dos rituais. De pensar e repensar a vida.

São as “filhas de Maria”, os membros das veneráveis irmandades, as beatas, as senhoras e senhores de respeito da cidade, que tem lugar importante na festa que se inicia.

Começo então a circular nos espaços da festa. Começo a me encontrar visualmente com alguns conhecidos que me receberam em suas casas para nossas conversas. Alguns me cumprimentam de imediato, outros estão tão ocupados ou concentrados que me dão um “olá” pelo olhar mesmo. O “Terreiro de Jesus” se torna então o palco mais silencioso e mais emocionante da cidade do Salvador.

Mulheres e homens começam a chorar. Em certo momento me deixei levar pela cena e praticamente parecia que os personagens dos periódicos da Salvador do século XIX ganhavam vida. Creio que não com a mesma multidão, mas sem dúvida com a mesma expectativa. “Jesus morreu para salvar a humanidade”, comenta um senhor ao meu lado durante o teatro. Dona Ana Maria, 72 anos, comenta em um momento da entrevista: “Tive o cuidado de me preparar para vivenciar todo este momento e aproveitar a caminhada para refletir tudo o que Jesus passou por cada um de nós. Não posso nem comparar ou igualar, mas a procissão lembra apenas um pouco do que Jesus passou carregando a Cruz. O cansaço é grande e a caminhada às três horas da tarde, serve para gente sentir o que ele sentiu, cansaço, fome e sede”.

Ao longo das atividades, diversas reações começavam a brotar: alguns pareciam falar sozinhos, consigo mesmos. Outros pareciam falar com o outro, talvez em uma tentativa de compartilhar o que estava sentindo. “Eu sempre participo dos momentos da Semana Santa porque renova em mim tudo o que Jesus viveu e me traz a esperança da Ressurreição”, comenta Sr. Nicomedes.

“Porque nunca ninguém estudou a Semana Santa? Porque nunca me perguntaram sobre a festa?”, questiona Sr. Antônio Bispo. “Somente agora vou

poder falar de uma festa tão bonita...minha família sempre foi devota e sempre participou da Semana Santa. Meus pais faziam jejum e todos os filhos também. Agora é que a gente não tem mais respeito pelo sofrimento de Jesus Cristo. O que seria da gente sem ele?”, comenta. A propósito desta última fala, menciono aqui que foi o comentário mais recorrente em todos os depoimentos. A saudação à figura eterna e salvadora de Jesus Cristo é algo que permanece na escuta...

Apesar de encontrarmos as lutas de classe e relações de poder entre os grupos envolvidos na Semana Santa nos até os primeiros anos do século XX, não posso afirmar que testemunhei uma forte presença da “elite” baiana. De fato, arrisco afirmar que a festa tornou-se popular e que a única presença elitista ainda é a da própria Igreja Católica que tem realizado um árduo trabalho de aproximação junto aos fiéis.

Entre lágrimas e desolação, o momento em que o arcebispo conduz as palavras é marcado por uma esperança ilusória de que aquela cena não tivesse acontecido. Ao mesmo tempo, entre os intervalos das cenas, presencie a chegada daqueles que possuem lugar cativo nas ruas da procissão: senhores que carregam o esquife, senhoras que representam Maria e Maria Madalena. Não há distinção de lugar entre as famílias que estavam ali; apenas lugares privilegiados para aqueles que participavam diretamente da encenação. No entanto, alguns papéis ainda são mantidos pela tradição de mais de 300 anos: o dos homens. Cabe à figura masculina a ação da organização central da peça, bem como o de carregar o andor dos santos e bater a matraca durante o préstito.

Às mulheres ainda cabe a litania da festa: “puxar as rezas” – as famosas ladainhas, a decoração dos altares, a costura das peças. Crianças e jovens também participam, e a importância deles na festa é um dos elementos mais presentes nos depoimentos. Outra reclamação recorrente é a omissão do poder público e da mídia acerca das comemorações da Semana Santa como aponta Sr. Roberto: “O governo não faz nada para manter nossas tradições. A mídia também poderia dar maior atenção e divulgar a importância da festa para a história da cidade do Salvador. A Igreja não pode fazer nada sozinha”. Essa frase implica algumas observações: os conflitos existentes entre os órgãos de regulação do

patrimônio arquitetônico e cultural, o Estado, Igreja Católica e população. Ainda existem entraves teóricos que impedem festa como a Semana Santa serem considerados representantes da memória imaterial de Salvador. Tomba-se a Igreja, mas não a festa.

