



Alma e Festa de uma Cidade

devoção e construção
na Colina do Bonfim

Mariely Cabral de Santana

Alma e Festa de uma Cidade

devoção e construção
da Colina do Bonfim



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitora
Dora Leal Rosa
Vice-Reitor
Luiz Rogério Bastos Leal



EDITORA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DA BAHIA

Diretora
Flávia Goullart Mota Garcia Rosa

Conselho Editorial
Alberto Brum Novaes
Angelo Szaniecki Perret Serpa
Caiuby Alves da Costa
Charbel Ninõ El-Hani
Cleise Furtado Mendes
Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti
Evelina de Carvalho Sá Hoisel
José Teixeira Cavalcante Filho
Maria Vidal de Negreiros Camargo

COLEÇÃO BAHIA DE TODOS

Coordenador
Antonio Fernando Guerreiro M. de Freitas



ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA
DO ESTADO DA BAHIA

Presidente
Marcelo Nilo
Primeiro Vice-Presidente
Rogério Andrade
Segundo Vice-Presidente
Fernando Torres
Terceiro Vice-Presidente
Aderbal Caldas
Primeiro-Secretário
Roberto Carlos
Segundo-Secretário
Júnior Magalhães
Terceiro-Secretário
Edson Pimenta
Quarto-Secretário
Antônia Pedrosa

Chefe da Assessoria de Comunicação Social
Paulo Bina

Assessor para Assuntos de Cultura
Délio Pinheiro

Mariely Cabral de Santana

Alma e Festa de uma Cidade

devoção e construção
da Colina do Bonfim



Primeira Reimpressão
EDUFBA, 2011

©2009, by Mariely Cabral de Santana
Direitos para esta edição cedidos à EDUFBA.
Feito o depósito legal.

1ª Reimpressão: 2011

Projeto gráfico
Alana Gonçalves de Carvalho
Gabriela Nascimento

Capa
Gabriela Nascimento

Editoração eletrônica e arte final
Gabriela Nascimento
Heloisa Oliveira e Castro

Revisão
Maria José Bacelar
Mariely Cabral de Santana

Biblioteca Central Reitor Macêdo Costa – UFBA

Santana, Mariely Cabral de.

Alma e festa de uma cidade : devoção e construção da Colina do Bonfim /
Mariely Cabral de Santana. - Salvador : EDUFBA, 2009.
252 p. : il. - + anexos. - (Bahia de Todos os Santos)

ISBN 978-85-232-0555-3

1. Basílica do Senhor do Bonfim (Salvador, BA) - História. 2. Arquitetura
Religiosa - Bahia. 3. Sociologia urbana. 4. Bonfim, Senhor do, Festa do.
5. Festas religiosas - Salvador (BA). 6. Embelezamento urbano. I. Título.

CDD - 720.98142

EDUFBA
Rua Barão de Jeremoabo, s/n
Campus de Ondina, Salvador-BA, 40170-115
Tel/fax: (71) 3283-6160 / 3283-6164
www.edufba.ufba.br
edufba@ufba.br

In memória a Honorino Cabral, meu pai,
que me ensinou a sonhar.

As transformações econômicas-sociais deixam na cidade marcas e sinais que contam uma história não verbal pontilhada de imagens, de máscaras, que tem como significado o conjunto de valores, usos e hábitos, desejos e crenças que misturam, através do tempo, o cotidiano dos homens.

Lucrecia Ferrara, 1999.

Agradecimentos

Aproveito este momento para manifestar o meu mais sincero agradecimento a todos aqueles que durante este percurso solidarizaram-se e prestaram valioso auxílio.

Um agradecimento especial à Professora Dra. Odete Dourado, pelo entusiasmo, dedicação e paciência constantes. A segurança na orientação, a criatividade de pesquisadora, a capacidade de abrir novos horizontes para a pesquisa propiciaram a confiança necessária para desenvolvimento do trabalho.

A Flávia Garcia pelo reconhecimento do trabalho e esforço constante para efetivação da publicação.

Aos professores Isaías de Carvalho Santos Neto, Eloísa Petti Pinheiro, Heliodoro Sampaio e Maria Helena Flexor, agradeço pelas valiosas sugestões.

A Socorro Martinez, minha eterna mestra, o meu muito obrigada pelo estímulo, dedicação e entusiasmo.

Sr. Luiz Geraldo Urpia Freire de Carvalho, tesoureiro da Devoção, que gentilmente permitiu-me consultar livremente os documentos do acervo da Instituição. Um agradecimento carinhoso a Kátia Marina Dias da Apresentação.

Aos colegas Eugenio d'Ávila Lins, Marcelo Oliveira, Maria Berthilde Moura Filha, Manoel José de Carvalho, Luiz Antônio Cardoso, Luiz Freire, Célia Andrade, Sandra Bonfim, que participaram deste trabalho com sugestões, indicando e emprestando livros, discutindo textos ou dirigindo-me palavras de carinho e estímulo.

Padre Laudelino José Neto pela disponibilidade, indicação de bibliografia específica e a orientação necessária para o entendimento da ideologia do catolicismo popular.

Aos funcionários das instituições pesquisadas, pelo auxílio e a presteza na informação. Destaco as senhoras Antonia Nogueira e Neuza do Arquivo Público Municipal; Fundação Gregório de Mattos; o senhor Antonio Fernando Costa Pinto, do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia; e às equipes responsáveis pelos jornais na Biblioteca Pública do Estado, na Fundação Biblioteca Nacional e no Arquivo Público do Estado.

A Matheus Targino e Luciana Rosário de Oliveira pela coleta de dados e transcrição dos jornais.

A Jandira Borges, um obrigado pelo carinho, sorriso e especialmente pelas informações sempre precisas sobre a burocracia da pós-graduação.

A Thiana Santana pelo trabalho com as fotografias.

A Gabriela Nascimento, pela formatação da dissertação.

A Maria José Bacelar (*Zezé*), que através de uma leitura atenta e cuidadosa realizou a revisão dos textos.

A Mita não cabe um agradecimento, mas a eterna gratidão de uma amiga irmã e o reconhecimento da colaboração constante, especialmente no desafio que me impunha com seus persistentes questionamentos e constantes comparações com o presente.

Por fim, os últimos agradecimentos. A José Antonio Santana, pelo apoio afetivo, incentivo e entusiasmo com que participou e participa do meu crescimento. A Thi e Leo, meus filhos, um agradecimento muito grande por me mostrarem o quanto é importante crescer e, principalmente, pela compreensão das minhas ausências e isolamento.

Sumário

Apresentação	13
Introdução	17
Capítulo I	
A construção do conceito do patrimônio	27
Capítulo II	
O Jeito Brasileiro de Fazer da Fé uma Festa	47
A festa: a busca de um entendimento	49
A fé faz da vida uma festa	58
A festa barroca – a fé na rua	64
Um modelo civilizado de festejar	67
Na festa, a busca de uma identidade nacional	71
Capítulo III	
A Devoção Do Senhor Bom Jesus	83
A devoção do Senhor Bom Jesus do Bonfim em Portugal	85
A devoção do Senhor Bom Jesus do Bonfim no Brasil	89
Capítulo IV	
O Lugar da Fé e da Festa	97
Nascimento da devoção do Senhor do Bonfim em Salvador	98

Do altar da penha à construção de uma casa própria	109
<i>A festa na nova casa</i>	119
A cada ano uma festa: a introdução de novos ritos	123
<i>Nove dias de oração</i>	127
<i>Na colina do Bonfim, a festa de Nossa da Guia, São Gonçalo e Santíssimo Sacramento</i>	129
<i>Modificações do século XIX</i>	133
<i>A lavagem da igreja</i>	143
Capítulo V	
A Expansão da Fé	163
Novidades do século XIX	163
<i>Os novos caminhos da festa</i>	163
<i>A devoção a Nossa Senhora da Boa Morte</i>	169
<i>Novas tecnologias na península de Itapagipe</i>	170
O Senhor do Bonfim vai para a cidade proteger seu povo	171
O luxo da festa e a fé do povo	173
A romanização da igreja e a festa do Bonfim	181
A festa do povo, a festa da elite: o embelezamento do largo	187
Grande momento de tensão: a exclusão dos negros	193
A festa da Ribeira: a segunda-feira gorda do Bonfim	196
O nacionalismo na festa do Bonfim	199
<i>A construção da praça: uma nova estética para a colina</i>	201
<i>Os negros na festa do século XX</i>	203
<i>Senhor do Bonfim padroeiro do povo baiano</i>	205
<i>A festa na década de vinte</i>	208
<i>A “restauração” dos ritos</i>	210
Considerações Finais	225
Referências	235
Anexos	247

Apresentação

Em um final de tarde de novembro, em 1999, e já se vão alguns anos, encontrei Mariely no estacionamento da Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia, sob a centenária mangueira que com sua imensa copa a todos nos acolhe generosamente. Eu, vindo de uma das minhas aulas de Teoria e História da Conservação e do Restauro, disciplina vinculada à nossa pós-graduação, ela, de uma entrevista, candidata que era então ao mestrado do mesmo programa. Cansada, longe do seu habitual bom humor, Mariely se mostrava preocupada, apreensiva mesmo. Certamente não sem razão. O tema que propunha como trabalho de dissertação tinha como objeto a Festa do Bonfim nas suas relações com o espaço urbano da Cidade do Salvador, sobretudo com a Igreja implantada qual foral que ao tempo em que ilumina, protege, no topo da Sagrada Colina como nós baianos a denominamos e que avança sobre a Baía de Todos os Santos. A festa, a mais tradicional da Bahia, em seu longo cortejo ritual se estende pelas ruas da cidade baixa agora transformada pela multidão em uma enorme fita branca que dança e brinca atrás das baianas em seus imaculados trajes de gala com suas quartinhas de “água de cheiro” ornadas de flores também elas brancas, em direção à

Colina. Sim, todos querem estar de branco porque Oxalá veste e gosta de branco e os seus filhos, que somos todos, crentes ou não, querem agradar a esse Senhor, Ele que é a “alma e festa da sua cidade” como cantam os versos do Hino ao Senhor do Bonfim, tão bem apropriados por Mariely como título do seu trabalho.

Se o objeto, cujos componentes se articulam em infundáveis relações de interdependências ou subordinação sempre mutáveis no tempo já é em si bastante complexo, mais difícil se torna ainda a sua apreensão dentro desse universo baiano, amalgama de religiosidades e culturas – no caso, afro-brasileiras e cristãs – feita porque não admitir, de encontros, mas, sobretudo de conflitos e confrontos.

Mariely tinha razão em estar preocupada, não pelo desafio de enfrentar um tema não difícil quanto instigante, qualidade de intelectual que nunca lhe faltou. A questão estava aninhada no cerne do próprio objeto de estudo por ela proposto, considerado em meios menos esper-tos, no mínimo como inusitado, em uma época em que as questões relativas ao chamado patrimônio imaterial não eram ainda correntes entre nós. Basta lembrar que o Decreto nº3.551 que institui o “Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro” e cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial é de 4 de agosto de 2000.

Proposta de trabalho afinal aceita, pude acompanhar de perto o empenho, o rigor e a apaixonada, a incansável dedicação com que foi conduzido desde as primeiras inquietações até a sua elaboração final. Peregrinações em arquivos em busca de jornais de época: afinal como a imprensa nas suas várias orientações editoriais noticiavam a festa ao longo do tempo? Como ela era vista pelas chamadas classes dominantes? Será que essas mesmas classes dela participavam ou seria um acontecimento eminentemente popular? Quem fazia a festa e de que era feita? Informações colhidas nos Arquivos da Devoção do Bonfim se revelariam fundamentais: como teve início essa devoção àquele que se tornará por eleição o padroeiro dos baianos e o porquê dessa escolha? Melhor, como a festa se comportou no tempo? Quem a custeava? Não eram poucos e tão diversos os questionamentos. Quando, como e porque da incorporação à re-

ligiosidade européia cristã àquela de origem africana? A “lavagem” momento culminante dos festejos seria uma herança cristã ou africana ou uma confluência de ambas e como isso se deu? Como foram geridos os inevitáveis conflitos entre duas crenças tão dispares e quais as suas repercussões sobre o lugar? A igreja, uma construção no tempo, como chegou à configuração que a tornou reconhecida como monumento nacional em 1938? As alterações sofridas desde a sua ereção até esta data teriam a ver com as evoluções da festa? Da mesma maneira caberia perguntar, como se fez a incorporação à cidade da então deserta colina? Afinal, o lugar se amoldou à festa ou a festa se conformou ao lugar? Mariely transita com rigor e sensibilidade entre os componentes materiais e imateriais do chamado patrimônio cultural imersa em uma infinidade de questionamentos que vão sendo tecidos ao longo de todo o texto em uma riqueza de nuances que o faz exemplar.

Trabalho concluído, submetido e aprovado com distinção pela banca examinadora, ei-lo agora à disposição de um público mais amplo, que certamente agradecerá à sua autora e os leitores mais atentos na sua leitura ouvirão vinda das profundezas orum a voz severa daquele que a todos os atos da criação preside: Oxalà adupé.

Odete Dourado

Introdução

A obra de arte determina um espaço urbano: o que produz é a necessidade, para quem vive e opera, de representar para si de uma forma autêntica ou distorcida a situação em que opera.
(ARGAN, 1998, p.2)

A Bahia é uma festa. Tudo na Bahia é uma festa. Estas frases, utilizadas pelo poder público e pelos especialistas em marketing para divulgar o Estado, sempre nos fizeram questionar qual o verdadeiro sentido da festa, na Bahia. Se, por um lado, mostrava a face descontraída e alegre do povo baiano, era também visto pelo público externo ao Estado como um certo descaso pelo trabalho, um “deboche” à miscigenação das raças que compunham o povo baiano, uma preguiça... No entanto, não havia dúvida, as festas baianas identificam lugares da cidade e fazem parte do seu patrimônio cultural.

No meio dessas inquietações, tivemos a oportunidade de trabalhar em dois projetos no final dos anos 90, que estudaram as festas da cidade. O primeiro, o projeto “Cidade Carnaval Cidade”, coordenado pelo pro-

fessor Manoel José da Carvalho, tinha como objetivo analisar as modificações da cidade de Salvador, no período do carnaval. O outro, coordenado pela professora Maria do Socorro Targino, e desenvolvido junto à Fundação Gregório de Mattos, referia-se às comemorações ao 2 de Julho – festa da independência do Brasil, na Bahia. Este projeto buscava valorizar e (re)memorar a importância desta comemoração para o povo de Salvador. A cada festa estudada, era possível uma maior aproximação com a cidade, o que permitia observar com mais cuidado as transformações pelas quais esta passava no período das suas comemorações. Essas experiências colocaram-nos em contato direto com outro tema fascinante: a cultura popular.

Foi neste momento, que se delineou o nosso interesse em estudar a festa do Senhor do Bonfim. A devoção a este Senhor é a maior demonstração de fé que encontramos no povo baiano. Todos os anos, no mês de janeiro, milhares de pessoas deslocam-se para a colina Sagrada, localizada a 8 km do centro da cidade, para agradecer, reverenciar, festejar e suplicar ao Bom Jesus do Bonfim¹. Chama a atenção a diversidade de manifestações que ocorrem naquele lugar, durante as festas – brancos, negros, pobres, ricos, pessoas da cidade e turistas, todos unidos no mesmo ideal. O lugar da festa, diferentemente, do que ocorre com outras festas religiosas não se limita apenas ao espaço da igreja e suas imediações. A festa ocorre na cidade. Em todos os lugares observa-se pessoas de branco, dirigindo-se para a colina do Bonfim.

A atividade profissional também influenciou a escolha da festa religiosa como tema de pesquisa. Arquiteta e estudiosa da formação e da construção das cidades brasileiras, em especial das cidades baianas, surpreendíamos-nos com o número de igrejas e devoções na cidade de Salvador, e o seu traçado vinculado, na sua grande maioria, à localização destas estruturas. Chamava a nossa atenção, igualmente, a apropriação do espaço da rua pela população durante as festas na cidade. O espaço público é apropriado pelo povo com tanta intimidade, que em alguns momentos fica difícil delimitar onde termina a casa e começa a rua.

Tendo como eixo central a festa do Bonfim, considerada pelos viajantes do século XIX como a comemoração de maior concorrência de fiéis na

cidade de Salvador, esta pesquisa desenvolvida durante o Mestrado em Arquitetura e Urbanismo, da Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia, com a orientação da Prof. Odete Dourado, propõe-se estudar a história da cidade, buscando entender a relação existente entre devoção, festa e apropriação do espaço físico da cidade na construção de um lugar na colina de Itapagipe. Procura, também, definir o valor simbólico da festa e o seu reconhecimento como patrimônio cultural. Em síntese, pretende entender a dimensão concreta, apreendida através da cultura, no espaço da colina do Bonfim.

O surgimento de indagações diversas delineou a linha de pesquisa a ser adotada. Por que esta festa continua sendo realizada, quando tantas outras, também importantes para a cidade, desapareceram? Ainda é a fé e a devoção ao Senhor do Bonfim que fazem com que a tradição permaneça e o lugar se preserve? Ainda existe uma festa, ou hoje existe um espetáculo? Quem organiza a festa? Por que o Senhor do Bonfim assume o papel de padroeiro da cidade? Por que o Cristo Crucificado é festejado em janeiro e com tanta alegria? Por que a construção da igreja desse Senhor, em Itapagipe, e como um local tão distante, de difícil acesso até século XIX, conseguiu atrair uma multidão de devotos? Como e por que uma festa religiosa apresenta um caráter profano tão forte? Por que a presença tão marcante do negro e a associação do Senhor do Bonfim com Oxalá? Qual a relação entre a religião católica e a religião do candomblé nesta festa? Será que essa relação se reflete objetivamente na fisicidade do templo? Quando e como foi permitida a presença da comunidade negra em uma festa católica? Por que a lavagem da igreja, um rito interno de preparação para a festa, transformou-se na parte mais importante da comemoração? Teria o ciclo de festas na colina do Bonfim auxiliado a expansão da cidade para o lado norte? E, por fim, foi a festa que construiu o lugar, ou o lugar criou a festa?

Estes questionamentos tornaram-se ainda mais instigantes, a partir do momento em que começamos a ter contato com os jornais publicados no século XIX e nas primeiras décadas do Século XX, assim como as fontes fotográficas encontradas nos arquivos da cidade. As imagens da festa, com os negros, o carnaval, a revisão bibliográfica efetuada, não

correspondiam aos textos escritos nos jornais. Pouco se falava da lavagem nos jornais do início do século XX, nada se comentava sobre os negros e, no entanto, lá estavam eles.

Para responder a tantas perguntas, o primeiro passo foi estabelecer uma metodologia que pudesse definir o encaminhamento da pesquisa, ajudando a articular todos os questionamentos.

Neste momento foi fundamental os diálogos com a Prof^a Dr^a Odete Dourado, que criteriosamente, conduziu a orientação desta dissertação. O fio condutor do estudo foi o entendimento do conceito de patrimônio cultural no cenário da preservação no Brasil. Essa discussão passa pelo estudo das permanências e modificações das manifestações populares, fruto das interpelações entre pessoas, grupos, natureza e crenças. No centro desses questionamentos, está a ampliação do conceito de história e a possibilidade de utilização de novos métodos, assim como a credibilidade em novas fontes documentais, como a oral, que conduziram o interesse dos pesquisadores para outras áreas de pesquisa.

Procurando estudar os significados dos espaços e as suas diferentes formas de apropriação nos últimos anos, as festas religiosas têm se constituído, com certa freqüência, em objeto de estudo de diferentes pesquisadores, em busca de respostas para questões do presente².

A análise deste trabalho ancorou-se ainda nos diferentes significados atribuídos à festa, avaliando-os através dos seus organizadores, festeiros, freqüentadores e defensores, não ignorando a análise dos críticos, opositores ou perseguidores, fossem estes autoridades municipais e eclesiásticas, médicos, a elite ou a opinião pública. Outro ponto de reflexão desenvolvido foi o estudo da influência dos novos ritos introduzidos na festa e das novas maneiras de festejar na construção do patrimônio material, possibilitando a perpetuação do mito da devoção e da fé no Senhor Bom Jesus do Bonfim, na cidade de Salvador.

As primeiras fontes pesquisadas sobre festa, levaram-nos aos intelectuais e aos folcloristas do século XX, que passaram a se dedicar às questões referentes à cultura popular. Os folcloristas a elegeram como a “alma nacional”, reconhecendo que os sujeitos históricos que agem e criam a festa, também transformam valores, gestos e crenças, em função

da sua herança cultural, passando eles próprios a serem agentes da sua própria cultura. Neste sentido, a festa também é vista como lugar de memória. São lugares que passam a ser apropriados por práticas e atividades de natureza variada, tanto cotidiana quanto excepcional, tanto para as manifestações populares como oficiais. Essa densidade diferenciada quanto à atividade e sentidos abrigados pelo lugar da festa constitui a sua centralidade e excepcionalidade para a cultura local, reconhecidos e tematizados em representações simbólicas e narrativas. Do ponto de vista físico, arquitetônico e urbanístico, esses lugares são identificados e delimitados pelos marcos estrategicamente construídos, e trajetórias desenvolvidas pela população, nas atividades que lhe são próprias.

Neste momento, foi importante identificar os autores que construíram a memória da festa do Bonfim e cristalizaram a imagem da festa e de seus atores. Através de Manoel Querino (1922), Odorico Tavares (1951), Xavier Marques (1920), Pierre Verger (1999), Hildegardes Viana (2000) e outros, a festa do Bonfim foi se delineando, ficando definitivamente associada à mistura de etnias, classes, culturas e costumes. Neste processo, no entanto, observamos que estes memorialistas lançaram mão de lembranças próprias e de histórias ouvidas para explicar a festa e, nesta operação, acabaram privilegiando determinadas imagens em detrimento de outras. Os registros, entretanto, apontavam um ponto em comum sobre a festa do Bonfim no século XIX: a festa estava sempre situada entre o resgate e a permanência dos costumes populares e a sua relação com uma determinada visão elitista sobre o povo e as questões referentes à nacionalidade.

Estes registros coincidem com o ponto de vista de Martha de Abreu (1999), que alerta para o fato de que a festa é também reconhecida como possibilidade de identidade nacional, como local de encontro, mistura e comunhão entre todas as etnias e classes sociais – base importante do que seria a marca singular e positiva da nacionalidade brasileira. As preocupações com a relação entre os costumes do povo e a formação da nacionalidade e da civilização brasileira, na década de 30, no Brasil, propiciam uma íntima relação entre a investigação sobre os costumes populares e a criação de uma determinada nacionalidade ou expressão de um caráter nacional.

Cada festa tem o seu ritmo e ainda, segundo Perez (2002, p. 19), “[...] uma realidade e uma dinâmica própria, é um ato coletivo extraordinário, extra-temporal e extra-lógico”, que evidenciam a sua importância para a compreensão das variadas formas de viver em sociedade. Ancoradas nesta percepção, pretendemos mostrar que a festa não é somente boa para dela participar como divertimento, mas é também boa como fonte de reflexão dos fundamentos dos vínculos coletivos que constroem a sociedade.

A festa do Bonfim também se faz presente na literatura, na antropologia, porém sempre observada através do estudo dos rituais, tomados como objetos diferenciados e privilegiados. Aparece na literatura como folclore, como divertimento das classes populares ou como sobrevivência de manifestações tradicionais, e foi vista, durante um determinado momento, na história da memória, como objeto de salvamento, eminentemente exótico, congelada num tempo findo, servindo de exploração política e comercial.

Neste trabalho, não foi possível adotar limites territoriais fixos, pois os sistemas culturais e, portanto, as referências de um grupo social, têm, por assim dizer, uma geografia própria, que dependem da natureza das relações sociais existentes num determinado espaço físico. O limite temporal foi marcado a partir da chegada da devoção a Salvador, em 1745, até o reconhecimento da igreja como patrimônio nacional pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em 1938.

Os procedimentos metodológicos utilizados na pesquisa estruturaram o trabalho em Introdução e quatro capítulos. Na Introdução, intentamos situar o tema dentro da discussão da nova conceituação sobre patrimônio cultural e a sua preservação, salientando a pertinência de uma investigação mais cuidadosa sobre a festa do Bonfim. O primeiro capítulo é um mergulho sobre a forma de festejar no Brasil, buscando identificar o sentido da festa religiosa, as atitudes de devoção e a apresentação das características específicas que foram sendo apropriadas em cada momento da construção da cultura no Brasil. Neste momento, buscamos inserir as particularidades da festa religiosa, na Bahia. No segundo capítulo, foi dada uma atenção especial aos caminhos da Devoção do Se-

nhor do Bom Jesus do Bonfim em Portugal e no Brasil. No terceiro capítulo, procuramos seguir de perto a trajetória da Devoção do Senhor do Bonfim, em Salvador, trilhando os caminhos que possibilitaram a construção de um lugar que identifica a devoção e a festa e se constitui em uma referência cultural para a cidade. Para isto, foram realizados o mapeamento dos modos de apropriação prática e simbólica do espaço e o estudo da evolução histórica desses modos de apropriação, considerando as rupturas e continuidades, assim como a construção estratégica de monumentos e a inscrição de marcos simbólicos na sua forma material. O quarto e último capítulo mostra a ampliação da Devoção na cidade, a consolidação da fé e as modificações que passaram a ocorrer na festa e nas estruturas físicas, bem como a conseqüente adequação aos novos interesses e às novas ideologias do Estado e da Igreja. Permeando todos os capítulos, não pudemos deixar de tecer considerações sobre o papel da igreja católica nessa longa trajetória, com sua variada forma de expressão e as perspectivas de “progresso da civilização”.

O trabalho não pretende por um ponto final na problemática do reconhecimento da festa como referência cultural. Na realidade, pretende dar continuidade aos diversos olhares que foram ao longo dos anos se desdobrando sobre o sentido e a vivência da festa, pois estes marcam o tempo, lugares e desenham, através dos caminhos tantas vezes trilhados, um novo traçado para a cidade.

Notas

¹ A grafia foi atualizada em decorrência da nova ortografia brasileira. Nos documentos consultados, a palavra está grafada Bom-Fim.

² Muitos estudos têm sido desenvolvidos nos últimos anos sobre as festas religiosas. Destacamos aqui os trabalhos produzidos por DaMatta (1987); Brandão (1989); Amaral (2002); Abreu (1999); Soares (2000); Serra (1991, 1999); Duvignaud (1983); Ozouf (1995); Eliade (1999), dentre outros.

Capítulo I

A construção do conceito de patrimônio

*Uma das principais responsabilidades do homem
é revelar o esquecimento
mostrar que o passado comportava outros futuros
além deste que realmente aconteceu.*

(Walter Benjamin)



As discussões acerca de preservação, memória e identidade passaram a ser, no final do século XX, objeto de vários estudos desenvolvidos por historiadores, sociólogos, antropólogos, arquitetos e economistas, que buscaram compreender as chamadas “ações governamentais”, com enfoque na preservação da cultura. Esses profissionais empenharam-se em identificar mecanismos que pudessem explicar a construção e a difusão das memórias coletivas, procurando esclarecer as relações, os conflitos, as inclusões e as exclusões existentes entre os diferentes grupos.

Paralelamente, o resgate da cultura e, conseqüentemente, a sua valorização, também se transformaram em um ingrediente indispensável da fala dos dirigentes políticos, que buscam uma “volta à cidade”, e a sua “redescoberta” para os cidadãos. Segundo Arantes O. (1998), essas ações têm como objetivo “[...] uma valorização do homem, do resgate da sua identidade, buscando reativar tradições locais e incentivando o reconhecimento de suas diferenças imateriais.” Na base destas discussões, observamos, porém, um acelerado processo de transformação no estrato físico e, principalmente, nas manifestações culturais das cidades brasileiras, que são modificadas, “modernizadas”¹, para se adequarem a uma nova dinâmica econômica nacional, que tem no turismo o seu objetivo principal e no patrimônio cultural o maior atrativo.

Compreender a evolução do conceito de patrimônio cultural no cenário brasileiro atual é essencial para o entendimento das permanências e

modificações das manifestações populares. Etimologicamente falando, patrimônio significa “Herança paterna. Bens de família” (FERREIRA, 1975, p. 1056). Logo, é um legado do passado. É verdade que muitos desses bens nos chegaram através de heranças, porém eles não são simplesmente legados de uma geração a outra, eles são “construídos”, “recriados”, “apropriados”. Do mesmo modo, a permanência desse patrimônio no tempo resulta de ações e interpretações dos diferentes grupos humanos, que partem sempre do presente em direção ao passado. Assim, “[...] o interesse pela defesa e a proteção do passado conjugasse com a construção do ambiente (lugar, território) onde se desenvolvem modos de vida diferenciados, muitas vezes contraditórios entre si devido à diversidade cultural.” (ARANTES, A., 1984, p.9).

Construídas por diferentes grupos, com valores e signos distintos, as cidades apresentam uma diversidade de patrimônios. O processo de reconhecimento da herança de um povo termina por suscitar um importante questionamento: preservar o quê? Estabelece, também, uma competição entre diferentes grupos, uns defendendo a preservação dos espaços naturais e dos espaços construídos no passado, outros, a modernização e, com isso, a destruição do passado. Estas interrogações terminaram por desencadear, a partir do Século XIX, pós-revolução francesa, revolução industrial e ascensão do movimento moderno, movimentos preservacionistas em defesa da preservação do passado, da herança cultural do povo, ou seja, do patrimônio coletivo de uma nação.

No Brasil, este movimento surgiu nos anos trinta do século XX, desencadeando uma política de proteção do patrimônio que se propõe, segundo Cecília Londres Fonseca (1997, p. 111), “[...] a atuar, basicamente, no nível do simbólico, tendo como objetivo reforçar uma identidade coletiva, a educação e a formação dos cidadãos [...]” A preocupação com a preservação e a valorização do patrimônio cultural buscava, assim, consolidar as manifestações de caráter nacional realizadas em espaço público. Essa forma de apropriação dos valores, signos e símbolos do passado estiveram diretamente vinculadas ao conceito de cultura adotado pelos diferentes grupos em épocas distintas.

Para esta análise, não podemos esquecer, que o homem é um ser temporal e como consequência desta condição, ocorrem, em cada sociedade, diversos modos de inserção e diferentes maneiras de apreender a história, que variam de acordo com o seu modo de viver e a sua concepção de valor. Neste sentido, as diversas sociedades apresentam diferentes maneiras de produzir e preservar a cultura e, conseqüentemente, variadas formas de construir e se relacionar com a cidade. Cidade é aqui entendida como a materialização desta cultura em um determinado espaço e tempo.

Analizando a política de preservação dos bens culturais, no Brasil, ao longo desses anos, podemos perceber que as ações implementadas nestes setenta anos de existência do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)², estiveram longe de refletir a diversidade do patrimônio brasileiro, assim como as tensões e os conflitos que caracterizam a dinâmica cultural do país. Ao analisarmos os discursos sobre o patrimônio cultural no Brasil, elaborados pelos intelectuais que estiveram à frente da implementação das políticas oficiais nos anos 30 – período do Estado Novo –, veremos que estas estão pautadas, principalmente, nas questões referentes à perda e desvalorização dos bens culturais de caráter material e na busca de uma identidade nacional. O antropólogo José Reinaldo Gonçalves (1996, p. 33) afirma que este modelo de preservação se justifica pelo pensamento da época: “[...] preservar o patrimônio é preservar a nação. As ameaças ao patrimônio são ameaças à própria existência da nação como uma entidade presente, dotada de fronteiras bem delimitadas no tempo e no espaço.”

Assim, neste primeiro momento, foram reconhecidas como símbolos nacionais apenas as obras de arte representativas dos bens culturais móveis e imóveis, conjuntos arquitetônicos e sítios urbanos e naturais de excepcional valor histórico e artístico³ que necessitavam ser conservados, para garantir a sua perpetuação frente ao acelerado processo de modernização das cidades.

De acordo com Bucaille e Pesez (1989), este pensamento, condizente com o conceito de cultura material que se consolidava nas primeiras décadas do século XX, passou a ser de uso corrente nas ciências humanas, sendo utilizado de modo especial pela história até a segunda guerra mundial.

A cultura material marca a sua distância em relação ao conceito de cultura como produção simbólica, chamando a atenção exclusivamente para os aspectos não simbólicos das atividades produtivas dos homens, para os produtos e utensílios, assim como para os diversos tipos de técnicas. Enfim, para os materiais e os objetos concretos da vida das sociedades.

Ainda segundo esses autores, a cultura material destaca as massas em detrimento da individualidade, podendo ser entendida como a cultura da grande maioria da população, cultura da coletividade contrapondo-se, sobretudo à individualidade. Neste sentido, não se pode falar da cultura material desse ou daquele indivíduo específico, isolado. A cultura é sempre dividida com outros indivíduos, geralmente numerosos. Neste conceito de coletividade não é difícil identificar a influência da antropologia social e cultural. No entanto, este conceito não deve ser confundido com o de cultura popular⁴. A cultura material é o testemunho da presença do homem em um determinado espaço, sem, no entanto, preocupar-se com os acontecimentos e as emoções, com o seu significado.

Um outro fator a ser considerado na preservação do patrimônio brasileiro, é o fato da excepcionalidade histórica e artística que delimita um grupo de bens a serem protegidos, privilegiando apenas um segmento desse patrimônio. Nessa perspectiva de preservação, o Estado deveria ser o “guardião” do Patrimônio Cultural, devendo atuar, inclusive, como agente promotor do processo de valorização e criação da cultura, desenvolvendo ações de caráter educacional no que se refere à proteção e valorização desse patrimônio.

De fato, ao longo desses setenta anos de atuação oficial do poder público no resguardo do Patrimônio Nacional, percebe-se uma preocupação com a preservação do patrimônio cultural, no sentido de consolidar as manifestações de caráter nacional, através da apropriação de valores, signos e símbolos, com o objetivo de reforçar uma identidade coletiva. Este processo terminou por privilegiar uma prática de preservação – o tombamento – que associou a preservação à idéia de imutabilidade, contrapondo-se à noção de mudança ou transformação e centrando mais a atenção no objeto e menos nos sentidos que lhe são atribuídos ao longo do tempo, desconsiderando “[...] de modo complementar os processos

inversos de permanência e recriação das diferenças em outros planos.” (GONÇALVES, 1996, p.22). Cecília Londres Fonseca (2001, p.190), no entanto, chama a atenção para o fato de que “[...] enquanto voltadas para monumentos e obras de arte, e visando à conservação de sua integridade física, as políticas de patrimônio centradas no instituto do tombamento certamente contribuíram para preservar bens, cuja perda seria irreparável.”

Verifica-se, porém, ao longo dos anos, que esta política de preservação, amparando apenas os edifícios, sítios e obras de arte, não correspondia à realidade do processo de “formação da nação” e, neste sentido, estava distante de cumprir os objetivos de preservar os conteúdos simbólicos, pois mostrava parcialmente o retrato da nação, reduzindo o patrimônio cultural de uma sociedade complexa às expressões de apenas uma das várias influências que a formaram. Vista apenas sob esta ótica, a preservação está sujeita a perder o que justifica essa proteção: “[...] os valores atribuídos aos bens culturais.” (FONSECA, 2001, p. 188).

De fato, as novas exigências teóricas, colocadas principalmente pela sociologia e antropologia, a partir dos anos sessenta, passaram a questionar o estudo da história baseada apenas na primazia das análises dos conjuntos econômicos e demográficos ou das estruturas sociais. Essa mudança abriu, de acordo com Chartier ([1990], p.15):

[...] espaço para novos objetos de pesquisa – as crenças e os comportamentos religiosos, as atitudes perante a vida e a morte, as relações de parentesco e as relações familiares, os rituais. Estas formas de sociabilização passaram a representar a constituição de novos territórios do historiador, anexados, porém, aos territórios existentes.

Segundo esse autor, esta nova forma de pensar deu origem ao recente conceito de história cultural, “[...] que tem por principal objetivo identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é constituída, pensada, dada a ler.” (CHARTIER, [1990], p. 17). Assim, a história cultural promove a conciliação dos novos domínios da investigação com a fidelidade aos postulados da história social e a legitimidade científica. Le Goff e Nora (apud FONSECA, 2000, p.02) afirmam que é na história das representações⁵ que

[...] lugares de memória sobressaem como aqueles nos quais a memória se cristaliza e se refugia com seus sentimentos funcional e simbólico e com a matéria constituindo-se num jogo da memória e da história, destinados a bloquear o trabalho do esquecimento, fixar um estado de coisas, imortalizar a morte, materializar o imaterial e evidentemente servir a legitimidade de grupos e de idéias.

Essa ampliação e o novo domínio da história possibilitou também a ampliação do conceito de patrimônio cultural. Este novo conceito passou a reforçar a possibilidade da existência de diferentes significados sociais em torno das manifestações culturais coletivas, e trouxe à discussão as festas religiosas como foco de embates entre valores, comportamentos, construção e políticas de controle no Brasil.

O entendimento desse conceito e, conseqüentemente, a sua aplicação neste estudo baseou-se no trabalho do antropólogo Antonio Arantes (2000), referente ao Inventário Nacional de Referências Culturais, no qual o autor demonstra que toda linguagem desenvolve-se através de signos e de significados. Neste sentido, todo significado deve possuir uma contrapartida material, palpável, que possibilite o seu entendimento, da qual é sempre indissociável. Assim sendo, haverá sempre objetos físicos, por meio dos quais será possível registrar e reconstruir os sistemas abstratos da linguagem. Somente a partir de uma dimensão material é possível descrever a língua e a prática de uma determinada comunidade, ou seja, é possível conhecer os símbolos que identificam, caracterizam e personalizam cada grupo.

