

PARA ALÉM DA FÉ: LAVAGEM DO BONFIM COMO EXEMPLO DE RESISTÊNCIA E PRÁTICA CULTURAL

Caroline Fantinel¹

Resumo: O artigo analisa, através do processo histórico da Lavagem do Bonfim, situações que possibilitam situá-la em um campo para além do seu lugar comum, o religioso. A resistência alcançada por significativa parcela da população soteropolitana foi elemento essencial para o êxito em mantê-la viva, garantindo a cidade esse conjunto religioso, cultural e festivo tão rico na sua pluralidade de influências, de composições e de complexidades.

Palavras-chave: Lavagem do Bonfim, festas religiosas populares baianas, resistência.

1 As festas religiosas populares na capital da Bahia

A festa compõe, de forma essencial, a história do Brasil desde a sua formação. Perez (2002) defende que as procissões e festas religiosas são as atividades urbanas mais antigas do país. Ela lembra, ainda, que até o século XIX foram estes os acontecimentos mais importantes da vida social dos que por aqui viviam. Na capital da Bahia não foi diferente. O que vale destacar é que esse tipo de acontecimento continua atravessando festivamente a vida da cidade de forma bastante acentuada até os dias de hoje. As festas populares baianas, realizadas no contexto da religião, sempre foram lúdicas e espetaculares – traços originados do passado colonial, do catolicismo popular e das religiões afro-brasileiras.

Na Bahia, o primeiro dia do mês de novembro marcava o início do seu ciclo de festas religiosas populares, com o Dia de Todos os Santos. A partir daí, era o momento de preparar-se para acompanhar a sequência de festejos que movimentariam de forma intensa a vida social da cidade – Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição da Praia, Santa Luzia, Natal e os reisados, Bonfim, São Lázaro, Sant’Anna² – ou seja, eram mais

¹ Doutoranda e Mestre em Cultura e Sociedade, licenciada em Comunicação Social. E-mail: fantinel.caroline@gmail.com

² Depois substituída pela Festa de Iemanjá – como conclui em pesquisa de doutorado, Edilece Souza Couto (2010). Segundo a autora, a desavença da Igreja com a comunidade do Rio Vermelho começou em 1913, pois o clero não aceitava as oferendas que os pescadores ofereciam a Iemanjá durante os festejos para Sant’Anna. Essa discordância só chegou ao fim nos anos 1960, quando a festa religiosa foi transferida para o dia 26 de julho, cedendo, então, espaço exclusivo para a Rainha do Mar no bairro dos pescadores.



de três meses praticamente ininterruptos de fé e folia, que encerravam no Carnaval. Estas eram tidas como excelentes oportunidades de lazer, tendo em vista que até meados do século XIX, Salvador não contava com muitos atrativos culturais (COUTO, 2010).

Os preparativos para esta temporada festiva incluíam desde providenciar roupas novas, limpar as casas, enfeitar sacadas, ruas e igrejas, ensaiar apresentações e montar as barracas de jogos, comidas e bebidas. Também podemos considerar como parte da preparação o deslocamento das pessoas que procuravam casas para veranejar em locais próximos às festas – como era o caso do Rio Vermelho e da Península de Itapagipe, que estavam entre os mais procurados.

A recomendação da Igreja, nessas ocasiões, era para que a festa popular aguardasse a última missa da noite para começar. O objetivo, com esse pedido regulatório, era separar o momento sagrado de devoção do que se julgava ser profano. No entanto, pelo que observamos, essa linha divisória era visível e objeto de desejo apenas por parte do clero; os organizadores e participantes das festas faziam-na praticamente invisível. Pesquisadora do tema, a professora Edilece Couto nos confirma isso com trecho da sua pesquisa, onde diz que, em dias de festa, “os banquetes nas barracas, os batuques, as rodas de samba e capoeira, os desfiles em carros alegóricos, as batalhas de confetes e lança-perfume e os banhos de mar ocorriam durante todo o dia.” (COUTO, 2010, p.171)

Essa carnavalização das festas católicas sempre foi uma característica forte no contexto baiano. E como diz Ordep Serra (2009), não há como duvidar da sinceridade da fé daqueles que, entre um gole e outro de cachaça, reverenciam o santo homenageado. Uma reportagem de 1937 do Jornal Diário da Bahia nos apresenta um exemplo real dessa situação. No trecho escolhido, fica claro o quão tênue já era essa linha entre o sagrado e o profano, nos idos da década de trinta.