E não somente de lágrimas e conforto a história da Semana Santa foi construída nas últimas décadas: no início dos anos 2000, a festa sofreu a ameaça de não se realizar por falta de apoio financeiro. Na memória daqueles que vivenciaram esta ameaça, identificamos um trauma que marcou a história de vida dessa gente: “Pensei que não íamos conseguir. Pensei que pela primeira vez não ia conseguir renovar minha esperança em Cristo”, comentou Dona Vera Ramos, de 73 anos. “Esperávamos todos os dias uma resposta do provedor da Igreja. Estavam disputando quem ficaria à frente da organização. Briga de Igreja. E não conseguimos arrecadar o dinheiro suficiente para a organização. Foi muito angustiante”.

Ao longo da escuta pude perceber que para além de uma definição teórica sobre a importância da religião, a gente que me honrou com suas memórias preocupa-se com a manutenção de vínculos, de tradições e da fé como uma herança entre gerações. A angústia revelada acerca do futuro da festa mostra não uma preocupação com si, mas com os outros. Com filhos, amigos e netos, com a geração que ainda vai nascer. Ademais, posso afirmar a presença de um forte reconhecimento de identidades, de raízes e de pertencimento à uma comunidade. Sem dúvida, talvez a contribuição mais marcante deixada a esta tese de doutorado.

ANEXOS

1.0 CUADRO DE SEPULTAMENTOS – CEMITÉRIO DO CAMPO SANTO, SIGLOS XIX-XX, SALVADOR - BAHÍA

FIGURAS HISTÓRICAS	DATA	COMENTÁRIOS
Alberto martins catharino	1917-1990	Engenheiro civil, membro de tradicional família, O mausoléu é uma reprodução cênica da ressurreição. O anjo na entrada do sepulcro, em uma pequena elevação, é alusão às montanhas sagradas. Refere-se também à idéia de uma morada, a ultima, ou lugar de “dormição”, enquanto se espera a ressurreição. Há a inscrição em latim: “Essurrex non est hic” (Ressuscitou não está aqui). A escultura é da autoria de Pedro Ferreira
Alfredo thomé de britto	1863-1909	Professor de Clínica Médica, primeiro a realizar uma radiografia na América do Sul Foi pioneiro mundial da Radiologia de guerra, em 1897, através de um exame efetuado em um ferido na Campanha de Canudos. Diretor da Faculdade de Medicina da Bahía, que, entre 1905 e 1908, reconstruiu o prédio da instituição, no Terreiro de Jesus, o qual havia sido destruído por um incêndio
Aloysio de carvalho e Aloysio de carvalho filho	pai e filho - 1886/1942 e 1901/1970	Baianos famosos, pai e filho, o primeiro, sob o pseudônimo de Lulu Parola, foi crítico e poeta satírico. Seu sarcasmo era suave, a sua ironia sutil, algo malícia, fazendo mais rir do que chorar. Também poeta lírico, a sua lira tinha encantos admiráveis. De 1891 a 1919, no seu Jornal de Notícias, manteve a seção Cantando e Rindo. Foi um dos grandes jornalistas do seu tempo. O segundo, jurista, escritor, brilhante professor catedrático de Direito Penal da Faculdade de Direito da Bahía, Deputado Federal e Senador da República. Ambos estão sepultados na quadra 3.
Anfrísia santiago	1894/197	Destacada educadora de expressão nacional, notável pesquisadora de assuntos históricos, em fontes primárias (fez inúmeras pesquisas para o historiador Pedro Calmon). Fundou e dirigiu o Educandário N.S. de Lourdes, localizado na Av Joana Angélica (Salvador). Diretora de Ensino da Secretaria de Educação e Cultura do Estado, teve seu nome inscrito na Ordem Nacional do Mérito, por proposta do