Fazendo uma analogia, podemos afirmar que a cultura também possui um suporte material que permite identificá-la. A cultura, segundo Ortiz (1994), tem sempre em vista que as práticas humanas inscrevem seus significados de várias formas em objetos palpáveis. Deste modo, uma estrutura arquitetônica informa sobre o modo de vida de seus habitantes, assim como as atividades cotidianas inscrevem sentidos no espaço aberto, construindo lugares e territórios reconhecíveis.

No âmbito internacional, percebemos que a política de preservação também caminha no mesmo sentido. As primeiras modificações são sentidas nos anos sessenta, quando a noção de monumento passou a ser ampliada e reconhecida não só pelas grandes criações, mas também pelas

obras modestas que tivessem adquirido, com o tempo, significação cultural⁶. Reconhece-se, a partir desse momento, não apenas a estrutura física, mas a significação dos bens culturais. Pela primeira vez, a noção de patrimônio imaterial⁷ ou intangível começa a penetrar no discurso da preservação no mundo ocidental.

Apesar da evolução do conceito de monumento, expresso na Carta de Veneza, editada em 1964 (INSTITUTO, 1995), a Convenção do Patrimônio Mundial, de 1972, continuava a definir o seu campo de aplicação ainda segundo uma concepção bastante restritiva do patrimônio cultural, limitando-o, como afirma Levi-Strauss (2001, p. 23): “[...] apenas à sua dimensão física.” As modificações, no entanto, não demoraram a acontecer. A partir dos anos setenta, são colocados questionamentos a respeito da concepção do patrimônio cultural, assim como da percepção e compreensão da história das sociedades humanas, colocando-se em discussão as dicotomias e hierarquias de valores existentes entre o patrimônio material e as manifestações culturais⁸.

É neste contexto que os países do terceiro mundo solicitaram à Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), pela primeira vez, a realização de estudos que apontassem formas jurídicas de proteção às manifestações da cultura tradicional e popular⁹, que estavam correndo risco de se perderem pela falta de incentivo e pelo rápido processo de globalização¹⁰. Por outro lado, chamavam atenção para o crescimento da atividade turística mundial, que tem proporcionado um rápido processo de valorização das manifestações culturais, vistas, no entanto, como exóticas, passando a se transformar nos atrativos turísticos a serem comercializados. Assim, muitas das “tradições”¹¹ têm sofrido um rápido processo de espetacularização, sendo, muitas vezes, afastadas do local de produção ou, em outros momentos, muitas destas manifestações têm sido “congeladas”, sendo entendidas ainda sob as mesmas bases de proteção do processo de tombamento do patrimônio material, o que tem impossibilitado o rico processo da dinâmica cultural, ou seja, a possibilidade de serem agregados novos valores. Esta crise provocou, mundialmente, uma retomada das discussões sobre cultura, preservação e tradição nos anos oitenta.

De modo mais popular, a cultura é considerada muitas vezes como algo intangível, sendo referida a áreas do conhecimento, das artes plásticas, da música, do teatro, do cinema etc. Este é um conceito elitista, pois não só associa a cultura à posse de um certo conjunto de conhecimentos ou informações que não são utilizados no dia-a-dia das pessoas comuns, como, ao mesmo tempo, supõe que as pessoas sejam dotadas de uma capacidade especial para produzir, apreciar e usar essa cultura.

Um outro conceito de cultura diz respeito a um movimento de criação, transmissão e reformulação do ambiente artificial criado pelo homem através de sistemas simbólicos. Neste sentido, cultura é um “produto da atividade humana”, que se refere à produção material, pintura, monumentos, objetos, mas também à produção simbólica que resulta de diferentes manifestações, como os usos, costumes, tradições, crenças populares, sistemas religiosos, códigos jurídicos, ou seja, as diferentes maneiras de atender às necessidades básicas, biológicas, comuns a toda a humanidade, mas que mudam em cada sociedade (ORTIZ, 1994).

Sob a perspectiva da significação, ou seja, através das formas de representações simbólicas, a diferenciação entre a produção material e a simbólica, não-palpável, se dilui, pois é muito fácil verificar que os bens materiais carregam consigo uma carga simbólica muito grande – histórica, artística, mística, religiosa, política, social, econômica – e é exatamente essa riqueza de carga simbólica que irá caracterizar os produtos privilegiados da cultura e a fará ser reconhecida como única, singular. Neste sentido, toda obra produzida pelo homem privilegia a dimensão simbólica e, conseqüentemente, é um bem cultural.

A contemporaneidade entende cultura como uma condição de produção e reprodução da sociedade em um determinado espaço que, conseqüentemente, passa a atender às necessidades de auto-afirmação, nacionalidade e identidade. Deste modo, a cultura é vista em constante mutação, sendo recriada e reutilizada, permitindo ricas interpretações. Propõe-se, assim, a pensar a cultura como um processo através do qual os homens, para atuarem em sociedade, estão constantemente produzindo e utilizando bens culturais e, desta forma, organizando a vida de maneira coletiva.

Em uma sociedade tão heterogênea como a nossa, com grandes diferenças regionais, onde o processo de formação se deu através da fusão de etnias e tradições distintas, grupos e classes se apropriaram de elementos culturais de forma diferenciada. Faz-se necessário reconhecer, entender e respeitar essas diferenciações culturais, valorizadas pelos diferentes grupos em relação uns aos outros, que resultaram em estruturas próprias de padrões arquitetônicos, estéticos, morais e religiosos.

Com base nesses conceitos de patrimônio como herança e de cultura como criação, produção de um grupo social em um determinado espaço e tempo, chegamos à noção de Patrimônio Cultural como um conjunto de bens constituídos¹², reconhecidos por uma sociedade como representativos da sua história e da sua produção. É necessária a existência de um patrimônio conhecido, de uma memória preservada, para que seja possível definir uma identidade cultural coletiva, que deve dizer respeito à totalidade da experiência social e não apenas a alguns segmentos privilegiados. Não se pode conceder algo exclusivamente a apenas uma parte da existência humana, ainda que esta esteja revestida de brilho e prestígio, visto que a cultura é um universo de escolha, história, produção, circulação de sentido e valor.

A cultura, portanto, não reside apenas no objeto, no suporte físico, como também não está restrita apenas à condição intelectual. A cultura só pode ser entendida através da relação do homem consigo mesmo, com a sociedade em que está inserida e, principalmente, na relação desta sociedade com a sua produção material e imaterial, ao longo do tempo e em um espaço determinado¹³. Deste modo, é possível perceber que existem alguns bens que acumulam mais significados durante a sua história, passando a merecer esforço especial no sentido da sua preservação e disponibilização para usos futuros. Trata-se de bens que fazem parte de uma identidade local, uma fatia de memória coletiva, que traduz uma maneira de viver em comunidade.

O conceito de patrimônio cultural, no Brasil, foi ampliado a partir da Constituição de 1988. No seu artigo 216, o patrimônio cultural é definido como: “[...] os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente, ou em conjunto, portadores de referências à identidade, à

ção, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira [...]” (BRASIL, 2000, p. 33). Esta abordagem do patrimônio cultural leva a um novo conceito para a preservação do patrimônio centrada no processo de interpretação da cultura enquanto produção, não apenas material, mas também simbólica. Reivindicando o reconhecimento das “expressões populares de valor cultural”, a comunidade internacional solicitou a criação de um instrumento de proteção jurídica deste patrimônio. Em 1989, a Conferência Geral da UNESCO, aprovou o texto jurídico para a Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular (apud SANT’ANNA, 2001, p. 154), definida como:

[...] conjunto de criações que emanam de uma comunidade cultural, fundadas na tradição, expressas por um grupo ou por indivíduos, e que reconhecidamente, respondem às expectativas da comunidade enquanto expressão de sua identidade cultural e social. Seus padrões e valores transmitidos oralmente, por imitação ou por outros meios. Suas formas correspondem, entre outras, a língua, a literatura, a música, a dança, os jogos, a mitologia, os ritos, os costumes, o artesanato, a arquitetura e outras artes.

Como destaca essa autora, embora esta Recomendação não mencione ainda a expressão patrimônio imaterial, já aponta outra interpretação para a cultura, mostrando seus aspectos materiais e imateriais. A percepção de bem cultural não se limita mais aos estudos dos monumentos em si, mas, a partir dos anos oitenta, volta-se preferencialmente para os conjuntos culturais¹⁴ “[...] que traduzem no espaço as organizações sociais, os modos de vida, as crenças, os saberes e as representações das diferentes culturas passadas e presentes no mundo.” (LEVI-STRAUSS, 2001, p. 24). Ainda segundo esse autor:

[...] cada testemunho material não é mais considerado isoladamente, mas em seu contexto e na compreensão das múltiplas relações que mantém de modo recíproco com o seu ambiente físico-cultural e de crenças. A estrutura material organiza uma “paisagem” vivida pela comunidade e participa de sua identidade. (LEVI-STRAUSS, 2001, p. 25).

É neste contexto que se delinea o conceito de patrimônio imaterial ou intangível, que surge no momento de transformação do conceito de cultura. É consenso geral entre os técnicos e pesquisadores, que os termos, “imaterial” e “intangível” não definem a complexidade dos bens

culturais que pretendem preservar. Assim, ao nos referirmos ao Patrimônio Imaterial, temos que ter em mente que não é possível tratar apenas de meras abstrações, em contraposição aos bens materiais, pois, como afirma Maria Cecília Londres Fonseca (2001, p. 191): “[...] para que haja qualquer tipo de comunicação é imprescindível o suporte físico.” Neste sentido, as expressões “patrimônio imaterial” ou “patrimônio intangível”, apesar de não definirem o universo da produção cultural, buscam enfatizar a importância dos processos de criação e manutenção do conhecimento sobre o produto da manifestação – a festa, a dança, o artesanato.

Márcia Sant’Anna (2001) ressalta ainda que é o modelo e suas transformações, e não exclusivamente o objeto resultante, embora este seja a sua expressão material e seu fim, o que interessa preservar como bem cultural no Patrimônio Imaterial. Sabe-se, no entanto, que o importante é assegurar a continuidade de um processo de reprodução, preservando os modos de fazer e o respeito a valores como o do ritual religioso e das tradições. Verifica-se que a discussão conceitual é ampla e ainda não se chegou a um consenso a respeito da melhor terminologia.

No Brasil, as primeiras discussões oficiais sobre este tema ocorreram no final dos anos oitenta. O primeiro encontro foi realizado em Fortaleza, em 1997, dando origem à Carta de Fortaleza, com as primeiras diretrizes para a preservação do Patrimônio Imaterial. O Decreto N. 3.551, de 04 de agosto de 2000 (BRASIL, 2000), regulamentou as diferentes categorias de preservação deste patrimônio, que passou a ser registrado segundo as categorias: saberes – conhecimento e modos de fazer, enraizados no cotidiano das comunidades; celebrações – rituais, festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento; formas de expressão – manifestações literárias, música, plástica, artesanato etc.; lugares – mercados, feiras, santuários, praças, onde se concentram e reproduzem práticas coletivas.

Embora ainda não estejam conceitualmente definidos, sabe-se que a diferenciação entre Patrimônio Imaterial e Material reside no fato de que, após a sua criação, o Patrimônio Imaterial passa a depender do seu processo de produção, necessitando de constante atualização por meio

da mobilização de suportes físicos – o corpo, instrumentos, indumentárias, alimentos – o que depende da ação de sujeitos capazes de atuar segundo determinados códigos.

Cecília Londres Fonseca (2001) defende que a melhor definição é a de patrimônio intangível, pois a relativa materialidade deste bem cultural remete ao transitório, fugaz, que não se materializa em produtos duráveis – o bem é definido no momento em que ocorre, no presente, e só pode ser preservado a partir de algum registro.

Assim, para que possamos entender a riqueza e a dimensão do patrimônio imaterial é necessário, segundo Antonio Arantes, (2000, p. 02): “[...] conhecermos os processos de produção, reprodução e mudança cultural, bem como conhecer sobre os mecanismos que articulam esses processos à formação do patrimônio cultural e da memória social.”¹⁵

Em uma sociedade, segundo Brandão (1989), existem dois tipos de mudança cultural. Uma interna, resultante da dinâmica própria de cada sistema cultural, e uma segunda, que é o resultado do contato de um sistema cultural com um outro. A primeira é mais lenta, alterada apenas por uma catástrofe ou algum acontecimento histórico. A segunda pode ser mais rápida e brusca, porém, pode também ser um processo menos radical, onde a troca de padrões culturais ocorre sem grandes traumas, dependendo dos objetivos que proporcionaram este novo contato.

Com o acelerado processo de globalização, o segundo tipo de mudança é o que acontece com mais frequência na maioria das sociedades. É praticamente impossível imaginar a existência de um sistema cultural que seja afetado apenas por mudanças internas. Este fato explica a concentração de estudos, nas últimas décadas do século XX, voltados aos centros urbanos, onde o processo de aproximação e modificação dos valores e signos das sociedades foram mundialmente intensos, provocando um rápido processo de aculturação.

Para se entender estes processos de mudança e identificar os elementos significativos que sobrevivem às transformações, é preciso, segundo Moniot (1988), reconhecer as verdadeiras rupturas, e o conteúdo sócio-histórico que se esconde em palavras como “tradição” e “modernização”. É necessário, também, confrontar a atividade em estudo nas dife-

rentes temporalidades – contemporâneo, colonial –, pois cada uma é base documental para a outra.

Otilia Arantes (1998) chama atenção para o fato de que esta valorização e aproximação com o antigo passa a ser enquadrada apenas na categoria de “bem de consumo” e/ou “entretenimento”, a exemplo do que ocorre com a absorção do mercado de antigüidade, apontado como um dos indicadores econômicos mais rentáveis, ou com a recuperação de centros históricos, transformados em centros de lazer. Fica claro que é o investimento financeiro quem determina o que deve ser valorado, a partir de quando e, mesmo, até quando.

Paralelamente, percebe-se que se as expressões e/ou manifestações culturais não se moldam à força do capital, elas passam a ser segregadas, destruídas ou, muitas vezes, alteradas, para atender a esta nova demanda de consumo de massa, sendo utilizadas as questões de segurança e higiene como justificativas das intervenções no patrimônio. Alguns exemplares, porém, reagem de modo intenso, buscando a permanência. É neste momento que se entrelaçam duas especialidades que devem passar a atuar de forma simultânea – a arquitetura e a antropologia –, no sentido de se complementarem nas difíceis relações existentes entre a estrutura física e os valores culturais e, principalmente, no entendimento do conceito de lugar, de extrema importância para ambas. Percebe-se que a trajetória do conceito de cultura na antropologia evoluiu, passando agora a referir-se ao sentido simbólico enraizado em toda a prática humana. Antonio Arantes (2000, p. 7), ressalta ainda:

[...] esses sentidos formam sistemas, os quais, por sua vez, não correspondem necessariamente, aos limites físicos de um território ou de um grupo social: a um determinado território não corresponde necessariamente, uma sociedade e uma só cultura. A realidade social e cultural é heterogênea, contraditória e dinâmica.

A possibilidade de ampliação do conceito de lugar e cultura concretizou-se no momento em que se iniciaram as discussões acerca dos valores adotados até os anos setenta para a escolha dos “monumentos” representativos da identidade nacional. Como base para uma nova política de preservação foi introduzido, nesse período, o conceito de “referência

cultural”¹⁶, que passou a ser trabalhado por profissionais que estudavam o patrimônio cultural.

Ressaltamos que no Brasil, ainda nos anos setenta, foi criado por Aloisio de Magalhães, o Centro Nacional e Referência Cultural (CNRC), com o objetivo de traçar um sistema referencial básico para a descrição e análise da dinâmica cultural brasileira, a busca pela cultura viva. Segundo Aloísio de Magalhães (1985), o Brasil era um país privilegiado – vivia com a indústria, a tecnologia, ao mesmo tempo em que vivia com as tradições populares do fazer artesanal e das crenças. A visão do CNRC se diferenciava dos folcloristas que trabalhavam com a repetição das manifestações, opondo-se às mudanças.

Associando os conceitos de referência e de cultura, referência cultural passa, neste trabalho, a ser entendida como o ponto de apoio de informação, de encontro, de uma verdade aceita e vivenciada por determinado grupo e que possibilita comparação e diferenciação. A referência cultural designa a realidade em relação à qual se identifica, baliza ou esclarece algo. Assim, afirmamos: o churrasco é uma referência gaúcha; a escola de samba é uma referência carioca; a estátua do Cristo Redentor é uma referência carioca; a festa do Círio de Nazaré é uma referência paraense; o acarajé é uma referência baiana; a igreja e a lavagem do Bonfim são referências baianas.

Referências culturais são edifícios, paisagens, “saberes”, “crenças” etc., ou melhor, como define Antonio Arantes (2001, p. 131): “[...] são objetos, práticas e lugares apropriados pela cultura por meio dos quais os grupos representam, realimentam e modificam a sua identidade e localizam a sua territorialidade.” Acrescenta ainda esse autor, que referências são sentidos atribuídos a suportes tangíveis ou não. Elas podem estar nos objetos, assim como nas práticas, nos espaços físicos, nos lugares socialmente construídos. É com referência que se constrói a continuidade da tradição, a proximidade e a distância social, assim como a ruptura com uma condição passada ou a diferença em relação a outrem.

Falar de referência cultural é direcionar o olhar para as representações que configuram a “identidade” de uma determinada região para os seus usuários e representam a maneira como os grupos se relacionam

com o território onde estão estabelecidos. Significa aproximar-se dos sujeitos diretamente envolvidos com a dinâmica, a produção, a circulação e consumo dos bens culturais, cuja “autenticidade” só será conservada e mantida no seu contexto específico, reconhecendo o seu valor simbólico e seu suporte material. Amplia-se, assim, o conceito de autenticidade relativo a patrimônio cultural, que a partir desta nova conceituação de cultura e de referência não pode mais ser aplicado como até então pelo patrimônio material. Autenticidade passa a ser estudada como um processo de continuidade histórica, onde busca-se identificar características essenciais da manifestação, sua manutenção através do tempo e a tradição à qual está vinculada, com o objetivo de manter o registro da memória. Apropriando-nos das palavras de Cecília Londres Fonseca (2000, p.62), afirmamos que autenticidade¹⁷ é “[...] a maneira como determinados sujeitos e grupos ocupam o seu solo, utilizam e valorizam os recursos existentes, como constroem sua história, como produzem edificações e objetos, conhecimentos, usos e costumes.”

Sabemos, no entanto, que essas informações só podem ser apreendidas a partir de manifestações materiais ou “suportes” – sítios, monumentos, conjuntos urbanos, artefatos, relatos, ritos etc. Estes, porém, só se constituem como “referências culturais”, quando são considerados e valorizados enquanto marcas distintas, por sujeitos definidos. Daí não ser mais compreensível a dicotomia ainda existente entre patrimônio material e imaterial.

Notas

¹ O termo “modernizada” foi aqui apropriado com a conotação de civilizar, associado à atualização dos aspectos tecnológicos, artísticos, ao refinamento dos hábitos e vestuário, buscando-se assemelhar aos grandes centros urbanos (LEITE R., 1996).

² O IPHAN foi criado em 1936, inicialmente com a denominação de SPHAN - Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, vinculada ao Ministério da Educação.

³ Cf. texto do Decreto-Lei no 25, de 30 de novembro de 1937 (BRASIL, 1982).

⁴ Conceito polêmico, seja pela dificuldade de se precisar a origem das manifestações culturais, seja por motivos de massificação e discriminação das sociedades modernas. Este conceito está sendo aqui utilizado não como conceito antagônico à cultura da elite, mas como a cultura produzida pelas pessoas negras, escravas ou não, pelos pobres e imigrantes, enfim, por toda a sociedade, que agiam, criavam e transformavam o espaço com novos valores, gostos e crenças. Muito da cultura dita popular não foi estudada antes pela falta de fontes seguras – a maioria destas manifestações dizem respeito aos povos sem escrita, cujas tradições são transmitidas de forma oral e, por isso, sem credibilidade. Podemos afirmar que muito se ampliam as perspectivas de existência de diferentes significados sociais em torno das manifestações coletivas como as festas religiosas, quando consideramos o conceito formulado por Martha Abreu (1999, p. 28): “[...] cultura popular não apenas entendida como conjunto de objetos ou práticas que são originárias ou criadas pelos populares, mas toda a heranças cultural que recebiam e de sua experiência histórica, sendo agentes, pois criavam, partilhavam e se apropriavam de valores, hábitos, atitudes, músicas, danças e festas.”

⁵ Segundo Chartier ([1990]), a representação denota formas idealizadas de percepção do mundo, expondo os atores sociais naquilo que imaginam ou desejam ser. A representação é um conceito que faz sobressair a possibilidade de verificação de diferentes visões da realidade, que podem ser tomadas como projeções de interesses particulares, de grupos ou indivíduos.

⁶ Documento da Carta de Veneza, de 1964, durante o II Congresso Internacional de Arquitetos e Técnicos de Monumentos Históricos, realizado em Veneza (INSTITUTO, 1995).

⁷ Nesse momento, o patrimônio imaterial tinha como objetivo resguardar e salvar a cultura tradicional e popular.

⁸ Este questionamento foi apresentado de forma explícita na declaração do México, em 1985, como resultado da Conferência Mundial Sobre as Políticas Culturais, promovida pelo Conselho Internacional de Monumentos e Sítios (ICOMOS), na qual foi solicitada a preservação “[...] das obras materiais e não materiais que expressam a criatividade do povo.” (INSTITUTO, 1995, p. 315).

⁹ Os primeiros estudos sobre as manifestações culturais de caráter popular ocorreram nos países do terceiro mundo, no intuito de voltarem a “[...] ter posse sobre si mesma – atrair o reconhecimento das suas heranças que a definem.” (MONIOT, 1988, p. 100-101).

¹⁰ Entendido como o rápido processo de homogeneização das regras de produção baseado na implementação de tecnologias e materiais muitas vezes não compatíveis com o local em que se implantam. Este processo está diretamente vinculado à nova política econômica implementada mundialmente, especialmente nos países de terceiro mundo.

¹¹ Segundo Eric Hobsbawm (1997, p. 10), tradições são: “[...] reações a situações novas que ou assumem ou foram de referência a situações anteriores, ou estabele-

cem seu próprio passado, através da repetição quase que obrigatória.” Neste sentido, a tradição é invariável e impõe práticas fixas, formalizadas, tais como a repetição.

¹² Entendemos bens culturais como todas as manifestações de expressão produzidas pelo homem, às quais são atribuídos significados, funções e valores que identificam e personalizam uma comunidade. O valor simbólico do bem cultural só tem sentido em um contexto determinado.

¹³ Sobre o assunto ver Serra (1991); Arantes (2000); Laraia (2000); Ortiz (1994).

¹⁴ “Foi através da valorização dos pequenos aglomerados urbanos que a cultura tradicional e popular foi abrindo caminho para o seu reconhecimento como objeto patrimonial.” (CORSINO et al., 2000, p. 83). O termo “conjunto histórico tradicional” foi definido pela 19a Conferencia Geral da UNESCO, em 1976, como “[...] aldeias e lugares que possuem ‘valores sócio-culturais’ é visto na recomendação de Nairobi, relativo à salvaguarda dos conjuntos históricos e sua função na vida contemporânea.” Foi também referendada pela Declaração de Tlaxcala, México, em colóquio promovido pelo ICOMOS, em 1982, que afirma: “[...] as pequenas aglomerações se constituem em reservas de modos de vida que dão testemunhos de nossa cultura.” (INSTITUTO..., 1995, p. 303).

¹⁵ Sobre o assunto, Antonio Laraia (2000, p. 100) afirma: “Qualquer sistema cultural está num contínuo processo de modificação. Assim sendo, a mudança que é inculcada pelo contato não representa um salto de um estado estático para um dinâmico, mas, antes a passagem de uma espécie de mudança para outra. O contato, muitas vezes, estimula a mudança mais brusca, geral e rápida do que as forças internas.” Acrescenta ainda esse autor, que essas mudanças provocam rupturas violentas, perdas de signos, e conseqüentemente, descaracterizações e perdas de identidade.

¹⁶ Para melhor entender este conceito, fomos buscar o significado do termo “referência” em Ferreira (1975, p. 1214): “Ato ou efeito de referir, contar, de relatar [...] relação que existe entre certas coisas.” A palavra referência remete ao termo “referências”, que é assim definido: “Indicação de pessoas que possam abonar a integridade ou a capacidade de outra pessoa ou de uma firma.” Para Antonio Arantes (2000, p. 7), referência significa: “[...] alusão, ou seja, identificação indireta de algo por meio de fato, objeto ou personagens conhecidos.”

¹⁷ Sobre o assunto, ver também Antonio Arantes (2001) e Henri Moniot (1988).

Capítulo II

O jeito brasileiro de fazer da fé uma festa

*A festa é o que há de mais importante na vida.
Resume todas as buscas humanas e simboliza a
vitória sobre as penúrias e as dificuldades do dia-a-dia.
Sintetiza as sensibilidades, trajetórias, vivências
e visões de fé. A festa significa viver a liberdade.*

(IRRÁZVAL, 2002, p. 59)



Nossas festas populares religiosas mais expressivas no presente tiveram sua origem nas festas religiosas portuguesas. A gênese dessa forma de expressão cultural esteve diretamente vinculada à doutrina do padroado, que sacralizava a união entre o Estado e a Igreja, formando um sistema único de poder e legitimação, tendo a fé católica como a religião oficial do Estado (MARX M., 1988).

Os portugueses e espanhóis, ao tomarem posse dos novos territórios que haviam *descoberto* e *conquistado*, erguiam a cruz em nome de Jesus Cristo, o que equivalia a consagrar a região e, portanto, de certo modo, a um *novo nascimento*, uma nova recriação – a fé cristã era a única possibilidade de alcançar a redenção e, conseqüentemente, o paraíso (ELIADE, 1999).

As primeiras vilas brasileiras surgiram seguindo os princípios da urbe medieval. Organizavam-se em torno das igrejas, posteriormente denominadas paróquias, e a terra era propriedade de Deus. Assim, a administração da vida terrena cabia a seus representantes, conciliados com o Estado. Surgia, assim, a cidade cristã, tendo como base a negação do prazer, a dedicação ao trabalho, o amor ao próximo e a união entre o Estado, detentor do poder, e a Igreja, que protegia e educava.

A religião se constituiu, nesse período, em um instrumento eficaz para manter a unidade e a coesão social na colônia. “Dentro dessa perspectiva a igreja, no Brasil, assumia um cunho social significativo, havendo uma interpretação mútua entre fé e cultura lusitanas.” (AZZI, 2001, p. 22).

Todas as atividades culturais na colônia eram permeadas por expressões cristãs, pois toda a população era educada segundo os princípios da tradição religiosa católica. Nesse contexto, os sermões assumiram grande importância social na colônia, pois substituíram os meios de comunicação, escassos no país. Foi, sem dúvida, através dos sermões que se propagou o pensamento cristão na colônia.

Da mesma forma, como destaca Mary Del Priori, (1994, p. 29): “[...] as festas reais e religiosas pareciam, também, acentuar a identificação entre o rei e a religião, fortalecendo a aliança dos colonizadores, confirmando seus poderes e disciplinando a população.” Segundo a mesma autora, era, também, neste momento da festa, que outros segmentos da sociedade, como negros e índios, aproveitavam as “brechas da festividade” para exibirem traços da sua cultura. Esses grupos, reprimidos e submetidos à opressão lusa, buscavam “[...] transformar as comemorações religiosas [tradicionalmente, portuguesas] em oportunidades para recriar seus mitos, sua musicalidade, sua dança, maneira de vestir e reproduzir suas hierarquias tribais e religiosas.” (DEL PRIORI, 1994, p. 29).

Como avalia Abreu (1999), durante as festas, no período colonial, todas as camadas sociais e pessoas de diferentes etnias estavam presentes, dos vice-reis aos africanos e índios e, misturando-se, quebravam a hierarquia e a monotonia da vida cotidiana¹. Neste sentido, a festa, no Brasil, teve como objetivo primeiro a possibilidade de pôr em contato as diversas culturas e, ao mesmo tempo, através desse diálogo “[...] exercitou o modelo, que depois se tornou um modelo brasileiro, de sociabilização que busca a semelhança dentro da diversidade cultural.” (AMARAL R., 2002, p. 15). Esse jeito brasileiro de fazer da fé uma festa se propagou por todo o território brasileiro, adquirindo particularidades em cada região.

Enquanto puro sentido de lazer, a festa não fazia parte das atividades culturais do Brasil colônia. Neste período, ela se constituiu em “momentos de sociabilização festiva”, como refere Tinhorão (2000, p. 7), patrocinados pelo poder do Estado – as comemorações cívicas – ou pelo calendário religioso, estabelecido pelo poder da Igreja. Havia, no entanto, um grande interesse por parte das autoridades civis em prestigiar ao

máximo as festas da Igreja. A religião era parte integrante e fundamental na estrutura da sociedade, e as celebrações religiosas se constituíram, a partir do século XVII, no momento quase exclusivo para que as pessoas se reunissem e se entregassem ao “lazer”. Segundo Ashcar (2001), a nação era marcada pela crença de que tudo podia melhorar, pois a providência divina sempre se manifestaria, o que se constituía em sólida base religiosa. Uma nova terra, um novo céu eram cantados nos terços, nas barraquinhas, procissões, novenas e missas. A festa exprimia os sentimentos e as emoções de todas as camadas sociais. Ser religioso era um componente significativo da estrutura social do país. A separação entre o mundo sagrado e profano quase não existia (AZZI, 1978).

Festa: a busca de um entendimento

Pelos mais diferentes motivos, as sociedades interrompem a seqüência dos dias da vida cotidiana e demarcam momentos de festejar definidos por paradas das atividades desenvolvidas no cotidiano, marcadas ora por instantes devotados à casa – nos casos individuais –, ora, por momentos dedicados à igreja, ao largo – nas festas religiosas – ou à rua, nas festas cívicas e profanas. Estas últimas, sempre desenvolvidas em coletividade (BRANDÃO, 1989).

Muitas vezes, a festa é analisada apenas como um divertimento das diferentes classes sociais ou, de forma simplificada, é vista como um meio de sobrevivência das manifestações culturais tradicionais e, deste modo, são congeladas em um determinado tempo (PEREZ, 2002). De acordo com Brandão (1989), a festa possui um significado mais amplo: “[...] uma fala, uma memória, uma mensagem, um lugar simbólico onde, cerimonialmente, separa-se o que deve ser esquecido e, por isso mesmo, em silêncio não festejado e aquilo que deve ser resgatado posto em evidência de tempos em tempos.” Ainda de acordo com esse autor, a festa é também um modelo de ação social, que permite a união de diferentes grupos que participam da organização e, ao mesmo tempo, defi-

nem seus atores. Esta participação resulta, na grande maioria das vezes, em investimentos feitos em benefício social.

O termo “festa” tem a sua origem no vocábulo latino cristão *feria*, cujo plural é *feriae*, primitivamente *fesiae* (ERRANDONEA, 1954). Entre os romanos, as *feriae* representavam o dia dedicado ao culto público ou privado aos Deuses. As *feriae* – festas – eram cíclicas e identificadas como dias de devoção que retornavam periodicamente, no qual não se trabalhava. Estes dias foram instituídos desde a antiguidade e disseminados ao longo do tempo, chegando no último século do Império Romano a constituir cerca de cinquenta por cento dos dias do ano. “As festas não eram necessariamente, alegres. As ‘feriae’ em homenagem aos antepassados eram consideradas um evento triste, porém sempre comemorados.” (LAPENTA, 1977, p. 5).

Se partirmos da origem latina do vocábulo festa, constatamos que este acontecimento sempre esteve muito próximo da religião, ou melhor, podemos afirmar que a religião e a festa estão juntas desde os primórdios da história do homem². Provavelmente, de acordo com Eliade (1999), nasceram juntas, pois, ao observarmos as festas dos povos da antiguidade, notamos uma preocupação “mágica” de agradecer à natureza ou suplicar proteção a entidades divinas. A festa representava a reunião do povo. Era comumente caracterizada ora como encontro, ora como peregrinação a um santuário. Konings (2002) chama a atenção para o fato de as festas terem origem nas tradições agrícolas, principalmente entre os grupos nômades, correspondendo a ritos que eram praticados em família e não tinham, a princípio, data fixa para a sua realização, pois estavam vinculados aos períodos de colheitas. As festas, segundo os relatos bíblicos, são também a oportunidade encontrada pelos homens para se purificarem de algum pecado, através da realização de sacrifícios³. Sob a ótica dos escritos bíblicos “[...] as festas sempre foram marcadas para contemplar a Deus, além de propiciar outras atividades, sempre presentes como comer e beber.” (Ex 24, 11, apud KONINGS, 2002, p. 135).

Segundo Lapenta (1977, p. 7), a religião e a festas tornaram-se dois fatos culturais de muita afinidade, pois “[...] ambos permitem ao homem escapar dos limites rotineiros da existência. Exigem paradas periód-

dicas, onde é possível reafirmar que não somos, simplesmente, máquinas de trabalhar e produzir, mas que, também necessitamos de momentos para agradecer, suplicar, divertir e se emocionar.”

Com o passar do tempo, as transformações culturais por que passaram os seres humanos e as modificações em suas relações sociais e econômicas foram se associando aos lugares e às sociedades, constituindo-se em outras festas. Na sua maioria, estas eram identificadas com feitos heróicos ou datas cívicas importantes. No entanto, segundo afirma Durkheim (1972, p. 547): “[...] toda festa, mesmo a puramente laica em suas origens, tem certas características de cerimônia religiosa, pois em todos os casos ela tem por efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscita assim um estado de efervescência.”

A partir do entendimento de festa como uma necessidade do ser humano, podemos afirmar que a festa é necessária e, neste sentido, assume uma dimensão construtiva da vida social. Não há sociedade que não comemore. Não há cultura sem festa e só o homem é capaz de celebrar, festejar. A festa é, sem dúvida, “[...] uma poderosa força de coesão grupal, reforçadora da solidariedade vicinal, cuja origem está no intuito de ajuda, entre os diferentes grupos familiares.” (ARAUJO, 1973, p. 11).

Em Ferreira (1975, p. 626), o verbete *festa* é definido como: “O conjunto das cerimônias com que se celebra qualquer acontecimento; solemnidade, comemoração.” Sabendo-se que comemorar é trazer à memória, lembrar, recordar, podemos então definir festejar como o retorno às origens, uma volta ao passado com o objetivo de “[...] vivificar a história e é por esta razão que o homem se esforça para reatualizá-la, periodicamente, em rituais próprios.” (ELIADE, 1999, p. 76). Neste sentido, o tempo da festa é o tempo do presente, já que ela só acontece no momento em que se revive o passado no presente.

Considerando a festa uma comemoração, uma lembrança, Serra (1999) afirma que ela tem que estar associada a um tempo de comemoração e ancorada em um determinado lugar⁴. Para o entendimento do lugar da festa faz-se necessário compreender o comportamento do “homem religioso” frente à sua fé e à sua devoção. Sob esta ótica, torna-se necessário entender a dimensão entre o sagrado e o profano, que só pode ser

analisada sob a perspectiva de uma realidade religiosa. Sabe-se, porém, que definir o sagrado de forma absoluta e universalmente válida é impossível, pois os objetos e os lugares denominados de sagrados variam de cultura para cultura e de religião para religião. A mesma dificuldade é encontrada ao se tentar definir o profano. Esta ambigüidade talvez se estabeleça pela própria dificuldade de definição etimológica das palavras sagrado e profano. A forma primitiva da palavra profano é *profanum*. Neste termo, o prefixo *pro* se combina ao nome *fanum*, que quer dizer *templo*, *lugar sagrado*. Além do sentido de se opor ao conceito de sagrado, tem o significado de *consagrado*. Por sua vez, a palavra *sagrado* deriva de *sacer* (feminino de sacro). Sacro significa *sagrado*, *divino*, mas também *execrável*, *abominável* (SERRA, 1999).

Para o entendimento dos termos *sagrado* e *profano*, na perspectiva do espaço, se buscou trabalhar o conceito de Micea Eliade (1999), procurando entender o papel desempenhado pelo homem no contexto da religiosidade. Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo⁵, ele apresenta rupturas e distribui-se em diferentes proporções onde, qualitativamente, uns são diferentes dos outros. Assumindo a não homogeneidade do espaço, Eliade (1999) o divide em duas dimensões, consideradas como de fundamental importância para o conhecimento do comportamento do homem religioso. Deste modo, o espaço é identificado como “*Sagrado* e por conseqüência forte, impregnado de significados [...] [e, em oposição, os] espaços *não sagrados* –, também chamados de profanos – e por conseqüência homogêneos, sem estrutura, sem consistência.” (ELIADE, 1999, p. 25, grifos nossos).

Para esse autor, o espaço sagrado, parcela da homogeneidade, adquire o *status* de diferente, torna-se único, especial e, neste sentido, passa a ser identificado como lugar onde se estabelece a *ligação* entre o céu e a terra, constituindo-se no local da terra mais próximo do céu. Esta ligação pode ser estabelecida por algum elemento da natureza – árvores, montanhas, pedras, grutas – ou pela construção de templos. Quando o espaço sagrado é delimitado por uma construção, a exemplo dos edifícios religiosos encontrados nas cidades, fica mais clara a separação entre os espaços sagrados e profanos. De acordo com Serra (1999),

esta relação está marcada pela simples entrada no templo – a porta. Esta, conforme Eliade (1999, p. 29):

[...] determina o espaço limiar que distingue e opõe os dois mundos e indica ao mesmo tempo a distancia [sic] entre os dois modos de ser – o profano e o sagrado – porém, é, também, o local onde estes dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado [e vice-versa].