A preta Maria Melania Ribeiro da Silva que declarou ter 110 anos de idade, estava feliz e firme de vassoura em punho, dizendo que desde menina se habituava a lavar a Igreja do Bonfim. Depois do exercício que lhe matava as forças, a preta Melania foi até o armazém local a beber meio copo de cachaça, erguendo um viva a Oxalá que é o mesmo que o nosso Senhor do Bonfim em idioma nagô. (JORNAL DIÁRIO DA BAHIA, 1937 apud MENDONÇA, 2008, p.64)

Além da carnavalização, as festas católicas baianas trazem na sua composição um traço muito forte da cultura local – o sincretismo religioso. Não faz-se necessário aos objetivos desse artigo uma longa e profunda exposição sobre o assunto. No entanto,

consideramos importante destacar alguns pontos a fim de nos auxiliar no entendimento da complexidade simbólica das nossas festas populares católicas.

O pesquisador Paulo Miguez (2002) aborda o assunto em sua tese e explica que, etimologicamente, sincretismo quer dizer ‘misturar junto com’, configurando-se como uma troca de influências recíprocas entre distintos. Entretanto, ele explica que, no caso do sincretismo ocorrido entre o candomblé e o catolicismo, o panorama muda – o que houve, nesse caso, foi uma ‘mistura sem acréscimos’. Isso porque os sistemas simbólicos de ambos são incompatíveis entre si. Enquanto o catolicismo pode ser considerado, restritivamente, apenas como religião, por ser “comprometida com uma economia industrialista vocacionada para a dominação universal”; o candomblé expande esse campo de atuação de limites apenas ideológicos – “o culto gegê-nagô tem motivações patrimonialistas de grupo, ecológicas [...]”. (SODRÉ, 1988 apud MIGUEZ, 2002, p.79) Assim,

Ao associarem alguns de seus deuses, os orixás, com santos da religião católica, os negros não sincretizavam coisa alguma mas respeitavam (como procediam em relação aos deuses das diversas etnias) e seduziam as diferenças graças à analogia de símbolos e funções. (SODRÉ, 1988 apud MIGUEZ, 2002, p.79)

Essa estratégia de apropriação religiosa foi de suma importância para os escravos despistarem seus senhores e a própria Igreja a fim de conseguirem manter, mesmo que com o enfrentamento de tantas adversidades, o culto do seu sagrado. Certamente os esforços lhe serviram de fortaleza frente ao duro processo histórico a que foram obrigados a enfrentar. Ainda, Roger Bastide (1971) conclui que o “catolicismo negro foi um relicário precioso que a Igreja ofertou, não obstante ela própria, aos negros, para aí conservar não como relíquias, mas como realidades vivas, certos valores mais altos de suas religiões nativas.” (BASTIDE, 1971, p.179)

Atualmente, em um contexto de maior liberdade religiosa, não é mais preciso travestir orixás com nomes e características católicas. Entretanto, por mais que hoje grupos de sacerdotes do candomblé, clero e intelectuais encabeçam campanhas com o intuito de separar totalmente as duas crenças – por não avaliarem mais como necessário esse sincretismo – a mistura já está feita e arraigada na memória coletiva do campo sagrado baiano.

E como fé e festa andam juntas por aqui, inúmeras foram (e são) as festividades com mais de um santo homenageado, mesmo que isso não estivesse tão evidente para os não adeptos do culto aos orixás. Iansã na festa de Santa Bárbara, Oxum na de Nossa Senhora da Conceição da Praia, Nanã ou Iemanjá na festa de Sant’Anna, Omolu na de

São Lázaro, Oxalá nos festejos ao Senhor do Bonfim, e por aí vai. Como bem sintetiza o antropólogo Rubem Fernandes, “[...] no Brasil, o povo e o clero nunca rezaram exatamente para a mesma imagem.” (FERNANDES, 1985 apud COUTO, 2010, p.191) Como vemos, no caso da Bahia, os santos católicos tanto podem, como dividem a mesma festa com os orixás do candomblé, podendo, ambos, serem homenageados por diferentes tipos de fiéis. Estes, os devotos, “têm consciência de que foram atribuídos pontos de analogia para permitir a aproximação, mas um santo e um orixá, por mais que tenham características comuns, não formam uma mesma entidade.” (COUTO, 2010, p.63)

A carnavalização e, principalmente, a influência do culto de origem africana, que são, até hoje, características indissociáveis da vida festiva católica popular da cidade, estiveram no centro da reforma que era proposta por poderosos grupos da sociedade baiana. Foram alvo do clero, das autoridades civis e da elite católica – esses são os três agentes reformadores apontados por Edilece Couto (2010) em pesquisa sobre o tema.