		Ministro da Educação, professor Clovis Salgado. Foi sepultada em uma campa da quadra 17.
ANTONIO DE LACERDA	1834/1885	Dinâmico engenheiro e homem de negócios. Na segunda metade do século XIX, construiu o primeiro elevador público de Salvador – Elevador Hidráulico da Conceição, inaugurado em 1873, ligando a Cidade Baixa à Cidade Alta. Modernizado em 1920, o ascensor passou à denominação de Elevador Lacerda. Antônio de Lacerda, Irmão da Santa Casa de Misericórdia da Bahía, é o autor do projeto e construtor da Igreja de N. S. das Vitórias, mais conhecida como Igreja da Pupileira, inaugurada em 29 de junho de 1876. Seus restos mortais estão depositados em um ossuário, na quadra 5
ANTÔNIO DE CASTRO ALVES	1847/1871	A 7 de julho de 1871 foi sepultado, no Carneiro 527 do Campo Santo, o corpo de Antonio Frederico de Castro Alves, que falecera no dia anterior, aos 24 anos de idade, na casa da rua do Sodré, pertencente à sua madrasta, Maria Ramos Guimarães, com quem seu pai - o médico José Alves - se casara em 1862. Maria Ramos Guimarães mandara construir o mausoléu da quadra 1 para nele depositar os restos mortais de seu falecido marido. Para esse mausoléu, em 1874, foram trasladados os ossos do poeta, ali permanecendo por 123 anos.
ARISTIDES PEREIRA MALTEZ	1882/1943	Baiano de Cachoeira, médico humanista, professor catedrático do Ginásio da Bahía e da Faculdade de Medicina da Bahía, fundador da Liga Bahiana Contra o Câncer e do Instituto do Câncer, o atual Hospital “Aristides Maltez”. Foi destaca médico cirurgião, sobre quem disse o professor Estácio de Lima: “Maltez foi um virtuoso da arte médica. A elegância com que empunhava o bisturi valia tanto quanto o corte. Não era somente o mestre ímpar da ginecologia, empenhava, galhardo, os mais difíceis problemas de cirurgia”. Homem de vasta cultura, professor de francês, matemática, física, química, grego e latim. “Grande vulto, certamente, daqueles que honram e dignificam a terra onde nasceram”. Mausoléu na quadra A.
BARÃO DE	1800/1870	Marechal de Campo Alexandre Gomes Ferrão

CAJAYBA		<p>d'Argolo, entre 1822 e 1823, teve destacada atuação nas lutas pela independência, na Bahía. Também participou da guerra da “Banda Oriental” atual Uruguai. No período colonial foi, como diz a inscrição no seu túmulo: “Grande do Império, Veador de S. Majestade a Imperatriz, Fidalgo Cavaleiro da Casa Imperial, Oficial da Ordem do Cruzeiro, Comendador de São Bento de Aviz, condecorado com a medalha da Independência”.</p> <p>Foi o responsável pela vinda de Munique, Alemanha, para Salvador da notável escultura que ficou conhecida como Estátua da Fé, obra do escultor alemão Johonn Halbig (1814/1882), em um único bloco de mármore de Carrara, com altura de 1,80m, colocada sobre um pedestal de 2,20m, na parte superior da cripta do mausoléu. Foi adquirida pelo Barão de Cajayba para adorno do jazigo de seu filho primogênito, José Francisco Ferrão d'Argolo, “nascido nesta Província da Bahía a 26 de março de 1841 e falecido em Starberg, na Baviera, a 16 de setembro de 1861”. Mausoléu situado na quadra 5.</p>
BERNARDO MARTINS CATHARINO	1843-1924	<p>Português de origem; chegou à Bahía com 17 anos de idade. Dinâmico, tornou-se um dos prósperos homens de negócios do Estado, no século XX. Patriarca da prestigiosa família Catharino. Seu mausoléu esculpido em mármore de Carrara, é encimado pela imagem do Cristo (quadra 2).</p>
CONSELHEIRO SARAIVA	1823/1895	<p>Antônio José Saraiva, baiano de Santo Amaro da Purificação, importante político no Segundo Império, chefe do Partido Liberal, mereceu a confiança e a amizade do Imperador D. Pedro II, de quem se tornou amigo e conselheiro político.</p> <p>“Administrador consciente e probo”, nomeado pelo Imperador Pedro II, “ocupou importantes cargos na vida pública brasileira”, Formou-se em Direito pela Faculdade de São Paulo em 1946. Na Bahía foi membro da Assembléia Provincial. Em 1851, foi nomeado Presidente do Piauí, quando transferiu a Capital do Estado de Oeiras para Terezina, nome este por ele dado à nova Capital, visando a homenagear a Imperatriz Tereza Cristina, esposa de D. Pedro</p>