Nesse contexto, os templos constituem uma abertura, uma passagem para o céu, e asseguram a comunicação com o mundo dos deuses. O templo faz parte de um espaço totalmente diferente daquele das aglomerações humanas que o rodeiam, constituindo-se num símbolo e, ao mesmo tempo, num veículo de passagem⁶. Neste sentido, o edifício religioso passa a representar o espaço ordenado, de reflexão – daí a importância que assumem as estruturas religiosas nas cidades – enquanto o espaço da cidade continua a representar o espaço do caos⁷.

Assim como o espaço, o tempo para o homem religioso também não é homogêneo nem contínuo. O homem é por natureza um ser histórico. A sua existência está vinculada a um passado que explica e dá sentido ao presente. Embora a vida, para este homem, seja percebida como uma sucessão de etapas, através de diferentes temporalidades, existem momentos de transição que se revestem de extrema importância e marcam momentos a serem comemorados, denominados por Brandão (1989) de *ritos de passagem*, que correspondem ao nascimento, casamento, formatura, morte. Estes são permeados por momentos de reflexão, de devoção, de agradecimento e de súplica, tempo de pausa, impregnados de sentidos, que se manifestam de maneira especial, pois estabelecem no presente uma ligação com o passado, sendo, deste modo, considerados como tempos sagrados. Assim, segundo DaMatta (1987, p. 33), o “[...] espaço e o tempo são invenções sociais, que constroem e, ao mesmo tempo são construídos pela sociedade dos homens.”

O tempo sagrado pode ser definido como o período no qual o homem se encontra com o mundo ideal e, neste sentido, é festejado, pois representa a reatualização periódica de um evento sagrado que teve lugar em um passado mítico. Para a sua vivificação são realizadas cerimônias

rituais⁸ em lugares especiais, sagrados, em um tempo próprio, que recebem a denominação de *festas*. Deste modo, a *festa* não é apenas uma nostalgia, um recordar, mas, principalmente, de acordo com Eliade (1999, p. 64), a possibilidade de “[...] tornar a viver, o acontecimento que já ocorreu, num tempo contemporâneo e carregado de conotações sociais.” Cox (apud AMARAL, 2002) complementa este conceito, explicitando que a festa é “[...] o resultado da capacidade do homem de incorporar em sua vida as alegrias de outros povos e as experiências de gerações passadas.”

Nesse contexto, a festa assume também o papel de mediação entre o divino-sagrado e a sociedade, constituindo-se na perpetuação dos mitos, através dos ritos, da repetição de múltiplas cerimônias reproduzidas nos espaços sagrados⁹. “Só assim é possível se conciliar o inconciliável e se estabelecer à ligação do homem com o tempo sagrado e que propicia ao homem religioso se unir com a eternidade.” (AMARAL, 2002, p. 15). Deste modo, a festa busca sempre a restauração do tempo sagrado. Ainda segundo essa autora, a festa é uma das vias privilegiadas no estabelecimento de mediações da humanidade. Também Duvignaud (1983) afirma que a festa é a mediadora entre “[...] os anseios individuais e coletivos, mito e história, fantasia e realidade, revelando e exaltando as condições impostas à vida humana pela dicotomia natureza e cultura.”

Considerando a festa um processo de reatualização periódica, em que, através da saída de um “tempo temporal”, é possível a reintegração com o “tempo mítico”, podemos considerar que o tempo da festa, sagrado, pode ser indefinidamente recuperável e repetível, pois a cada festa se encontra o mesmo tempo sagrado¹⁰, criado pelos deuses. Assim, segundo Eliade (1999, p. 76), é esta possibilidade de “[...] reatualização periódica, dos atos criadores, efetuados pelos seres divinos [e comemorados pelos humanos], que irá construir o calendário sagrado, ou seja, o conjunto de festas das sociedades.” Esta reatualização está na base de todos os calendários de festas. Estes pontuam os momentos importantes de cada sociedade, identificando os principais símbolos que precisam ser lembrados, cultuados e historicamente vivificados. Todas as religiões, todas as sociedades possuem seus calendários de comemorações, que se repetem em ciclos diferentes: semanais, mensais, anuais e até em períodos maiores, como os anos jubilares.

Segundo Durkheim (1972) a festa possui algumas características que são comuns a todas as sociedades. A primeira delas é o seu caráter coletivo, que propicia a superação da distância entre os indivíduos. Rita Amaral (2002) considera esta característica extremamente importante, pois a festa possibilita a reafirmação de crenças grupais e estabelece as regras que tornam possível a vida em sociedade. A periodicidade das festas, segundo essa autora, é definida pela necessidade dos diferentes grupos de manter os laços sociais que correm riscos de desaparecer, pois a “[...] consciência coletiva corre o risco de se perder com o tempo. A festa assume então, o sentido contrário ao da dissolução social.” (AMARAL, 2002, p. 17).

A segunda característica apontada por Durkheim (1972) está relacionada à produção de um estado de “efervescência” coletiva, que acontece, geralmente, nos momentos de ápice da festa. Estes momentos são de imensa comoção, onde a excitação atinge seu ponto máximo. Amaral (2002, p.10) afirma que, neste estágio, o “[...] homem não se reconhece, ele se integra à natureza da qual ele teria se separado ao fundar a sociedade.” Avaliando a festa, a autora chama a atenção para o fato de que a festa “[...] parece oscilar entre dois pólos: a cerimônia, como forma exterior do culto e respeito aos ritos e a festividade, como demonstração de alegria e regozijo.”¹¹ (AMARAL, 1998, p. 10). Neste estágio da *efervescência*, todos os autores estudados apontam a importância da contribuição da música, da bebida, da comida específica e do comportamento ritualizado, individual ou coletivo, vivido pela comunidade. Estes elementos são uma herança das festas da antiguidade, que se exacerbaram durante a Idade Média¹².

A terceira característica referida por Durkheim (1972) diz respeito à transgressão da norma, que ocorre de forma coletiva durante as festas. O espaço aberto, um tempo marcado de forma diferenciada¹³ e a possibilidade de se estabelecer relações diversificadas possibilitam a criação de “novas” normas e a obediência a “novos” padrões. A festa se apossa da rotina, do cotidiano e não rompe, mas excede sua lógica e, neste sentido, segundo Brandão (1989), ela força as pessoas ao breve ofício ritual da transgressão. A festa ocorre com os mesmos sujeitos e objetos, e a mesma estrutura de relações do correr da vida, porém transfigurados. Considerando-se que a festa se configura como o momento onde se rom-

pem as diferenças entre os indivíduos, verificamos que, neste contexto, ela pode conduzir à violência e ao conflito e, por isso, torna-se um momento de tensão. Esta característica é também observada por Jean Duvignaud (1983, p. 212), que aponta o momento da festa como um instante de ruptura, pois “[...] evidencia a capacidade que possui todos os grupos humanos de se libertarem de si mesmos e de enfrentarem uma diferença radical, no encontro com o universo sem leis.”

Não podemos esquecer do forte caráter de participação apresentado pelas festas. Como ato coletivo, ela supõe não só a presença, mas, acima de tudo, a participação de diferentes grupos. Esta participação tem início na organização e se estende até o momento final¹⁴. Sendo participação, a festa é única; uma nunca é igual à outra, mesmo que o objetivo seja o mesmo. Isto porque, os participantes são sempre distintos, e cada um possui a sua carga individualizada de valores, que o torna um ser único, que pensa de maneira diferenciada. A participação concede à festa um sentido de historicidade, “[...] onde cada um pode desenvolver sua perspectiva diferenciada das coisas, das atividades que perfazem as rotinas diárias.” (DAMATTA, 1987, p. 42).

Para Duvignaud (1983), a participação é um elemento de extrema importância para definir a festa. Levando em consideração o grau de envolvimento dos atores da festa, podemos defini-la em dois tipos básicos: a festa de participação e a festa de representação. A festa de participação conta com a atuação de toda a comunidade. Todos são conscientes dos ritos ali utilizados; todos são atores da festa. Na categoria de representação, a comunidade participa da organização e da festa dirigida aos espectadores. Neste caso, os participantes são limitados, enquanto os espectadores são numerosos. Existe hoje, no mundo globalizado, uma categoria intermediária entre as duas citadas, referidas por Duvignaud (1983), que corresponde à festa que é, simultaneamente, participação e representação. É considerada participação se analisada sob a perspectiva do local, onde toda a comunidade está envolvida, e de representação, quando analisada na sua abrangência nacional, considerando o grande número de espectadores que a assistem pela televisão ou internet.

Entre as diferenças que distinguem as festas, Amaral (2002) destaca o caráter simbólico das comemorações. Festeja-se sempre algo ou algu-

ma coisa que aparentemente é relevante e valorizado pelo grupo que o celebra. O símbolo não possui a função apenas de significar o objeto, mas de celebrá-lo, de fazer expressar todas as formas e valores que se atribui a este objeto. Considerando que cada sociedade possui símbolos próprios, a definição de festa exige que se determine com precisão o seu contexto, de modo a entender os processos transformativos e as razões que os impulsionam. Assim, a festa deve ser entendida e descrita nos contextos sociais e econômicos em que ocorrem, compreendendo-se os processos transformativos e as razões que a impulsionam (AMARAL, 2002).

Essa autora ressalta ainda que uma festa não se confunde com outra, embora seja fácil reconhecer traços comuns a todas, como por exemplo, a mediação. Entretanto, a diversidade contextual permite a referência à festa como um fenômeno que perpassa todas as culturas, com sentido único, onde são valorizados os símbolos próprios de cada sociedade. A festa possui uma dinâmica e uma realidade própria, o que possibilita torná-la um objeto autônomo e produtivo. Segundo Brandão (1989, p. 13), “é na festa que se desenha o limite das tradições e dos gestos populares próprios de cada sociedade e onde ocorrem as situações mais inovadoras de circulação comercial de bens, serviços e prazer”. Assim, a festa possibilita a compreensão das mais variadas formas de viver a experiência humana em sociedade (ELIADE, 1999).

Durante a festa, a localidade que a sedia passa a receber outros equipamentos que, associados aos já existentes, caracterizam e delimitam o lugar em que ocorre. Este é reconhecido, no caso das festas coletivas religiosas, pelo templo e pelas barracas de comidas, bebidas, prendas, jogos, dança, construídos no espaço aberto, nas imediações do templo. No caso de festas cívicas, o lugar é definido apenas pela construção das barracas e delimitação do percurso. Este lugar é reconhecido como o “espaço profano da festa” e é tão indispensável quanto o espaço religioso, sagrado. A festa é justamente esta bricolagem de ritos, festejos, devoção e, também, espaços de pura diversão (SERRA, 1999).

A fé faz da vida uma festa

A primeira notícia sobre festas religiosas no Brasil é encontrada ainda no século XVI, com os padres jesuítas. O padre Serafim Leite (1938, v. 2, p. 312-313) salienta que a primeira festa realizada em Salvador “[...] foi logo em Julho de 1549, dia do Anjo [...] e, segundo relato do Padre Manuel da Nóbrega [...] [foi realizada no mesmo dia] procissão na cidade com grande música. Os índios ficaram espantados [...]”

O processo de catequização desenvolvido pelos padres jesuítas no Brasil, com o sentido de controlar os agrupamentos indígenas e assim facilitar o processo de ocupação das novas terras, incluía não só os ritos litúrgicos, como também as festas e as comemorações. Estas atividades foram estabelecidas a partir da administração espiritual e educacional dos padres inacianos, seguindo, inicialmente, “[...] os princípios da superioridade da cultura e dos costumes europeus.” (TINHORÃO, 2000, p. 26).

Os primeiros contatos entre os padres inacianos e os indígenas foram difíceis e marcados por momentos de muita resistência, de acordo com relato de Leite (1938). Observamos que a atividade de catequização foi marcada, a princípio, pela imposição dos religiosos, tanto nos hábitos sociais como em todo o ritual para a realização do culto católico, sem nenhuma abertura ou concessão no sentido da aproximação ou apropriação da cultura pré-existente da população indígena. A partir do momento em que os padres jesuítas perceberam o fascínio dos indígenas pela música e pela dança, passaram a utilizar estes recursos, buscando incentivar a participação dos gentios nos cultos católicos, procurando, cada vez mais, uma aproximação e, conseqüentemente, exercendo uma maior dominação. Logo depois, os jesuítas passaram a incorporar nos rituais católicos “[...] valores indígenas ao universo do conquistador, através da música, da dança e do gestual.” (COUTO, 2001, p. 21). Este fato marca, em território brasileiro, a primeira união entre diferentes culturas, entre a cultura do colonizador e a do colonizado.

Aos poucos, os indígenas foram sendo convidados a participar das festas religiosas, organizando e compartilhando seus ritos¹⁵ com os ritos

da igreja católica, onde “[...] a dança e a música ocupavam sempre um espaço importante nessas celebrações religiosas de participação popular, juntamente, com os jogos de argola, tradição trazida de Portugal.” (AZZI, 2001, p. 67). Neste sentido, os jesuítas passaram a estabelecer formas possíveis de manifestação lúdica que, ao longo do tempo, adquiriram a configuração de folguedos populares, tornando as festas religiosas um misto de ritos sagrados e profanos de diferentes culturas. Nesse contexto, de acordo com Azzi (1978, p. 106) “[...] não era fácil a separação entre o mundo sagrado e o mundo profano.”¹⁶ Concordando com esse autor, acreditamos que tal divisão seria mesmo incompreensível na mentalidade tradicional do povo da colônia, que vivia cotidianamente uma mescla de ritos e culturas.

A partir de meados do século XVII, na medida em que a sociedade brasileira se consolidava e as cidades passavam a ser mais bem estruturadas em termos políticos e culturais, as manifestações religiosas se intensificavam. A influência espanhola¹⁷ proporcionou uma multiplicação de devoções, consolidando-se, cada vez mais, as práticas religiosas do reino na colônia. Segundo Azzi (2001, p. 39), neste período buscava-se “[...] enfatizar as fragilidades do ser humano em sua existência terrena e a necessidade de contar a cada instante com a proteção celeste, a fim de garantir, não só a saúde e o bem estar, mas também, a salvação eterna.” Esta realidade era revivida periodicamente durante as festas.

No caso das festas brasileiras, Mary Del Priore (1994) ressalta alguns fatores que determinam suas particularidades e especificidades. Primeiro, a autora se refere ao fato das festas não terem nascido no país. Foram, em sua grande maioria, trazidas pelos colonizadores, que fizeram delas instrumentos de inserção dos portugueses na nova terra conquistada. A festa foi utilizada na catequização dos índios e dos negros, e tornou menos difícil a vida num lugar estranho. No entanto, como não podia deixar de ser, todos os grupo acresceram à festa sua parcela de símbolos, enriquecendo-a. Entretanto, a festa *original* portuguesa sofreu grandes transformações, não só na forma, mas também no sentido, passando a ser, ao mesmo tempo, segundo Rita Amaral (2002), uma festa lúdica, transgressora e, acima de tudo, um modelo de organização coletiva. As festas brasileiras são, ao mesmo

tempo, espontâneas e ordenadas, com momentos dedicados a rezar, cantar, dançar, desfilar, ver, torcer etc., porém, com as características particulares ancoradas em cada lugar, o que permite afirmar que a festa apresenta um caráter regional (BRANDÃO, 1989).

A devoção aos Santos, no Brasil, faz parte da herança religiosa legada pelos colonizadores. Todo o povo religioso concorda que, de ordinário, não se efetua um relacionamento direto e imediato do homem com Deus. Esta relação é estabelecida através de intermediários – os Santos, o Sacerdote etc. (LAPENTA, 1977). Neste sentido, Araújo (1973) afirma que o culto aos Santos¹⁸ passou a ser o centro da vida religiosa do povo brasileiro, cujo ponto forte é marcado pela festa em homenagem ao Santo da devoção.

Podemos afirmar que essas festas constituíam-se em um divertimento popular que, aos poucos, por um consentimento do clero e do Estado, deixou-se impregnar pelo poderoso sincretismo das raças que fizeram a fusão do povo brasileiro, divergindo completamente da intensa carga litúrgica primitivamente trazida pelos portugueses, ou então foram se adaptando a novos modelos. Assim, a festa dos Magos transformou-se na “folia de Reis”; a Semana Santa passou a acrescentar novos elementos decorativos – o desfile pomposo das Irmandades e a queima do Judas, no sábado; a festa do Divino acabou também em “folia do Imperador do Divino” e o Natal era celebrado com um grande número de apresentações teatrais, dos presépios, danças e autos de pastorinhas (BRANDÃO, 1989).

O catolicismo que os ibéricos trouxeram para o Brasil apresentava características semelhantes ao culto “[...] medieval, com todas as riquezas de fé, fidelidade e dramatização” (ABREU, 1999, p. 35)¹⁹. Esta forma de religiosidade promoveu festas que, diferentemente das festividades promovidas pelo Estado, onde a população era apenas espectadora, propiciavam a participação dos distintos grupos sociais nos ritos católicos, especialmente nas procissões e nas representações dos autos religiosos, na condição de personagens ativos das solenidades²⁰. Segundo Murilo Marx (1988, p. 70), durante o período colonial, o serviço religioso e a veneração dos Santos constituíam-se na “[...] única oportunidade de con-

fraternização em qualquer nível, [principalmente] entre as várias estratificações sociais.”

Rita Amaral (2002) refere-se ao lugar da festa, no Brasil, como aquele que parece representar um lugar imaginário diferente, onde o homem se sente livre do constrangimento das hierarquias econômicas e sociais, permitindo, ainda que por pouco tempo, que os diferentes grupos sociais proponham seus ideais e cheguem a fantasiar e viver situações irreais. Ao mesmo tempo, os “[...] mistérios e dramas litúrgicos são aspectos dessa imensa tentativa de impor ao mundo uma igualdade mítica que contradiz a realidade cotidiana. A festa supõe uma imagem do homem diferente daquela que lhe impõe o sistema social no qual ele vive.” (AMARAL, 2002, p. 8).

A possibilidade da integração de diferentes grupos da sociedade nessas manifestações proporcionou um caráter dinâmico às festas religiosas brasileiras, que passaram a adquirir uma característica popular muito peculiar. O espaço da festa brasileira passou a ser o espaço da alegria, do prazer, da inversão, da criatividade, da troca cultural e, ao mesmo tempo, o espaço da educação, do controle, da manutenção das tradições e do privilégio (DEL PRIORE, 1994; REIS, 1991). Esta possibilidade de confraternização e integração levou Tinhorão (2000, p. 67) a afirmar: “[...] representações e rituais desse catolicismo levaram o culto católico para formas quase declaradas de diversão coletiva, o que provocaria o transbordamento das festas litúrgicas do interior das igrejas para as ruas.”

Deste modo, as festividades ultrapassaram a área limitada do interior dos templos, avançando para o espaço público, a céu aberto²¹, fato que possibilitou um deslocamento da diretriz religiosa das manifestações e ritos baseados no estímulo da fé, da devoção e da oração para objetivos profanos. Podemos observar também nesse período, um grande interesse do poder secular²² nessas festas, com o objetivo de buscar a sua afirmação na colônia (TINHORÃO, 2000). Em visita à Bahia, em 1695, Froger (apud TAUNAUY, [s.d.], p. 290) teve a oportunidade de assistir à festa de Corpus Christi e, conforme seu relato, a procissão possuía

[...] uma quantidade prodigiosa de cruces, relicários, andores, paramentos ricos, muita tropa formada, mestres, confrarias e congregações [...] [causou-lhe, porém, péssima impressão a] aparição de bandos mascarados, músicos e dansarinos que com a postura lúbrica pertubavam inteiramente a ordem da sancta cerimônia.

Vale ressaltar que, principalmente a partir do século XVII, as manifestações festivas ao ar livre não se constituíram em privilégio da minoria branca dos colonos e dos índios, mas, sobretudo, do negro. Os primeiros negros que chegaram ao Brasil procediam de Guiné, e foram trazidos por Martin Afonso, para trabalharem na lavoura da cana-de-açúcar. Posteriormente, cada senhor de engenho foi autorizado a comprar negros para a atividade açucareira, aumentando consideravelmente o tráfico negreiro. Tinhorão (2000, p. 86) esclarece que ao negro²³ foi dada a “[...] oportunidade para o exercício de atividades lúdicas, muitas vezes usadas para a prática disfarçada de seus rituais religiosos.”²⁴

Na Bahia, por exemplo, é claramente perceptível o perfeito casamento dos costumes portugueses com a alegre vitalidade dos africanos. Com ervas medicinais e perfumadas, muita dança e música acompanhada pelo estrondo da percussão, os negros tentavam preservar a sua identidade, cultivando as suas exuberantes manifestações culturais, que marcaram de maneira viva a presença dos africanos e seus descendentes crioulos no Brasil (TINHORÃO, 2000). Sem dúvida, os negros contribuíram com a maior e mais homogênea influência cultural e religiosa do Brasil. Inicialmente, esta participação ocorria com a autorização de seus senhores, não apenas nas cidades, mas também em áreas rurais, pois estes desconheciam os rituais africanos e, por muitas vezes, esses rituais foram identificados e copiados como atividades de lazer²⁵. Posteriormente, ao serem avaliadas como expressões bárbaras, essas atividades passaram imediatamente a ser proibidas.

É importante registrar o depoimento de Pyrard de Laval (apud TAUNAY, [s.d.], p. 256), que visitou Salvador em 1610, acerca da presença dos negros nas ruas da cidade: “[...] curioso o aspecto da Bahia aos domingos e dias sanctificados. Enchiam-se-lhe as ruas e praças de escravos e africanos, homens e mulheres dançando e folgando, com permis-

são dos seus senhores [...]” Na realidade, era nessas ocasiões que os negros manifestavam a sua religiosidade. O espírito festivo dos indígenas, africanos e portugueses associado a uma vida folgada, com muitos escravos – inicialmente os índios e posteriormente os negros –, propiciou a existência de uma “[...] vida ociosa, que era preenchido com festas.” (TINHORÃO, 2000, p. 7).

Analisando esta questão no Brasil colonial, Murilo Marx (1988) afirma que as cidades brasileiras chegaram ao século XVIII com duas tradições religiosas bem consolidadas, que determinaram a forma de festejar no Brasil. De um lado, e em primeiro lugar, o aspecto formal da exteriorização religiosa e institucional, de outro, o aspecto espontâneo da manifestação popular. Salienta ainda o autor que ambos possuíam “[...] aspectos públicos, voltados para a rua, animando as áreas de uso comum nas cidades, se não lhes garantindo a maior razão de ser.” (MARX M., 1988, p. 67).

O serviço religioso, a data de comemoração de algum Santo era a oportunidade quase exclusiva de confraternização nas cidades brasileiras, e também nas cidades baianas. O calendário litúrgico dominava a sucessão dos principais eventos que se davam a céu aberto, no século XVIII. Em “Sobrados e Mocambos”, Gilberto Freyre (2002, p. 73) lembra que “[...] o que dava brilho ou ruído de festas às ruas das antigas cidades brasileiras era a religião.” Acrescenta ainda, que a religião dos pretos, era expressada com suas danças, e a dos brancos, com suas procissões²⁶, comemorações da Semana Santa e festas dos Santos devotos.

Outras festividades eram também promovidas nas cidades, entretanto limitadas aos grandes centros urbanos. Essencialmente laica, de cunho oficial, estas festividades recriavam acontecimentos ligados à coroa, porém eram sempre revestidas de um cunho religioso. Nascimento de príncipes, casamentos na família real, falecimentos e conseqüentes aclamações de monarcas propiciavam uma série de festejos que reuniam a solenidade oficial e a ação de graças católica nas mais diferentes formas de manifestação popular²⁷. Estas comemorações em muito se assemelhavam às religiosas, todavia eram mais esporádicas e funcionavam mais como espetáculo²⁸ (MARX M., 1988).

A festa barroca – a fé na rua

Com o adensamento da população e a formação de uma rede urbana no século XVIII, floresceu um tipo de vida nitidamente citadina, e outras manifestações despontaram nas cidades. Foi um período áureo da economia brasileira, marcada, principalmente, pela descoberta do ouro. Surgiram as Irmandades de leigos e as Corporações de Ofício, que passaram a incentivar a devoção a um Santo protetor, aumentando em número e riqueza as festas nas cidades brasileiras (MARTINEZ, 1979; REIS, 1991). Segundo Martha Abreu (1999) a festa do Santo orago, principal atividade da Irmandade, era o momento de afirmar a força daquela devoção e a de seus próprios membros, e de reunir o dinheiro para as obras assistenciais e a organização de novas festas. No século XVIII, as festas promovidas pelas Irmandades constituíam-se em um espaço de rivalidade e afirmação das classes sociais. Isto fica mais claro nas grandes cidades do Brasil colonial, como Salvador, Ouro Preto e Rio de Janeiro, nas quais imagens, estandartes e alfaias transitavam em procissão pelas ruas. Os conflitos ocorriam não só entre as Irmandades e o poder eclesiástico, pois a população deixava de freqüentar as igrejas matrizes, como também entre os próprios irmãos, em busca de um melhor lugar na igreja e nas procissões²⁹ (SOARES, 2000).

Realmente, era a igreja que, com seus dias santificados, contribuía com o grande número de festas na colônia. Cerca de um terço dos trezentos e sessenta e cinco dias do ano eram festivos e estavam relacionados com atividades religiosas, enquanto o Estado contribuía apenas com dezoito dias festivos oficiais. No calendário das comemorações existiam, ainda, os dias de comemorações esporádicas não pertencentes ao calendário, como procissões de desagravo, de ação de graças ou desfiles (TINHORÃO, 2000).

O rápido crescimento da população nos centros urbanos da colônia – misturando pretos e brancos, ricos e pobres, em um espaço onde a hierarquia parecia estar mais inscrita nos corpos e mesmo nas casas, que na distribuição do espaço urbano – levou as cidades, no correr do século

XVIII, a uma crescente pressão popular, no sentido da participação nos eventos de rua (TINHORÃO, 2000). O “povo miúdo”³⁰ crescia a cada ano e procurava galgar um lugar nas solenidades e festas, através do trabalho e/ou melhoria da condição social, que possibilitasse a participação em confrarias e corporações de ofício³¹, ou por meio da infiltração e participação marginal.

Os negros, no Brasil colonial, assim como os portugueses, também se organizaram em Irmandades e confrarias, formando sociedades, nas quais podiam participar dos cultos e celebrar as suas festas³². Cabia a essas sociedades, conforme Reis (1991, p. 55), oferecerem a seus membros, “[...] além de um espaço de comunhão e identidade, socorro nas horas de necessidade, apoio para conquista de alforrias, meios de protestos contra abusos senhoriais e ritos fúnebres.” Assim, o aumento da participação popular nas atividades festivas da igreja levou o clero, cada vez mais, a ficar afastado desta organização. A ele cabia agora, diferentemente do período dos jesuítas, apenas a celebração litúrgica, sendo, para isto, contratado pelas associações, como um ministro, um funcionário³³. Esta intensa participação popular chegou, durante o século XVIII, a “[...] ameaçar o cunho original de tais comemorações.” (MARX M., 1988, p. 82).

Com a consolidação das Irmandades e o contínuo aumento da economia, o século XVIII apresentou uma *moderna* forma de festejar, caracterizada por uma encenação espetacular de poder: os desfiles. O uso dos carros alegóricos, de fato, foi um recurso utilizado pelas Irmandades para levar às ruas as mais variadas encenações de caráter religioso ou meramente teatral³⁴. Na realidade, segundo Tinhorão (2000, p. 105), se buscava comover este público pelo esplendor da aparência, através da “[...] exuberância do barroco para a ostentação simbólica espetacular do poder religioso ou real perante os olhos do público.” Esta orientação seguida pela Igreja enfatizava o poder temporal da religião, através da forma e do brilho exterior do culto, como afirma Avila (1984).

No século XVIII, o catolicismo passou, segundo João Reis (1991) a ser denominado de “catolicismo barroco”³⁵. Os leigos tornaram-se os maiores agentes da fé católica, repleta de “[...] sobrevivências pagãs, com

seu politeísmo disfarçado, superstições e feitiços. Esta forma de manifestação atraía muitos negros para as festas, facilitando sua adesão ao catolicismo.” (ABREU, 1999, p. 34). A partir de então, as festas religiosas passaram a se consolidar e, cada dia mais, crescia a possibilidade de se confundir práticas sagradas com profanas. Na cidade de Salvador, por exemplo, segundo Vilhena (1969), as inúmeras Irmandades, mesmo as mais pobres, faziam as suas festividades com “grandeza e asseio”. Além das missas com músicas sacras, sermões, te-deuns, novenas e procissões, ritos realizados com a maior solenidade, eram partes importantes nas festas, a música mundana, o coreto, a dança, os fogos de artifício, os tambores, tamborins e clarinetas, as barracas de comidas e bebidas, os jogos, os gritos de louvor aos Santos.

Do mesmo modo, de acordo com Reis (1991, p. 63, grifo nosso), nas celebrações das confrarias negras, o sagrado e o profano constantemente se justapunham e, em alguns momentos, se entrelaçavam “[...] além das procissões e missas, a festa se fazia de comilanças, mascarados e *elaboradas cerimônias*³⁶, não mencionadas nos compromissos, em que se entronizavam reis e rainhas negros.” As cerimônias, muitas vezes, eram realizadas na língua nativa. A idéia principal de todas as festividades, independente da classe ou da cor da pele, era, como afirma esse autor, “[...] celebrar bem os Santos de devoção, pois isto representava um investimento ritual no destino pós-morte, além, de tornar a vida mais segura e interessante.” (REIS, 1991, p. 61). A festa buscava, também, associar comércio e diversão pública.

O espaço da festa passou a ser identificado e delimitado não apenas pelos elementos urbanos permanentes do lugar, mas, sobretudo, a partir da sua remodelação com outros componentes efêmeros como os enfeites, as bandeirolas, as barracas³⁷ (SERRA, 1999). Esta, sem dúvida, como afirma Castelo-Branco (1956), uma herança da Portugal seiscentista, que decorava as cidades com numerosas e ricas ornamentações provisórias durante as festas religiosas, principalmente as procissões.

Esta profusão de festas e ritos despertava o interesse de viajantes estrangeiros durante o século XVIII e primeiro quartel do século XIX. Três fatos, em especial, surpreendiam esses visitantes: havia sempre fes-

tas, por toda a parte das cidades, por todo o tempo, e pelos mais variados motivos. Ao contrário do que se passava na Europa pós reforma e contra-reforma, as cerimônias religiosas da igreja, no Brasil, eram muito festivas e, como relata Brandão (1989, p. 14): “[...] misturavam tudo e todos; a rua estava sempre decorada e vai-se a festa por um casto temor do homem diante da divindade, pelo rito coletivo que torna público o desejo, mas também, a efusiva alegria de sentir-se salvo e até livre.”

Um modelo civilizado de festejar

Com a chegada da família real, no início do século XIX, o Brasil passou a ser governado por uma aristocracia de nobres portugueses e brasileiros abastados. O advento do Império, no mesmo período, trazendo os novos valores europeus e o processo de “higienização urbana”, propiciou o fim de duas tendências, responsáveis, durante todo o período colonial, pelo caráter oficial das grandes festas públicas: a medieval, com torneios, jogos, feiras e cavalcadas e a barroca, com as grandes montagens cênicas do símbolo do poder (TINHORÃO, 2000). A Igreja e o Estado iniciaram o projeto de laicização das cidades, proibindo as manifestações profanas no interior das igrejas. Provocados pela nobreza, os padres passaram a impedir qualquer atividade no interior das igrejas que não estivessem vinculadas aos ritos religiosos católicos. No século XIX, a atividade dita profana intensificou-se nos adros e nos largos vizinhos. Neste período, teve início a repressão e perseguição às manifestações dos negros: as danças lascivas, o batuque, as congadas, o frevo, a capoeira.

Este período é também marcado pela diminuição gradativa do poder das Irmandades e do clero secular. As Irmandades, que até então participavam efetivamente na vida social e cultural da colônia, tiveram sua importância depreciada no cenário Imperial. As festas por elas promovidas como forma de *diversão pública* deixaram de ser apropriadas pela classe burguesa brasileira, que passou a frequentar os bailes públicos e espetáculos de teatro musicado, sempre produzidos em locais fechados e de acesso restrito a uma determinada classe social (ABREU, 1999).

No decorrer do século XIX, é possível notar a progressiva ausência da elite nas festas religiosas reconhecidas como festas populares (MORAES FILHO, 1979; CASCUDO, 1962; FREYRE, 1990). Esta transformação dos atores da festa ocasionou a perda do luxo e da ostentação³⁸. Moraes Filho (1979) chega mesmo a lamentar a introdução de “novidades”, que passaram a deturpar a “tradição”. Freire (1990) chama a atenção para o valor deste processo, tendo em vista que estas modificações refletiam as mudanças sociais ocorridas durante todo o século XIX, principalmente no final do século, com a abolição da escravidão e a República.

A decadência das festas era iminente e os edifícios religiosos, peças fundamentais no cenário da vida cristã³⁹ colonial, passaram a ser relegados a um plano secundário no desenho da cidade. Nas grandes concentrações urbanas, a exemplo do Rio de Janeiro e Salvador, devido a uma nova população – ingleses, alemães, franceses – que nelas passara a morar, com novos valores e cultura, iniciou-se uma diferente forma de diversão, desvinculada da religião. Nesse período, começaram a surgir as primeiras casas de espetáculo, atendendo a uma demanda crescente de lazer e cultura que despontava na sociedade urbana brasileira, ávida por uma maior aproximação com os costumes da Inglaterra e da França (MOURA FILHA, 2000).

É inegável que ao longo de todo o século XIX continuaram ocorrendo as festas religiosas e as cerimônias cívicas, que persistiam em adotar como palco o próprio espaço da cidade. Nos jornais, a divulgação e os convites para as festas dos Santos protetores, que permaneciam sendo a mola mestra da vida das Irmandades, eram constantes. Dentre as representações barrocas que perseveraram, podemos destacar as procissões, misto de religiosidade e espetáculo, a exemplo da procissão de Corpus Christi e as festas paroquiais⁴⁰ (TINHORÃO, 2000). No entanto, percebe-se que, progressivamente, essas festividades foram perdendo sua participação na vida urbana, abrindo espaço para outras atividades, inicialmente muito pobres e acanhadas, a exemplo do teatro e ópera. A mesma observação é válida, ao analisarmos os novos edifícios construídos para acolher essas recentes atividades. Todavia, aos poucos, esses edifícios foram se impondo, passando a ocupar pontos focais de destaque na paisa-

gem das cidades, redefinido os lugares de sociabilização e encontro (MOURA FILHA, 2000).

Paralelamente, uma nova política passou a ser implementada pelos bispos renovados do século XIX, que empreenderam o processo de romanização do catolicismo brasileiro, afetando, também, as festas dos Santos em sua organização e, principalmente, no seu sentido religioso. “O clero procurou assumir a direção das mesmas, purificando-as de tudo que lhes parecia abuso, surgem os primeiros atritos entre o clero e o Estado em torno das festividades.” (OLIVEIRA, 1976, p. 135). Preocupada com a multiplicidade de religiões nas cidades, a igreja provocou, no final do século XIX, a elitização do culto católico e, conseqüentemente, o afastamento de grande parte da população dos templos.

Já no final do século XIX, foi possível observar “[...] uma apreciável decadência em todas as folganças e festividades religiosas populares.” (ROMERO apud LAPENTA, 1977, p. 15). O antigo “clima religioso” das cidades brasileiras foi sendo negligenciado e mesmo abandonado, dando lugar a uma nova urbanização, principalmente a partir da República (AZZI, 1978; MARX M., 1988). O catolicismo deixou de ser a religião oficial, porém manteve o prestígio junto ao governo e à população. Romero (apud LAPENTA, 1977, p. 15) ressalta, dentre as causas que contribuíram para esta decadência: “[...] a moderna intolerância do clero secular com as diferentes manifestações e o zelo anti-estético dos delegados de polícia.” Grande parte da elite e dos intelectuais vinculados ao espírito liberal assumiram uma posição anticlerical e associaram esta forma de catolicismo – de devoção, com a participação dos negros – ao obscurantismo e ao atraso. Autoridades policiais e municipais condenaram as festas nas ruas, com suas barracas e diversões, que passaram, segundo esses grupos, a ser local de jogo e vagabundagem. Os médicos condenavam as festas religiosas, considerando-as bárbaras, perigosas, vulgares e ameaçadoras da “família higiênica” e, por último, o próprio clero começou a se preocupar com o despreparo dos padres e com a prática católica longe dos cânones oficiais.

No final do século XIX, a participação dos negros nas festas religiosas passou a ser cerceada e poucas notícias encontra-se sobre eles nas

celebrações católicas; as tradicionais festas brasileiras perderam popularidade; as Irmandades já não eram tão importantes na cidade. Todos esses fatores, dentre outros, iniciaram o processo de decadência das festas religiosas (ABREU, 1999). Este quadro foi pouco alterado nos primeiros anos da República, momento em que a cultura popular continuou sendo tratada como caso de polícia. Esta postura causou uma divisão na cúria, o que possibilitou, apesar das proibições, a continuidade das festas dos Santos populares por todo o Brasil, principalmente no interior, onde predominava uma sociedade de caráter rural. Solidários com os fiéis, os padres costumavam participar pessoalmente dessas alegres oportunidades de lazer, entendendo, alguns, que esta continuava a ser uma forma de sociabilização e de agregação da população em torno da fé católica.