No século XVIII, o clero baiano seguia as diretrizes do Concílio de Trento. Por isso, no ano de 1707, danças e cantigas “desonestas”, já eram proibidas nas igrejas e nos seus adros. As máscaras, adereço muito usado nos cortejos cívicos e religiosos, também tiveram seu uso proibido por carnavalizar as festas e por dificultar o trabalho da polícia na identificação de “baderneiros”. A grande preocupação do clero romanizado baiano era com a purificação dos rituais católicos. A Igreja – que criou e manteve, até a metade do século XIX, a crença de que a figura do Diabo participava das manifestações profanas, empreendeu grandes esforços para separar o que julgava ser sagrado do que acusava de profano – característica, essa, que na Bahia insistia em ser tão pulsante. O alvo principal dos reformadores católicos eram as irmandades, que propagavam o catolicismo popular e usavam, muitas vezes, da influência do candomblé nas suas manifestações festivas e de fé. Um dos maiores exemplos desse tipo de repressão pelas mãos do clero foi a proibição do ritual da lavagem da Igreja do Bonfim, em 1889, que teve como objetivo maior acabar de vez com a carnavalização da festa e presença de ritos africanos em templo católico.

O papel das autoridades civis era controlar a parcela negra que participava das festividades. Como descrito anteriormente, o grande temor eram os levantes escravos – típicos nesses períodos de ebulição festiva. O levante dos Malês, por exemplo, estava programado para acontecer no final de semana dos festejos do Bonfim. Depois do

fatídico ano de 1835³, a repressão das autoridades aumentou consideravelmente. Até que, a partir de 1850, apoiando-se no fato de que há mais de duas décadas não havia registros de revoltas atreladas às festas populares, o foco da perseguição deste grupo voltou-se, então, aos candomblés, costume africano julgado como bárbaro e imoral.

A elite católica, desejosa de viver em uma cidade civilizada e de “ares europeus”, buscava ajuda na imprensa a fim de endossar o coro da repressão aos festejos negros. Visavam, com isso, desafricanizar as ruas de Salvador, extinguindo tudo aquilo que não os conduzisse ao caminho da “modernidade” – candomblés, festas negras, barracas de comidas africanas etc.

Esses três grupos compactuavam da ideia de civilizar a sociedade baiana. Entretanto, oscilavam entre tolerância e repressão no controle dos costumes africanos. Couto (2010) esclarece a origem do questionamento que gerava essa alternância no cumprimento dessa ação conjunta:

As autoridades eclesiásticas e civis e a elite branca e letrada de Salvador, nas primeiras décadas da República, pareciam sempre confusas em relação às festas religiosas populares, principalmente aquelas com grande participação dos negros. Seriam apenas divertimentos ou ritos pagãos? (COUTO, 2010, p.205)

Ao analisar os resultados da reforma, o próprio clero reconhece falhas no processo – sendo a principal delas o fato de ter se concretizado como uma ação imposta, fazendo com que as classes mais simples se sentissem ainda mais marginalizadas diante desse contexto. Os leigos, sentindo-se desprestigiados e não contemplados pelo movimento em prol da civilização da capital, insistiram em continuar com seus cultos e festas. E foi a persistência dessa parcela do povo baiano que manteve vivas as suas tradições sagradas e profanas. Hoje, não é possível definir Salvador sem passar por esse conjunto religioso, cultural e festivo tão rico na sua pluralidade de influências, de composições e de complexidades. Os desdobramentos em festa da devoção ao Senhor do Bonfim, tema abordado em seguida, comprovam essa afirmação através do seu próprio exemplo de resistência.

3.2 Nosso Senhor do Bonfim: devoção e festa

³ Ano da Revolta dos Malês, levante negro frente a escravidão, imposição católica, preconceitos e má condição de vida a que estavam submetidos. Tendo como principais personagens os negros muçulmanos da cidade de Salvador e do Recôncavo, a Revolta foi descoberta e reprimida por conta da entrega de todo o plano para a polícia, pela mulher de um dos participantes. Mais de duzentas pessoas foram presas. Ver mais em Reis (2002).