		<p>II. O nome é composto de Terez (Tereza), ina (Cristina). Em 1853, o Imperador o nomeou Presidente de Alagoas, onde ficou poucos meses, pois em 1854 foi para a Presidência de São Paulo. Em 1857, assumiu o Ministério da Marinha. Em 1858, foi para a Presidência de Pernambuco. Em 1880, D. Pedro o designou Chefe do Ministério. Proclamada a República, foi eleito Senador pela Bahía. “Veio a falecer em 1895, legando à posteridade um nome sem mancha, e um exemplo de trabalho perseverante, de desenganado amor às causas públicas”, Está sepultado na quadra 2.</p>
CYPRIANO BARBOSA BETÂMIO	1818/1855	<p>Médico mártir, em 1855, da luta contra a epidemia do cólera morbus na cidade de Santo Amaro da Purificação, neste Estado, onde morreu ao contrair essa terrível doença. Quando o cólera se manifestou com grande intensidade em Santo Amaro o pânico foi geral: as autoridade e os poucos médicos fugiram da cidade. Dr. Betâmio, corajosamente ofereceu-se para, gratuitamente, ir para aquela cidade prestar socorro médico à população, terminando vítima do mal que curou em muitos dos seus assistidos.</p> <p>Em reconhecimento por tão generoso gesto, o Dr. Innocência Marques de Góes mandou construir um mausoléu no Campo Santo, onde afixou a placa: “Quando, em 1855, por ocasião do cólera, algumas autoridades e médicos da cidade de S. Amaro, esquecidos os seus deveres, fugiram e, sob a pressão do terror, deixaram a população destituída de recursos, e quando muitos médicos desta capital recusavam-se a partir para ali, a despeito das ordens do governo, o Dr Cypriano Barbosa Betâmio, médico aqui residente e que não era funcionário público, ofereceu-se para ir prestar n’aquela cidade os socorros de sua profissão, tendo sido igualmente nomeado delegado de polícia. Nessa dupla missão nobre e sobretudo arriscada, o ilustre médico sucumbiu no dia 3 de setembro do mesmo ano. Para reconhecimento de tão heróica dedicação o Dr. Innocência Marques D’Araujo Góes, natural e proprietário na cidade de S. Amaro, mediante o concurso de alguns, fez depositar aqui os restos mortais de tão benemérito cidadão” .</p>

EDGARD REGO SANTOS	1894/1962	Médico, competente cirurgião, em 1928 assumiu a cátedra de Patologia Cirúrgica da Faculdade de Medicina da Bahía, tendo como campo de trabalho as enfermarias São Luis (para homens) e Santa Maria (para mulheres) do Hospital Santa Izabel, da Santa Casa de Misericórdia. Após a Revolução de 1930, foi nomeado Interventor na Bahía o Tenente Juracy Magalhães, o qual nomeou Edgard Santos para dirigir a Assistência Pública, instalada em precárias condições na Rua da Ajuda, no Centro Histórico de Salvador. Apoiado pelo Interventor, iniciou a construção de um moderno Hospital de Pronto Socorro, no bairro Canela. Foi diretor da Faculdade de Medicina da Bahía de 1936 a 1946, quando fundou a Universidade Federal da Bahía e foi eleito seu Reitor, sendo reeleito diversas vezes. Em 1954 foi Ministro da Educação no governo do Presidente Vargas. Com o suicídio de Vargas, retornou à Reitoria da UFBA. Na Universidade, realizou notabilíssima administração, tendo construído e inaugurado o Hospital das Clínicas, hoje denominado Hospital Professor Edgard Santos.. Em 1961, concluiu seu último mandato e, em seguida, foi nomeado membro do Conselho Federal de Educação, órgão que presidiu até sua morte em 1962. Foi sepultado no cemitério do Campo Santo: “ali permaneceu o corpo durante poucos anos. Em 1969, quando eu era Reitor da Universidade, foram trasladados os restos mortais para a Capela do Convento de Santa Tereza”.(Depoimento de seu filho Roberto Figueira Santos, ex- reitor da UFBA. e ex- governador da Bahía- 1975-79)
ERNESTINA ESTEVES GUIMARÃES	1854/1932	Baiana, viúva sem filhos do rico português Domingos Martins Fernandes Guimarães, originário da cidade do Porto. Herdeira universal da grande fortuna, constituída principalmente de imóveis, valiosas jóias e contas bancárias, fez-se Benemérita da Irmandade da Casa da Santa Misericórdia da Bahía. Doou à Irmandade dezesseis (16) imóveis em Salvador, avaliados em 1932, ano do seu falecimento (30 de Março), em 684: 000\$ (seiscentos e oitenta e quatro contos de réis).Doou, também, jóias para