Associado a esses fatores, no segundo quartel do século XIX, depois de seguidas leis que aliviaram o serviço escravo, os africanos livres começaram, oficialmente, a se reunir em torno da sua religião, assumindo a adoração a seus Orixá⁴¹. Esta religião passou a ser conhecida como Candomblé⁴². Das “famílias de irmãos” estabelecidas nas Irmandades, chegou-se à “família-de-santo⁴³” do candomblé, nos terreiros, que passaram a exercer um novo modelo de organização social, que se tornaria a marca da sustentação da cultura do negro na Bahia (BACELAR, 2000). Estes elementos, associados ao aumento significativo da população de descendentes africanos, passaram a definir o termo afro-brasileiro, as manifestações religiosas dos negros, no Brasil, principalmente a partir do século XIX (BASTIDE, 1978; BERKENBROCK, 2002). Os negros passaram, então, a celebrar os seus próprios ritos e festas. A festa, para os afro-brasileiros, é caracterizada pelo ritual religioso, que marca, periodicamente, o encontro entre os grupos adeptos da religião, para homenagear os seus Deuses – os Orixá. As festas religiosas brasileiras passaram a ter outro significado e representação a partir do momento que os negros começaram exercer a sua religiosidade.

Na festa, a busca de uma identidade nacional

Nos anos 30, do século XX, o Brasil estimulou o nacionalismo através da reabilitação da cultura popular cristã, tirando da perseguição os valores antes recriminados, principalmente aqueles referentes às tradições africanas, que passaram a ser ressaltados em eventos públicos. Para incluir esta nova mentalidade, o Estado Novo valeu-se de todos os artifícios possíveis. Um deles foi a convocação e o incentivo a artistas e intelectuais para uma produção da cultura popular. Os grandes eventos populares recebiam destaque com permissão e incentivo financeiro oficial. O Estado Novo foi uma demonstração pública de que o país não deveria envergonhar-se de sua origem, fundamentada no cristianismo, que neste imenso território foi recriada ao nosso jeito, gerando formas culturais inusitadas com expressões únicas. Muitas dessas tradições populares, embora destituídas do seu princípio vital, conseguiram manter-se e se renovar, tornando-se, hoje, parte do calendário folclórico brasileiro. Como afirmou o Papa Pio XII (apud LAPENTA, 1977, p. 17) em 1953, as manifestações culturais de um país “[...] não são apenas uma sobrevivência curiosa de uma época passada, mas uma autentica manifestação da vida atual que reconhece o que deve ao passado, tenta continuá-la e adapta-la inteligentemente, as situações novas.”

Com todas as transformações e perdas sofridas ao longo do tempo, algumas festas religiosas chegaram até o século XX, e ainda permanecem vivas nas cidades brasileiras, a exemplo da festa do Divino, em Pirinópolis/GO, a festa do Círio de Nazaré, em Belém/PA, entre outras. Na Bahia, especificamente em Salvador, as festas religiosas chegaram até o século XX configuradas em quatro diferentes momentos: o ciclo das festas de final de ano – caracterizado pela alegria; o período do carnaval; o ciclo da Semana Santa – período de recolhimento e penitência; e o ciclo junino.

Com a perda de importância do caráter litúrgico da igreja católica, nas definições do tempo social das cidades ocorreu, naturalmente, o enfraquecimento das festas e dos momentos festivos da cidade. Entretanto-

to, algumas manifestações ainda perduram, a exemplo da Festa do Bonfim, da Conceição da Praia, da Boa Viagem, da Lapinha, de Santa Bárbara, denominadas agora de Festas de Largo. Característica da cultura baiana, elas se definem por um conjunto de ritos sagrados e profanos, que têm como foco principal a religiosidade, definida a partir do templo. Estas festas passaram a caracterizar uma temporalidade específica na cidade – as festas de verão. “A oposição entre sagrado e profano inscrito no espaço e no tempo da festa de largo tem importância decisiva, nestas festas.” (SERRA, 1999, p. 90) Na realidade, as festas de largo são uma atualização das festas religiosas do período colonial, que ocorriam no final do ano e, à semelhança destas, os ritos que compõem esta celebração também se estendem para o espaço externo ao templo, geralmente em um largo ou uma praça⁴⁴.

O tempo de duração da festa de largo é variável e marcado pelo rito sagrado (SERRA, 1999). Pode se limitar a um dia ou a um período maior, correspondendo às novenas ou trezenas. Na festa de largo, diferentemente do que ocorria nas festas religiosas do período colonial, as atenções estão dirigidas para o espaço externo, fronteiro da festa. Não podemos esquecer, no entanto, que esta manifestação só ocorre devido aos ritos que acontecem no interior do templo. Os eventos realizados na praça e no templo pertencem a um mesmo conjunto de ritos, que, no entanto, apresentam atitudes contraditórias (SERRA, 1999).

A população que participa das festas de largo divide-se em três grupos: um que só acompanha os ritos internos da igreja – as novenas, as missas; outro que só frequenta o largo, o espaço externo da festa; e um terceiro grupo que participa dos eventos que ocorrem nos dois espaços. Hoje, segundo Ordep Serra (1999, p. 59): “[...] a maioria absoluta das pessoas que frequentam a festa de largo quer apenas divertir-se, diferentemente, do período colonial onde esta era uma consequência após os atos penitenciais.”

Em comum, os participantes das festas de largo percebem, ainda segundo Ordep Serra (1999, p. 58) “[...] o templo como a ‘casa de Deus’, que abriga o divino Senhor.” Neste sentido, dentro da igreja não é admitido o barulho, a dança. É o lugar onde todos se sentem unidos na mesma

fé, repetem os mesmos ritos, porém adotam sempre uma conduta cerimoniosa⁴⁵. No exterior, o espaço físico é o largo, a praça ou a rua, que no momento da festa é simbolicamente alterado, passando a ocorrer atividades do cotidiano doméstico⁴⁶. Realmente, as festas de largo são muito próximas das antigas festas religiosas do Brasil colonial. Esta contiguidade é mais clara no momento em que se afastam da rotina do dia-a-dia e na repetição dos ritos que fazem renovar a crença e a fé cristã.

Através das diferentes manifestações que ocorrem nas cidades brasileiras, o povo conquista seu espaço, organizando-o e o recriando. A festa é um meio de fazer valer seus valores e desejos. As festas delinearão a cultura brasileira, beneficiada, sem dúvida, pela miscigenação de culturas e religiões diversas, provenientes de povos distintos, em sua formação. Este processo se deu de maneira lenta, quase imperceptível, porém, como nos diz Gilberto Freyre (1990, p. 343):

[...] todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo, a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro [...] Na ternura, na mímica excessiva, no catolicismo em que se deliciam nossos sentidos na música, no andar, na fala, no canto de ninar de menino pequeno, em tudo que é expressão sincera da vida, trazemos quase todos a marca da influência negra.

Uma das festas onde essa miscigenação é mais evidente é a festa do Senhor do Bonfim, Santo que se tornou um membro participante e ativo da família de cada baiano. Teixeira (1990, p. 56) observa que na devoção a este Senhor: “[...] Cristo crucificado na sua igreja é o Oxalá cultuado, no seu Peji.” E ainda sobre essa questão, Amado ([1967], p. 157) declara: “[...] para nós, baianos, é as duas coisas ao mesmo tempo, pois somos a mistura do negro e do branco.”

Notas

¹ Lê Gentil de La Barbinais (apud TINHORÃO, 2000) registrou, durante a sua passagem pela Bahia, no século XVIII, a participação do vice-rei na festa de São Gonçalo, junto com a população e os negros, no bairro do Rio Vermelho.

² Em seu estudo sobre a festa na bíblia, Konings (2002) afirma que, originalmente, todas as festas das comunidades tinham significado religioso.

³ Inicialmente, o sacrifício era utilizado no sentido de “purificação” ou com o objetivo de “santificação” em função de uma falta ou de um equívoco (Jô 11, 52). Posteriormente, o sacrifício passou a ser incorporado como forma de agradecimento (BIBLIA, 1984).

⁴ Lugar é aqui entendido como uma porção do espaço, onde se desenvolvem as relações do cotidiano, apropriado para a vida do homem. O lugar possui identidade própria e a cada momento apresenta um papel produtivo para o espaço, a depender dos grupos sociais que a ele se incorporam (CARLOS, 1996).

⁵ Segundo Eliade (1999), a definição de homogeneidade, e consequentemente de sagrado, está diretamente relacionada com a teoria da origem do mundo. Nenhum mundo pode nascer no caos da homogeneidade. Para viver no mundo, é preciso primeiro criá-lo, definir uma porção específica, fundá-lo. Este processo, por si só, já leva a uma separação, à divisão do espaço.

⁶ Sobre o assunto, ver Serra (1999) e Eliade (1999).

⁷ Este conceito só é assim compreendido pelo homem religioso, como afirma Eliade (1999).

⁸ Na compreensão de Amaral (2002), os ritos que ocorrem nas festas variam entre os diferentes grupos humanos, a depender da religião e dos costumes. O ritual está sempre vinculado ao domínio religioso ou mítico. Para o cumprimento do ritual, faz-se necessário a utilização de uma linguagem, verbal ou não, condensada e repetida por toda a comunidade.

⁹ O espaço sagrado guarda uma qualidade excepcional, única. Mesmo para o homem não religioso, é possível perceber que é um espaço onde ocorre uma outra realidade, diferente daquela de que ele participa em sua existência cotidiana (SERRA, 1999).

¹⁰ Segundo Eliade (1999), o tempo sagrado é aquele em que os deuses se manifestaram pela primeira vez. O tempo de origem de uma realidade está relacionado ao tempo fundado pela primeira aparição desta realidade, que tem um valor e uma função diferenciada.

¹¹ Durkheim (1972) foi o primeiro a observar a função recreativa e libertadora das festas, sejam elas religiosas ou não.

¹² De fato, foi na Idade Média que se fixou o costume de se realizar manifestações públicas defronte das igrejas como a encenação de autos e a realização de feiras, sempre com muitas pessoas. Este era, também, o momento do comércio, das trocas e do divertimento (SERRA, 1999). Como herança, ainda da Idade Média, as festas apresentam uma distribuição farta e generosa de comida a todos os presentes (BRANDÃO, 1989).

¹³ Segundo DaMatta (1987), o tempo da festa é medido a partir de unidades emocionais, o que possibilita ao homem extrapolar o seu comportamento.

¹⁴ A festa impõe um período de preparação que implica empenho e gastos. Estabeleceu-se um sistema de troca entre pessoas, que configura a própria essência da festa, pois estas são uma seqüência cerimonialmente obrigatória de atos codificados de dar, receber, retribuir e cumprir. Troca-se o trabalho por horários livres, bens de consumo por bênçãos, o investimento do esforço pelo reconhecimento do poder, a fidelidade da devoção pela esperança da benção celestial (BRANDÃO, 1989).

¹⁵ Uma das tradições introduzidas nas festas religiosas católicas foi a puxada do mastro, festa amplamente difundida no litoral brasileiro, principalmente na região sul do Estado (COUTO, 2001).

¹⁶ De fato, as festas religiosas no Brasil colocaram em evidência, desde o início, as inter-relações existentes entre os aspectos sagrados e profanos da vida da colônia. Segundo Vivaldo Coaracy (apud AZZI, 1978, p. 107): “[...] durante as festas misturava-se intimamente o profano ao pretexto religioso, sendo difícil separar o que era inspirado pela devoção do que constituía simples válvula de expansão da exuberância natural recalcada pelos preconceitos e convenções. Eram muitas vezes grosseiras ou grotescas as manifestações que daí resultavam [...] [estando porém] de acordo com a rusticidade dos costumes e com as velhas tradições de Portugal transplantadas e sofrendo, nessa época, a influência ainda mal definida de ritos africanos importados pelos escravos. Assim ia-se formando aos poucos esse sincretismo de ingênua pureza cristã, de superstições que com o correr dos anos foi ficando mais acentuada a partir da maior contribuição das religiões negras que os africanos fundiam com o culto branco que lhes impunham os seus senhores.”

¹⁷ Durante 60 anos, Portugal ficou submetido ao domínio dos reis da Espanha. A colônia recebeu uma influência direta da cultura e dos costumes da sociedade espanhola, principalmente religiosa (TAVARES, 2001).

¹⁸ É muito antiga a tradição de venerar alguns Santos como mediadores especiais diante de Deus. Estes Santos são mais conhecidos como padroeiros, seja de uma sociedade, região ou país, seja de um determinado grupo humano. Para estes Santos eram construídos edifícios próprios e estabelecidas festas periódicas. Azzi (1978) afirma que as principais festas de um centro urbano no decurso do ano cristão são as dos padroeiros das freguesias, a Semana Santa, o ciclo de festas de Natal e as festas juninas. Os índios e negros, em sua catequização, tiveram mais facilidade em aceitar os Santos, por serem mais concretos e próximos, que as noções de Deus, dos sacramentos e milagres.

¹⁹ Taunay ([s.d.], p. 366) afirma que as festas religiosas brasileiras se desenvolviam “[...] como num prolongamento das festividades das idades medievais, sendo as festas os melhores pretextos para que as populações brasileiras se divertissem.” Sobre o assunto, ver também Tinhorão (2000).

²⁰ Mary Del Priore (1994) analisou as festas religiosas no Brasil colônia como expressão teatral de uma organização social, ressaltando a participação de diferentes atores, compostos por segmentos da elite, índios, populares, negros e escravos. Demonstra, assim, que o período das festas se constituía no grande momento de encontro das populações interioranas dispersas pelo território brasileiro, que nessas ocasiões podiam se reunir e se sentir unidos e iguais aos vizinhos de bairro e de outras regiões.

²¹ Laura Mello de Souza (1986) chama a atenção para o fato de que as atividades externas não são criações brasileiras. A Europa também apresentava um culto externo ao templo, que foi dissolvido sob a ação da Reforma. No mundo ibérico, porém, e principalmente nas colônias, esta forma de manifestação irá persistir impregnada da influência dos índios, dos africanos e dos populares.

²² No início da colonização, a Bahia contava com representantes das grandes ordens religiosas – Jesuítas, Carmelitas, Franciscanos e Beneditinos – responsáveis pela educação e formação religiosa da população. Com a chegada dos padres seculares, esta responsabilidade passou a ser distribuída e ocorreram as primeiras disputas pelo poder.

²³ Os negros constituíam a grande maioria da população da cidade de Salvador. A mão-de-obra escrava foi extremamente necessária, principalmente no século XVIII, seja nas atividades rurais, seja nos serviços domésticos. Foram mantidos junto às residências de seus proprietários, tendo seus cultos africanos reprimidos em favor da crença católica (MATTOSO, 1992).

²⁴ Fora do trabalho, estavam envolvidos no culto à sua religião – que os brancos chamavam de batuque – ou a divertir-se, lembrando, muitas vezes, suas histórias, como a coroação dos Reis do Congo (TINHORÃO, 2000).

²⁵ Ao analisar a festa do Divino, Marta Abreu (1999, p. 186) menciona uma determinação do Conselho Ultramarino, de 1780: “[...] recomenda a tolerância com a dança dos pretos.” Mariza Soares (2000) alerta que essa determinação exemplifica a existência de uma certa licenciosidade em relação a tais práticas por parte da coroa.

²⁶ “As procissões religiosas que tinham lugar em muitos dias santificados da igreja eram, realmente, uma feição impressionante da vida na Bahia, mesclando o sagrado e o profano de forma a causar perplexidade. O catolicismo português sempre mostrou tendência para se concentrar nas manifestações externas do culto cristão e o grande elemento africano reforçou essa tendência. Ofereciam a única oportunidade em que todas as classes se misturavam em termos de igualdade, embora tais festas terminassem as vezes em conflito e desordem.” (BOXER, 2000, p. 159).

²⁷ Sobre o assunto, ver também Del Priore (1994); Abreu (1999); Souza (1986).

²⁸ Espetáculo é aqui entendido como uma festa de representação, como demarca Duvignaud (1983).

²⁹ As procissões eram sempre motivo de disputas, gerando inclusive celebração de acordos e a assinatura de escrituras acautelatórias com vistas ao lugar de cada corporação no conjunto da procissão (ABREU, 1999).

³⁰ Denominação dada por Tinhorão (2000) à população da cidade que não pertencia à elite.

³¹ Ao participarem de uma confraria ou corporação de ofício, passavam automaticamente a ter direitos de se incorporarem nas procissões e ocuparem local de destaque nas festas.

³² Muito numerosas, as Irmandades de “homens de cor” dividiam-se entre: crioulos – pretos nascidos no Brasil – mulatos e africanos. Os negros podiam pertencer a uma ou várias Irmandades e estas, além de desempenharem um importante papel em suas vidas, propiciavam os ritos fúnebres. Na Bahia, onde se concentrava o maior número de negros, as Irmandades mais freqüentadas foram as de São Benedito, no convento de São Francisco, Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo, Bom Jesus das Necessidades e Redenção, Nossa Senhora da Boa Morte, na Barroquinha, entre outras (REIS, 1991).

³³ Os membros do clero eram funcionários públicos a serviço do Estado. Mesmo os jesuítas, que mais se empenharam pela preservação e autonomia religiosa e sempre representaram na colônia o catolicismo tridentino ligado diretamente a Sé Romana, eram financiados pelo rei e lhe deviam fidelidade (QUEIROZ, apud LAPENTA, 1977).

³⁴ Esta não é uma característica eminentemente brasileira. Castelo-Branco (1956, p. 275-276) salienta que nas procissões, em Lisboa “[...] surgem aspectos nitidamente profanos [...] [que vão desde] faustosos andores até os penitentes que se flagelavam sem cessar, dando-lhe a festa um aspecto caótico, onde se misturavam os mais diversos elementos.” Ocorriam também danças incorporadas nas procissões e, segundo alguns autores, estas procissões poderiam ser exclusivamente profanas.

³⁵ Denominação dada por João Reis (1991) às práticas católicas marcadas pelas espetaculares manifestações externas da fé, presentes nas pomposas missas, celebradas por dezenas de padres e acompanhadas por corais e orquestras, nos funerais grandiosos, nas procissões cheias de alegorias e nas festas, onde centenas de pessoas das mais variadas condições se alegravam com a música, a dança, mascarados e fogos de artifício. Na visão barroca do catolicismo, o Santo não se contentava apenas com uma prece individual. Sua intercessão seria maior e mais eficaz quanto maior fosse a capacidade dos indivíduos de se unirem para homenageá-lo de maneira espetacular.

³⁶ Chamamos a atenção para possíveis rituais que poderiam ser realizados pelos negros, vinculados diretamente com a sua religião.

³⁷ As barracas originalmente eram “casinhas” de madeira, onde eram preparados os quitutes e guardadas as bebidas consumidas durante as festas. Aí também costumava morar a família e os responsáveis pela barraca (SERRA, 1999).

³⁸ Vale ressaltar que, na Bahia, isto só vai ocorrer no final do século XIX, durante a primeira república. Esta modificação dos atores da festa é mais rápida no Rio de Janeiro, por influência da presença da família real.

³⁹ O espaço da cidade era marcado pelo edifício religioso. A sua construção deveria seguir as recomendações da Constituição do Arcebispado da Bahia. No Título XVII, do livro quarto, encontramos recomendações explícitas para a construção dos edifícios religiosos vinculadas às festas e atividades da igreja. Esses edifícios deviam estar isolados “[...] de casas particulares e de outras paredes, em distancia que possam andar as procissões ao redor dellas, e que se faça em tal proporções, que não somente seja capaz dos frequezes todos, mas ainda demais gente de fora quando ocorrer as festas [...]” (VIDE, 1853, p. 252).

⁴⁰ No início do século XIX, as principais comemorações religiosas da cidade, todas com origem no século anterior, ainda eram muito concorridas. As procissões, as festas dos Santos padroeiros mostravam ainda a força da prática religiosa barroca. Até meados do século XIX, atuaram independente da ortodoxia oficial, ocorrendo uma continuidade de alguns traços das festas anteriores, dentre eles a “[...] mistura do Sagrado e do profano, a importância do culto dos Santos e a teatralização da religião.” (ABREU, 1999, p. 35).

⁴¹ Os Orixá são as forças divinizadas da natureza (BASTIDE, 1978).

⁴² “Termo que primitivamente, significava dança e instrumento de música e por extensão, passou a designar a própria cerimônia religiosa dos negros.” (RAMOS apud BASTIDE, 1978, p. 15).

⁴³ Sobre o assunto, ver mais detalhadamente Lima (1973).

⁴⁴ Segundo Ordep Serra (1999), a parte profana da festa de largo não se localiza necessariamente em uma praça em frente ao templo. A festa de Santa Bárbara, celebrada em Salvador, em 4 de dezembro, merece ser categorizada assim. Embora a missa da Santa seja celebrada na igreja do Rosário do Pretos, no Pelourinho, o caruru, com sambas e folguedos, tem lugar no mercado de Santa Bárbara, um espaço distante e sem vínculo com a igreja.

⁴⁵ “No templo, durante o ofício sagrado, as atitudes dos presentes, conotam a paz, a reverência, o profundo respeito. Ocorre apenas uma representação coletiva, executada segundo um roteiro bem conhecido – a liturgia católica. Ocorre a ordem, a solenidade, as atitudes são iguais, numa atenção chamada para o eterno.” (SERRA, 1999, p. 58).

⁴⁶ Neste espaço, muitas vezes, os espaços da casa são reproduzidos. Nele, alguns barraqueiros moram com as suas famílias durante todo o período das festas. A barraca é, ao mesmo tempo, o espaço do trabalho e da moradia. “No largo o vozerio é contínuo, a música em alto volume, popular e de alto apelo sensual. Os risos se

cruzam, os diálogos se entrecortam, pessoas desconhecidas conversam com extrema familiaridade, os gestos são espontâneos. A linguagem é coloquial, a irreverência e as atitudes provocantes permeiam o espaço aberto da festa.” (SERRA, 1999, p. 59).

Capítulo III
**A devoção do
Senhor Bom Jesus**

*Glória à ti neste dia de glória...
Glória à ti Redentor, qu'ea cem anos
Nossos pais conduzistes à Victória
Pelos mares e campos baianos...*

*Dessa sagrada colina,
Mansão da misericórdia,
Dá-nos a graça divina
Da justiça e da concórdia.*

(SALLES, 1923)



A devoção do Senhor Bom Jesus, ou Cristo Crucificado, teve origem na Idade Média e foi vulgarizada pela contra-reforma. Durante o Concílio de Trento, setores da elite condenaram a prática de todas as devoções da Boa Morte. Apesar disto, a devoção ao Bom Jesus Sofredor foi amplamente reverenciada no mundo ibérico e ganhou força no Brasil a partir da dominação espanhola (AZZI, 2001). A igreja romana, no entanto, baseada no Concílio de Trento, não excluiu essa devoção e preservou não só esse culto como todas as formas tradicionais de piedade. Nesse período, foram confirmados os cultos às imagens e mantida a participação de leigos na execução e manutenção das igrejas.

Quanto às Imagens de Christo, da Mai de Deos, e de outros Santos, se devem ter, e conservar, e se lhes deve tributar a devida honra, e veneração: não porque se creia, que há nellas alguma divindade, ou virtude, pela qual se hajão de venerar, ou se lhe deva pedir alguma cousa, ou se deva pôr a confiança nas Imagens, como antigamente os Gentios punhão a sua confiança no Ídolos [...]” (O SACROSANTO..., 1786, p. 351).

Essas devoções encheram as igrejas de devotos e atraíram o povo, que a elas permaneceu fiel e muito apegado (TÁVORA apud FLEXOR, 1996). De acordo com essa autora, existem imagens de Cristos Crucificados de várias formas e tamanhos, e geralmente aparecem na imaginária brasileira de dois modos: expirantes ou moribundos. Essas imagens, que sempre apresentam-se com a cruz e/ou o calvário, são distinguíveis pela

posição da cabeça e dos olhos. O primeiro, volta os olhos para o alto; o segundo, a cabeça para o lado e para baixo, normalmente para o lado direito, como é a imagem do Senhor do Bonfim, que se encontra na igreja de Salvador, na Bahia. A imaginária que representava esta devoção a partir do século XVIII era soberbamente rica no entalhe, na policromia e na alegoria. Os Cristos encontrados no Brasil, nesse período, segundo Távora (apud FLEXOR, 1996), tiveram sua origem na imaginária italiana, com grande riqueza e naturalismo no tratamento anatômico, de expressão e movimentos dramáticos.

Assim como no mundo português, no Brasil, especialmente na Bahia, as várias invocações a Nossa Senhora, em particular Nossa Senhora da Conceição, e a adoração ao Cristo Crucificado são as devoções mais difundidas, estando presentes na maioria das igrejas e residências. Segundo determinação do Concílio Tridentino, referendada nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, “[...] as Imagens de Christo Nosso Senhor devem preceder a todas, e estar no melhor lugar do altar.” (VIDE, 1853, p. 256). Ocupando lugar privilegiado em todos os ambientes católicos, deve ser o primeiro a ser venerado na hierarquia celestial.

O Cristo Crucificado representa o filho de Deus, visto como o mediador que sela uma “nova aliança” entre Deus e os homens, através do sacrifício da própria vida (REIS, 1991). É a figura do filho de Deus que morre na cruz, pela remissão dos pecados, para salvar a humanidade e, neste sentido, um homem-Deus que sofre e é sensível ao sofrimento dos outros. O rito sacrificial de um corpo martirizado que cria uma reconciliação entre os homens e Deus, a partir do sangue na cruz, é então revivido através da devoção popular. As romarias ao Bom Jesus são momentos fortes na vida ritual brasileira, e estabelecem um circuito de fé no país, refletido na história da rede paroquial do país. Verifica-se que, até 1900, cerca de 80% das paróquias dedicadas ao filho de Deus levava a denominação de “Bom Jesus” (GUIMARÃES, 1994). No que se refere à devoção ao Bom Jesus, Azzi (2001) afirma que no imaginário popular ela é centrada no mistério da paixão e morte do Jesus Cristo, e vivenciada no próprio dogma do calvário. Citando Rom. 4, 24, Azzi (2001, p. 302)

complementa: “[...] para nós que cremos naquele que ressuscitou dos mortos, Jesus, nosso Senhor, o qual foi entregue pelas nossas faltas e ressuscitado para a nossa purificação.”

O Bom Jesus pode ser reverenciado em cinco icinografias distintas: coroação de espinhos; caminho doloroso do calvário; crucificação; morte no calvário; e sepultamento (AZZI, 2001). De certa forma, segundo Flexor (1996), isso explica as várias invocações que o culto ao Bom Jesus Sofredor foi recebendo ao longo do tempo, tornando-se importantes devoções baianas. Destacam-se o Senhor Bom Jesus da Cana Verde, Senhor Bom Jesus dos Passos, Senhor Bom Jesus dos Navegantes, Bom Jesus da Lapa, Bom Jesus do Monte Santo, Senhor Bom Jesus do Bonfim. Esta última, entretanto, é a devoção mais conhecida e difundida na Bahia e “[...] incorporada pela sociedade baiana como uma das principais expressões de sua crença religiosa.” (AZZI, 2001, p. 444). Senhor do Bonfim é a designação dada no período colonial aos Cristos Crucificados, que representavam a morte de Jesus no calvário, assim descrito por Azzi (2001, p. 302): “[...] senhor que encerra a sua missão redentora sobre a terra [...] [após luta e todas as tentativas de resistência declarou] está tudo terminado.”

A devoção do Senhor Bom Jesus do Bonfim em Portugal

Não temos notícias sobre o início da devoção do Senhor do Bonfim em Portugal, entretanto, ela é encontrada em várias cidades portuguesas, dentre as quais destacamos:

- Capela do Senhor do Bonfim, em Areosa (BARREIRA, [19--]);
- Capela do Senhor do Bonfim, em Setúbal, construção do século XVII, local de onde se origina a devoção de Salvador;
- Capela do Senhor do Bonfim, em Povoia, construção de 1891 (CAPELA..., 2002);

- Ermida do Senhor do Bonfim, em Chamusca – Santarém, construção do Século XVIII (ERMIDA..., 2002);
- Oratório do Senhor do Bonfim, no alto Minho, construção do século XVIII; (ORATÓRIO..., 2002)
- Igreja do Bonfim, na cidade do Porto, construção de 1805 (IGREJA..., 2002)
- Igreja do Bonfim, em Vila Real (IGREJA..., 2002);
- Igreja do Bonfim, em Valença (IGREJA..., 2002);
- Capela do Senhor do Bonfim, em Carreço – exemplar da arquitetura joanina. A sua fachada principal é considerada uma das mais autênticas da arquitetura setecentista. (CAPELA..., 2002);
- Igreja do Senhor do Bonfim, em Portalegre, construção do século XVIII (PORTUGAL, 1993).

Destacando a devoção do Senhor do Bonfim, em Setúbal, por ser este o local de origem da devoção desse Senhor na Bahia, o Dr. Eduardo Freire de Carvalho Filho (1923), médico, presidente do Centro Católico da Bahia, Intendente Municipal de 1900 a 1904, tesoureiro da Mesa da Devoção do Senhor do Bonfim no período de 1884 até 1923 e autor do livro *A Devoção do Senhor J. do Bom-Fim e sua História*¹, relata que esta devoção teve origem em meados do século XVII². Inicialmente, a imagem foi venerada entre os agricultores da região, estendendo-se, desde o início, a todos os marítimos de Setúbal. Carvalho Filho (1923) informa que a imagem que ali se venera é, segundo a crença e a tradição oral, a mesma encontrada entre as madeiras que a maré teria trazido para a praia, proveniente de alguma embarcação que naufragou nas proximidades. Logo a devoção se estabeleceu na região, tendo sido acolhida inicialmente na Ermida do Anjo da Guarda que, em seguida, perdeu a sua evocação original, passando a ser denominada de Capela do Senhor Bom Jesus do Bonfim. O rei D. Pedro II, “[...] por provisão de 17 de dezembro de 1689, permitiu que os agricultores de Setúbal constituíssem uma confraria.” (CARVALHO FILHO, 1923, p. 02).

Os milagres foram se multiplicando, e a devoção, tornando-se mais intensa, chegou até o Paço Imperial. Estando D. Pedro II gravemente

doente, seu filho, D. João, fez uma promessa ao Senhor do Bonfim, tendo alcançado a sua graça. Este fato levou o pesquisador Alberto Pimentel (apud CARVALHO FILHO, 1923, p. 3) a afirmar: “[...] a devoção do Senhor do Bom-Fim vinha de cima para baixo.” Carvalho Filho (1923), entretanto, embasado nos documentos coletados em arquivos de Portugal, contesta esta afirmação, afirmando que os instituidores dessa devoção em Portugal foram homens humildes, agricultores e pescadores, e não nobres ou fidalgos.

A Capela do Senhor do Bonfim³ (ver Fotografia 01), cuja construção é atribuída ao arquiteto Manuel Roiz e João Pedro (BELO, 2001), possui uma arquitetura simples, de pequenas dimensões⁴. A fachada é simples, com uma única porta ladeada por janelas e terminação em frontão curvo coroado por uma cruz. Apresenta apenas uma torre, mais baixa que o frontão, com uma janela de proporções maiores, terminando em arco sobre a porta, diferente das outras aberturas. Existia na fachada sul, principal, um pequeno alpendre, que conferia características de uma capela rural. O interior, de espaço único, é composto por nave e capela-mor. Todo o templo está ornado com painéis de azulejos da antiga cerâmica portuguesa, do século XVIII, representando passagens da vida de Cristo, e também por painéis emoldurados em madeira dourada, com representações de cenas bíblicas (ver Fotografia 02). A nave é coberta por um forro de três panos, pintados a têmpera com aplicação de ouro. Possui ainda um coro alto sobre a porta principal e Sacristia. O espaço é bem iluminado, graças às janelas da nave. A capela-mor, profunda, apresenta retábulo com trono baixo de madeira, obra de talha simples, pintada de branco e dourado, sobre o qual se assenta a imagem do Senhor Crucificado. Separando a nave da cape-



Fotografia 01 – Fachada da Ermida do Senhor do Bonfim, em Setúbal, 2002.
Foto: Marcelo Oliveira.



Fotografia 02 – Interior da ermida do Senhor do Bonfim, paredes revestidas de azulejo. Foto: Marcelo Oliveira, 2002.



Fotografia 03 – Detalhe da Via Crucis, Setúbal. Foto: Maria Berthilde Moura Filha

la-mor, o arco cruzeiro, ladeado por dois altares que abrigam as devoções de Nossa Senhora da Boa Morte e Nossa Senhora da Mãe dos Homens. Azzi (2001) resalta que as igrejas com devoção ao Senhor Crucificado sempre abrigam devoções referentes à sua mãe, que o acompanhou durante todos os passos, em direção ao calvário.

Muito interessante é a espacialidade do sítio onde se localiza a igreja, que possui uma via sacra, construída pelos fiéis por volta de 1728, composta por onze cruces de pedra, colocadas em duas filas que terminam atrás da igreja com um altar com três cruces, (ver Fotografia 03) representando o calvário. Compõe ainda a paisagem, um jardim denominado de Passeio do Bonfim com chariz no centro (CARVALHO FILHO, 1923).

A festa em homenagem a este Santo, em Setúbal, atraía um grande número de fiéis e romeiros. Foi celebrada inicialmente em 1º de agosto, com missa cantada e procissão. Os devotos, acolhidos pelas hospedarias que se encontravam nas cercanias da capela, rezavam diante das estações da via sacra, até chegarem ao calvário. Em decorrência do terremoto que assolou algumas zonas de Portugal, no ano de 1755, a festa em homenagem ao Senhor do Bonfim foi transferida para o dia 1º de novembro, em cumprimento ao voto feito pelo povo e pela Câmara Municipal de Setúbal. Durante muitos anos, a festa foi patrocinada pela própria Câmara. A partir de 1858, passou-se a comemorar em Setúbal uma segunda festa, patrocinada pelos devotos, no dia 14 de novembro, em virtude do terremoto que ocorreu na cidade nesse ano. Em Portugal, a devoção do Bonfim também estava baseada na prática do ex-voto e do pagamento de promessas (PENA, 2001).

A Devoção do Senhor Bom Jesus do Bonfim no Brasil

No Brasil, o maior e mais conhecido centro de devoção ao Senhor do Bonfim está localizado na cidade de Salvador. A imagem chegou a esta cidade no ano de 1745, trazida de Portugal pelo capitão de Mar e Guerra Theodózio Rodrigues de Faria (CARVALHO FILHO, 1923). (Ver Fotografias 04 e 05).

Não foram encontrados documentos que comprovassem que a devoção chegou ao Brasil através da Bahia. Entretanto, o Sr. Luiz Geraldo Carvalho, atual tesoureiro da devoção do Bonfim, afirmou em depoimento que muitas das igrejas, principalmente no Estado, que têm como orago o Senhor do Bonfim, tiveram sua origem na igreja de Salvador. Pode-se afirmar, com base na pesquisa realizada, que as capelas e igrejas encontradas na Bahia foram construídas após a chegada da imagem do Senhor do Bonfim a Salvador, em 1745. Existem outros locais na Bahia e no Brasil, onde a devoção foi implantada, nas quais também ocorrem festas e manifestações de louvor, porém, apenas em Salvador, tomou características peculiares, mantendo-se viva até os dias atuais.

Na capital, além da Basílica menor do Bonfim, situada na península de Itapagipe, a devoção a este Santo é também encontrada na igreja dos terceiros de São Domingos. A devoção, nesta igreja, foi instituída por volta de 1823, período em que a Bahia lutava pela independência do Brasil, quando a imagem do Senhor do Bonfim esteve nesse templo. Em tempos passados, aí eram celebradas missas e festas para o Senhor do Bonfim, sempre no mês de janeiro, na semana seguinte às festas que ocorrem na Basílica menor de Itapagipe.



Fotografia 04 – Imagem do Senhor Bom Jesus do Bonfim, 2000
Fonte: Acervo do Prof. Túlio Vasconcelos



Fotografia 05 – Detalhe da imagem do Senhor do Bonfim, 2000
Fonte: Acervo do Prof. Túlio Vasconcelos

A primeira notícia relativa à construção de igrejas em homenagem ao Senhor do Bonfim fora de Salvador data de 1756, e está registrada em documento sob a guarda do Arquivo Público da Bahia⁵, como informa Carlos Ott (1979, p. 118):

[O senhor Bento Vieira Pais fez] doação de terra necessárias no citio de Coqueyro da Agoa Comprida da Mata de São João, freguesia de Santo Amaro de Ipitanga, termo desta cidade para a ereção da Ermida ou Capella que pretende erigir com a invocação do Sr. do Bonfim e N.Sra. da Conceição [...] e qu ecom a sua morte passarem as terra ao patrimônio da ditta capella com o encargo de na mesma se lhe dar sepultura [...]