A devoção ao Senhor Bom Jesus (ou Cristo Crucificado) é muito forte nos países ibéricos e ganhou adeptos no Brasil a partir da dominação espanhola. Senhor do Bonfim é como ficaram conhecidos, no período colonial, os Cristos Crucificados. Na Bahia, esta é a maior e mais popular manifestação de fé. Por aqui, a Festa do Bonfim teve início em 1745, quando o Capitão de Mar e Terra português, Theodózio Rodrigues de Faria, atracou em Salvador trazendo a imagem do santo. Provisoriamente, a imagem foi colocada na Igreja de Nossa Senhora da Penha e Senhor da Pedra de Itapagipe de Baixo, em Itapagipe, na Cidade Baixa. A chegada da imagem neste local já se configurou como uma grande festa religiosa, atraindo muitas pessoas que, sem demora, começaram a organizar a devoção para o santo recém chegado. Além da Irmandade do Bonfim, criada pelo português Theodózio e outros conterrâneos, a pesquisadora Mariely Cabral de Santana (2012) explica que, logo neste primeiro momento, teve origem outra organização em torno do santo.

foi criada, neste momento, a Associação de Devotos do Senhor Jesus do Bonfim e eleita a primeira Mesa Administrativa da Devoção, cujo principal objetivo era o exercício da fé, através do estímulo à piedade e mediante o cumprimento dos mandamentos da Lei de Deus. Estes eram, também, os objetivos da Irmandade do Bonfim. (SANTANA, 2012, p.134)

O aumento no número de fiéis e de romarias fez necessária a construção de um templo para o Senhor do Bonfim. O empenho de Theodózio Faria, atrelado às doações que a Irmandade recebeu dos devotos, tornou o projeto viável e, nove anos depois da chegada da sua imagem à Bahia, em 1754, o Senhor do Bonfim ganha uma igreja própria, na parte mais alta de Mont Serrat – mantendo-se na península de Itapagipe.

No início, era muito difícil chegar a Itapagipe por terra; os terrenos do atual bairro da Calçada, que liga o centro da cidade à Colina eram extremamente alagadiços. A maioria dos devotos que vinha do Recôncavo ou mesmo de Salvador chegava através da Bahia de Todos os Santos, via barcos e saveiros. Diante dessas dificuldades, a Devoção angariou recursos e tratou, ela mesma, de providenciar que mudanças territoriais fossem feitas a fim de garantir a ampliação do culto ao Senhor do Bonfim. Ainda no século XVIII, duas novas ladeiras foram construídas – a do Porto do Bonfim e a Ponte da Pedra; também a Avenida dos Dendezeiros e, com isso, todo o trabalho de planificação e calçamento daquela área. (SANTANA, 2012; COUTO, 2009)

A procura pela Igreja do Senhor do Bonfim continuou crescendo progressivamente. As festas sempre foram o ponto alto da devoção desses fiéis – tendo iniciado, ainda, na Igreja da Penha, sendo que ali aconteciam no período da Páscoa e

eram restritas a ritos católicos, apesar de já serem, desde o início, muito pomposas. Na nova igreja, as datas das festividades variavam – podendo acontecer na Páscoa, em junho ou setembro. Só a partir de 1773 é que o mês de janeiro, mais especificamente o segundo domingo depois do Dia de Reis, foi fixado para as homenagens ao santo. Nos primeiros anos, a festa acontecia apenas nesse dia. No entanto, como as missas começavam no primeiro horário da manhã, muitos fiéis optavam por adiantar a sua ida a Itapagipe para o sábado. Assim, “a festa passou a determinar dois tempos – a noite de sábado e o dia de domingo – e dois locais – a igreja e a casa, distintos na colina.” (SANTANA, 2012, p.136)

A evolução da história desses momentos festivos, propícios para as demonstrações de fé e de agradecimento por pedidos alcançados, foi marcada por mudanças significativas na sua composição estrutural e simbólica. Como já citado, os primeiros anos de festa foram exclusivamente de cunho religioso, restringindo-se ao interior do templo. A primeira grande mudança foi a introdução das novenas, no ano de 1803. Para atrair maior número de fiéis, as Irmandades passaram a contratar grupos de músicos negros, que se apresentavam na porta da igreja, do lado de fora, sempre antes e depois das novenas. Como conclui Santana (2012), esta foi “uma grande modificação da festa externa na colina, com a introdução da música e da dança.” (SANTANA, 2012, p.138)

O público, à medida que se pluralizou, modificou a configuração inicial da festa. Os negros, além da música e da dança, também foram os responsáveis por tornar o espaço externo da igreja mais diversificado, trazendo suas crenças e tradições – mesmo que, em um primeiro momento, de forma bastante restrita. A nova camada social – a elite soteropolitana, também intensificou sua presença com médicos, juristas e grandes comerciantes. Estas pessoas, além de participarem da programação católica, ofereciam festas de pompa nas casas que compravam ou alugavam para veranejar na região de Itapagipe. Com o passar do tempo, a devoção ao Senhor do Bonfim foi assumindo o lugar de maior destaque diante das outras homenagens a santos católicos, na Bahia. (MENDONÇA, 2008; SANTANA, 2012)