		serem vendidas e o resultado financeiro “destinado à instituição de um Asilo para viúvas pobres envergonhadas, de bom comportamento, que sejam velhas e não possam trabalhar”. O Abrigo foi instalado no antigo “Pavilhão do Isolamento” do Hospital Santa Izabel, que, atualmente, abriga a Fundação “Erik Loeff”, de atendimento às crianças com câncer (quadra 1).
ERNESTO SIMÕES FILHO	1886/1957	Advogado, jornalista militante desde os 17 anos de idade. A convite do Prof. Virgílio de Lemos, proprietário do Diário de Notícias, ele e o amigo Otávio Mangabeira, estudante de engenharia, também de 17 anos, foram trabalhar naquele jornal. Posteriormente ambos foram trabalhar na Gazeta do Povo. Em 1912 Simões Filho fundou seu próprio jornal, A Tarde, em Salvador. Teve intensa participação na política baiana: foi Deputado Federal, depois Ministro da Educação em 1952/53 (Governo Vargas).
FRANCISCO DA CONCEIÇÃO MENESES	1896/1959	Historiador, membro do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia e seu presidente por longo período. Professor catedrático do afamado Ginásio da Bahia, centro educacional do Estado da Bahia, e seu estimadíssimo e dedicado Diretor. Foi um dos professores que mais marcou a vida de seus ex-alunos. Foi um notável educador. (quadra 10)
FRANCISCO MARQUES DE GÓES CALMON	1874/1932	Governador da Bahia de 1925 a 1928, Góes Calmon realizou excelente administração. Sobre ele, disse o escritor Antônio Loureiro : “Homem público dos mais conspícuos, foi, sem dúvida, Góis Calmon. Possuía aquela nobreza e fidalguia dos antigos cavalheiros, aliada a um profundo sentimento patriótico. Jurista e economista dos mais provetos da Bahia. Homem público, a sua administração à frente do governo baiano foi essencialmente proveitosa”. Era membro fundador do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia. Nomeado posteriormente Fiscal do Banco da Bahia, especializou-se em assuntos de finanças. Seu mausoléu fica na quadra 1.
JOSÉ LUÍS DE ALMEIDA	1833/1896	Influente professor catedrático de Clínica Médica da Faculdade de Medicina da Bahia e prestigiado político da época do império do Brasil. Participou do movimento abolicionista,

		tomando parte ativa na “Sociedade Abolicionista Dois de Julho”, em Salvador. “Ainda na monarquia, foi deputado, por 4 vezes, à Assembléa Provincial e à Assembléa Geral, entre 1879 e 1881. Em 1884 foi Presidente da Província de São Paulo. Por duas vezes foi Presidente da Província da Bahía”. Após a proclamação da República foi Senador Estadual e Intendente Municipal de Salvador, quando fundou o Corpo de Bombeiros da cidade (quadra 1).
JOSE JOAQUIM SEABRA	1855/1943	Baiano admirável, mais jovem catedrático da Faculdade de Direito do Recife e importante político da chamada República Velha. Exerceu o cargo de Ministro do Interior e Justiça. Em 1905, das cinzas de um incêndio, fez restaurar o prédio da Faculdade de Medicina da Bahía. Do Estado da Bahía foi, por duas vezes, governador, tendo realizado importante reforma física e administrativa na capital. Elegeu-se, em várias legislaturas, para o parlamento federal, onde foi considerado, em seu tempo, o maior dos oradores públicos do País (quadra 1).
LUIZ TARQUÍNIO	1844/1903	Filho de modesta família, tendo concluído o curso primário trabalhou como balconista em casas comerciais de Salvador, inclusive na firma inglesa Bruderer & Cia. Dedicado ao trabalho e aos estudos tornou-se: “conhecedor da situação do Brasil em seus aspectos econômicos e sociais” e, em consequência, abolicionista sincero, apresentou o plano para a “Extinção gradual dos escravos”. Dedicou-se ao estudo das finanças brasileiras, alcançando renome nacional. Na Bahía, fundou a pioneira indústria de tecidos do Norte/ Nordeste brasileiro, o Empório Industrial do Norte. Primeiro industrial brasileiro a desenvolver uma ação social, com vistas à melhoria das condições de vida de seus operários. Construiu a Vila Operária da Boa Viagem, com 250 unidades domiciliares para os trabalhadores e suas famílias, dispendo de creche, farmácia, ambulatório, capela, escola, água, onde os operários residiam, pagando aluguel módico, tudo subsidiado pelo Empório do Norte. Foi muito respeitado e estimado pelos operários de sua indústria têxtil. Morreu