Após a construção, a igreja erigida em Mata de São João tornou-se sede da freguesia do Senhor do Bonfim, como informa Vilhena (1969, p. 50): “[...] a última do termo da cidade para a parte [norte] confina com a precedente com o termo da vila de S. João de Água Fria, e com o da vila de Mata de S. João, e a de Pojuca, e não sei se alguma outra.” No Estado, encontramos ainda a devoção do Senhor do Bonfim nos seguintes locais (CARVALHO FILHO, 1923; BAHIA, 1984):

- Ilha de Maré – pequena capela do século XVIII;
- Macaúbas – Capela do Senhor do Bonfim;
- Senhor do Bonfim – cidade do interior do Estado que recebe esta denominação “[...] impensadamente quando a antiga Vila subiu a categoria de cidade, denominando-a de Senhor do Bomfim, sem outra razão além do fato de ser este Santo o padroeiro da freguesia.” (AGUIAR, 1888, p. 111). Hoje, a igreja do Bonfim é a Catedral Diocesana da região;
- Feira de Santana – Igreja Matriz do Senhor do Bonfim;
- Muniz Ferreira – Igreja do final do século IX, construída pelo abastado senhor de engenho Manuel Maria Santana;
- Muritiba – Capela do final do século XVIII;
- Chorrochó – Igreja construída em 1885;
- Nilo Peçanha – Igreja matriz do Senhor do Bonfim, sede da freguesia desde 1872;
- Xique-Xique – construída em 1785;

- Jequiriçá – construída em 1877;
- Mucureré – festa em 1 de janeiro;
- Santo Amaro da Purificação – “[...] além da Matriz, cujos padroeiros são Santo Amaro e Nossa Senhora da Purificação, há outras igrejas, taes como N. Senhora do Amparo, a do Rosário, Senhor do Bonfim, na estrada do Jericó (AGUIAR, 1888, p.98);
- Nova Lima – Construída no século XVIII;
- Amélia Rodrigues, Anguera, Barra do Choça, Ibititá, Itabuna, Jussari, Palmeiras, Tremendade, Rio do Pires – Capelas construídas mais recentemente.

Em outros locais do Brasil, a Devoção do Senhor do Bonfim é também encontrada. A maioria das construções datam da segunda metade do século XVIII. Apenas a igreja de Bocaiúva, em Minas Gerais, tem devoção registrada desde 1700. Foi possível identificar a devoção (CIMFORM, 2002; CARVALHO FILHO, 1923) nas cidades:

- Pirinópolis/GO – construída entre 1750 e 1754 pelo sargento-mor Antonio José de Campo;
- Sylvania/GO – construída em 1800;
- Catas Altas/MG – mais utilizada para velórios, construção do século XVIII;
- Bocaiúva/MG – “A festa passou a ser comemorada a partir do aparecimento da imagem do Senhor do Bonfim por volta de 1700. Este fato contribuiu para o povoamento do município [...]” (A FESTA..., 2002);
- São João Del Rei/MG – Capela erigida por José Garcia de Carvalho, em 1769. Nela foi comemorada a festa da Independência do Brasil durante alguns anos;
- Ouro Preto/MG – Capela de Nossa Senhora do Bonfim. Construção do século XVIII. Nesta capela, segundo a tradição oral, rezavam os condenados da inconfidência antes de morrerem;
- Diamantina/MG – Igreja do Senhor Bom Jesus dos Militares, construída em 1771 pelos militares;

- Angra dos Reis/RJ – Na praia do Bonfim, construída por Manuel Francisco Gomes, em 1780;
- Magé/RJ;
- Rio de Janeiro/RJ – Devoção do Senhor do Bonfim nas igrejas de Santo Elesbão e Santa Efigênia, no centro; nas igrejas de São Cristóvão e Copacabana;
- Olinda/PE – erguida em 1758;
- Aparecida/SP – Construção do século XVIII;
- Salgado/SE;
- Laranjeiras/SE;
- Marechal Deodoro/AL – Igreja do Senhor do Bonfim de Taperaçuá, construída em 1755, possui galeria de ex-votos.

Existem outras igrejas mais recentes em outras cidades brasileiras: Florianópolis/SC; Fortaleza/CE; Conceição do Araguaia/Pa; Aracitaba/MG; Crateús/CE; Grajaú/Go; Campo Grande/MT; Bonfinópolis/ MG; Serra da Raiz/PB; João Pessoa/PB; Sorocaba/SP.

Da Bahia, por intemédio dos negros que eram devotos do Senhor do Bonfim, a devoção chegou até a África. Não foi possível determinar quando a devoção chegou nesse continente porém, em cartas trocadas entre Verger e Bastide, organizadas por Angela Lühning (2002, p.77) encontra-se a notícia:

[...] os brasileiros negros preservam na África as grandes festas do Brasil, a “Burrinha”, a festa do “Nosso Senhor do Bonfim”, os ‘sambas’, bem como os valores da cultura brasileira. [...] Em Iagos, na Nigéria, segundo A.B. Larton, “os brasileiros tinham o costume de celebrar a festa do Senhor do Bonfim com saídas noturnas em que diversas figuras eram carregadas pelos brasileiros de um lado a outro da cidade” [...]

Notas

¹ Obra escrita com o objetivo de registrar, para não cair no esquecimento nem imerso na ignorância, informações acerca da história de tão salutar instituição.

² A data do início da devoção pode ser estimada no século XVII, porque a Ermida do Anjo da Guarda foi erguida, segundo pesquisas de Dr. Eduardo de Carvalho Filho (1923) antes de 1669, pelo padre Diogo Mendes, na planície dos Campos da Barbuda, em Setúbal, em terrenos doados por D. Manuel.

³ A descrição a respeito da Igreja do Senhor do Bonfim, em Setúbal, foi possível a partir do relato de Dr. Eduardo Freire de Carvalho Filho (1923), em viagem a Portugal no ano de 1918, e da observação de fotografias.

⁴ Arquiteturas com características semelhantes foram utilizadas no Brasil durante o século XVI e XVII, a exemplo da igreja de Nossa Senhora de Escada, Mont Serrat, na área suburbana de Salvador.

⁵ Notas do Tabelião 1756-1757, vol. 98, fos. 72v e 74r (OTT, 1979, p. 118).

Capítulo IV
**O lugar da fé
e da festa**

*Glória a ti! Desta altura sagrada
És eterno farol, és o guia,
És senhor, sentinela avançada,
És o guarda imortal da Bahia.*

*Dessa sagrada colina,
Mansão da misericórdia
Dá-nos a graça divina
Da justiça e da concórdia.*

(SALLES, 1923)



O processo de cristianização constituía, sem dúvida, a parte mais importante da vida do homem brasileiro, possibilitando à coroa assegurar os padrões sócio-culturais estabelecidos para a sociedade cristã da época, colocando a religião como esteio fundamental do processo de colonização (MARX, M., 1988). Assim, o culto aos deuses proporcionou o vínculo do povo ao lugar, tornando-o um arquivo de lembranças afetivas e realizações que inspiram e mantêm o presente. Neste sentido, o lugar apresenta um contexto que adquire significados. Por sua vez, os significados são adquiridos e mantidos através do mito.

Para “ver”, “conhecer” e “sentir” o lugar da festa é necessário entender a sociedade em que ele está inserido, com suas redes de relações e valores, pois o lugar não existe como uma dimensão independente, individualizada. Ele se confunde com as relações sócio-culturais de cada grupo, e se constitui no conjunto de representações e ideologias (DAMATTA, 1987). Cada local possui a sua festa, com características peculiares que as diferenciam de manifestações semelhantes que ocorrem em outras cidades, ou ainda dentro da mesma cidade. Estas diferenças estão marcadas pelas particularidades geográficas, pela singularidade do patrimônio construído, mas, principalmente, pela riqueza cultural que envolve uma mistura de signos e tradições que caracterizam o nosso patrimônio cultural (DAMATTA, 1987; BRANDÃO, 1989).

Nascimento da Devoção do Senhor do Bonfim em Salvador

No dia 11 de novembro de 1742, partiu do porto de Salvador, Bahia, com destino a Lisboa, o navio *Setúbal*, comandado pelo Capitão de Mar e Guerra Teodózio Rodrigues Faria. Da sua tripulação faziam parte os marinheiros ingleses John Bulkelly e John Cummis, que fizeram o relato transcrito a seguir, citado pelo historiador Cid Teixeira [19--]¹, para o qual este documento pode ser considerado a certidão de nascimento² da devoção do Senhor do Bonfim na Bahia:

[...] avista a Rocha de Lisboa a dezesseis léguas a sul quarta sudoeste [...] Às quatro horas desabou tremenda borrasca perto da costa. O navio virou para o sul. Às seis horas o vendaval impetuoso fendeu a vela do traquete, obrigando-nos a levar o navio contra o vento, o que nos punha mesmo em direção à terra. Deram, então o navio por perdido; toda a tripulação lançou-se de joelhos a pedir auxílio a todos os santos, oferecendo-lhes tudo o que possuíam no mundo, em troca da vida. Entretanto, descuidavam-se, ao mesmo tempo, de todos os meios que tinham. Deixavam de bombear a água para fora do navio que vazava terrivelmente. Pedimos aos marinheiros que fossem para as bombas, dizendo que enquanto mantivéssemos flutuando o navio teríamos uma possibilidade de escapar e que não devíamos consentir que o navio afundasse, quando estava nas nossas mãos evitávela. O capitão Theodózio e os oficiais vendo-nos pedir com tanta sinceridade, suspenderam as orações e mandaram os marinheiros para as bombas. Meia hora depois, o vento virava para oeste-noroeste e o navio tomava a direção sul, o que desimpediria o curso ao longo da costa. Em uma hora mais teríamos fatalmente ido de encontro aos rochedos [...] No dia 28, conseguimos lançar ferros no cais de Lisboa. Na manhã seguinte, todos os que viajavam no navio, exceto eu, o carpinteiro e o tanoeiro, oficiais, passageiros, o cavalheiro espanhol e toda a tripulação e crianças, prosseguiram, descalços, em procissão, levando a vela do traquete para a igreja de Nosso Senhor da Boa Morte. O tempo, nessa ocasião, estava muito frio e a igreja distava uma boa milha do ponto de desembarque. Nós, ingleses, ao pisarmos em terra fomos diretamente ao Cambio.

O texto acima revela as angústias da tripulação do *Setúbal*, bem como o agradecimento, dos marinheiros, logo ao chegarem em Lisboa, pelo milagre operado, segundo eles, por obra do Senhor do Bonfim, Senhor da Boa Morte. No momento de desespero, provavelmente, o Capitão

Theodozio prometeu ao Senhor do Bonfim, levar para a Bahia a devoção, já cultuada em Portugal, da qual ele era membro fervoroso (CARVALHO FILHO, 1923). O Termo de Compromisso da Devoção (1792, fls. 1r-v), sob a guarda do Arquivo da Devoção do Bonfim, refere que, obtida a graça almejada³, o Capitão cumpriu a sua promessa e:

[...] movido da devoção que tinha ao Senhor do Bom-Fim que se adora nas vizinhanças de Setúbal, trouxe de Lisboa outra semelhante imagem, que com extraordinária solemnidade fez collocar e expor a adoração dos fieis na Capella de Nossa Senhora da Penha de Itapagipe debaixo desta Bahia [...] com excessivo despendio a sua única custa.

Quanto ao fundador da devoção, em Salvador, Capitão Theodozio Rodrigues de Faria, a primeira notícia encontrada data de 1741, quando ainda era comandante da Nau das Índias. Nesse mesmo ano, o capitão adquiriu, em sociedade com o caixeiro José Nunes Martins, a Fazenda Tororó, em área ainda não habitada do Dique⁴, em Salvador, fato que comprova a sua vinculação com a cidade. Desempenhou, ainda, na Bahia, as funções administrativas de fiscal do fumo na Alfândega, possuindo também uma marcenaria, lojas e embarcações que realizavam transportes de negros e mercadorias para a África e Portugal (CARVALHO FILHO, 1923). Um dos seus navios, justamente o que sofreu avarias na costa de Lisboa, chamava-se Setúbal (TEIXEIRA, [19--]). As atividades desenvolvidas pelo Capitão Theodózio na cidade, permitem afirmar, segundo a classificação de Mattoso (1992), que este português não fez parte da elite baiana da época. No entanto, reconhece-se que pertenceu a um estrato intermediário da sociedade, gozando de muito prestígio⁵. Durante o período em que morou na cidade, além de zelador e benfeitor da Devoção do Senhor do Bonfim, o Capitão era Juiz da Irmandade do SS. Sacramento, na Igreja da Conceição da Praia e também membro da Irmandade de Nossa Senhora do Carmo, como irmão na Ordem Terceira do Carmo (OTT, 1979). O Sr. Theodózio Faria residiu, inicialmente, no centro da cidade⁶ da capital baiana, e após 1752 transferiu-se da cidade alta para o alto do Bonfim, na rua hoje denominada de rua do Faria, onde morou até 22 de janeiro de 1757, quando faleceu, sendo sepultado na nave da Igreja do Senhor do Bonfim⁷ (CARVALHO FILHO, 1923).

Como funcionário da Companhia da Nau das Índias, desenvolveu suas atividades de Capitão até 1744, viajando constantemente para a África e Portugal (OTT, 1979). Segundo esse autor, em 1742 o capitão possuía, também, licença de navegação das Naus Nossa Senhora da Penha e Senhor do Bonfim⁸, demonstrando a devoção do Capitão pelo Senhor Crucificado, venerado em Setúbal, e por Nossa Senhora da Penha, venerada na Espanha. Desta forma, é compreensível a opção do Capitão em colocar a imagem do Senhor do Bonfim primeiramente na igreja da Penha, em Itapagipe, homenageando, ao mesmo tempo, as duas devoções, às quais era fervorosamente vinculado. A escolha do capitão por este lugar pode ter referência à proximidade do templo com a baía de Todos os Santos e a direta vinculação deste Senhor com as atividades do mar.



Fotografia 06 – Igreja de Nossa Senhora da Penha
Fonte: Valladares, 1991.

A igreja de Nossa Senhora da Penha e Senhor da Pedra de Itapagipe de Baixo foi construída no ano de 1743, no arrabalde de Itapagipe⁹, pelo bispo D. Botelho de Mattos, como capela privativa do seu palácio de verão. (Ver Fotografia 06).

O arrabalde de Itapagipe, então pertencente à freguesia de Santo Antonio além do Carmo, fez parte da história da cidade desde a escolha do sítio para implantação da cidade de Salvador. Na época da fundação, foi um dos três locais considerados para a construção da cidade¹⁰. “N’esta ponta, quando se fundou a cidade, houve pareceres que ella aí se edificasse, por ficar mais segura e melhor assentada e muito forte [...]” (SOUSA, 1938, p. 149). Esta proposta foi descartada porque o sítio era plano, de fácil acesso, dificultando a defesa, fato que foi comprovado em 1638, “[...] quando Maurício de Nassau aí desembarcou com seus homens e iniciaram a marcha sobre a cidade.” (UNIVERSIDADE..., 2000, p. 103).

Divide-se a península de Itapagipe em dois espaços. O lado banhado pela Baía de Todos os Santos, voltado para o centro da cidade, caracteriza-se, desde a segunda metade do século XVI, como um local de defesa – o Forte de São Felipe – e de repouso, principalmente para os religiosos. Na segunda metade do século XVI foi construído, na ponta de Itapagipe, o pequeno santuário de Nossa Senhora do Monte Serrat, pela família Garcia d'Ávila, que logo em seguida, no ano de 1609, doou a capela aos monges beneditinos, sendo neste local edificado, posteriormente, um pequeno hospício¹¹ ao lado da igreja. Em 1704, os jesuítas fixaram-se na Jiquitaia, construindo aí seu noviciado. Em meados do século XVIII, os franciscanos construíram o hospício de Nossa Senhora da Boa Viagem, em terrenos doados por D. Lourenço Maria (BAHIA, 1984).

O outro espaço da península itapagipana se definiu a partir da ponta de Itapagipe, conforme descreve Sousa (1938, p. 149):

[...] chegada ao cabo da dita ponta, onde estão umas olarias de Garcia d'Ávila e um curral de vacas do mesmo, a qual ponta bem chegada ao cabo d'ella tem uma abertura pelos arrecifes, por onde entram caravelões, que com tempos se recolhem aqui, e da boca da barra para dentro em uma calheta onde estes caravelões e barcos estão seguros. Virando d'esta ponta, sobre a mão direita está um esteio mui fundo, por onde entram náos de quatrocentos tonéis, ao qual chama Pirajá. Este esteio faz para dentro grandes voltas; em uma d'ellas tem uma praias onde se pões os navios a monte muito á vontade [...]

Esta descrição corresponde ao lugar da península conhecida como Ribeira, onde, no século XVII, localizou-se o porto dos pescadores e a Baía dos Tainheiros e também onde foi erigida a igreja de Nossa Senhora da Penha. De acordo com Nascimento (1986, p. 38), esta área da península caracterizava-se, nesse tempo, como o espaço que “[...] abrigava a população pobre da cidade, ocupando-se, principalmente, das atividades extrativistas e da pesca [...]” (Ver Mapa 01).

A ocupação da península estava limitada pela área de borda da Baía de Todos os Santos, onde já existia, no século XVIII, um número significativo de casas de pescadores, sobretudo na região mais interna da Baía, que corresponde à área do Bugari e da Madragoa – av. Beira-Mar – sendo a península responsável, durante muitos anos, pelo abastecimento do



Mapa 01 – Os edifícios religiosos da península Itapagipe.

Base: Planta de Weyll, 1850

Fonte: Arquivo do Centro de Estudos da Arquitetura na Bahia – CEAB

peixe fresco consumido pela população de Salvador (UNIVERSIDADE..., 2000). Apesar de estar situada no perímetro urbano da cidade e de pagar décimas, a área de Itapagipe era considerada pelo poder civil e eclesiástico, e também pela população do centro da cidade, um espaço rural. Suas poucas ruas, de arquitetura singela, indicavam uma pobre urbanização (NASCIMENTO, 1986).

O acesso a esta região era restrito. Quase todas as ligações eram feitas por via aquática, através de um serviço de lanchas. Todavia, existiam, também, “[...] caminhos terrestres, precários, que permitiam o acesso à Água de Meninos e daí pela praia a Mont Serrat e à Ribeira, em cujos pontos continuavam a se expandir os

núcleos já existentes, indicados por Gabriel Soares em 1584 [...]” (UNIVERSIDADE..., 2000, p. 103). Foi neste espaço da Cidade Baixa, na cidade de Salvador, que se estabeleceu a devoção do Senhor Bom Jesus do Bonfim. A Devoção nasceu como ex-voto, caracterizada “[...] justamente pelo sucesso de uma situação, testemunho de que a fé não falhou.” (MATTOS, 2001, p.23).

A palavra “voto” é originária do latim *volu*, que significa promessa (RODRIGUES, 1876). As expressões *voto* e *ex-voto* fazem parte da tradição católica ibero-mediterânea, e designam as ofertas votivas ou quadros que a representam. Chama-se *quadro votivo* ou *ex-voto*, de acordo com Rodrigues (1876, p. 382): “[...] os objetos prometidos ou ofertados em cumprimento de alguma promessa e que são destinados a preencher este fim religioso.” Compreendem não só quadros, mas estátuas, grupos e monumentos consagrados a Deus, à Santíssima Virgem e aos Santos e testemunham a devoção e o público cumprimento de votos e promessas¹². Desde os tempos antigos, essas promessas e votos, nascidos da gratidão e reconhecimento de um povo ou de um indivíduo, se fizeram constantes entre os cristãos, principalmente os católicos, quando se achavam livres de alguma calamidade pública ou perigo. O pedido podia estar relacionado à cura de uma doença, à salvação em acidentes ou à proteção em uma circunstância difícil ou perigosa.

A chegada da imagem do Senhor do Bonfim na igreja da Penha, no arrabalde de Itapagipe, foi marcada com uma grande festa religiosa patrocinada pelo próprio capitão. Imediatamente, “[...] alguns devotos requereram licença para erigirem a Irmandade ao mesmo Senhor Jesus do Bom-Fim, e que se publicasse a primeira eleição de Irmãos [...]” (TERMO... 1792)¹³. Foi criada, neste momento, a Associação de Devotos do Senhor Jesus do Bonfim, e eleita a primeira Mesa Administrativa da Devoção, que iria trabalhar no período de 1745-1746, sendo de imediato solicitado ao arcebispo da Bahia licença para criar a Irmandade¹⁴. Segundo Martinez (1979, p. 11):

As Associações religiosas de leigos foram na formação do Brasil, as mais fortes expressões de organizações sociais. Todas elas têm como base o espírito da vida entre “Irmãos”, daí a denominação genérica de Irmandade.

A aprovação para a instituição destas congregações dependia do sumo Pontífice e do Ordinário do Lugar.

A primeira mesa administrativa da Devoção foi constituída por um juiz, um escrivão, um tesoureiro, procuradores, mordomos de terra, mordomos do mar e o zelador e benfeitor da Devoção, cargo ocupado até a morte pelo capitão Theodozio Faria (CARVALHO FILHO, 1923).

Buscando entender como se caracterizava a população de Salvador e, conseqüentemente, o grupo que dirigia a devoção do Bonfim, recorremos aos relatos dos viajantes que estiveram na cidade, nos séculos XVII e XVIII. Dampier e La Barbinais (apud TAUNAY, [19--]), o primeiro em 1699 e o último em 1718, informaram que a população da cidade era constituída, nesse período, pelos senhores do açúcar, pessoas ricas, negociantes, oficiais de todos os ofícios, portugueses e marítimos. Havia, também, em Salvador, muitíssima gente da justiça, militares e comissários de mercadorias, considerados funcionários públicos da coroa. Já Frezier (apud TAUNAY, [19--]), que também, passou pela cidade em 1714, afirmou: “[...] noventa e cinco por cento da população bahiana se constituía de negros [...] pretos e pretas seminus que da cidade faziam uma nova Guiné. Para cada branco, havia alli mais de vinte negros [...]”

Acreditamos que a primeira mesa da Devoção era composta pelos grandes negociantes e funcionários públicos, porém não deixou de contar com a participação de representantes da classe dos homens do mar. O cargo de mordomo do mar, que existia nas primeiras mesas, buscava nos primeiros anos homenagear a classe a que pertencia o Capitão Theodozio e os devotos de Setúbal. Por várias vezes, a reunião da mesa da Associação aconteceu no centro da cidade, em Salvador, para facilitar a presença dos participantes, principalmente durante o período da construção da nova capela, no alto da colina. De acordo com Carvalho Filho (1923, p. 100), em “[...] 1759 a mesa se reuniu na igreja de Santa Bárbara [...] com os mesários que ainda restavam da eleição de 1749 e o padre da freguesia de Santo Antônio além do Carmo, para a eleição da nova mesa.” Este relato confirma que a mesa administrativa da devoção teve a sua primeira formação composta predominantemente por cidadãos da cidade. Esta afirmação está fundada também na informação de Carvalho Filho (1923),

de que, nas eleições seguintes, foram criados os cargos de procuradores da cidade e procuradores de Itapagipe, o que comprova a intenção de integrar os devotos da cidade com os devotos da península.

As associações de devoção tinham como principal objetivo o exercício da fé, através do estímulo à piedade e mediante o cumprimento dos mandamentos da Lei de Deus. Para este fim e engrandecimento da alma, realizavam grandes festas, próprias de cada uma destas associações (MARTINEZ, 1979). Estes eram também os objetivos da Irmandade do Bonfim.

Dentre os objetivos estabelecidos pela Devoção do Bom-Fim, desde 1745, e que perduram até hoje, destacamos como prioridade à obrigação de zelar, divulgar e manter o culto ao Senhor do Bom-Fim, filho de Deus, administrar o patrimônio da Devoção e a organização e promoção das festas para comemorar o Santo [...] (TERMO..., 1792).

Tendo em vista as descrições de Mattoso (1992) e Nascimento (1986), os primeiros devotos ao Senhor do Bonfim caracterizavam-se como: moradores do arrabalde de Itapagipe – pescadores, negros livres e brancos, pequenos comerciantes; pessoas da sociedade baiana – “[...] gente correcta, cortez, bem vestida e de extrema religiosidade [...] (FRIZIER apud TAUNAY, [19--], p. 343) – e, principalmente, um grande número de marinheiros, conhecidos como “homens do mar”, devotos de um Senhor que protegia e acompanhava os navegantes, fortalecidos pelas estórias do milagre com a Nau Setúbal. A propósito destes homens do mar, Carvalho Filho (1923, p. 29) destaca a romaria da vela, que à semelhança do que ocorreu em Portugal, em 1745¹⁵, constantemente era realizada pelos marinheiros que chegavam à cidade:

[...] partindo do caes da cidade, carregavam o panno de sua embarcação, e entoando cânticos religiosos e tirando esmolas pelas ruas que atravessavam iam até a Capella. Essas romarias eram realizadas em cumprimento de votos feitos em momentos de tribulação, por motivos de temporaes ou riscos de naufrágio, nas longas quanto penosas viagens ao atravessar os mares.

Assim, diferentemente das outras Irmandades que se aglomeravam por classes sociais, por afinidades profissionais ou pela cor da pele, a

devoção do Bonfim é composta, desde o início, por brancos, negros, ricos e pobres, gente que compõe a sociedade baiana, apesar da sua mesa administrativa ser constituída por representantes da alta sociedade.

Assim nasceu, na cidade de Salvador, dentro da capela da Penha, a Devoção ao Senhor do Bonfim, no seio de uma religião que buscava reestruturar a fé e afirmar o cristianismo, sob a influência de um catolicismo lúdico essencialmente popular – que consolava conjugando a dor e a alegria –, característico dos últimos séculos da Idade Média, onde predominava a liturgia católica popular, tomando, na colônia, uma forma familiar, patriarcal (COMBLIN, 1966).

A Devoção ao Senhor do Bonfim nasceu na Bahia setecentista, onde a religião era o principal foco da organização social, permeando também todo o cotidiano da vida familiar, em que a fé era transmitida de geração a geração junto com as tradições. Muitos colonos aderiam ao catolicismo unicamente pelo costume, sem conhecer a doutrina da igreja. Toda a população recorria à religião, tanto para suas necessidades presentes, como para garantir a felicidade futura no além túmulo. “Devoções, festas, romarias continuam sendo o destaque excepcional, [da vida nas cidades], valorizado ainda mais pelo incremento das irmandades e associações religiosas.” (AZZI, 2001, p. 343). Sobre esta questão Thales de Azevedo (2002, p. 36) afirma que “[...] a vida religiosa dos brasileiros¹⁶ reduz-se ao culto dos Santos padroeiros das cidades ou freguesias, ou protetores das suas lavouras, de suas profissões.” As celebrações religiosas constituíam na época o tempo e o espaço oportuno quase exclusivo para que as pessoas, famílias e comunidades locais se entregassem ao lazer (TINHORÃO, 2000).

A maneira de festejar, no entanto, adquire particularidades que estão diretamente vinculadas à educação e à mescla de raças que formaram o povo brasileiro, a exemplo, das homenagens ao Senhor Crucificado. Apesar de representarem sempre um aspecto penitencial e doloroso no qual podemos observar uma influência hispânica, as homenagens ao Senhor do Bonfim da Bahia sempre se caracterizaram por um caráter festivo.

Quanto à educação da população, temos que chamar a atenção para o fato de que esta era realizada apenas no ambiente doméstico, por pais muitas vezes ignorantes e analfabetos “[...] que sabem muito pouco de

religião, mas que não raro são imensamente piedosos.” (AZEVEDO, 2002, p. 48). A fé religiosa era transmitida de uma geração a outra junto com outras tradições. Muitos eram ainda educados por negras, que conviviam com as famílias mais abastadas, evidenciando uma fusão de valores, o que levou La Barbinais (apud TAUNAY, [19--], p. 367), descrevendo os costumes baianos no século XVIII, a afirmar: o povo “[...] creio que educado e criado, pelas escravas, por ellas adquiriram esta inclinação com o leite [...] um espírito libidinoso, de irreligião, ignorância e presumpção, espalhados por toda a América [...]”

Paralelo ao crescimento populacional e o desenvolvimento econômico que ocorreu no século XVIII, as manifestações e expressões de fé católica dos moradores da cidade ganharam mais evidência e organização. Consolidou-se a influência do catolicismo português, tendo como “[...] características a brandura, a tolerância e a maleabilidade” (AZEVEDO, 2002, p. 36), enfatizada, de acordo com Azzi (2001, p. 161), pela “[...] fragilidade do ser humano em sua existência terrena [...] [e a necessidade de contar a cada instante com a proteção celeste, a fim de garantir] não só a saúde e o bem estar, mas também a salvação eterna.”

Na medida em que a sociedade baiana se consolidava em termos culturais, as manifestações religiosas se intensificavam e se multiplicavam. Como reconhece Azzi (2001), a religião perpassava o cotidiano da vida familiar e da organização social. Frizier (apud TAUNAY, [19--], p. 343), ao visitar a cidade relata: “[...] não vi logar onde o christianismo se apresente mais pomposo do que nesta cidade [...] Ninguém anda sem rosário na mão, terço ao pescoço e um Santo Antonio no bucho ou no pescoço [...]”

A religião católica do século XVIII buscava ressaltar o poder divino e, ao mesmo tempo, valorizar a força do pecado. Esta crença provocava no homem cristão a perda de confiança na sua própria força e trazia o enfraquecimento da natureza humana, fazendo com que o homem setecentista cada vez mais invocasse o auxílio e a proteção de Deus (AZEVEDO, 2002).

Com esta crença, crescia o número de devotos baianos que procuravam a proteção do Senhor do Bonfim. Muitos chegavam à península de Itapagipe em busca de alívio, outros para agradecer pelas graças obtidas. Conseqüentemente, crescia o número de donativos oferecidos ao

Senhor do Bonfim, em agradecimento às graças alcançadas (OTT, 1979; CARVALHO FILHO, 1923).

La Barbinaes (apud TAUNAY, [19--], p. 367) descreve nos seus relatos o povo luso-brasileiro – seus hábitos e costumes – e revela que, no século XVIII, “[...] se não fossem seus Santos e as amasias, seriam os portugueses que viviam no Brasil, prodigiosamente ricos.” Esta declaração de La Barbinaes evidencia claramente o hábito ou obrigação do povo de oferecer doações aos Santos. Ressalta, porém, que não intencionava censurar o culto aos Santos, mas apenas relatar a maneira como esta devoção era aqui desenvolvida¹⁷. Este hábito ou obrigação podia também ser observado na devoção do Bonfim, através das doações oferecidas ao Senhor do Bonfim, através de dinheiro, velas, azeite para as lâmpadas e objetos pessoais, alfaias objetos decorativos para a igreja, terrenos, casas etc., fato que pode ser comprovado através do livro de Receitas da Devoção, sob a guarda do Arquivo da Devoção do Bonfim: “[...] das esmolas entre os anos de 1745 a 1758, retirou-se quantia considerável, gasta nas festas e na construção da igreja.” Observa-se, no entanto, pelo número cada vez maior de doações e esmolas registradas nos Livros da Devoção, que a cada ano crescia o número de fiéis que freqüentavam as ditas homenagens. Nos cofres colocados no altar do Senhor do Bonfim, eram depositadas moedas de bronze, prata e ouro, o que comprova a incorporação de diversos segmentos da sociedade baiana a esta devoção.

A devoção ampliava-se rapidamente por todo o Estado, em razão da fama dos milagres que ali ocorriam (AZZI, 2001). Não só a população que vivia no povoado de Itapagipe, mas também aqueles que se dirigiam à Península para repouso, passaram a freqüentar a igreja da Penha, e ainda os que viviam em suas cercanias, no centro da cidade e no Recôncavo, também buscavam o alento do Senhor do Bonfim. “A devoção ao Senhor do Bom-Fim foi sendo cada vez mais incrementada na segunda metade do século XVIII, passando a ser incorporada pela sociedade baiana como uma das principais expressões de sua crença religiosa.” (AZZI, 2001, p. 444).

As primeiras festas realizadas na igreja da Penha, em homenagem ao Senhor do Bonfim, ocorreram, inicialmente, no período da Páscoa, ocasião das homenagens realizadas pela igreja católica ao Cristo Crucificado,

no período que corresponde à sua caminhada para o calvário e a morte na cruz. A princípio, essas festas foram restringidas apenas aos ritos católicos, realizados no interior da igreja da Penha, porém o Dr. Eduardo Freire de Carvalho Filho (1923, p. 19) ressalta que, segundo os relatos dos primeiros tesoureiros, cujos documentos não foram encontrados nos arquivos da Devoção, já eram “[...] pomposas, com muito fausto e esplendor.”

Com o aumento de fiéis e de romarias à península de Itapagipe, o altar do Senhor do Bonfim, na igreja da Penha, tornou-se pequeno para atender aos devotos. Foi imperativa a construção de um templo, a fim de abrigar a devoção, que já não era apenas de um único homem, mas de uma comunidade. Uma capela, uma igreja que pudesse abrigar a todos os que recorressem a este “Senhor”. E sucedeu então “[...] que das promessas e esmolas voluntárias se animaram os da Irmandade a fundar uma maior Capella.” (TERMO..., 1792). Este motivo, associado à determinação de Theodózio Faria, levou a Mesa da Devoção a empreender e realizar a natural aspiração de construir a sua capela própria.

Do Altar da Penha a construção de uma casa própria

As primeiras Atas da Devoção e o Compromisso da Irmandade de 1792 atestam que o local para a construção da primeira Capela foi escolhido pelo próprio capitão Theodózio, sendo, em seguida, aprovada pelos companheiros da Mesa, “[...] que se animaram a fundar uma maior capella em sítio elevado, aprazível e pouco distante da cidade para ser acessível aos fiéis que de qualquer paragem a procurassem.” (TERMO..., 1792). A escolha recaiu sobre a única elevação que está a cavaleiro da península de Itapagipe, na parte mais alta de Mont Serrat.

A construção da igreja só foi possível graças às numerosas “promessas e esmolas voluntárias” depositadas nos cofres da Capela da Penha, e ao desprendimento de Donna Joanna Thereza de Oliveira, que, em 1752:

[...] doou à dita Irmandade do Sr. Bom Jesus do Bomfim os terrenos que hora sam e ao diante forem na ladeyra que fica no alto do porto dos pescadores de Itapagipe de Baixo, toda a terra que baste para se fundar a dita igreja para collocar seu dito Senhor, como também a que for preciso para a caza do Reverendo capellam da dita Igreja e para as cazas dos romeiros com a condisa somente de se dar huma sepultura a ella doador abaixo dos degruas da Capella mor para ella e seus consaguineos [...] (ESCRITURA, 1752)¹⁸.

A Bahia viveu no século XVIII um período caracterizado por um importante desenvolvimento econômico, seja pela produção açucareira, seja pelo ouro, que impulsionou fortemente o desenvolvimento urbano. Surgiram na cidade de Salvador novos bairros, melhorando-se o aspecto geral da cidade. Foram construídos importantes solares e edifícios religiosos e instituídas as Irmandades em grande número, com seus edifícios religiosos¹⁹. Foi o período da história em que ocorreram grandes construções, em termos de quantidade e qualidade das obras realizadas, não mais sendo “[...] igualado em nenhum outro período da vida da capital baiana.” (UNIVERSIDADE..., 2000, p. 23).

Neste contexto, iniciou-se a construção da capela do Senhor do Bonfim. Não se encontrou documentos ou desenhos da primitiva capela, como também não foi possível identificar a data do início das obras²⁰. Segundo Carlos Ott (1979), a igreja foi construída por volta de 1750, portanto dois anos antes da doação do terreno. Provavelmente, o Reverendo Licenciado Joseph de Oliveira Serpa, tutor da menor Joanna Teodora de Oliveira, permitiu a construção da capela em seus terrenos. Verifica-se, no entanto, que “[...] antes da inauguração da Capela do Bomfim, que teria lugar logo após ter acabado a obra da talha da capela-mor, ainda queriam [os Irmãos da Devoção] legalizar a ocupação das terras, anteriormente cedidas, apenas verbalmente como era costume na Bahia.” (OTT, 1979, p. 34). Sabe-se, com certeza, que:

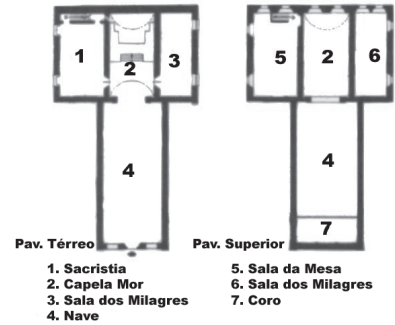
[...] aos doze dias do mez de setembro de mil settecentos e sincoenta e dous annos, [os] Irmãos, com o juiz, Antonio Correa Seyxas, o thesoureiro Joseph Ferreira Bandeira, sendo presente os bemfeitores Manoel Alvares dos Santos e o Capitam. De Mar e Guerra Theodózio Rodrigues Faria, fizemos, convocados, vir a nossa presença o mestre intalhador, Antonio Mendes da Silva e nos ajustamos com elle a fazer-nos toda a obra de talha,

do que se necessita para o novo retábulo do Senhor do Bom-Fim, para a sua nova igreja de Montesserrate na forma de hum risco que lhe apresentamos para idéia da dita obra.....com a condição de ser, toda a madeira da dita talha, de sedro, livre de brozio, e branco, e dar a refferida obra acabada dentro do tempo de hum anno e meyo [...] (TERMOS, 1752).

A construção deste templo fez crescer o número de edifícios religiosos que se encontravam na península e pertenciam à paróquia de Santo Antônio²¹. Segundo Carlos Ott (1979), a capela primitiva possuía apenas uma porta central, ladeada por duas janelas de vergas retas e pé direito muito baixo, assemelhando-se em muito com a igreja do Bonfim de Setúbal²². Em planta, ainda segundo esse autor, a capela apresenta nave única, capela-mor ladeada pela sacristia, no lado do Evangelho, e a sacristia dos milagres, no lado da Epístola (Ver Planta 01).