O largo foi, então, ocupado, gradativamente, em maiores proporções – configurando-se como um espaço de continuidade às homenagens ao Senhor do Bonfim. A cada ano, as festas externas eram mais ricas em atividades. Em 1811, já há registros das primeiras barracas para venda de comidas, bebidas e brinquedos para as crianças. Sobre essa mudança do cenário para a festa, Serra (2009) explica que “o

espaço do largo remodela-se com a inclusão de traços e componentes efêmeros, isto é, com equipamentos e signos festivos (enfeites, bandeirolas, gambiarras etc.), todo um mobiliário de ocasião.” (SERRA, 2009, p.73)

Serra (2009, p.73) afirma, ainda, que “o tempo que determina a festa de largo é variável, e o principal marcador que define essa duração vem a ser o rito sagrado.” Assim, o autor defende que o sentido do “profano” só existe quando pensado em um contexto religioso. Dessa forma, a festa de largo só acontece se acompanhada de um rito sacro, do contrário, deve ser considerada festa de rua. O autor defende uma “polaridade ritual” entre os dois espaços – o largo e o templo.

De um lado, portanto, ordem, solenidade, circunspecção, recolhimento, decoro, discrição, atitude pública pacífica e reverente, com a atenção chamada para o eterno; do outro, conduta informal e espontânea, sensualidade, irreverência, disposição promíscua e permissiva, atitudes provocantes (de intenção erótica ou agressiva), profusa embriaguez, intermitência de conflitos e tumultos – com toda a atenção voltada para o passageiro. (SERRA, 2009, p.75-76)

O espaço da rua, como pode ser visto na caracterização proposta por Serra, torna-se propício para experimentar uma configuração totalmente diferente daquela normal do dia a dia.

3 Lavagem do Bonfim: o ápice festivo

O ritual de “limpar” a igreja para as festas é uma antiga tradição portuguesa – lavar uma igreja em pagamento de graças alcançadas pelo santo padroeiro daquele lugar. Em Salvador, nas primeiras décadas do século XIX, senhoras que moravam nas proximidades dos templos, incorporaram esse hábito e na quinta-feira que antecedia o domingo de festa, reuniam-se para empreender a limpeza.

Sobre a origem do ritual em Salvador, não há um consenso absoluto – há duas versões bastante reproduzidas. Uma, que é considerada como um mito fundador, diz que um soldado português, residente em Salvador, prometeu que se voltasse vivo da Guerra do Paraguai (1865-1870), lavaria a Igreja do Bonfim. O seu retorno do embate aconteceu e ele cumpriu com o prometido – lavou a igreja e, durante este ato juntaram-se outras tantas pessoas com o intuito de ajudá-lo, iniciando então esse costume religioso dos baianos.

A outra versão, mais aceita e reproduzida entre os pesquisadores, afirma que, em 1804, foi permitido às devotas de São Gonçalo levar a imagem do santo para a Igreja do Bonfim. Em tempos de festa – tanto para um santo quanto para o outro, elas cuidavam dos preparativos, que incluía a lavagem da igreja. Fazia parte do culto a São Gonçalo a

dança realizada pelas devotas dentro do templo – o pedido era por fertilidade e até a imagem do santo ia parar no meio da roda. Essa situação era vista como imoral e foi duramente criticada pela Igreja; mesmo assim os festejos em homenagem a São Gonçalo permaneceram vivos até o final do século XIX. Nesse mesmo contexto, também se defende que ocorreu uma substituição e que as devotas de São Gonçalo foram sendo, de forma progressiva, substituídas por mães e filhas de santo que vinham de diferentes casas de candomblé da cidade. (BASTIDE, 1971; COUTO, 2009; SERRA, 2009)

Não há, até hoje, uma comprovação oficial da origem do ritual da lavagem das igrejas de Salvador. O fato é que na Bahia a tradição lusitana ganhou vida e cresceu rapidamente, agregando milhares de adeptos e transformando-se, inclusive, no ponto alto dos festejos ao Senhor do Bonfim – com muita música, comidas, diversão e a incorporação de elementos do Candomblé. Tudo isso, obviamente, incomodou diferentes grupos da sociedade baiana.