		no dia 7 de outubro de 1903. “Logo que na Vila Operária da Boa Viagem chegou a notícia da morte de “seu Luiz”, os operários choraram muito, como filhos órfãos” (Eliana Dumet). Nomeado pelo Governador Manuel Vitorino, foi Prefeito de Salvador. No Arquivo Histórico da Santa Casa há uma carta, de 24 de outubro de 1894, por ele dirigida ao Provedor Manuel de Sousa Campos, onde diz : “Acabo de perder minha mãe e sinto que alguma coisa devo fazer para mitigar tão grande golpe. Nem ostentosas pompas fúnebres, nem lutuosas vestes trar-me-ão alívio; assim, faço o que me diz a consciência, remetendo-vos 5.000\$ que empregueis em bem dos necessitados. Oxalá possam meus filhos, em momentos angustiosos, matar a própria dor, matando a dor alheia”. (Está sepultado na quadra 7).
MANOEL VICTORINO PEREIRA	1853/1902	Um dos brilhantes irmãos Pereira, professor catedrático de Cirurgia da Faculdade de Medicina da Bahía, cirurgião do Hospital Santa Izabel, político republicano. Foi Governador da Bahía, Senador, Vice-Presidente e Presidente (interino) da República (quadra 6).
RAYMUNDO NINA RODRIGUES		Professor da cátedra de Medicina Legal da Faculdade de Medicina da Bahía (sucedeu ao Prof. Nina Rodrigues), depois fundador da mesma cadeira na Faculdade de Medicina de São Paulo. Criador do “Instituto Oscar Freire”, na capital paulista, onde se tornou uma das mais importantes personalidades na especialidade de Medicina Legal no Brasil. Em sua homenagem, há uma importante avenida em São Paulo denominada Avenida Oscar Freire. (Mausoléu, quadra 1)
TEODORO GOMES TEIXEIRA	1851/1924	Notável Provedor da Santa Casa de Misericórdia da Bahía, quando realizou administração eficiente, recuperando, à época, a credibilidade da instituição. Seu mausoléu tem anjo semeando flores, símbolo de atividade realizadora (Mausoléu, quadra 2).

Fuente: Livros de Registro de Sepultamentos do Campo Santo.

ANEXO 2

DO AMARAL, Braz Hermenegildo. “A Cemiterada”. En: Revista do Instituto de Geografia e História da Bahía. Salvador, v.43,1917, pp.87-92.

Acontece algumas vezes aos meninos imperfeitamente educados, quando entram no período da puberdade, mostrarem nas maneiras e resoluções uns tantos desconchavos e desigualdades, exaggeros no falar e vestir, no contar façanhas e aparentar arreganhos que não poucas vezes se tornam elles inconvenientes e aborrecidos. Alguns se revelam inquietos e tão salientes que se constituem em typos de pedantismo e quasi todos em taes períodos não podem dizer uma phrase que nella se não embarce uma tolice. Acontece cousa semelhante aos povos como o nosso em certas phases da sua existência. Trazido de repente do regimen de severidade aspera da dominação portugueza para as agitações um tanto desordenadas dos homens da independência, ora roçando na demagogia, ora na tyrannia das proscricções, tem-se visto que o nosso povo, quando se arvora em soberano, não se exhibe, o que aliás não se dá com elle, mas também com outros latinos e não latinos, por movimentos razoáveis, por impulso reflectido, sensato, animado por causas justas, nem se demora na reclamação de um direito que a não desvirtue.

Age sempre por crises, como gritos de mulher hysterica, interompidos por esparmos, em que ora a violencia, ora o lamento, substituem a energia do ataque nervoso. No paroxismo popular entre nós perde-se quasi sempre de vista o objectivo primitivo e nessa perda vae-se tambem o que era de esperar de util na reclamação.

O povo da Bahía fez uma exhibição desta ordem em 25 de Outubro de 1836, constituindo tal exhibição um acontecimento que não póde ser citado como grande honra ou glória para elle, mas que importa seja por isso mesmo conhecido, pois os melhores julgamentos são aquelles que fazemos em correição mental, quando nos lembramos dos erros commettidos em taes ou taes occasiões e do vexame que sentimos por ter cahido nelles. Foi a cemiterada uma cousa destas. Enterravam-se, noutro tempo, aqui, os cadaveres nas egrejas e disso temos provas positivas nas lages funerarias que ahi estão pelas naves com datas antigas. Em algumas egrejas mesmo havia cemiterios annexos ás sachristias.