A sacristia dos milagres ou sala dos milagres é o espaço destinado à guarda dos objetos deixados pelos fiéis – os ex-votos. Houve, desde o início, uma preocupação da Devoção em construir este espaço para fortalecer a fé dos crentes e fazer nascer à fé nos incrédulos. Neste espaço, encontramos quadros²³ que revestem as paredes, registrando acontecimentos miraculosos, tempestades, naufrágios, moléstias etc. Também é muito grande o número de cabeças, pernas, braços etc., modelados em cera e pendurados no teto, representando a gratidão dos enfermos que se restabeleceram “[...] pela prece e pela suplica com a fé o fervor dirigido ao Senhor do Bom-Fim” (CARVALHO FILHO, 1923, p. 177). A partir do século XX tem sido muito comum a oferta de fotografias. (Ver Fotografia 07).

Apenas a capela-mor estava concluída, quando a imagem do Senhor do Bonfim foi transladada da igreja



Planta 01 – Capela do Senhor do Bonfim. Croqui sem escala, tendo como base o levantamento do IPAC / S/C. (Bahia, 1984)



Fotografia 07 – Pannel de fotos Sacristia dos Milagres. Foto: Maria do Carmo Almeida, 2002.



Fotografia 08 – Imagem do Senhor do Bonfim. Foto: Maria do Carmo Almeida, 2002.



Fotografia 09 – Imagem de Nossa Senhora da Guia. Foto: Maria do Carmo Almeida, 2002.

da Penha para a colina do Mont Serrat, em concorrida procissão, em 25 de junho de 1754, período em que eram realizadas as festas em homenagem a São João²⁴. A imagem foi logo entronizada e celebrada a primeira missa no novo templo (ver Fotografia 08). Neste mesmo dia, foi colocada no altar, em um nicho abaixo do trono, a imagem da Venerada Maria Santíssima, sob a invocação de Nossa Senhora da Guia²⁵ (ver Fotografia 09). Esta imagem também foi doada pelo fundador da devoção do Senhor do Bonfim, dando início a uma nova devoção na colina, agora já denominada de Colina do Bonfim (CARVALHO FILHO, 1923).

Observando-se os mapas de Salvador, percebe-se que a capela foi construída em local elevado, isolada no terreno e com o frontispício voltado para sudoeste, olhando para o mar, “[...] [a capela] abre-se onde se põem o sol e corre contra o nascente, segundo a postura das igrejas antigas.” (MARQUES, 1920, p. 382). Esta orientação, segundo Vide (1853, p. 252), respeitava também as recomendações estabelecidas no quarto livro das Constituições Sinodais “[...] as igreja deveriam estar situadas em local elevado, longe das imundices e afastadas de outras construções para que se possa passar a procissão [...]” (ver Fotografia 10). O local escolhido pelo capitão e demais mesários permitiu que o templo aí construído fosse descortinado por todos os navegantes que entrassem na Baía de Todos os Santos, após a viagem pelo Atlântico, ou ter o olhar e a proteção do Senhor do Bonfim na saída do porto de Salvador, em direção ao Atlântico, tão temido nos primeiros anos da navegação (ver Mapa 02). Marques (1920, p. 382) comenta que do seu “[...] adro goza-se do mais bello panorama da cidade e da Bahia [...]”. Neste sentido, esta escolha parece estar diretamente vinculada à própria his-

tória da devoção na Bahia, após o milagre operado por este senhor em águas do oceano Atlântico, na costa de Portugal.

Ainda que localizado fora do sítio principal, o edifício da capela do Bonfim incorpora-se na imagem da cidade e desponta na paisagem. A partir do século XVIII, a Baía de Todos os Santos, no lado do frontispício da cidade, passa a ser delimitada por dois monumentos que a identificam: o forte da Barra, na entrada da Baía – Boca da Barra – garantindo a proteção militar e a igreja do Bonfim, na outra extremidade, assegurando a proteção divina.

Como foi relatado anteriormente, a devoção do Senhor do Bonfim chegou à Bahia pelo pagamento de promessa realizada pelo Capitão Theodózio Faria. Em seus estudos, o professor Cid Teixeira [19--] informa que a capela foi construída como ex-voto do próprio capitão, fato questionado pelo historiador Carlos Ott (1979) e por Dr. Eduardo Freire de Carvalho Filho (1923). Acreditamos que a afirmativa do professor Cid Teixeira tenha referência direta com a promessa do capitão, entretanto, o fato da construção do edifício ter contado com recursos não apenas do capitão, mas também com as doações de romeiros e fiéis, conduz à conclusão de que sua edificação deve ser creditada à força da fé do povo baiano. Os documentos do Arquivo da Devoção referentes a abertura do cofre, em fevereiro de 1758, informam que desde a sua fundação, em 1745, até o ano de 1758, o cofre da Irmandade, colocado primeiramente no altar da Igreja da Penha e posteriormente na nave da capela, recolheu a quantia de 8:279\$405, uma soma considerável para a época (OTT, 1979).

Deste modo, o povo da Bahia construiu seu templo sem contar com a ajuda do poder eclesiástico e sem



Fotografia 10 – Implantação da igreja do Bonfim. Foto: Luiz Teixeira, 2002



Mapa 02 – Mapa da Baía de Todos os Santos. Destaque para a situação estratégica da igreja do Senhor do Bonfim. Fonte: Secretaria da Cultura e Turismo, 2000.



Fotografia 11 – Primeiras casas dos romeiros. Foto: Maria do Carmo Almeida, 2002.



Fotografia 12 – Casa do Juiz da Devoção hoje residência do Reitor da Basílica. Foto: Maria do Carmo Almeida, 2002.

vínculo com Ordens Primeiras, Irmandades ou Confrarias²⁶. A Devoção ao Bonfim deixou de ser apenas mais uma “devoção de altar”, na igreja da Penha, e passou a ser um símbolo do cristianismo na Bahia, materializado no edifício que pontua a paisagem da península de Itapagipe, servindo, desde o início, como referencial para a paisagem urbana da cidade.

Logo após o início das obras da capela foram construídas as primeiras casas para os romeiros²⁷. “Era natural espírito dos instituidores da Devoção que se creava, engrandecela multiplicando o número de devotos e fieis e para isso convinha animar tudo facilitando aos romeiros não só o meio de transporte, mas ainda o de abrigo.” (CARVALHO FILHO, 1923, p. 181). Destinadas ao abrigo dos devotos que vinham de lugares distantes e não podiam retornar no mesmo dia, as primeiras casas, segundo Dr. Eduardo Freire de Carvalho Filho (1923), em número de dez, foram edificadas durante a construção da capela ou logo após a sua construção, em 1754 (ver Fotografia 11). Não é conhecida a data precisa, porém, com certeza, são anteriores às contas do tesoureiro Tenente Coronel Francisco Dias Coelho, de 1768, que registra gastos nas casas dos romeiros e na casa do Juiz da Devoção (RECIBO..., 1768). É provavelmente desse período, a construção da residência do juiz da Devoção²⁸, na parte posterior da capela (ver Fotografia 12).

O espaço da colina, nessa ocasião, caracterizava-se por uma grande área aberta, sem qualquer tratamento paisagístico, com a capela ocupando uma das extremidades. Era limitada no lado direito pelo conjunto de casas para os romeiros e, no lado esquerdo, pela encosta. Havia no largo do Bonfim, primitivamente, em frente à capela, um cruzeiro de madeira, sobre pedestal de

alvenaria. A existência do cruzeiro é confirmada na prestação de contas do tesoureiro José Antônio de Araújo, relativa ao ano de 1794, citada por Carvalho Filho (1923, p. 25), onde consta a “[...] doação de um páo de oleo feita por Manoel José da Costa para fazer a cruz que de novo se pôz no cruzeiro [...]” Não se tem mais nenhuma referência sobre o cruzeiro. O espaço primitivo da colina do Bonfim muito se assemelhava aos primeiros assentamentos jesuíticos implantados no litoral da Bahia.

No decorrer da segunda metade do século XVIII, período em que se estabilizava a devoção do Senhor do Bonfim, ocorreram, na cidade de Salvador modificações no que diz respeito aos limites das freguesias²⁹. Assim, em 1760, D. José Botelho de Mattos, arcebispo da Bahia, desmembrou a região de Itapagipe da freguesia de Santo Antonio além do Carmo, sendo criada a freguesia de Nossa Senhora da Penha, passando a igreja da Penha à categoria de Matriz (ACCIOLI, 1931).

[...] tendo como filiais as igrejas do Senhor do Bom-Fim, hoje com muita devoção, a capela dos Mares, a de São Caetano e a de Nossa Senhora da Conceição, além dos conventos de Nossa Senhora da Boa Viagem, dos franciscanos, povoada sempre por um ou dois religiosos e algum negro; o de Nossa Senhora de Monteserrate habitada sempre por um único religioso e um negro. (VILHENA, 1969, p. 49).

Os limites da nova freguesia ficaram estabelecidos “[...] pelo lado Sul com a freguesia de Santo Antonio além do Carmo, pelo Este com a freguesia de Nossa Senhora de Brotas; e pelo Norte com a freguesia de São Bartolomeu de Pirajá.” (VILHENA, 1969, p. 49). Já nesse século, achava-se nesta “[...] freguesia uma suficiente povoação, chamada de Itapagipe de Baixo, com muitas roças, portos e estradas até perto dos altos em que ficava a cidade”, composta, por volta de 1789, de “249 fogos e 1.260 almas.” (VILHENA, 1969, p. 221 e 461).

Itapagipe ficava no extremo norte e o deslocamento da cidade para esta região era muito difícil. O acesso por terra era extremamente complicado, pois os terrenos da baixa que ligavam a cidade à área hoje conhecida como Calçada eram extremamente alagadiços, ficando o transeunte, muitas vezes, a mercê da maré para conseguir chegar até a península. Este acesso era realizado sempre em lombo de animais ou



Fotografia 13 – A colina do Bonfim no final do século XVIII. Fonte: Arquivo do CEAB.



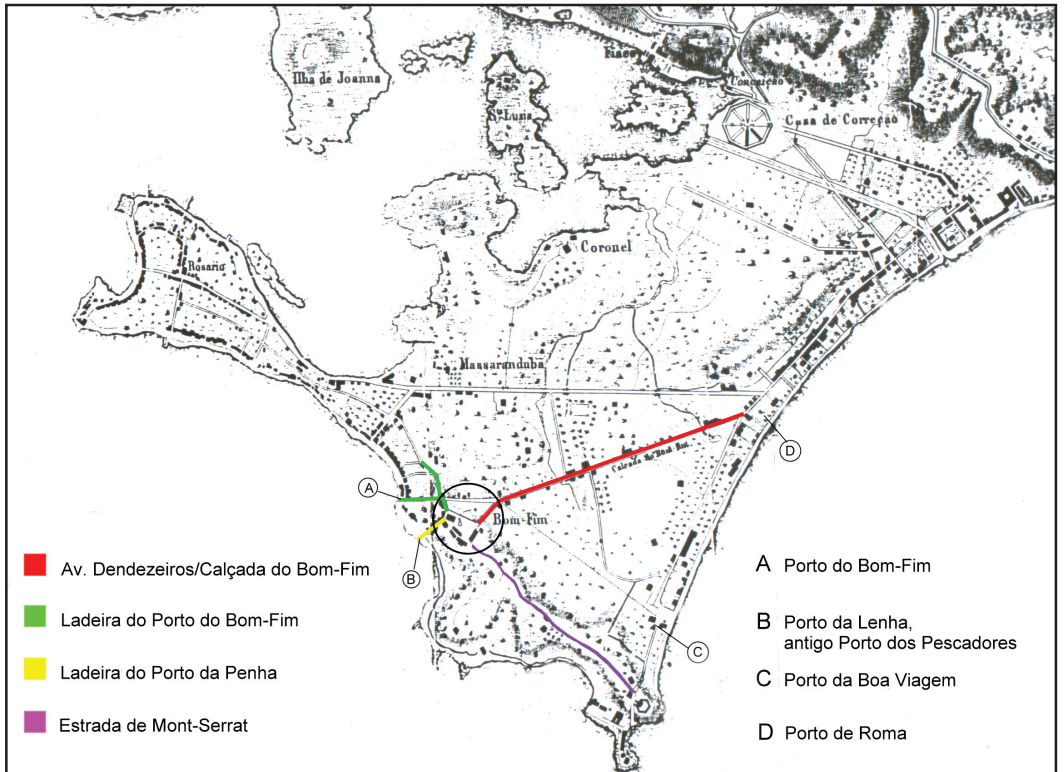
Fotografia 14 – Vista do Bonfim a partir do Caminho de Mont Serrat. Desenho sem autoria, do início do século XIX. Fonte: Arquivo do CEAB.

ainda nas cadeirinhas de arruar. A maneira mais fácil de acesso a esta região, sem dúvida, era através da baía de Todos os Santos, em barcos ou saveiros. O desembarque ocorria no Porto de Mont Serrat, localizado próximo à igreja de Mont Serrat, na extremidade interna da baía, ou no porto dos Pescadores, localizado na parte interna da baía, no sopé da colina do Bonfim (KINDER, 1980; GARDNER, 1942; WERHERELL, [19--]). Gardiener (1942, p. 61), naturalista, viajante do século XVIII, de passagem pela cidade relata que após alugar um bote

“[...] para avançar umas poucas milhas mas ao fundo da baía desembarcou em uma península chamada Bomfim [a qual atravessou a pé, acompanhado de dois pretos do bote] Apartando-se da praia encontrou saphora tormentosa, edgenia michelli ambas comuns em toda a costa do Brasil e, passou por um pântano para conseguir chegar até a capela.” (ver Fotografia 13).

Conforme relato de Carvalho Filho (1923), a partir desses portos, localizados na Baía de Todos os Santos, chegava-se à colina do Bonfim, inicialmente através de dois acessos: o primeiro e mais antigo era a estrada de Monteserrate, à qual se chegava através do porto da Boa Viagem (ver Fotografia 14); o segundo, a ladeira da rampa do mar, que iniciava no porto dos Pescadores e terminava na lateral da capela, na parte alta, constituiu-se na passagem mais importante do século XVIII. Esta ladeira foi denominada, logo a seguir, de ladeira do Porto da Lenha, pois ligava diretamente ao antigo porto dos pescadores, local onde desembarcava toda a lenha comprada ou doada ao Senhor do Bonfim, que iluminava a praça durante os dias da festa. O porto também passou a ser denominado de porto da Lenha (ver Mapa 03).

Segundo esse autor, a Devoção construiu, ainda no século XVIII, duas novas ladeiras na área, buscando fa-



cilitar e ampliar os acessos à igreja do Bomfim: a do Porto do Bomfim, que permitiu o trânsito de quem vinha do largo do Papagaio e saía na parte posterior da Igreja; e a ladeira conhecida como Ponte da Pedra, hoje denominada ladeira do Bomfim, que facilitou a chegada dos romeiros provenientes do Porto de Roma e da cidade (ver Fotografia 15). A ladeira do Bomfim foi construída a partir dos caminhos naturalmente estabelecidos pelos romeiros que buscavam um caminho mais plano, apesar de mais difícil, devido às condições do terreno. Coube à Devoção o trabalho de planificação e calçamento. (Ver mapa 03).

Avaliando as dificuldades encontradas pelos romeiros e tendo como objetivo a divulgação do Senhor do

Mapa 03 – Os principais acessos à colina, nos séculos XVIII e XIX. Planta de Weyll, 1850. Fonte: Arquivo do CEAB



Fotografia 15 – Vista da Ladeira do Bomfim. Foto: Mariely Santana, 2002.



Fotografia 16 – Vista da Av. Dendezeiros.
Autor desconhecido, [18--].
Fonte: Arquivo do CEAB

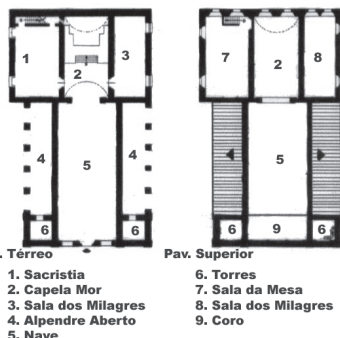


Fotografia 17 – Vista da Av. Dendezeiros do Bonfim.
Foto: Luis Teixeira, 2002.

Bonfim, a Devoção despendeu os recursos necessários para a construção da nova estrada que ligava a colina até o porto de Roma. Assim, como relata Carvalho Filho (1923, p. 89), entre 1792 e 1798, procedeu-se a abertura da avenida “[...] que vae larga, caminho recto em bela tangente até local denominado Roma.” (ver Mapa 03). As obras ficaram sob a responsabilidade do mestre pedreiro Francisco Joaquim de Sant’Ana, sendo “[...] gasta a soma de 3.012\$09 com a factura da nova estrada (LIVRO..., 1790-1810, fls. 7r e 8 v). Este caminho, logo denominado de Av. dos Dendezeiros, pelo fato de ser ladeado por várias espécies dessa palmeira, facilitou muito a chegada dos romeiros ao alto da colina e tornou-se o mais utilizado pelos devotos, aumentando consideravelmente o público na colina (ver Fotografias 16 e 17).

Continuou crescendo, a cada ano, o número de fiéis e, conseqüentemente, de doações e esmolos. A maior parte das doações ocorria durante as festas ou em períodos de crises e epidemias na cidade. Como informa Carlos Ott (1979), as obras na capela continuaram e as torres do templo foram concluídas em 1772 (ver Fotografia 18). Com a construção das torres, tornou-se necessário a edificação de uma estrutura que as ligasse à sala da Sacristia e à sala dos Milagres. É provável que seja desse período a construção das varandas laterais à nave, aproximando a planta da capela do Bonfim ao partido adotado pelas igrejas matrizes do século XVIII, na Bahia, exceto pela substituição dos corredores laterais por varandas cobertas, constituídas de cinco arcos e superpostas pela sala do consistório, onde se reunia a Mesa da Devoção (ver Planta 02).

Nesse momento, a capela do Bonfim adquiriu características de Santuário de Peregrinação³⁰. Segundo Dr. Eduardo Carvalho Filho (1923), esta varanda tinha



Planta 02 – O novo projeto para a igreja, com os alpendres laterais depois da construção das torres. Base utilizada no levantamento do IPAC/SIC. (Bahia, 1986)

a função de abrigar os romeiros que buscavam a proteção do Senhor do Bonfim, e se assemelhava a outras igrejas baianas, que também recebiam peregrinos, a exemplo das igrejas de Nossa Senhora do Monte e Santo Amaro de Ipitanga, ou ainda às igrejas rurais localizadas no Recôncavo, como a capela de Nossa Senhora do Vencimento.

A festa na nova casa

Quanto às homenagens prestadas ao Senhor do Bonfim, constatamos nos Livros da Eleição da Mesa, correspondentes aos anos 1745-1813, que as primeiras festas na nova capela continuavam a ser celebradas no período da páscoa. “[...] aos vinte e três dias do mez de março de mil setecentos e sessenta e hum annos, primeira oitava de páscoa, em que se celebrou a festa do Senhor do Bom-Fim na sua igreja de Itapagipe de Baixo, desta Bahia foi realisada a eleição da mesa [...]” (TERMO..., 1792).

A partir de 1761, porém, o mesmo livro registra que as homenagens ao Senhor do Bonfim passaram a ser realizadas em outras datas: no ano de 1763, a festa aconteceu em fevereiro; em 1765, em 8 de abril, período da páscoa; em 1769, no dia 16 de maio; em 1771, na data de 20 de setembro. Estas informações comprovam que a partir de um determinado período, e por razões que não puderam ser identificadas, passou a não existir uma data fixa para a festa. Pode-se verificar, no entanto, no mesmo livro, que a partir do ano de 1773, as homenagens e a festa do Senhor do Bonfim passaram a ocorrer sempre no mês de janeiro, especificamente no segundo domingo depois da Epiphania³¹. No entanto, só em 1804, a Arquidiocese comunicou à Mesa da Devoção que o Papa



Fotografia 18 – A igreja do Bonfim.
Foto: Mariely Santana, 2000.

Pio VII havia concedido a autorização para a celebração das homenagens ao Senhor do Bonfim em janeiro, no segundo domingo depois da Epifania. Na carta, o arcebispo relata:

[...] attentamente examinado, além de ser notório o grande concurso dos fiéis, que frequentão por devoção adita Igreja principalmente, no indicado dia, e verificandose assim o que era a referida Graça seallegou, portanto mando que tenha osobredito Breve o seu inteiro comprimento, permitindo que todos os annos por Idulto perpetuo no Segunda Dominga depois da Epiphania, celebrando-se a festividade do Senhor Bom Jesus do Bomfim titular data Igreja, sepossa cantar a Missa própria do S. Smo. Nme de Jesus, ainda que na mesma Dominga sereze o Officio dos cinco Santos Mártires de Marrocos, na missa solemne em tal ocurencia sedará a Comemoração dos mencionados mártires, e a Doma, com Gloria e Credo, eparamentos décor branca na Missa cantada somente e solemne [...] Bahia, primeiro de agosto de 1804. (Breve Apostólico apud CARVALHO FILHO, 1923, p.134).

Não foi encontrado nenhum documento que justificasse a mudança da data da festa, entretanto é possível estabelecermos algumas hipóteses:

- 1 – o poder eclesiástico não permitiu que a Devoção continuasse com as homenagens durante o período da Páscoa, pois estas poderiam concorrer com as festas patrocinadas pelas igrejas no centro urbano, sede do poder administrativo e eclesiástico, onde ocorriam as procissões do Christo morto, patrocinadas pela Ordem Terceira do Carmo ou a procissão do Fogaréu, patroneada pela Ordem Terceira de São Francisco, Irmandades muito ricas e poderosas na cidade;
- 2 – o acesso à península de Itapagipe, até o século XVIII, era realizado apenas de barco ou a pé, o que tornava inviável a chegada de devotos à colina no período das chuvas, que comumente ocorrem na cidade no período de março a agosto;
- 3 – a área da península no século XVIII já se caracterizava como de repouso, atividade que ocorria com maior frequência no verão, aglomerando uma grande quantidade de pessoas na região, nesse período;
- 4 – a Devoção do Senhor do Bonfim não era apenas uma devoção da comunidade local, restrita à península de Itapagipe, mas de gran-

de parte da população da cidade. O fato de ter sido transferida definitivamente para o mês janeiro confirma a necessidade de se adequar o calendário religioso aos das atividades administrativas da cidade, e mostra o valor da festa, que a cada dia crescia em Salvador e nos arredores.

Vale a pena registrar a posição de alguns autores acerca dessa questão, a exemplo de Azevedo (2002, p. 36): “[...] a vida religiosa dos católicos brasileiros não se conformava muito estritamente com o calendário oficial da Igreja, nem com as prescrições litúrgicas.”; e Carlos Ott (1979, p. 47): “[...] o povo não gostava de acumular festas, pois quanto mais dias santos, tanto mais dias de descanso.”

Estes fatores, associados aos objetivos do Compromisso da Devoção, que estipulava a obrigação da Associação de divulgar e consolidar a devoção ao Senhor do Bonfim, permitem o entendimento de que se tornava imperioso mudar a data da festa para o mês de janeiro, a fim de fazer crescer o número de fiéis durante as comemorações. Neste sentido, a Devoção possivelmente sentiu-se livre para escolher a melhor data para as celebrações do Senhor do Bonfim. Esta escolha foi fundamental para que as homenagens ao venerado Senhor assumissem características festivas, pois correspondeu ao período das celebrações natalinas, período de alegria pelo nascimento de Jesus.

Os primeiros festejos aconteciam apenas em um dia, sempre aos domingos, e só encontramos referências aos ritos católicos realizados no interior da capela. Como começavam muito cedo – às 5 horas a alvorada e às 6 horas da manhã já aconteciam missas comemorativas –, muitos devotos se dirigiam para o bairro de Itapagipe no sábado, devido à dificuldade de acesso e transporte. Era comum, na véspera da festa, o juiz receber e hospedar, na casa construída pela Devoção, convidados ilustres – autoridades civis, eclesásticas e militares. Este costume também foi imitado pelas residências particulares, que ficavam repletas de familiares e amigos (CARVALHO FILHO, 1923). A festa passou a determinar dois tempos – o sábado à noite e o dia de domingo – e dois locais distintos na colina – a igreja e a casa.

Observamos assim, que as primeiras festas na Colina eram realizadas no interior da igreja – os ritos, dentro dos paradigmas da igreja católica – e no interior das residências – as comemorações isoladas. Apesar de não termos encontrado relatos sobre as comemorações externas, é possível afirmarmos que elas também existiam desde o século XVIII, no largo, tomando por base a declaração de Frezier (apud TAUNAY, [19--], p. 343):

[...] havia na cidade uma grande religiosidade, quanto ao culto interno e externo [...] o fausto religioso se mostra em toda a sua exterioridade. Não vi lugar onde o christianismo se apresente mais pomposo do que nesta cidade, seja quanto a riqueza e multidão de igrejas, dos conventos e religiosos, ou quanto à feição devota dos fidalgos, senhores e cortezãs.

Outro viajante que aqui esteve em 1764, Mrs. Kindersley (apud TAUNAY, [19--], p. 391), após salientar o quanto os baianos eram “supersticiosos”, declarou a sua surpresa com o modo como eles se “[...] deixam deslumbrar pela pompa do culto externo catholico.” Acreditamos que as homenagens na colina não seriam diferentes, mesmo porque, desde o século XVIII, dirigia-se à colina sagrada um grande número de devotos e fiéis que, em romarias³² ou isoladamente, procuravam a igreja do Bonfim, seja nos dias de festa, seja a qualquer dia ou hora, pois a igreja, desde o tempo da sua construção, está sempre aberta para atender àqueles que procuram o milagroso Senhor em busca de alívio a suas dores e sofrimentos ou em ação de graças pelos bens recebidos. Kidder (1980, p. 19), em sua visita à península de Itapagipe, encontrou “[...] aberta a igreja do Bom-Fim, a-pesar-de ser já quase noite.”

A partir da construção da capela, todos os dias são celebradas missas. Observa-se, no entanto, que as mais concorridas são as missas das sextas-feiras, sempre às 9:00 horas. Para os católicos, a sexta-feira representa o sacrifício do Senhor no calvário, quando foi crucificado. Nestes dias, durante “[...] todo o ano há grande concurso de romeiros, cujas esmolas montam sempre uns anos por outros para mais de 600 cruzados em moedas.” (VON SPIX; VON MARTIUS, 1938, p.37). É também durante as sextas-feiras que ocorre a consagração do SS. Sacramento, colocado no altar, oferecido a devotos e romeiros. Sem dúvida, é a missa mais concorrida, à exceção da missa festiva em janeiro.

Outro fato que chama a atenção é a falta de informação sobre a participação dos negros nesta festa, no século XVIII. Em uma cidade onde a população predominante, desde o século XVII, é negra, e em uma área como Itapagipe, cujos moradores, em sua maioria, eram afro-descendentes, podemos considerar improvável que estes não participassem, desde o início, das homenagens ao Senhor do Bonfim. Em relação à presença dos negros, ressaltamos ainda que, no candomblé, cada dia da semana é regido por um ou vários orixá³³. Assim, a sexta-feira é o dia de Oxalá “[...] o orixá do elemento ar, do céu representado pela cor branca.” (GASPAR, 2002, p. 87), mais uma razão para que, em uma cidade tão carregada de signos africanos, a concorrência à igreja do Bonfim nas sextas-feiras seja ainda maior.

A cada ano uma festa: a introdução de novos ritos

O início do século XIX foi marcado pela chegada da família real no Brasil, fato que tornou o país a sede do governo português. Para o Brasil vieram representantes da “[...] elite portuguesa trazendo hábitos de luxo, representações e gozo que não se conhecia nesta parte da América.” (AMARAL B., 1923, p. III). O primeiro ato patrocinado pela chegada da família real, ainda em Salvador, foi a abertura dos portos do Brasil ao comércio estrangeiro, permitindo que entrasse, imediatamente, no porto de Salvador, navios estrangeiros, sobretudo ingleses, com mercadorias, usos e costumes que influenciaram as grandes transformações políticas e culturais na cidade. Nesse século, Salvador consolidou-se como um grande porto externo, responsável por incentivar a formação de uma rede de povoações no interior da província, dinamizada pela economia. Além do açúcar, do fumo, do gado, do comércio escravo, o ouro e o diamante provocaram uma circulação de dinheiro nunca vista. A população cresceu, uma nova geração de brasileiros começou a ser formada (TAVARES L. H., 2001).

A partir do governo do 8º Conde dos Arcos (1810-1818), projetaram-se modificações significativas na cidade, seja no campo das atividades econômicas, sociais e culturais, seja na melhoria do sistema viário e, sobretudo, no aparelhamento do bairro do comércio e melhoria do seu porto para fazer face ao comércio internacional (BAHIA, 1978, p. 7). Este foi um período de grande desenvolvimento, considerado por alguns autores como o início do projeto de embelezamento da cidade. Vários viajantes estrangeiros que aqui estiveram deixaram ricas descrições sobre os costumes e, principalmente, sobre as características do sítio. O príncipe Maximiliano de Wied Weuwird, austríaco, que esteve na Bahia em 1817, ressaltou o governo do Conde dos Arcos, que já havia construído a Bolsa do Comércio e realizado modificações urbanas importantes na cidade, e estimou a área urbana da cidade com a extensão de uma légua no sentido norte-sul, ou seja, aproximadamente sete quilômetros. Descreveu também as construções e os novos prédios edificadas para atender à nova demanda da sociedade. No seu relato, Maximiliano (1958) referiu-se também à vastidão das casas da cidade, ressaltando ainda a criação da Biblioteca Pública, do Jornal Idade d’Ouro do Brasil, do Passeio Público, do Teatro São João.

A posição privilegiada da implantação da cidade é destacada em 1818 por Tollenare (1907, p. 43): “[Situada] entre o cabo de Santo Antonio e a ponta do Garcez, rasga-se uma formosa baía, de duas léguas de largura, no fundo da qual aparece a cidade de S. Salvador, edificada em anfiteatro sobre uma encosta muito escarpada.” A área do Bonfim nessa época já era conhecida e se consolidava como ponto de referência para os viajantes que chegavam ao porto da cidade, como refere Tollenare (1907, p. 43): “Mais próximo e logo que se dobra o cabo, distingue-se a bonita ponta do Bonfim ou Montserrate, com sua igreja e povoado elevando-se em meio da brilhante vegetação brasileira.”

A descrição de Tollenare (1907) deixa claro que a identificação da área do Bonfim está diretamente associada à Igreja. De fato, os edifícios religiosos brasileiros foram importantes marcos referenciais no período colonial e mesmo no império. Esses edifícios, construídos em locais de destaque, assumiram ainda outras funções no espaço urbano, como refere Omegna (1961): 1 – são locais de centralidade, que se tornam o centro

de gravidade de uma determinada área em torno da qual se concentram as populações e o comércio, tornando-se área valorizada e, como resultado, provocando o aumento no preço dos terrenos nas ruas em que se instalam, forçando, dessa forma, a identificação de áreas especiais a partir da importância ou da força econômica de seus moradores. A igreja passa a demarcar a importância do largo e das ruas na sua vizinhança; 2 – a igreja pode também assumir o papel de descentralização, quando provoca uma disputa entre diferentes grupos sociais e, conseqüentemente, a ocupação de diferentes áreas da cidade (OMEGNA, 1961, p. 22).

Estas relações podem também ser observadas na área de Itapagipe, no século XIX, após a construção da capela do Bonfim. Imponente, a igreja se destaca na paisagem, em contraste com o modesto casario espalhado pelo largo e pelo bairro do Bonfim, tornando-se o centro de gravidade da área e assumindo um papel de centralidade que atrai para o largo e para a península moradores que buscam a sua vizinhança física como forma de garantir segurança espiritual e prestígio (ver Fotografia 19). Do mesmo modo, assume o papel de descentralização, a partir do momento que cria um novo pólo da concentração na cidade, no qual passam a se desenvolver atividades comerciais, de lazer etc. É ainda nesse século, que a península de Itapagipe se consolida como área de descanso e veraneio. Kidder (1980, p. 19), ao descrever a cidade em 1839, declara:

[...] época da festa de Natal e Ano Novo, época que da mesma forma do que na estação estival, o bairro [do Bonfim] se torna o ponto preferido por todos. He então grande procura por casas, e até as mais humildes ficam atulhadas de gente da cidade, que prazerosamente, abandonam suas residências para gozar das delícias de uma casa de campo.



Fotografia 19 – Vista aérea da colina com destaque para a centralidade da igreja. Foto: Paulo Mocofaya, 2000.

Com o crescente aumento da população, a área de Itapagipe começou a entrar na disputa do mercado imobiliário. Os jornais da época noticiavam com frequência imóveis para alugar ou vender, principalmente ao longo das novas avenidas abertas pela Devoção, onde começaram a se instalar casas comerciais, ou nas proximidades do largo do Bonfim.

O jornal local *Idade d'Ouro do Brasil*, em 16 de julho de 1813, veiculou na primeira página um anúncio do coronel Silvestre José da Silva: “[...] coloca a venda huma casa ainda por acabar no principio da estrada do Bom-Fim em terras de D. Maria Violante. Terreno muito valorizado [...]” ou ainda um sítio a venda “[...] no caminho do Senhor do Bom-Fim, defronte de Roma.” Em outra notícia, em outubro de 1814: “Vende-se huma roça no sítio do Bom-Fim defronte da Igreja com casas de moradas feito de novo, de pedra e cal e agoa de beber dentro [...]” Interessante observar que todas as áreas colocadas à venda constituem-se em sítios, o que demonstra o caráter de arrabalde da península de Itapagipe, no século XIX.

Muito embora nesse século tenha ocorrido um aumento significativo da população, uma expansão da área urbana e uma melhoria da economia, chama a atenção o fato dos divertimentos dos baianos continuarem ainda muito restritos. Werherell ([19--], p. 98) relata que no primeiro quartel do século XIX “[...] não há exposições, nem concertos, nem conferencias; não existe lojas, nem museus e os espetáculos são raros; não há ruínas nem lugares dignos de serem vistos; não existem passeios a não ser os parques aos domingos e mesmo assim, muito pouco freqüentados.” Acrescenta ainda esse autor que a cidade burguesa do século XIX, assim como no período colonial, apresentava como lazer apenas:

[...] leilões religiosos em dias de festa isto é: a venda de flores, fruta e brinquedos que se realiza ao lado das igrejas, e cujo o lucro se destina à musica e luzes dos templos e as procissões e a ida à igreja cada vez que há um serviço especial, - isto a fim de “ver e ser visto”, constituem o conjunto do que parece ser, para os homens e as mulheres, a maior fonte de diversões. (WERHERELL, [19--], p. 98).

Neste contexto da Salvador do século XIX, a Devoção continuou a crescer ano após ano, organizando pomposas festas, a fim de propagar os milagres do Senhor do Bonfim.

Nove dias de oração

De acordo com o Regimento do Compromisso da Devoção, a cada ano é eleita a mesa administrativa da Devoção, que se responsabiliza pelas festas em homenagem ao Senhor do Bonfim e pela divulgação da devoção³⁴. A beleza da festa e a riqueza dos ornatos varia de acordo com as arrecadações dos donativos, esmolas depositadas pelo povo durante o ano anterior e as posses dos mesários responsáveis pela festa, principalmente o tesoureiro e o juiz, e também do gosto dos organizadores³⁵. Neste sentido, anualmente era agregada uma “novidade” aos festejos, sendo, porém, respeitados os ritos da religião católica. Assim, logo nos primeiros anos do século XIX, um novo rito foi introduzido na colina pelo tesoureiro da devoção João Pires Gomes³⁶, durante as homenagens ao Senhor do Bonfim: as novenas³⁷. Estas, desde 1803 até hoje, têm sido organizadas pela administração da mesa e foram, durante todo o século XIX, muito solenes. A partir da análise efetuada nos livros da Devoção, observamos que a renda recolhida dos cofres da igreja após as festas do Sr. Bonfim cresciam a cada ano³⁸, principalmente após a introdução das novenas e a melhoria dos acessos à colina – abertura da Av. Dendezeiros e construção da ponte junto ao porto da Lenha, favorecendo a ancoragem de barcos e saveiros com maior segurança.

O aumento significativo das doações nos leva a afirmar que, a cada ano, crescia a concorrência de pessoas que se dirigiam para a colina do Bonfim. Com o significativo aumento do número das moedas de ouro e prata em detrimento das moedas de bronze encontradas nos cofres da capela, podemos estimar que o Santuário do Bonfim passou a ser cada vez mais procurado pelas classes mais favorecidas, a “gente rica da Bahia”³⁹, que passou a se deslocar da cidade em barcos ou carruagens.

Através dos relatos dos viajantes e cronistas da época, tivemos ciência de que se dirigiam para as festas, na colina do Bonfim, durante o mês de janeiro, os moradores do arrabalde, veranistas, moradores da cidade e dos arredores – Plataforma e Recôncavo. A grande maioria vinha antes do dia da festa e ficava hospedada na casa dos romeiros, no largo, em casas de parentes ou amigos localizadas na Ribeira, Madragoa, praia do

Bugari e Largo do Papagaio. Todos vinham a Itapagipe, a fim de participar dos festejos do Santo, que já era conhecido como o Santo de maior devoção do povo baiano.

Segundo Dr. Eduardo Freire Carvalho Filho (1923, p. 22), as novenas, desde o início, eram “[...] realizadas com 3 padres, sermão e orquestra no coro.” Esta informação é relevante por trazer notícias da música nas solenidades da colina do Bonfim. No interior do templo, onde a festa correspondia aos ritos católicos, as novenas eram acompanhadas pela música mais solene. Para o evento, os hinos e músicas de cunho religioso, privativo, eram encomendados a Damião Barboza de Araújo, notável compositor baiano, nascido na ilha de Itaparica, conforme recibo de pagamento efetuado pelo tesoureiro Francisco Agostinho Guedes Chagas: “[...] pela música que compoz [este senhor] para a festa do Bom-Fim.” (CARVALHO FILHO, 1923, p. 137).