A popularidade que a lavagem da igreja alcançou rapidamente, fez crescer ainda mais a devoção ao Senhor do Bonfim; com isso, o templo passou por grandes obras para acompanhar o aumento progressivo do número de fiéis. Uma obra específica – o fechamento da área do alpendre, em 1818, foi a grande responsável, não só pela mudança da arquitetura do prédio, mas, principalmente, pela alteração da sua relação com a festa. Neste momento “Inicia-se a desvinculação entre o interior e o exterior, fechando o espaço sagrado”, explica Santana (2012, p.143). Com essa mudança, somado ao fato de que, entre 1818 e 1820, a igreja foi fechada para novas reformas internas, o público da festa acabou por distanciar-se do templo sagrado e, por consequência, ocupar ainda mais o largo.

Com a independência do Brasil, na Bahia o Senhor do Bonfim foi tomado como grande herói protetor após essa conquista, chegando ao ápice da sua popularidade com o recebimento do título de “Padroeiro do Estado” pelo próprio povo. (SANTANA, 2012) Nessa época, tanto o estado como a cidade de Salvador já possuíam seus santos padroeiros eleitos pela Igreja – Nossa Senhora da Conceição e São Francisco Xavier, respectivamente. O fato de o povo ter tido mais êxito na sua escolha confirma a fala do historiador português Moisés Espírito Santo: “É a aldeia que faz o santo” (SANTO, 1990 apud COUTO, 2010, p.192).

Com o crescimento da prática da lavagem da igreja, os romeiros começaram a chegar cada vez mais cedo para a festa, a fim de participar do ritual. É nesse momento,

por volta da terceira década do século XIX, que surge, espontaneamente, mais um elemento a compor as festividades do Bonfim – um cortejo de fiéis. Assim, mais uma vez o espaço da festa é ampliado, extrapolando, agora, os limites da colina.

As pessoas da cidade, principalmente os aguadeiros, passaram a se deslocar, também em romarias, na quinta-feira que antecede o dia da festa, de pontos específicos da cidade, transportando pipas de água para o Bonfim. Os principais pontos de partida eram, provavelmente, a ladeira de Água Brusca, a ladeira do Taboão, Conceição da Praia e Jequitaia, onde se localizavam as fontes do Baluarte, dos Padres, das Pedreiras e Munganga, respectivamente. Outro ponto de encontro era o Cais Dourado, local de reunião dos marujos. Os aguadeiros eram acompanhados pela população que se dirigia ao Bonfim para participar da lavagem. (SANTANA, 2012, p.143)

A cada ano, o espírito festivo no largo e no adro da igreja era maior. Enquanto a lavagem ocorria no interior do templo, o clima do lado de fora era carnavalesco – com rodas de samba, barracas de comida e bebida, jogos, pessoas dançando, interagindo e louvando o santo.

Em 1889, com a escravidão abolida, a lavagem teve o maior registro de negros integrando o seu público. A participação maciça dessa parcela da população acarreta a incorporação de uma série de ritos africanos à festa, como é o caso do sincretismo que os adeptos do candomblé traçam entre o Senhor do Bonfim e Oxalá. Não só o clero e a elite católica consideravam estas manifestações imorais e contrárias à ideia de civilização planejada para a Bahia; os estrangeiros que visitavam a cidade também deixaram registrado seu estranhamento frente ao que viram por aqui. O conhecido relato do austríaco Maximiliano de Habsburgo, que esteve na Bahia durante as comemorações ao Senhor do Bonfim, em janeiro de 1860, é um exemplo claro de como, para essas pessoas, não era tarefa simples – e talvez até hoje não seja – compreender essa “polaridade ritual”, típica das homenagens religioso-festivas baianas. Neste caso, a conclusão do estrangeiro foi a de que o ritual da igreja era um grande bacanal, não contendo nesta manifestação sentido religioso algum.

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 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 romaria. (HABSBURGO, 1982, p.129 apud COUTO, 2009, p.2-3)

Como consequência desse contexto, onde as paredes da igreja já não conseguiam mais servir de limites para as homenagens ao orago, a Administração da Devoção perdeu o controle da Festa do Bonfim enquanto cerimônia religiosa absoluta. A lavagem começou, então, a ser contestada pelos veículos de comunicação baianos que, como já dito, reverberavam o pensamento da elite e da Igreja. De fato, o crescimento da festa se deu mediante a muita polêmica. O ano de 1889 mudaria a configuração da lavagem dali em diante – o Bispo D. Luiz Antônio dos Santos determinou, através de uma resolução, a proibição definitiva de lavagens nas igrejas baianas. O plano era extinguí-las pelo bem da moral e da própria religião.