A partir do principio do século 19, porém, começaram a se manifestar contra isto as autoridades, pois os homens dedicados ás sciencias medicas julgavam encontrar nestes enterramentos as causas de certas epidemias, naquelles tempos mais frequentes e mortiferas do que agora. O governo portuguez, que em diversos assumptos se vê ter prestado mais atenção aos verdadeiros, reaes e legitimos interesses, da população do Brazil do que esta encontrou nos dirigentes brasileiros após a Independencia, já desde a carta de 11 de Janeiro de 1801, mandada pelo soberano ao governador Francisco da Cunha de Menezes, ordenava que fizesse construir um ou mais cemiterios em logares não humidos, lavados dos ventos, afim de poderem ser prohibidos os enterramentos nas egrejas, á vista dos inconvenientes que dahi resultavam. Havia na Bahía um pequeno cemiterio

pertencente á Santa Casa de Misericórdia no Campo da Polvora, pouco mais ou menos onde está hoje o Asylo dos Expostos, que consistia num espaço de 16 braças de frente sobre 24 de fundo, todo murado, onde se enterravam os fallecidos no hospital de Caridade, os escravos e os executados pela justiça.

Ali foram enterrados, em 12 de Junho de 1817, os revolucionarios pernambucanos Domingos José Martins, o Padre Miguel Joaquim de Almeida e Castro (Miguelinho) e o Dr. José Luiz de Mendonça, fusilados no Campo da Polvora. O Padre José Ignacio Roma, fusilado no mesmo campo, em 29 de Março de 1817, tinha sido enterrado na matriz de Sant'Anna, por pedido do vigario Manoel Coelho de Sampaio de Menezes. O pequeno cemiterio do Campo da Polvora era o que se póde conceber de mais primitivo e miseravel. Em roda cresciam enormes mamoneiras e por ali, entre ellas, as pessoas pobres atiravam os seus defunctos, enrolados em esteiras, quando os não podiam enterrar, e o mesmo faziam alguns senhores de escravos, o que se praticava occultamente, á noite, deixando á Misericórdia o cuidado de fazer a inhumação no seu cemiterio, no dia seguinte. Dahi resultava ser aquella região, á noite, frequentada por cães famintos, que vinham tasquinhar os defunctos, puchando-os das esteiras.

Durante todo o primeiro quarto do seculo 19 tratou-se aqui, theoreticamente, dos cemiterios, sem que, porém, até 1834 rompesse alguém com a rotina da terra pela realização da grande reforma. Nesse anno de 1834, porém, a Assembléa Provincial, pela resolução de 25 de Junho, attendendo ao requerimento de José Augusto Pereira de Mattos e Comp., concedeu a estes o privilegio dos cemiterios na cidade, por 30 annos, para os enterramentos, etc.

Não se póde, deante disto, deixar de fazer a reflexão triste de que, após tanta demora, quando se chegou á realização de tão importante progresso, foi sob a forma de um privilegio para vender sepulturas, alugalas, etc., que elle appareceu ! Os documentos de que disponho não me autorizam a affirmar se tal inconveniente foi motivado pela necessidade de instituir vantagens para um serviço novo que ia lutar com animosidades e impecilhos, ou se o favor alludido cobria alguma cousa incomfessavel. O que é certo é que a empresa construiu logo um cemiterio num morro aprazivel, em a estrada do Rio Vermelho, que é onde hoje se acha o Campo Santo, todo cercado de muros e grades, com jardins, etc.

Levanta-se, porém, contra a nova empresa uma forte opposição constituida pelas irmandades, que até ahi tinham lucros com os alugueis e vendas das campas nos chãos das igrejas, onde se faziam as inhumações, e em torno das quais vivia e se alimentava uma numerosa classe de industriaes, composta de armadores, padres capellães, fornecedoras de velas, caixões e ornamentos, etc. Toda esta gente se entendeu e combinou para hostilizar os cemiterios, e, quando o do Campo Santo foi aberto, em 23 de Outubro de 1836, rebentou a lucta. O vigario da Victoria, Joaquim de Almeida, benzeu o cemiterio e fez um discurso, tomando por divisa as palavras do Genesis: "Agrun trado tibi ... sepeli mortuum tuum", mas isso de nada serviu para impedir o que fizeram as irmandades e outros interessados contra o cemiterio. As irmandades, com as suas cruces e distinctivos e todos os confrades de opa, foram para a Praça do Palácio, onde já se achava muita gente junta, afim de pedir ao Presidente da Provincia a revogação da lei que prohibia os enterramentos nas igrejas.