No exterior, na porta da igreja, antes e depois da novena, a “música de Barbeiro”⁴⁰ era tocada por grupos de negros, em sua maioria africanos libertos, que se dedicavam ao ofício de barbeiro, além de tirar dentes, e também “faziam tocatas” (MORAES FILHO, 1979). Sete negros tocavam todos os dias das novenas, principalmente no sábado, dia da última novena e véspera da festa, o dia mais animado das comemorações. Isto propiciava a reunião de um grande número de pessoas no adro e no largo em frente à capela (CARVALHO FILHO, 1923). Pela primeira vez, encontramos, de maneira explícita, documentos que comprovam a presença dos negros nos festejos do Bonfim, assim como a apropriação do largo, do espaço aberto, como parte integrante das homenagens. Os instrumentos musicais preferencialmente utilizados pelos barbeiros, segundo Tinhorão (2000), eram os de sopro – trombetas, trompas, cornetas, clarinetas e flautas. Também eram encontrados as rabecas (violinos), violões ou violas. Debret, nos quadros que pintou, principalmente no Rio de Janeiro, destaca ainda os bumbos, os tambores e os triângulos.

Outro grupo de músicos negros que chegou à colina durante os festejos do Senhor do Bonfim, e que passou a tocar na porta da igreja durante a festa, era conhecido como *Chapadista*, de propriedade de D. Raymunda Porcina de Jesus, “[...] mulher abastada que, proveniente da

região da Chapada Diamantina, que traz para a praça uma organizada banda de música composta de escravos que lhe pertencia [...]” (CARVALHO FILHO, 1923, p. 138).

Com certeza, a música de barbeiros e da *Chapadista* modificaram a festa na colina. Como relata Almeida (apud ABREU, 1999, p. 55): “[...] orquestra, muitas vezes, desafinada e desconcertada era estrondosa e alegre e fazia as delícias dos que não cabiam ou não queriam estar dentro da capela [...] [a música de barbeiro era] um convite aos jovens para dançar.” Observamos, assim, uma grande modificação da festa externa na colina, com a introdução da música e da dança.

Na colina do Bonfim, a festa de Nossa Senhora da Guia, São Gonçalo e Santíssimo Sacramento

Outros ritos importantes foram introduzidos na colina, no ano de 1804. Neste ano, a igreja do Bonfim deu início à festividade em homenagem a Nossa Senhora da Guia. Foi ainda introduzido um novo culto na igreja, marcando um ciclo de festas na colina, no período do verão: a Devoção a São Gonçalo do Amarante. A imagem de Nossa Senhora da Guia foi entronizada no altar da igreja do Bonfim em 25 de junho de 1754, pelo Capitão Teodózio Rodrigues de Faria⁴¹, mas as festividades em homenagem a esta Senhora só passaram a ocorrer no ano de 1804, sendo comemorada no primeiro domingo depois da festa do Senhor do Bonfim, com toda a pompa. As novenas eram também cantadas. Para a organização desta festa eram eleitos o juiz, a juíza e as mordomas⁴², nomeados pelo tesoureiro e juiz da Devoção do Bonfim, para que “[...] com a ajuda della possa realizar as festas da Senhora que guiará a todos a hum Bom-Fim.” (CARVALHO FILHO, 1923, p. 35). Esta era também a crença dos marinheiros que singravam os oceanos, como registra a canção intitulada *Trulêu da Marieta*⁴³.

[...]

Quando o mar balança a barca
eu tenho recordação, do meu bem que está em terra,
chave do meu coração



Fotografia 20 – Imagem de São Gonçalo de Amarante. Foto: Mariely Santana, 2002.

Nossa Senhora da Guia
ela nos queira guiar, que chegamos todos vivos,
no porto de Portugal.

Já a devoção de São Gonçalo chegou à colina por solicitação do mesário da Devoção do Senhor do Bonfim, Sr. Leonardo Joaquim Vellozo, devoto deste Santo. Após análise do pedido pela mesa administrativa, a igreja do Bonfim passou a abrigar a Devoção de São Gonçalo do Amarante⁴⁴. Como informa Carvalho Filho (1927, p. 161), o requerimento de aprovação permitiu não apenas a colocação da imagem na igreja, como também que os devotos pudessem “[...] festejar anualmente a mesma Imagem desde que, concorrendo com toda a despeza e Alfayas que necessárias foram para a mesma festividade, sem Omnis nem detrimento algum dos mezaristas do Senhor do Bom-Fim.” (ver Fotografia 20)

As festas em homenagem a São Gonçalo passaram a ocorrer no segundo domingo após as homenagens do Senhor do Bonfim e, ao contrário do que acontecia no bairro do Rio Vermelho⁴⁵, sempre foram pomposas e com muita afluência de senhoras e senhoritas da melhor sociedade baiana, devido à crença de que este Santo seria o patrono dos casamentos (OTT, 1979, p. 43), passando a ser conhecida como a festa das mulheres no Bonfim. A festa era amplamente divulgada pela imprensa baiana no século XIX, como ilustra a notícia a seguir, publicada no *Jornal da Bahia*, em 27 de janeiro de 1855:

O thesoureiro da festa de S. Gonçalo, no Bom-Fim, de novo avisa ao respeitável público d’esta cidade que a festa do mesmo glorioso Santo terá lugar amanhã 28 do corrente com toda a pompa; para o que não se tem poupado a trabalhos, esperando do mesmo publico toda a concorrência para assim mais abrilhantar a dicta festividade.

Por duas vezes, a Festa de São Gonçalo foi mais brilhante e conseguiu um maior número de fiéis do que a do Bonfim. Este fato, segundo Carvalho Filho (1923, p. 162), “[...] deu-se devido a desavenças entre o tesoureiro do Bom-Fim e o tesoureiro da festa de São Gonçalo.” A permissão para esta festividade, que passou a acontecer no segundo domingo depois da festa do Bonfim, introduziu uma nova relação da capela com o espaço externo, pois esta festa, que também era celebrada com novenas, possuía procissão, o que permitia a apropriação do exterior, antes utilizado apenas para os ritos considerados profanos pela igreja católica.

Uma semana antes da festa de São Gonçalo, no domingo da festa de Nossa Senhora da Guia, os jornais da capital a anunciavam, a exemplo da notícia veiculada pelo jornal *O Monitor*, de 18 de janeiro de 1817: “[à] tarde haverá o bando anunciador⁴⁶ da festa de São Gonçalo seguida da procissão da Bandeira de São Gonçalo.” O bando anunciador correspondia ao desfile de um grupo de homens mascarados, que percorriam as ruas da península, angariando fundos para a festa e divulgando a comemoração. Esta é uma importante atividade profana, que extrapola o espaço da capela e do seu exterior imediato.

Domingo, 23 do corrente, haverá procissão da bandeira do glorioso S. Gonsalo do Bom-Fim [...] Convida-se pois, a todos os devotos para com suas presenças abrilhantarem os actos daquela festividade, prestando-se as jovens bahianas a fazerem o acto da procissão, para o que se dignarão comparecer naquella capella ás 4 horas da tarde do referido dia, trajando com toda a simplicidade” e a noite “tocar-se-há um lindo fogo de planta. (O MONITOR, 1817b).

É importante ressaltar que o cortejo da procissão era composto de mulheres solteiras e senhoritas⁴⁷, pois acreditava-se que a moça que conseguisse voltar com a vela acesa para a capela logo se casaria. Deveriam trajar roupa de cor branca, provavelmente em sinal de pureza. Este grupo de mulheres transportava do interior da igreja para a praça, em procissão que percorria todo o largo até chegar ao Mastro de São Gonçalo⁴⁸, a bandeira estampada com a imagem do Santo, fíncando-a em frente à capela, quando era então içada a nova bandeira com vivas e palmas. Se-



Fotografia 21 – Largo do Bonfim. Destaque para a igreja e o Mastro de São Gonçalo, [189-].
Fonte: Arquivo do Museu Tempostal.

gundo Couto (2001, p. 67): “[...] a bandeira do Santo, no alto do mastro informa que ele está presente na sua festa.”

Este relato torna claramente perceptível a ocupação do espaço externo da colina para festejar a devoção popular a São Gonçalo, mesclada de diferentes significados, onde estão embutidos valores da religião católica, indígena e africana. Sem dúvida, esta participação popular influenciou as modificações que foram ocorrendo durante as festas do Bonfim, pois o público basicamente se constituía das mesmas pessoas. A festa de São Gonçalo marcou também a construção de outro referencial sagrado na colina: o Mastro de São Gonçalo. A colina passou a apresentar dois referenciais sagrados, que até final do século XIX conviveram juntos: a capela e o mastro de São Gonçalo (ver Fotografia 21).

Outras festas foram introduzidas, ainda no mês de janeiro, na capela do Bonfim, como as homenagens ao Santíssimo Sacramento⁴⁹. A partir de 1811, as contas do tesoureiro Francisco José Lisboa dão notícias a respeito dessa festa. Apesar do SS. Sacramento ter sido colocado no altar principal ainda no século XVIII, suas festas só passaram a ocorrer no início do século XIX, sempre celebradas na quinta-feira depois da festa do Bonfim. Estas festas foram igualmente celebradas “[...] com solemnidade, com sermão, orchestra, luminárias, música de rua etc” (CARVALHO FILHO, 1923, p. 33). Com tantas festas acontecendo na Colina do Bonfim, fica claro porque Von Spix e Von Martius (1938, p. 293)⁵⁰, em sua viagem pela Bahia, em 1820, afirmaram: “[...] os festejos da festa do Senhor do Bom-Fim, no arrabalde do mesmo nome, celledradas duas vezes por anno, reúnem uma multidão enorme e duram com illuminação da igreja e dos edificios visinhos dias e noites.” Certa-

mente, estes viajantes confundiram a seqüência de festas que ocorriam logo após a festa do Bonfim – a festa de Nossa Senhora da Guia e São Gonçalo – com a celebração a esse santo. Entretanto, nos Livros de Receita e Termos da Devoção, não encontramos nenhuma referência a uma dupla comemoração ao Senhor do Bonfim, fato também não referido pelos autores pesquisados.

Chama a atenção, contudo, a força que a devoção do Senhor do Bonfim passou a ter na cidade, em um período em que os ritos da igreja católica estavam sendo questionados pelas novas idéias iluministas que começavam a chegar ao Brasil, na virada do século XIX, impregnadas de novos valores que, ao contrário da visão teocêntrica da Idade Média, cuja meta principal era acentuar os limites da natureza humana e, conseqüentemente, a necessidade da dependência divina, traziam no seu ideário o homem como o centro das atenções⁵¹. Neste contexto político e sócio-cultural, a Devoção do Senhor do Bonfim se consolidou e continuou a se expandir.

Modificações do século XIX

Com a introdução dos novos ritos⁵², no século XIX, ocorreram modificações significativas na capela, no espaço externo e na festa do Senhor do Bonfim, que se estenderam a todo o arrabalde de Itapagipe, nos meses de verão. As comemorações na colina do Bonfim caracterizaram a península como uma área de veraneio no século XIX e passaram a corresponder a um “[...] ciclo de festas, que se renova a cada ano, segundo tradições bem estabelecidas.” (VERGER, 1999, p. 73).

A primeira modificação que observamos diz respeito ao tempo da festa. Os ritos internos e externos, que ocorriam apenas aos sábados e domingos, nas comemorações ao Senhor do Bonfim, durante o mês de janeiro, foram ampliados, passando a ocorrer em um período de vinte e hum dias. “[...] ultimaram-se as festas do Bom-Fim: e a pompa de costume também abrilhantou desta vez os trez festejos do Senhor do Bom-Fim, da Senhora da Guia e S. Gonçalo.” (O NOTICIADOR, 1849).

A segunda modificação refere-se ao público, aos fiéis, que passaram a acompanhar as festas. É claramente perceptível, a chegada do negro na colina do Bonfim, para participar das celebrações – seja o negro liberto, que vinha principalmente para cantar, ou o negro escravo, que passou a acompanhar as famílias abastadas que se dirigiam ao arrabalde de Itapagipe para veranejar ou passar as festas de verão. Verger (1999, p. 78) assim relata essa ocorrência: “[...] as cadeiras de arruar, sobem a colina balançadas ao ritmo oscilante do caminhar dos lacaios [...] as tardes na colina são deliciosamente frescas quando os ventos começam a soprar, agitando as bandeirolas, e brincando com as crioulinhas das damas [...]”

Estes negros⁵³ chegaram à colina com características bem específicas, trazendo a música e a dança para o espaço externo da festa, mas também suas crenças e tradições. A religião desses povos é muito organizada, rica e complexa, porém, ao chegarem ao Brasil, os africanos não tiveram liberdade para continuar a cultuar seus Deuses. A população negra ou mestiça, no século XIX, constituía a grande maioria da população da cidade. Por medo de subversão, o branco não permitiu “ajuntamentos”, nem que esses grupos negros praticassem seus ritos e cultos, sendo obrigados a atender às normas cristãs. Neste sentido, foram proibidos de manifestar qualquer atividade religiosa, tinham que ser batizados, eram obrigados a freqüentar a igreja, e agradecer ao fato de viverem em uma terra cristã (AZZI, 2001).

Na complexidade religiosa dos africanos, principalmente entre os iorubas, é fundamental o culto aos orixá, que se constituem em forças da natureza ou heróis divinizados. Existem várias divindades no candomblé, dentre elas o culto a Oxalá⁵⁴, “[...] pai de todos os Orixás, senhor das almas dos bem aventurados, aquele que possui o domínio dos céus.” (GASPAR, 2002, p. 87). Para os negros, que viviam na cidade e acompanhavam seus senhores às festas religiosas, não foi difícil estabelecer uma relação direta do culto de Oxalá com a devoção ao Senhor do Bonfim, venerado na colina de Itapagipe.

Oxalá é a mais antiga das divindades iorubá. Foi gerado por Olórum (Oludumaré), maior ser divino da cultura africana. Assim como Jesus, é também o filho de Deus. Jesus é a divindade mais respeitada do mundo

cristão, que veio ao mundo em missão para reformular os conceitos éticos e morais. Oxalá apresenta-se com um “[...] alto grau de moralidade, representado pela cor branca, o que o torna merecedor de todo respeito.” (BENISTE, 2002, p. 219). Segundo a mitologia dos orixá, Oxalá, senhor do pano branco, foi encarregado por Olorum de criar o mundo, porém, por não cumprir as regras estabelecidas, não conseguiu chegar ao fim da sua missão. Odudua, seu irmão, criou o mundo, ficando sob a responsabilidade de Oxalá a criação dos seres humanos para morar nesse mundo. “Oxalá, então, modelou em barro os seres humanos e, o sopro de Oludumaré os animou. O mundo agora está completo e todos passam a louvar Oxalá.” (PRANDI, 2001, p. 506). No começo, o mundo era pantanoso e cheio de água, um lugar inóspito e sem serventia. Olorum deu o saco da criação do mundo a Oxalá, que após uma bebedeira de vinho de palma do dendê dormiu um sono profundo. O mundo foi então criado por Odudua, seu irmão,

[...] que desce do céu até a superfície de ocum-mar. Sobre as águas, abriu o saco da criação e deixou cair um montículo de terra. Soltou uma galinha de cinco dedos e uma pomba que voaram sobre o monte de areia pondo a ciscar-lo e espalhando a terra na superfície do mar. Depois colocou sobre a terra um camaleão e o fez caminhar, demonstrando assim a firmeza do lugar. (PRANDI, 2001, p. 504/505).

Esse autor informa ainda que o local onde Odudua jogou a terra corresponde, hoje, à cidade de Ifá e está localizada em um sítio de topografia elevada, no centro da África.

Essa descrição da origem do mundo iorubá e a característica do sítio no qual se cultua Oxalá, aproxima-se do espaço físico da península – até meados do século XIX,



Fotografia 22 – Vista da colina do Bonfim. Sítio elevado e cercado por água. Fonte: Postais do Brasil. São Paulo: BRASCARD, [199-].

uma área pantanosa, cercada de água, onde uma elevação de terra firme se salienta, sendo neste local construído o templo onde se venera a divindade que morreu para dar vida aos homens na terra. Assim, não foi difícil para os africanos, sentirem-se em Ifá, adorando o seu orixá e a ele reverenciando todas as honras (ver Fotografia 22).

Outro fato que faz com que o Senhor do Bonfim se assemelhe com Oxalá é que, no Candomblé, também existem as oferendas para os orixá, que têm como “[...] finalidade agradecer ou agradecer um pedido satisfeito.” (GASPAR, 2002, p. 53). Para os africanos, o local próprio para se colocar as oferendas a Oxalá deve ser um monte. Atividade semelhante os negros viam o povo baiano realizar para o Senhor do Bonfim, através do pagamento de promessas – os ex-votos. Assim, a colina do Senhor do Bonfim passou a ser o local onde os negros poderiam colocar as oferendas a seu Orixá, e o “Santo” constituiu-se na materialização da sua divindade. Uma forma muito prudente de burlar a vigilância portuguesa, e continuar a manter em silêncio a sua tradição. Muito sabiamente também, o príncipe Maximiliano de Habsburgo (1982, p.197), de passagem pela Bahia, reconheceu que ao participar desta festa, os negros “[...] ao mesmo tempo praticavam a piedade católica e a fé africana.”

Paralelamente, intensificou-se o número de médicos, juristas e grandes comerciantes que passaram a se deslocar intensamente para a colina do Bonfim. Este grupo era composto, na sua grande maioria, por brancos pertencentes a uma nova camada da sociedade: a elite soteropolitana. Além de participarem da festa, eles passaram a ocupar cargos na mesa administrativa da Devoção, a exemplo da família Freire de Carvalho, Servo, Marback etc. Além do poder econômico, possuía este público outros padrões culturais e sociais, agregando à antiga devoção popular do Bonfim novos valores. Assim, passaram a ocorrer festas suntuosas nas residências compradas ou alugadas por estas pessoas. Diferentemente do que estava ocorrendo na rua ou na casa dos romeiros, “[...] nos salões aristocráticos executa-se trechos escolhidos da boa música clássicas ou elegantes senhorinhas exibiha-se, com o acompanhamento do piano; nos intervalos, podem apreciavam-se as bellas modinhas.” (QUERINO, 1922, p. 120).

A conjugação da ampliação do tempo da festa com o crescimento do número de devotos e curiosos e a modificação do perfil dos participantes das festas provocou alterações significativas no lugar da festa – largo e igreja. As primeiras modificações ocorreram nas atividades desenvolvidas na parte externa – no largo. No século XVIII, as comemorações externas à igreja estavam limitadas à casa do Juiz da Devoção⁵⁵, à casa dosromeiros e de particulares onde “[...] a fina flor da sociedade se reúne, após eloqüentes sermões, nas casas, construídas à volta da colina sagrada para as diversões, banquetes e danças.” (VERGER, 1999, p. 78). No séc. XIX, esta “sociedade”, passa também, atraídos pela música “de barbeiros”, a ocupar, em grande número, os espaços abertos do largo em frente ao templo, para dar continuidade às homenagens ao Senhor do Bonfim.

O largo, urbanisticamente ainda muito singelo no início do século XIX, passou a receber decoração para as festas que ocorriam no sábado – quando “[...] terão lugar às Vésperas a festa do Senhor do Bom-Fim [...] [e no domingo, dia maior da festa] serão celebradas com todo o esplendor e pompa [...]” (IDADE..., 1813). Segundo o Dr. Eduardo Carvalho Filho (1923) é muito antigo o hábito de decorar do largo durante as festas do Senhor do Bonfim, sendo todo “[...] embandeirado de forma irregular e, [ocorrendo] iluminação não só na fachada do templo, como no adro e na praça.” (IDADE..., 1813).

Também a capela logo passou por obras de reforma e ampliação para melhor atender a esse novo público e ao novo gosto em vigor na colônia. Esta modernização foi possível, porque no início do século XIX “[...] a igreja do Bom-Fim já possuía uma situação financeira melhor que qualquer outra igreja da cidade.” (OTT, 1979, p. 41). Através das esmolas depositadas nos cofres da igreja e esmolas extraordinárias entregues à Devoção, a receita anual já chegava a quase dois contos de réis.

Assim, os primeiros vinte anos do século XIX foram marcados por grandes transformações no templo. A possibilidade de associar a grande disponibilidade financeira que a Devoção possuía, crescente durante todo o século XIX, e a apropriação da festa pela elite, impôs ao templo mudanças na sua estrutura física. A capela foi ampliada e ricamente ornada, passou a receber um pároco fixo e foi elevada à condição de igreja.

As primeiras modificações tiveram relação com a fachada onde ocorreu a substituição das janelas laterais, duas portas de vergas retas e a porta principal foi alargada por (OTT, 1979; CARVALHO FILHO, 1923) (ver Fotografia 23). Estas obras foram executadas durante o período que o Tenente José Gonçalves Cardoso, tesoureiro da devoção, e que possibilitou um maior fluxo de fiéis e ainda um maior conforto, aumentando a iluminação e a ventilação no interior da igreja. A justificativa maior, entretanto, foi o embelezamento do templo, tornando-o mais próximo dos grandes edifícios religiosos existentes no centro da cidade. Também nesse período, foi ampliado o pé direito da nave, o que possibilitou tornar mais espaçosa a sala da Mesa e Consistório localizados no primeiro pavimento da igreja. Toda a cantaria utilizada neste trabalho foi retirada da área da Boa Viagem (OTT, 1979).

Entre os anos de 1806 e 1807, visando decorar e adornar o templo, a fachada da igreja foi azulejada na parte superior e no coroamento das torres. Para tanto, foram utilizados azulejos na cor branco e amarelo, procedentes de Lisboa, às custas do casal Manoel Ferreira de Barros e D. Maria Joaquina de Barros, como pagamento de promessas (LIVRO..., 1790-1810, fô. 104v). Ott (1979) reporta-se ao fato de que, em meados do século XVIII, os franciscanos revestiram as torres de sua igreja, na cidade, com azulejos amarelos e azuis, o que, possivelmente, deve ter influenciado o casal, ao encomendar tais azulejos para o Bonfim. Carvalho Filho (1923) menciona que, em data não precisa, um tesoureiro da Devoção mandou pintar esses azulejos de branco, em nome da saúde e higiene, visto que muito exposto ao sol o amarelo refletia de modo incômodo à visão. Hoje, não encontramos vestígios deste azulejo na fachada. Será que ele foi colocado na parte inferior da igreja, de onde foram posteriormente arrancados, no local em que hoje não há nenhum revestimento cerâmico?⁵⁶

É deste mesmo ano de 1807, a construção do adro da igreja e da escadaria voltada para a porta principal, elevando o templo do rés do chão, distanciando-o do largo, de modo a atender às determinações das Constituições do Arcebispado da Bahia, que recomendavam a construção dos templos “[...] em lugar decente [...] havendo-se de edificar em

sítio alto e, livre da humidade e desviado de lugares imundo [...]” (VIDE, 1853, p. 252). Para tanto, foram utilizadas lages de pedra provenientes de Lisboa, por doação do irmão Francisco Dias Coelho. A pedra de lioz empregada na obra da escadaria da frente da capela e do adro era composta de “36 pedras desbastada, 100 degraus e 31 lages.” (LIVRO..., 1863, fo. 82v). (Ver Fotografia 23).

Quando as obras da igreja já se encontravam quase concluídas, surgiu uma outra “novidade” importante no Bonfim. Entre os anos de 1807 e 1809, deu-se início ao uso das “medidas” ou registro do Bonfim, hoje conhecidas como “fitinha do Bonfim”⁵⁷. Constituía-se de estampas do Senhor do Bonfim, que passaram a ser tocadas na imagem ou bentas pelo padre durante a celebração. Eram feitas artesanalmente de seda e apresentavam pinturas, bordados e douramentos executados por pintores locais. Eram colocadas no pescoço, à semelhança de colares, e serviam para prender medalhas e santinhos. Tornaram-se tão importantes que mereceram destaque no livro de Despesas da Devoção⁵⁸ (OTT, 1979).

As “medidas” foram introduzidas pelo tesoureiro Manoel Antonio da Silva Servo, com o objetivo de angariar mais fundos para a igreja. Receberam o nome de “medidas” porque tradicionalmente tinham a medida do comprimento do braço esquerdo da imagem do Sr. do Bonfim – distância entre a mão e o coração. Osromeiros “[...] gostavam de levar uma lembrança para casa, comprovando para familiares e amigos que cumpriram a promessa.” (OTT, 1979, p. 45). Elas ajudaram e ainda auxiliam a espalhar a “fama” do milagroso Senhor, ajudando a devoção a se difundir pelo Brasil e por outros países.



Fotografia 23 – Frontispício da igreja do Bonfim. Foto: Benjamin Mulock, 1860. Fonte: Ferrez, 1989.

Após as modificações da fachada e aberturas dos vãos, os irmãos começaram a embelezar o interior do templo, com o numerário proveniente das doações dos fiéis e das esmolas depositadas nos cofres da igreja. A partir de 1810, como as finanças da igreja já se encontravam equilibradas, a Devoção passou a investir seus recursos na encomenda de grande número de alfaias e no mobiliário da capela, de modo a garantir o conforto dos fiéis. Para tanto, foi encomendado “[...] ao marceneiro José Francisco 3 archibancos de jacarandá”, conforme está registrado no Livro de Receita e Despeza, 1810-1815, fo 13v., sob a guarda do Arquivo da Devoção.

A cada ano, as festas tornavam-se mais ricas, e agregavam nas comemorações diferentes equipamentos, proporcionando um maior conforto e divertimento. É o que observamos a partir de 1811, quando passa a ser organizada a primeira feira no Largo em frente à igreja. O jornal *Idade d'Ouro* (1812), sobre a festa realizada no domingo, dia 19, noticiou:

[...] com toda a magnificência, e devoção [...] solenizou-se a festividade do Senhor do Bomfim na sua capela e na espaçosa praça do mesmo templo pela segunda vez se celebrou a feira instituída pelo ilustríssimo e excelentíssimo senhor conde dos Arcos, governador, e capitão-general desta Capitania. O brilhante do dia, a amenidade do sítio, o luzimento e ordem das barracas a abundancia, e riqueza dos gêneros.

Observa-se claramente neste texto que o poder público, o Estado, também interferia e ajudava na organização das festas no arrabalde de Itapagipe, em homenagem ao Senhor do Bonfim. Pelo material que encontramos no transcórre da pesquisa, esta participação se dá de forma mais sistemática a partir do século XIX, em decorrência das modificações no Brasil Império, quando a Igreja passou a ficar cada vez mais submetida ao Estado. Vale ressaltar que esta foi a primeira notícia sobre as barracas armadas no largo do Bonfim. Este costume, de acordo com o jornal acima, teve início em 1811. Também Carvalho Filho (1923, p. 143) faz referência a elas: “[...] eram armadas junto à muralha que havia sido construída no largo [no final do século XVIII]. Eram mais ou menos regulares e infeitadas para a venda de bonitos brinquedos para crianças

ou comidas e bebidas.” As barracas de brinquedos eram denominadas “feiras”⁵⁹; as destinadas a comidas e bebidas chamavam-se de “botequins”. Com a morte dos primeiros negociantes que armavam barracas no Bonfim, foram desaparecendo as “feiras”. Estas, porém, foram substituídas pelas quermesses⁶⁰, como informa Querino (1922).

No século XIX, a Bahia passou pelo processo de modernização de suas igrejas. O neoclássico passou a ser o estilo em voga, utilizado nas igrejas de Irmandades. Assim, a Devoção do Bonfim também buscou atualizar a decoração de seu templo. É de 1813 o novo retábulo neoclássico, cuja obra foi executada pelo mestre entalhador Antônio Joaquim dos Santos (Ver Fotografia 24). De acordo com o registro constante do Livro de Receitas e Despesas (1810–1815, fo. 22v) “[...] os recursos provinham da pobreza e das vaidades dos homens, não da riqueza da nobreza baiana.”

É também desse período a construção de novas casas para os romeiros, localizadas em frente à igreja, em número de sete, conforme a prestação de contas do tesoureiro Coronel Francisco Dias Coelho, constante do Livro de Receita e Despesa de 1810-1815, sob a guarda do Arquivo da Devoção. (Ver Fotografia 25 e Mapa 04).

Com o propósito de proporcionar aos romeiros melhor acesso e estradas regulares que ligassem mais facilmente Itapagipe com o centro da cidade, a Devoção iniciou a construção de um caminho além do largo de Roma, buscando cada vez mais se aproximar da cidade.

Para esta obra, teve, a Devoção, de comprar por 500\$000, em 1815, parte das terras pertencentes à Dona Maria Violante, que partia dos Mares e chegava até a Jequitaiá. Assim fez a rua, que partindo de Roma chega até os Mares, denominada de Calçada do Bom-Fim, e a que d’ahi chega até o Noviciado. (LIVRO..., 1815).



Fotografia 24 – Altar neoclássico, construído em 1813. Foto: Luis Teixeira, 2002.

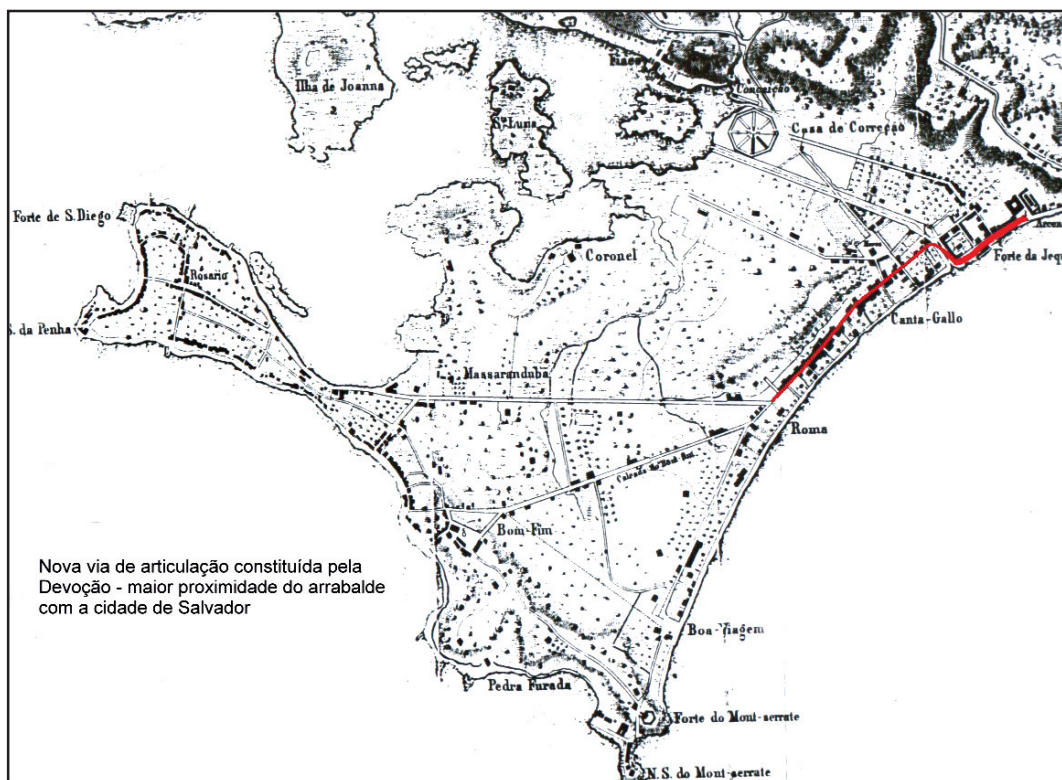


Fotografia 25 – Largo do Bonfim com as novas casas dos romeiros construídas no século XIX. Foto: Maria do Carmo Almeida, 2002.



1. Capela do Senhor do Bonfim
2 e 3. Casa dos Romeiros
4. Largo do Bonfim

Mapa 04 – Largo do Bonfim. Detalhe da planta de Weyll, 1850. Fonte: Arquivo do CEAB.



Mapa 05 – Ligação do largo de Roma com a Calçada. Planta de Weyll, 1850. Fonte: Arquivo do CEAB.

Este caminho, com as obras de melhoramento realizadas nessa área da cidade e a evolução dos meios de transporte, está atualmente dividido em vários trechos e tem propiciado, desde o século XIX, um maior fluxo de pessoas à capela do Bonfim, principalmente durante as festas de verão (ver Mapa 05).

A Câmara de Salvador não tinha condições de calçar as ruas da cidade, dentro do perímetro urbano, muito menos nos arrabaldes afastados, considerados áreas rurais, onde só moravam pessoas de poucos recursos e sem influência política (OTT, 1979). A devoção, então, não se limitou simplesmente a abrir caminhos ou ruas e regularizar os terrenos, fez mais: drenou-os e revestiu-os de calçamento de pedra, arborização, tudo isto

sem o auxílio dos poderes públicos (CARVALHO FILHO, 1923). Podemos afirmar que a devoção do Bonfim envolveu-se diretamente com os aspectos urbanísticos da cidade, com o propósito claro de divulgar a devoção e proporcionar melhores condições de acesso ao largo da Igreja.

A mesma preocupação tinha a Devoção com a manutenção das ladeiras da Lenha e do Porto do Bonfim, mantendo-se atenta aos reparos necessários. Todas as obras foram executadas sem o auxílio do poder público e em muito favoreceram o acesso dos romeiros à colina, aumentando, de forma significativa, o número de fiéis que afluíam à colina do Bonfim, não só no período das festas, mas também durante todos os dias do ano (CARVALHO FILHO, 1923).

A lavagem da Igreja

A facilidade de acesso e o significativo crescimento do número de devotos na igreja possibilitou a consolidação e divulgação de mais um rito na festa do Bonfim: a Lavagem da Igreja. Nas primeiras décadas do século XIX, passou a ser comum o hábito de “limpar” o edifício para as festas. Esta limpeza não incluía apenas a caição das paredes e pintura das janelas, mas a limpeza das alfaias pelos ourives e a lavagem das imagens e do chão pelas mulheres, como informa Carlos Ott (1979). Entre as despesas da Irmandade, encontramos sistematicamente, próximo ao mês de janeiro, recibos de pagamento de prestação de serviços e compra de material “[...] tintas para pintar a igreja por fora [...] dinheiro para 23 medidas de óleo de linhassa para as torres [...] um quarto de tabatinga [...] pagamento de pintores, ourives e carpinteiros [...]” (LIVRO..., 1889–1910). Estas despesas eram necessárias para deixar o templo limpo e arrumado para as festas. Do mesmo modo, encontramos recibos relativos ao pagamento de serviços de douramento e limpeza das alfaias e imagens.

Este ato de lavar, limpar e purificar o templo é uma herança portuguesa que chegou ao Brasil com as primeiras Irmandades. Lavava-se as igrejas nas vésperas da festa do Santo Padroeiro, para limpar o templo. Podemos estabelecer uma analogia deste cuidado com o ato de limpar a

casa, cair as paredes, tradição muito utilizada em Portugal e no Brasil no período das festas natalinas. Segundo Dr. Eduardo Freire de Carvalho Filho (1923, p. 31), a lavagem era executada pelas senhoras que moravam próximo a igreja: “[...] desde os tempos primitivos da Devoção ao Senhor do Bom-Fim havia o costume de na quinta-feira anterior ao domingo da festa do mesmo Senhor, proceder-se a lavagem do pavimento térreo da capella n’uma espécie de Devoção.”

Segundo Pierre Verger (1999, p. 79), a lavagem teve origem no pagamento de graças alcançadas: “Alguém promete ao Senhor do Bom-Fim lavar o piso da igreja”. Após a obtenção da graça, lavou, ele mesmo, o chão do templo, fato observado por todos que estavam na colina. Logo a população começou a dividir a tarefa com este devoto, participando da lavagem. Neste sentido, a lavagem do chão da igreja tornou-se uma manifestação de piedade desenvolvida por uma multidão.

Não foi possível identificar, durante a pesquisa, a versão que informasse com maior exatidão o início desta manifestação no Bonfim. Sabemos, entretanto, que esta prática foi a princípio realizada por poucas pessoas da vizinhança, obedecendo ao costume português de limpar o templo e prepará-lo para a festa e, posteriormente, foi se transformando no ponto máximo da homenagem ao Santo, sendo apropriada pelos romeiros e, principalmente, pelos negros, devido à associação do rito católico com os ritos africanos a Oxalá.

Esta associação foi possível em decorrência da sua relação com a festa das “Águas de Oxalá”, da tradição africana. Na mitologia dos orixá, esta festa teve sua origem no momento em que Oxalufã, o Oxalá velho, foi banhado com a água limpa das fontes, após sair do cárcere, onde foi injustamente encerrado⁶¹. A festa passou a ser realizada no período da safra agrícola, nos meses de agosto e setembro, visando sempre a maior fertilidade. Este rito compreende a renovação da água do templo e a purificação de todos os objetos (GASPAR, 2002; BENISTE, 2002). Mais uma vez, os negros identificaram nas homenagens ao Senhor do Bonfim a possibilidade de reviver suas crenças e tradições.