Com esta determinação, no dia da lavagem, em janeiro de 1890, foi montada uma barreira policial em frente à Igreja do Bonfim com vias de proibir o acesso dos fiéis que portavam vassouras e água. Assim, o ritual não aconteceu nem neste ano e nem nos próximos. A cronologia dos fatos neste período não é muito clara, mas segundo observamos em alguns estudos, a lavagem persiste apesar de não ser mais elemento oficial da Festa do Bonfim. Os negros e a população da cidade conseguem manter o rito, mesmo que com algumas mudanças necessárias pela imposição proibitiva da Igreja – como é o caso de, nesse novo contexto, acontecer no adro e nas escadarias do templo.

Para Ordep Serra (2009), essa primeira proibição deu espaço a uma maior apropriação e afirmação do rito do candomblé, que aparece “como uma via disponível para o sacramento, quando as sacerdotisas negras assumiram o desempenho dessa reduzida Lavagem, então solenizada e reinterpretada segundo os cânones do seu culto, em que o simbolismo dos limiares é muito acentuado.” (SERRA, 2009, p.87-88) Assim, mesmo diante dessa conjuntura conturbada, a Lavagem do Bonfim continuou a crescer e a popularizar-se, com grande presença de adeptos do candomblé.

Nos anos 30 do século XX, momento em que a política cultural e educacional foi tomada como de essencial importância no processo de modernização do país – através, inclusive, da valorização de elementos regionais e tradicionais – a Lavagem do Bonfim passa a ser considerada, novamente, um rito oficial da programação festiva para o santo – iniciativa da Prefeitura, que, em 1934 foi apoiadora da festa. A Igreja passa, então, a aceitar novamente o rito. Entretanto, conforme nos mostra Mariely Santana (2012), através de fala do cronista Riolando Azzi, de 1935, não ocorre uma mistura da ritualística católica com a popular da lavagem. Esta, inclusive, continua na mira das autoridades civis, a fim de que a ordem fosse mantida.

Houve uma lavagem da igreja como todos os anos. Um carnaval com a presença de 10.000 pessoas e muito barulho. Mas a polícia ajuda a manter a ordem. Um padre qualquer celebrou a missa que sempre termina antes que as mulheres cheguem para a lavagem. (AZZI, 2001 apud SANTANA, 2012, p.157)

Mantendo o costume que lhe acompanha desde o início da sua história, a Lavagem do Bonfim corteja polêmica até hoje. Nos anos 1990, a tensão foi a presença dos trios elétricos no trajeto da Conceição da Praia até a Colina Sagrada – estes mantiveram-se na festa até 1998, tempo que foi suficiente para suscitar uma discussão sobre a mercantilização da festa e seus impactos. Seguindo, já no século XXI, em 2011, o conflito fica por conta da proibição das carroças puxadas por animais no cortejo. No ano de 2014, uma nova tensão – pela primeira vez, a Igreja se fez presente no cortejo e no rito da lavagem das escadarias – onde aguardou a chegada das baianas para uma “recepção católica”. O grupo “Lavagem de Corpo e Alma”, formado por fiéis, saiu na frente da ala das baianas e seguiu até a Colina. Em entrevista, dias antes dos festejos, o padre e reitor da Basílica de Nosso Senhor Bom Jesus do Bonfim, Edson Menezes, explicou que o seu objetivo ao organizar a caminhada surgiu de uma demanda dos próprios devotos: “Costumo ouvir críticas sobre violência e consumo de bebidas na lavagem. Eu senti o dever de dar uma resposta pastoral participando do evento.” (A TARDE, 2014) Ainda, explicou porque a opção foi ir na dianteira das baianas, não participando do cortejo oficial. Este foi outro motivo que rendeu grande discussão na cidade: “O nosso objetivo é evangelizar, marcar a presença da Igreja e não tem propósito de divisão. É um lugar que queremos ocupar na Lavagem que possa transmitir um exemplo pelo nosso testemunho, sem bebida alcoólica e sem drogas.” (A TARDE, 2014) Com isso é possível verificarmos que, ainda hoje, há uma tentativa da Igreja de controlar a festa do povo através da ordem e dos valores católicos. Trata-se da repetição da mesma atitude ocorrida há mais de um século atrás, quando o objetivo era a “purificação” da Festa do Bonfim, eliminando dela qualquer elemento que não fosse fé e devoção.