Governava, então, a Bahía Francisco de Souza Paraiso, homem fraquissimo e improprio para administração, o qual accedeu em pedir á Assembléa a revogação da sua Resolução de 4 de Junho de 1835 e , accrescentam informações do tempo, que até se comprometteu a convocar a Assembléa para este fim. Tal condescendencia do governo, condemnando a lei, foi o melhor incitamento para o desrespeito que a ella se seguiu. O Presidente não cumpriu o seu dever, porque a obrigação das autoridades não é pactuar e deferir a todas as reclamações, mas, apenas, áquellas, que forem justas. É verdade que se torna então indispensavel possuir criterio para isso, mas, se o Presidente Paraiso, não o possuia, era incapaz de governar. Se julgava a lei má, mostrou-se um espirito atrazado e inculto, sem as qualidades precisas para governar um povo novo. Se a achava bôa, foi um administrador pouco digno do cargo, porque, contra a sua consciencia, mostrava reprovar uma lei com a qual estava no intimo de accordo. E se não tinha opinião sobre o caso, devia ter cumprido a lei, devia tel-a feito respeitar, e não ser o primeiro a desprestigial-a moralmente.

Foi tambem um dia triste para o povo da Bahía, que empregou o seu direito de reclamação em uma cousa má, revelando ser susceptivel de agir, por incitamento ás peores acções, á solicitação de interessados, o que evidencia não possuir a madureza sufficiente que lhe suppunham as leis liberaes que tinha. Por outro lado, ficou bem visto não ter ainda o cultivo, o adeantamento em civilização precisos para comprehender os seus reaes interesses, pois fez a Cemiterada, mas nunca soube reclamar nem querer deveras as muitas cousas que faltam ao seu conforto, bem estar, progresso e bôa administração até hoje. Havia nessa epoca, aqui, um homem de muita popularidade, que se apresentava como advogado dos interesses, plebeus, e que parece ter figurado nessa occasião como chefe de rua.

Era Joaquim Pires de Carvalho e Aragão, Visconde de Pirajá, conhecido pela sua alcunha familiar e intima de “Santinho”. Encontrei muitas referencias á acção deste personagem em tal dia nos depoimentos de particulares, mas não encontrei a menção delle em escriptos sobre a Cemiterada. O populacho, animado pelas promessas do Presidente, lá seguiu para o Campo Santo, com as irmandades, cruces e opas, e destruiu a golpes de alvião e marretadas o cemiterio. As grades foram arrancadas, os muros derrubados, as edificações que se estavam a fazer todas demolidas. Destruído o cemiterio e passada a effervescencia do facto, requereu a sociedade José Augusto de Mattos e Comp. a competente indemnização e a obteve, pagando o povo de toda Provincia o desvario do da Capital, assim como a satisfação dos capellães, armadores, etc., que continuaram a usufruir as rendas da sua industria dos enterros nas egrejas. Por uma lei da Assembléa Provincial de 12 de Abril de 1839 foi o Governo autorizado a ceder o Campo Santo, como o fez, á Santa Casa de Misericordia, por 10 contos de réis, pagos em prestações de um conto de réis cada uma, com prazos. Tinha a Santa Casa desejo de transferir para lá os enterramentos dos difuntos do hospital, pobres e escravos, e quando a Camara Municipal quiz fazer a obra da rua do Ferraro, tornou-se urgente acabar com o cemiterio pequeno do Campo da Polvora.

A partir de 1844, passou a Santa Casa a mandar os seus defuntos para o Campo Santo, sendo elles transportados em um carro-esquife preto, a que se dava o nome de “banguê”. O cemiterio do Campo da Polvora foi vendido ao conselheiro Joaquim José Pinheiro de Vasconcellos e depois vendido por este, com outros

terrenos adjacentes, á Associação S. Vicente de Paulo. Mais tarde a Santa Casa comprou toda a chacara, para ali estabelecer o Asylo dos Expostos. Por ocasião da epidemia do cholera-morbus, em 1855, soffreu grande abalo no espirito publico o costume de enterrar nas egrejas, mas em 1859 não estava elle de todo destruido, pois de tal se queixa o Presidente da Provincia, na sua “Falla”. Póde-se, portanto, dizer que somente de 1860 em deante se generalizou na população da Bahía o uso de levar cadaveres ao cemiterio.

Ora, como a primeira disposição do rei de Portugal neste sentido é de 1801, segue-se que para acclimatar esta reforma hygienica aqui foram precisos cerca de sessenta annos, passando por um motim e uma indemnização. Para ageitar uma festa carnavalesca não seria de certo necessário tudo isso!