O cortejo, que sai da Igreja da Conceição da Praia e segue até a Colina Sagrada, tem oito quilômetros de extensão e recebe todo ano centenas de milhares de fiéis que seguem a pé, na sua maioria vestidos de branco – cor atribuída ao orixá Oxalá, em oração ou em folia – ou com os dois sentimentos, já que um não exclui o outro. O cortejo sacraliza e ressignifica o espaço por onde passa. Podemos enxergá-lo como um deslocamento ritualizado e espetacularizado.

É, sem dúvida, um rito que celebra a fé e a riqueza cultural da cidade. A reunião de diferentes manifestações culturais – como a ala das baianas, os afoxés, blocos afro e de samba, fanfarras e bloquinhos de carnaval independentes – transformam o cortejo em um tradutor da pluralidade que é típica do povo baiano. Além disso, faz parte da história do cortejo ser um espaço político, através da presença dos governantes, de diversas instâncias do poder público e também de pessoas que usam aquela ocasião para protestarem por alguma causa específica. Em 2014, a ala das baianas foi o próprio exemplo de usufruto dessa possibilidade da festa. Elas protestaram contra a Federação Internacional de Futebol (FIFA), referindo-se às imposições feitas pela instituição contra a venda de acarajé dentro do estádio da Fonte Nova e no seu entorno durante os jogos da Copa do Mundo que acontecerá em 2014. Além disso, mostraram-se insatisfeitas com a novidade da presença da Igreja abrindo o cortejo da Lavagem. Assim, o espaço dessa festa mostra-se propício para servir de interface no diálogo da sociedade com a própria sociedade civil, autoridades, poder público e mídia.

Diante de tudo que apresentamos, finalizamos o texto atentando para o fato de que essa manifestação atravessa a história da cidade, remodelando-se continuamente frente a tantas adversidades e transformações presentes no curso da sua trajetória. Hoje, a Lavagem do Bonfim é considerada a maior festa popular religiosa da Bahia e a segunda maior festa popular do estado – atrás apenas do carnaval. Não a toa, em janeiro de 2014 recebeu do Ministério da Cultura o título de Patrimônio Imaterial Nacional. A história da Lavagem do Bonfim é ampla não só pela sua extensão temporal, afinal, o ritual já acontece há mais de dois séculos; mas também e, principalmente, pela profundidade e densidade da sua trajetória histórica, envolta em tantas tensões, conquistas, avanços e transformações. Transformações essas que, como vimos, foram essenciais para a sua resistência. Diante dessa realidade, pedimos licença ao mestre Dorival Caymmi para afirmar que a Lavagem do Bonfim “*tá viva, ainda lá*”⁴.

REFERÊNCIAS

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira; Edusp, 1971.

COUTO, Edilece Souza. **As lavagens nas festas católicas de Salvador-BA**. Ciências Humanas em Revista, São Luis, v.7, n.2, p. 1-8, junho. 2009.

⁴ Adalgisa, música de Dorival Caymmi, de 1967.

_____. **Tempo de festas:** homenagens a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant'Anna em Salvador (1860-1940). Salvador: EDUFBA, 2010.

FESTA DO Bonfim. **O “Bacanal” no olhar ortodoxo do Príncipe Maximiliano**, 2013. Disponível em:

<<http://www.ibahia.com/a/blogs/memoriasdabahia/2013/01/13/festa-do-bonfim-o-bacanal-no-olhar-do-principe-maximiliano/>>. Acesso em: 12 dez. 2013.

GUIMARÃES, Eduardo Alfredo Morais. **Lavagem do Bonfim:** entre a produção e a invenção da festa. Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade, Salvador, v.12, n.19, p. 135-146, jan/jun. 2003.

MENDONÇA, Célida Salume. **De olho na Lavagem do Bonfim:** a transfiguração de uma festa. Caderno do JIPE-CIT – Grupo Interdisciplinar de Pesquisa e Extensão em Contemporaneidade, Imaginário e Teatralidade, Salvador, v.1, n.20, mai. 2008.

MIGUEZ, Paulo César. **A organização da cultura na “Cidade da Bahia”**. Salvador: Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia (UFBA), 2002.

_____. A festa: inflexões e desafios contemporâneos. *In*: RUBIM, Linda; MIRANDA, Nadja. **Estudos da Festa**. Salvador: EDUFBA, 2012, p. 205-216.

PEREZ, Léa Freitas. **Dionísio nos trópicos:** festa religiosa e barroquização no mundo. Por uma antropologia das efervescências coletivas. 2000. Disponível em: <<http://www.antropologia.com.br>>. Acesso em 16 mai. 2013.

SERRA, Ordep. **Rumores da Festa:** o sagrado e o profano na Bahia. 2 ed. Salvador: EDUFBA, 2009.