O aumento significativo de romeiros na colina do Bonfim, desde a lavagem da igreja, na quinta-feira, até o final das festas, com a homena-

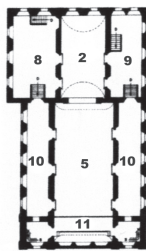
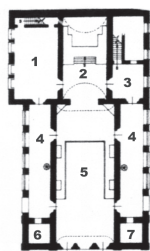
gem a São Gonçalo, levou a Devoção a executar grandes obras na capela, no ano de 1817. O antigo alpendre, espaço utilizado pelos romeiros que, vindo de longe e não encontrando pousada, nele estendiam as suas redes de dormir, foi “[...] desviado do seu fim e estava se transformando em ponto de imoralidade e dormitório de cabras e outros animais que pastavam no largo.” (CARVALHO FILHO, 1923, p.55). Carlos Ott (1979, p.51) avalia que a arquitetura da igreja passou a causar abusos para a Devoção “[...] devido à promiscuidade sexual que daí nasceu.” Então, em 1818, a Devoção fechou o alpendre, incorporando esta área, antes pública, como privativa da capela. Esta foi, sem dúvida, a obra que mais alterações trouxe à capela e às festas, transformando a arquitetura do templo e, principalmente, modificando a relação da festa – que ocorria na área externa – com o edifício religioso. Iniciou-se a desvinculação entre interior e exterior, e o espaço sagrado foi fechado.

Como estes alpendres eram baixos, a Devoção mandou aumentar o ponto do seu telhado, o que exigiu o alteamento das seis tribunas do corpo da igreja e a alteração do pé direito da nave, obra que possibilitou a ampliação da sala da Mesa e Consistório, situada no primeiro pavimento da igreja (OTT, 1979; CARVALHO FILHO, 1923). A modificação do ponto do telhado da nave e do corredor lateral levou a Devoção a buscar uma nova harmonia para o prédio. Alterou-se também o pé direito da capela-mor, sendo introduzidas quatro lunetas, que proporcionaram uma maior luminosidade ao espaço, que até então encontrava-se na penumbra característica dos espaços românicos (ver Fotografia 26).

Foram também abertas as portas laterais à nave, em número de quatro, integrando o espaço da nave ao antigo alpendre, que a partir de então passou a ser denomi-



Fotografia 26 – Fachada Sudeste vedação das varandas e novos telhados. Foto: Luis Teixeira, 2002.



Pav. Térreo

Pav. Superior

1. Sacristia
2. Capela Mor
3. Sala dos Ex-votos
4. Corredores Laterais
5. Nave
6. Torre Esquerda

7. Capela dos Mesários
8. Sala da Mesa
9. Museu
10. Museu
11. Coro

Planta 03 – Planta da igreja após o fechamento das varandas laterais.
Fonte: Bahia/IPAC, 1979.



Fotografia 27 – Interior da igreja. Destaque para o altar lateral.
Foto: Mariely Santana, 2002.

nado de corredor lateral. Os arcos foram fechados com um peitoril de tijolos, janelas de vidro e grades de ferro. Uma porta de cada lado continuou a fazer a ligação do espaço externo com o templo. Foram complementadas as escadarias laterais da igreja, ampliando o espaço do adro (ver Fotografia 26). A igreja de Itapagipe passou a ter porte e característica semelhante às igrejas matrizes da cidade. (Ver Planta 03).

A nova arquitetura do templo, decorrente dessas obras, distanciou os romeiros da capela. O templo foi fechado e teve início um grande projeto de embelezamento do interior da igreja. Entre 1818 e 1820 a capela passou por grandes reformas internas, propiciando uma nova decoração. As primeiras obras dizem respeito à execução dos altares laterais da nave da capela (ver Fotografia 27). As obras de talha foram executadas por diferentes artistas baianos, que puderam, graças à pressa da Devoção, propiciar o reconhecimento do trabalho desses artistas – entalhadores, carpinteiros, escultores e pintores. Logo em seguida, foram iniciados os trabalhos de pintura e douramento dos retábulos. A execução desses serviços ficou sob a incumbência de Antonio Franco Velasco⁶², cuja oficina foi contratada.

[...] aos vinte e sete dias do mês de fevereiro do anno de hum mil e oitocentos e dezoito, achando-se presentes os Irmãos da Meza actual abaixo assinados, e o procurador geral della Joaquim José de Oliveira neste consistório da Igreja de Nosso Senhor do Bom-Fim compareceu o pintor Antonio Joaquim Franco Velasco para se haver de tractar do ajuste e preço [...] pintava e dourava a referida igreja [...] pela parte do dito pintor se obriga a dar prompta e acabada a dita pintura e douramento para o sobredita dia da festa de Nosso Senhor do Bom-Fim no terceiro domingo do mês de janeiro de 1819 para o quaes prometto por os meios necessários [...] (LIVRO..., 1810-1815, fo 54v e 55).

Franco Velasco deveria concluir a pintura até a próxima festa. Um novo templo seria re-inaugurado, reafirmando, na festa do Bonfim, uma nova fase da Devoção. Um templo novo, porém com os romeiros mais longe da igreja; um novo espaço para a elite. Os quadros dos altares laterais, também de autoria de Velasquez, representam, conforme Manuel Lopes Rodrigues (apud CARVALHO, 1915, p 28): “[...] passos da paixão, são igualmente notáveis, de composição original e francamente executados [...]” (Ver Fotografia 28).

A obra de Velasco na igreja do Bonfim foi considerada pelo professor Manuel Lopes Rodrigues (apud CARVALHO, 1915, p. 28), no início do século XX, como “[...] uma factura irrepreheável d’esta obra d’arte [...] e a convicção de estar diante de uma das composições mais artisticamente estabelecidas e, talvez da mais notável e original produção do paiz n’aquella época [...]” Coube também a Velasquez, a pintura do forro da nave, que representa um conjunto de milagres atribuídos ao Sr. do Bonfim, considerada de alta qualidade pelo professor Manuel Lopes Rodrigues (apud CARVALHO FILHO, 1923, p. 173):

No primeiro plano, um grupo de homens do mar, curvado ao pêzo de uma grande vela de embarcação, que trazem nos hombros. D’este grupo faz parte um outro homem que ergue uma tela emmoldurada representando um batel que accossado pela tormentosa onda da tempestade, se depedaga contra rochedos, apresentando-a ao senhor do Bomfim, que, calmo, sereno e magestoso, recebe as homenagens [...] do outro lado da tela, um grupo interessantíssimo: primeiro um homem cahido no solo e amparado por pessoas amigas ou parentes; junto a elle, uma senhora que mostra o filho carregado ao collo por uma aia, o mesmo glorioso Santo, para quem se volvem todos os olhares [...]



Fotografia 28 – Detalhe da pintura do altar lateral de autoria de Franco Velasco.
Fonte: Os pintores do Bonfim, 1999.



Fotografia 29 – Pintura de Franco Velasco para o medalhão do forro da nave da igreja.
Foto: Luis Teixeira, 2002.

A cena mostra o milagre que deu origem à Devoção na Bahia. As diversas figuras que estão na tela são retratos de fé. Pela primeira vez, como informa Carvalho Filho (1923), o pintor usou sua própria imagem na pintura (ver Fotografia 29).

Para o novo templo, novas alfaías. Repleto de alfaías barrocas – lâmpada, castiçais e resplendores considerados então fora de moda – a Devoção mandou executar novas e lindas alfaías na cidade do Porto, em Portugal, e também no Forte do Barbalho, todas inspiradas no novo estilo neoclássico, condizente com a reforma do altar e com o novo gosto que passou a ser utilizado no Brasil Império (OTT, 1979; CARVALHO FILHO, 1923; CARVALHO, 1915).

Muitos roubos estão registrados nos livros da Devoção, o que comprova que a igreja era cobiçada pela riqueza de suas alfaías e pelo dinheiro dos cofres, sempre bem abarrotados⁶³. “Na noite de 28 de maio de 1819 deu-se o arrombamento da capela por ladrões que, além de arrombar o cofre da nave e roubar dinheiro e alfaías, foram até o Sacrário e profanaram o Santíssimo Sacramento, fato que gerou procissão e festa de desagravo.” (LIVRO..., [18--]). Estes roubos justificaram a decisão da Devoção em gradear todas as janelas e reforçar os cofres e sala da cera.

Em 1820, os Irmãos começaram a embelezar o interior da sacristia. Foram realizadas obras de talha no altar sobre o arcaz (ver Fotografias 30 e 31). Quanto mais se embelezava o templo, maiores e mais ricas eram as doações em alfaías para a igreja, mais os fiéis, e sobretudo os curiosos, procuravam a igreja do Bonfim, principalmente no mês de janeiro, momento maior das homenagens a este Senhor.



Fotografia 30 – Arcaz e altar da sacristia. Foto: Mariely Santana, 2002.



Fotografia 31 – Vista da sacristia. Foto: Luis Teixeira, 2002.

O hábito de oferecer donativos aos seus santos de devoção é uma prática antiga no Brasil e foi sempre traduzido com a doação de bens materiais – alfaias, terrenos, casas – como pagamento de promessas pelas graças alcançadas. Outra forma de demonstrar a fé dava-se através de sacrifícios aos santos, para que atendessem às suas súplicas. Contudo, quando não eram atendidas, os santos eram submetidos a sacrifícios e castigos. Thales de Azevedo (2002, p. 36) salienta que, sob esta perspectiva, torna-se o culto uma idolatria, acrescentando ainda, que entre as devoções existentes na “[...] capital e mesmo da província é a invocação ao Senhor do Bom-Fim, tida como a mais milagrosa de todas as invocações do filho de Maria.”

A fé nesse Senhor é imensa e todas as vezes que a comunidade se sentia ameaçada, solicitava, em conjunto, que o Senhor do Bonfim atendesse a suas preces. Desses momentos de angústia e desespero resultou a saída da imagem do senhor do Bonfim algumas vezes do nicho da sua igreja⁶⁴. Prandi (2001, p. 511) relata um fato ocorrido numa cidade africana, ligado ao culto a Oxalá, que em muito se assemelha ao culto do Senhor do Bonfim:

[...] quando a morte instalou-se numa cidade africana e dali não quis mais ir embora, a população desesperada e impotente, recorreu a Oxalá, criador da morte rogando-lhe que ajudasse o povo daquela infeliz cidade. Oxalá mandou que se fizesse oferendas. O povo fez tudo o que Oxalá determinou e a morte afastou-se imediatamente, deixando em paz o povo daquela cidade. Oxalá é o verdadeiro senhor do poder, o dono do principio e do fim. É o maior de todos os Orixás.

A primeira notícia sobre a saída da imagem do Senhor do Bonfim da sua capela data de 1823, durante as guerras pela Independência do Brasil⁶⁵, momento de grave crise no território baiano. Embora a independência do Brasil, tivesse sido decretada a sete de setembro de 1822, por D. Pedro I, as tropas portuguesas sitiadas na cidade de Salvador, não reconheceram o país independente e, em janeiro de 1823, atacaram a ilha de Itaparica para aí instalar uma sede militar (MARTINEZ, 2000). Com o aperto do cerco realizado pelo exército restaurador na região de Pirajá e em todo o acesso ao Recôncavo, os portugueses e moradores da cidade

receavam dirigir-se à península de Itapagipe para as suas orações. Na tentativa de conquistar o povo da cidade, o general português Madeira de Melo fez conduzir a imagem do Senhor do Bonfim para a igreja dos dominicanos, no Terreiro de Jesus, na qual passou cerca de nove meses, para que a população pudesse continuar a venerar o seu maior protetor (MILAGRE..., 1930). Nas atas para eleição dos membros da Mesa, para o período de 1823 e 1824, pode-se verificar que a festa para o Senhor do Bonfim, no ano de 1823, não foi realizada na igreja de Itapagipe, mas na igreja de São Domingos, no Terreiro, no dia 19 de janeiro (CARVALHO FILHO, 1923).

Com a vitória do exército libertador, a dois de julho de 1823, e serenados os ânimos na cidade, a Devoção requisitou a devolução da imagem, o que só foi possível mediante a intervenção judiciária, pois os dominicanos não queriam devolvê-la. O retorno da imagem para Itapagipe ocorreu “[...] com enorme préstito, ao som de cânticos religiosos [...] todas as mulheres descalças e fechando o cortejo as tropas dos libertadores e membros do governo.” (MILAGRE..., 1930, p. 449).

A partir desta data, a ordem dos dominicanos mandou vir de Portugal outra imagem do Crucificado, sob a invocação do Bonfim, que passou a ser venerada também nessa igreja, cuja festa se realiza após as celebrações em Itapagipe. Neste sentido, ocorreu, na cidade, a primeira expansão territorial da devoção e das festas em homenagem ao Senhor do Bonfim.

Notas

¹ TEIXEIRA, 2000.

² Este documento mostra, pela primeira vez, de forma clara, o porquê da construção da Igreja do Senhor do Bonfim na Bahia. Esclarece, ainda, que o perigo de naufrágio pelo qual passou o capitão Theodózio de Farias não ocorreu no litoral brasileiro, como é amplamente divulgado, mas nas imediações de Lisboa.

³ É importante salientar aqui, as diferenças religiosas entre os distintos grupos humanos. Para os ingleses, provavelmente protestantes ou da Igreja Anglicana, o navio foi salvo pelo esforço da tripulação e, por esta razão, não acompanharam a procissão da vela até a igreja. Para os demais marinheiros, provavelmente católicos, realizou-se um milagre em alto mar e, ao chegarem em segurança, imediatamente foram realizar o agradecimento.

⁴ “Em 4 de maio de 1741, somos informados que achão-se na presente ocasião nesta cidade do Salvador, os padres Fr. José de Santa Anna e Fr. José de Santa Maria, Missionários Apostólicos do Real Seminário de Brancanes fundação do venerável Fr. Antonio das Chagas do Ordem Seráfica. E querendo eles fundar um Seminário na Bahia se tem alguns oferecido a concorrerem espontaneamente para dita fundação, maiormente o Capitam Theodozio Rodrigues de Faria, que está pronto para doar huma sua fazenda de terras proprias, livres, e desembargadas, situadas nos subúrbios desta cidade no sítio chamado Tororó [...]” (Ordens Régias, vol. 50, fls, 147 r, apud, OTT, 1979, p.119)

⁵ Sobre o assunto, ver Mattoso (1992). De acordo com essa autora, o capitão ocupou o segundo grupo de prestígio financeiro e de poder social, que correspondia aos funcionários de nível médio, procuradores da coroa, fiscais da real junta e, também, oficiais de nível médio.

⁶ Nos documentos do arquivo da Santa Casa de Misericórdia, especificamente os livros de Receita e Despesas da Irmandade de 1750-1751, v. 862, fl. 11r, citados por Ott (1979) encontra-se os registros do pagamento do aluguel de casa ocupada pelo Capitão nas escadinhas defronte da Alfândega e, posteriormente, o aluguel de loja e sobrado em frente à Alfândega.

⁷ Na lápide do Capitão, localizada na nave da igreja, encontra-se a inscrição: “Aqui jaz o Cap. De Mar e Guerra Theodozio Roiz de Faria, primeiro benfeitor desta igreja. Falleceu em 22 de Janeiro de 1757.”

⁸ Em carta enviada a 20 de setembro de 1742, escrita pelo escrivão da Santa Casa de Misericórdia da cidade do Salvador para o procurador da Santa Casa de Lisboa, sob a guarda do Arquivo da Santa Casa de Misericórdia de Salvador – Cartas 1702-1749, vol. 52, fô 202r, (apud OTT, 1979, p. 120), consta: “[...] que o senhor procure a sentença de Diogo da Silveira no distribuidor do Tribunal da Delegacia, a que se

obrigou a entregar a Theodózio Rodrigues de Faria, Capitam da Nau de licença Nossa Senhora da Penha de França e Sr. do Bom-Fim.” Este documento evidencia que o capitão era proprietário de naus e realizava negócios com Lisboa freqüentemente.

⁹ Itapagipe, nome de origem indígena, outrora dito TABAGIPE, que se decompõe em TABA-GY-PE e quer dizer no rio de Aldeia, aplicado à Ribeira que ali perto faz barra no lagamar (SAMPAIO, [19--]).

¹⁰ A idéia de implantar a cidade na península voltou a ser considerada, em 1813, pelo 8º Conde dos Arcos, quando do desabamento ocorrido na montanha, como relata Accioli (1931, v.3, p. 61): “Acontecimentos tais fizeram com que o mesmo Conde dos Arcos concebesse o plano de mudar a cidade, fazendo-se uma nova, desde a praia e planícies que seguem do Noviciado da Jiquitaia até Itapagipe.”

¹¹ Casa em que se hospedam ou tratam pessoas pobres, sem restrição, e onde são ensinados princípios religiosos (FERREIRA, 1975).

¹² Sobre o assunto ver também Cascudo (1962); Castro (1994); Valladares (1966).

¹³ Não se encontra no Arquivo da Devoção o primeiro compromisso de 1745. Pudemos utilizar na pesquisa o Compromisso de 1792, pois este, nos primeiros parágrafos, repete as determinações do Compromisso de 1745.

¹⁴ Para estabelecer Associação e criar estatuto próprio, as Irmandades deveriam solicitar licença ao arcebispo, atendendo ao item 653, título VII, do Livro Quarto das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.

¹⁵ Ver referência na página 75 dessa dissertação.

¹⁶ Estes brasileiros a que se refere Thales de Azevedo (2002) são brancos, na sua grande maioria de origem portuguesa.

¹⁷ Esta observação de La Barbinaes é justificada se entendemos que a Europa do século XVIII já atendia a todas as recomendações do Concílio de Trento, principalmente no que se refere a adoração aos santos, que já estava sendo banida.

¹⁸ Notas do Tabelaio de 1751-1752, volume 91, fls 118r e 199v. Cópia do documento existente nos Arquivos da Devoção. Por esta escritura verifica-se que o terreno foi doado em 1752.

¹⁹ As igrejas do Pilar e da Santíssima Trindade tiveram suas obras iniciadas em 1739; a matriz do Santíssimo Sacramento de Santana entre 1744 e 1752; a inauguração da igreja dos Aflitos é de 1748; o assentamento dos azulejos do claustro de São Francisco ocorreu em 1749; o convento da Lapa foi edificado em 1759; a Conceição da Praia passou por reformas no período compreendido entre 1739 a 1773. Podemos afirmar que Salvador era um grande canteiro de obras. Era o período da materialização e da externação da fé católica. Construir espaços para receber todo o povo que queria “[...] ser religioso, freqüentar a igreja católica, receber todos os sacramentos nos tempos estabelecidos, pertencer a uma Irmandade de ordem leiga [...] fazer doações. [...]” (FLEXOR, 1996, p. 2).

²⁰ Foram pesquisados os arquivos da Devoção do Senhor do Bom-Fim, do Arquivo Público do Estado, do Município, Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, Fundação Biblioteca Nacional/RJ, Biblioteca Pública do Estado da Bahia.

²¹ “A Paróquia de Santo Antonio além do Carmo ao tempo que se edificou a Capela do Bom-Fim, tinha para o lado de Itapagipe, como filiais: I – A igreja da Penha; II – A capela de Nossa Senhora da Conceição de Itapagipe – demolida em 1904; III – A igreja de Nossa Senhora da Boa Viagem – dos franciscanos; IV – A igreja de Montserrat.” (CARVALHO FILHO, 1923, p. 165). Também Nascimento (1986) faz referência a estas filiais.

²² Ver Fotografia 1, no capítulo II.

²³ “Os riscadores de milagres foram vários, em Salvador. Joaquim Gomes Tourinho, João Crisóstomo de Queiroz e outros. Nenhum, entretanto, atingiu a importância de João Duarte da Silva, na sua oficina do ‘Toillete De Flora’, na ladeira do Taboão, junto a santeiros, douradores e outros artistas, que tanto conservaram e transmitiram o saber e a beleza da Bahia.” (VALLADARES, 1967, p. 47). Esta informação permite-nos levantar a suposição de ter existido uma verdadeira “indústria” de ex-votos em Salvador.

²⁴ Neste contexto, a relação entre São João e Jesus Cristo é muito forte, uma vez que o Cristo foi batizado por São João, na Galiléia

²⁵ Sempre que for colocada a imagem do Cristo no trono principal de uma capela, a imagem de sua mãe também deverá estar presente, conforme determinação das Constituições do Arcebispado da Bahia (VIDE, 1853).

²⁶ Nos primeiros séculos da colonização coube exclusivamente à coroa a manutenção da fé católica como religião oficial, assim como a sua difusão, sendo responsável, neste momento, pelos meios econômicos necessários para a realização das missões religiosas e a construção dos edifícios necessários para abrigar estas atividades. O comprometimento dos monarcas portugueses com a missão religiosa teve início no momento que a Santa Sé conferiu-lhe o padroado sobre as novas terras descobertas, que passaram a ficar vinculadas à jurisdição da Ordem de Cristo, unindo assim os direitos políticos e religiosos. Os monarcas passaram a exercer, ao mesmo tempo, um poder de ordem civil e eclesiástica (AZZI, 2001). Os reis de Portugal tornavam-se, portanto, os chefes efetivos da Igreja do Brasil. Neste sentido, cabia ao monarca indicar os candidatos aos bispados e às paróquias, bem como a obrigação de zelar pela construção e conservação dos edifícios do culto, remuneração do clero e pregação da fé cristã. Na prática, o que se observa é que não houve apenas uma união, mas a total dependência da Igreja ao Estado para a sua subsistência e sua expansão em virtude “[...] do caráter regalista da legislação civil.” (AZEVEDO, 2002, p. 32). No século XVIII, porém, começamos a observar pequenas modificações. À medida que crescia a população baiana, e esta se consolidava em termos políticos e culturais, multiplicavam-se as novas devoções e as novas capelas. Neste momento, abriu-se a possibilidade das atividades religiosas e assistenciais serem organizadas e dirigidas

por associações, diferentemente do que estava até então em vigor na colônia (SILVA, 2001; AZZI, 2001).

²⁷ Os romeiros chegavam à cidade, procedentes do “[...] recôncavo, dos altos sertões da província e a’lém do São Francisco para tomarem parte na apresentação do estupendo martyrio que tinha por theatro a airosa collina de Itapagipe.” (MARQUES, 1920, p. 165).

²⁸ A necessidade da construção da casa do juiz, para que este e sua família pudesse passar as festas, comprova que os integrantes da Mesa Administrativa da Devoção não moravam em Itapagipe.

²⁹ Segundo Anna Amélia Vieira Nascimento (1986), a região norte da cidade, expandiu-se durante o século XVIII, aumentando o número de habitantes e ampliando as atividades econômicas. Este fato gerou a necessidade de se criar uma outra freguesia, para facilitar o controle administrativo e religioso da área.

³⁰ Acredita-se que inicialmente a arquidiocese não estivesse muito preocupada com a construção do templo, nem com suas características arquitetônicas, pois estas estariam em consonância com a arquitetura religiosa rural, visto que a área de Itapagipe, nesse momento, não era considerada como integrante da área urbana da cidade.

³¹ Festividade religiosa que comemora o reconhecimento de Jesus como o rei dos judeus pelos reis Magos. Esta festividade ocorre, no calendário cristão, em 6 janeiro (CASCUDO, 1962).

³² As romarias têm a finalidade de exprimir a fé e homenagear o Santo cultuado. De origem medieval, esta forma de manifestação de fé chegou ao Brasil através da cultura religiosa luzitana. “Com muita freqüência, essa expressão de fé se manifesta pelo fato de vir pedir uma graça ou cumprir uma promessa. Desse modo visita-se, periodicamente, o santo, tanto para pedir favores como para agradecer benefícios recebidos mediante a sua proteção.” (AZZI, 1978b, p. 54).

³³ É necessário lembrar, que os negros iorubas tinham “[...] uma semana de quatro dias, cada um deles governado por um dos orixá regentes das quatro principais direções do espaço: Exu, Ogum, Xangô e Oxalá.” (GASPAR, 2002, p. 64).

³⁴ Nos Termos de Abertura do Cofre da Irmandade, sobre a guarda do Arquivo da Devoção do Senhor do Bom-Fim, observa-se uma lista da arrecadação anual realizada nos cofres da igreja e seus respectivos tesoureiros e juizes. Desde o início da Devoção, em 1745, foi realizada a cada ano a eleição de Juizes e mordomos que deveriam servir no ano seguinte, comprovado pelos diferentes tesoureiros. Exceção verificada entre 1750 e 1759, período provável da construção da igreja. Até o ano de 1830, as eleições eram realizadas no dia da festa, logo pela manhã, no consistório da Capela e com a presença do vigário, que logo depois a publicava no púlpito da igreja. De 1830 até 1918 foram realizadas na véspera, depois da última novena. Após o aval do pároco da Penha, era publicada pela imprensa da capital. Depois do Estatuto de 1918,

as eleições passaram a ocorrer um mês antes das festas e a depender da aprovação da diocese. Atualmente, as eleições são realizadas a cada 5 anos.

³⁵ Segundo Azzi (1978, p. 55), as devoções e as festas aos Cristos Crucificados e aos Santos padroeiros surgiram a partir de uma ação popular. Não foram as autoridades ou o clero que definiram o ponto de partida, nem que a sustentaram. Porém, paralelamente, havia uma igreja oficial que aplicava cânones, por vezes burocráticos, e tentava manter uma liturgia rígida. Isto porém, não era possível, pois o povo preferia a fé viva, preferia o Cristo vivo, forte, o Cristo imortal, reconhecido como sofredor e à semelhança dos homens na terra.

³⁶ Livro de Prestação de Contas da Devoção – período de 1745 a 1813. Arquivo da Devoção do Senhor do Bom-Fim.

³⁷ Ritos da igreja católica, que preparam os fiéis para a comemoração do Santo de devoção. Corresponde ao período de nove dias, onde sistematicamente são realizadas orações específicas para o Santo homenageado.

³⁸ “No ano de 1805 o Livro do Termo de Abertura do Cofre da Devoção, de 28 de janeiro de 1805, registra a retirada de 1:322\$390. Sendo, 640\$800, em moedas de ouro; 614\$185 em moedas de prata e 67\$ 405 em moedas de bronze. Já em 1807, recebe o irmão Francisco da Costa Carvalho a importância de 1:508\$750.” (LIVRO...,1978–1810).

³⁹ Sobre o assunto ver Kátia Mattoso (1992), que define como pertencentes à classe rica da Bahia, os comerciantes, os médicos, as pessoas que ocupavam os cargos públicos e os senhores de engenho.

⁴⁰ “Os famosos e sempre alegres músicos barbeiros eram um indispensável acompanhamento nas festas religiosas, no Brasil. As irmandades os contratavam para atrair fiéis. Não havia festa, no século XIX, na Bahia, que passasse sem isso. Era coisa tão especial quanto os sermões.” (KIDDER, 1980, p. 121). O inglês Kidder, esteve na Bahia entre 1837 e 1840.

⁴¹ Ver o item “Do altar da Penha á construção de uma casa própria”, desta dissertação.

⁴² Observar que a Mesa Administrativa da festa de Nossa Senhora da Guia aceitava mulheres, fato que não era permitido na mesa do Bom-Fim, composta só de homens.

⁴³ Música de domínio público, recriada em 2000 pelo cantor pernambucano Antonio Nóbrega com o mesmo título no CD *Na Pancada do Ganzá*.

⁴⁴ A devoção de São Gonçalo surgiu em Amarante, antiga vila portuguesa, por volta do séc. XIII. Era o santo que protegia as mulheres solteiras, senhorinhas e prostitutas (AZZI, 2001).

⁴⁵ A Bahia possuía uma pequena igreja nos arredores da cidade, no atual bairro do Rio Vermelho. Sobre as festas que aí aconteciam, temos uma descrição realizada pelo francês Lê Gentil de La Barbinais (apud TINHORÃO, 2000, p. 135), que em 1717, a

convite do Vice-rei Vasco Fernandes, assistiu às festividades: “Partimos em companhia do Vice-Rei e de toda a corte. Próximo da igreja dedicada a São Gonçalo nos deparamos com uma impressionante multidão que dançava ao som de suas violas. Os dançarinos faziam vibrar a nave da igreja chamada de São Gonçalo do Amarante. Tão logo viram o Vice-Rei, cercaram-no e o obrigaram a dançar e pular, exercício violento e pouco apropriado tanto para a sua idade quanto posição [...] Tivemos nós mesmos que entrar na dança, por bem ou por mal, e não deixou de ser interessante ver numa igreja padres, mulheres, frades, cavalheiros e escravos a dançar e pular misturados, e a gritar a plenos pulmões Vivas a São Gonçalo.” As festas a este Santo eram tão criticadas que foram proibidas no século XVIII pelo Vice-Rei César de Menezes, que governava a cidade da Bahia, e “[...] por ver umas festas que se costumavam fazer pelas ruas públicas em dia de São Gonçalo, de homens brancos, mulheres e meninos, e negros com violas, pandeiros e adufes, com vivas e revivas a São Gonçalinho, com abusos e supertições, as mandou proibir por um bando, ao som de caixas militares com graves penas contra aqueles que se achassem em festa tão desordenadas.” (PEREIRA apud TINHORÃO, 2000, p. 138). Com a proibição da festa, o templo do Rio Vermelho entrou em processo de arruinação, vindo a desaparecer.

⁴⁶ Sobre o assunto ver também Marques (1920) e Verger (1999).

⁴⁷ Nos festejos de São Gonçalo, no Bonfim não encontramos informações acerca da participação das prostitutas, referidas por La Barbinais (apud TINHORÃO, 2000), durante a festa do Rio Vermelho, o que demonstra o processo de elitização das festas na colina.

⁴⁸ Este mastro era sempre renovado. Segundo Edilece Couto (2001, p. 67), o costume de implantar o mastro nas festas religiosas foi trazido pelos portugueses para o Brasil, porém o “[...] costume de cortar árvores e transformá-la em mastro não é apenas um costume do homem branco [...] os índios, também tinham o costume de fincar à entrada da aldeia um madeiro alto com um pedaço de pau atravessado por cima. Nesse mastro colocavam folhas de palmeiras com a pintura de um homem nu em preto e vermelho. Isso servia para afastar os maus ares.” Era um costume índio a festa da tora, que em muito se aproxima das festas religiosas da Puxada do Mastro de São Sebastião.

⁴⁹ A colocação do S.S. Sacramento só era permitida nas igrejas Matrizes. O Bom-Fim o possuía, segundo Carvalho Filho (1923, p. 32) para facilitar a “[...] igreja a ministrar o Sacramento aos enfermos e moribundos não só das cercanias do Bom-Fim como de um pouco além, pois era muito difícil sair da Penha, na extremidade da península, para ir a Monserrat, Boa Viagem, Roma, estrada de Areia, Calçada, Mares e Uruguay, mesmo depois de criada a freguesia dos Mares em 1871.”

⁵⁰ Viajantes que estiveram na Bahia em 1820.

⁵¹ No início do século XIX, os intelectuais da colônia brasileira começaram a despertar para o interesse científico, apesar da metrópole ainda manter uma preocupa-

ção pela ortodoxia do catolicismo, com interesse em manter a dependência política e econômica da colônia. Desse modo, realizou-se uma verdadeira revolução. Os novos intelectuais brasileiros não eram mais teólogos ou literatos, mas, principalmente, naturalistas. Só neste momento percebe-se, de fato, a preocupação pela realidade da terra em que viviam.

⁵² A instituição das novenas e dos novos cultos, com suas festas próprias e, principalmente, com a chegada da “música de Barbeiro.”

⁵³ Entre os povos africanos trazidos para o Brasil como escravos, entre os séculos XVI e XIX, os mais importantes para a formação cultural do nosso estado foram os bantos e os iorubas (nagôs), oriundos das bacias dos rios do Congo e Niger e, também do reino do Daomé. Esses povos possuíam uma estrutura social e econômica muito complexa e avançada. “Um traço característico desses povos era a organização social, de tendência matriarcal das aldeias, a qual se refletia na sua religião.” (GASPAR, 2002, p. 9).

⁵⁴ Também conhecido como Obatalá, Oxalufã ou Orinjalá (PRANDI, 2001).

⁵⁵ Atrás da capela existia, em data não confirmada, mas com certeza anterior a 1778, uma casa, construída pela Devoção – Casa do Juiz – na qual o juiz da Devoção e seus familiares costumava passar o período das festas. (CARVALHO FILHO, 1923). Este fato comprova que muitos juizes da Devoção realmente não moravam na península, necessitando de um local para se acomodar durante as homenagens ao Senhor do Bom-Fim. Era de praxe o Juiz dar um jantar no dia da festa às autoridades e pessoas graduadas que vinham da cidade para assistir às homenagens. Esta tradição pode ser constatada ao se ler no Livro das Actas das Eleições de 1745-1813, que o Juiz eleito, Sr. Domingos da Costa Braga “[...] assume o cargo de juiz, com condição de dar a esmola do costume, q. são quarenta mil reis, pagar o sermão e o que metocar proacta no acrecimo da luz e denão dar dejantar nem ir a Festa”. Os convidados deveriam ficar no Bom-Fim até a queima dos fogos de planta, que eram executados na noite de domingo, no encerramento das comemorações.

⁵⁶ Não foi encontrado nenhum vestígio dos azulejos amarelos da fachada. O revestimento amarelo do bulbo de coroamento da torre ainda se encontra afixado no local.

⁵⁷ A “medida” tornou-se o principal *souvenir* da Bahia e é vista no pulso de milhares de pessoas, no Brasil e no exterior. Hoje é fabricada por uma empresa paulista, a Skill, e fornecida para distribuição em Salvador (TALENTO, 2002; CORDEIRO, 2002).

⁵⁸ No Livro de Despesas de 1809, sob a guarda do Arquivo da Devoção, encontramos o registro do gasto de 154\$840, com a compra de material e trabalho de confecção das “medidas”. O artista que mais se destacou com as pinturas das fitas foi José Francisco das Virgens.

⁵⁹ A feira é o lugar público, descoberto, onde se expõem e vendem mercadorias. Vários comerciantes da cidade aproveitavam as festas na colina para expor seus produtos.

⁶⁰ Feiras organizadas pela paróquia, celebradas com grandes folguedos populares, bazar e leilões. Os produtos geralmente são confeccionados pela própria comunidade.

⁶¹ Um dia, Oxalufã resolveu visitar Xangô seu outro filho e rei da cidade de Oió. Consultando o babalaô dos orixá, este recomendou que não deveria sair em viagem, pois a jornada seria desastrosa. Oxalufã insistiu e resolveu seguir a sua intenção. O babalaô aconselhou-o então a levar consigo três panos brancos, limo-da-costa e sabão-da-costa, e que durante a viagem fizesse tudo que lhe pedissem ao longo da estrada. Por três vezes foi Oxalufã importunado por Exu, que o melou de azeite-de-dendê, carvão de substâncias enodoantes. Por três vezes Oxalufã ajudou Exu e suportou calado as suas armadilhas. Três vezes foi Oxalufã ao rio mais próximo para lavar-se e trocar as vestes. Finalmente chegou à cidade de Oió e foi preso, pois ao tentar amansar o cavalo que havia dado de presente a Xangô, foi confundido com um ladrão de cavalos. Sempre calado, Oxalufã deixou-se levar prisioneiro. Humilhado por 7 anos, decidiu que aquele povo presunçoso e injusto merecia uma lição. Assim, Oió viveu sete anos na mais profunda seca. As mulheres e os campos tornaram-se estéreis e muitas doenças incuráveis assolaram o reino. Ao consultar o babalaô da corte, Xangô soube que havia um velho preso injustamente, que embora nunca tivesse reclamado, jogou sua vingança mais terrível sobre o povo. Xangô correu para a prisão e, para sua surpresa, o velho era Oxalufã, seu pai. Ordenou então que trouxessem água do rio para lavá-lo, água limpa e fresca das fontes para banhá-lo. Que lavassem seu corpo e o untassem com Limo-da-costa. Que providenciassem os panos mais alvos para envolvê-lo. O rei de Oió mandou seus súditos vestirem branco. Xangô também vestiu branco e nas suas costas carregou o velho rei e o levou para as festas em sua homenagem e todo o povo saudou o Orixá (PRANDI, 2001).

⁶² Antonio Joaquim franco Velasco (1780-1833), notável pintor baiano, foi discípulo de José Joaquim da Rocha, artista que inaugurou na Bahia a técnica da pintura ilusionista. Em 1821 foi nomeado por D. João VI substituto da cadeira de desenho da Bahia, obtendo a efetividade em 1825. D. Pedro I, quando esteve na Província, visitou sua aula, deixando-se retratar pelo artista. O retrato de D. Pedro I, que fazia parte da coleção de Jonatas Abbot, está hoje no Museu de Arte da Bahia (QUERINO, 1913).

⁶³ O Termo de Abertura dos Cofres em 29 de janeiro de 1819, sob a guarda do Arquivo da Devoção, registra uma arrecadação de 1:155\$110, onde 197\$400 são moedas de ouro, 803\$000 são moedas de prata e 154\$710 são moedas de bronze (LIVRO..., 1815-1820).

⁶⁴ Segundo o Estatuto da Devoção, a imagem do Bom-Fim não deve sair para procissões, ou ser emprestada. Deve ficar sempre no seu altar, a espera de todos os fiéis.

⁶⁵ Desde 1820, as idéias republicanas e liberais eram disseminadas no território brasileiro. O incorformismo frente ao regime absolutista incorporou reforços na revolução liberal do Porto, no ano de 1820 (TAVARES: 2001). A partir desta data, ocorreram, na Bahia, manifestações em prol da independência, com o objetivo de

incitar o povo e a elite. Iniciaram-se as lutas no Recôncavo, no intuito de reforçar as ordens de D. Pedro, príncipe regente, para que Madeira de Mello, chefe das tropas da resistência portuguesa retornasse a Portugal. Em 1822, na cidade de Salvador, a situação era conflituosa e marcada por ânimos exaltados, mortes, êxodo para o Recôncavo.

Capítulo V
A expansão da fé

*A alma heróica e viril deste povo,
Nas procelas sombrias da dor,
Como a pomba que voa de novo
Sempre abriste o teu seio de amor.*

*Dessa sagrada colina,
Mansão da misericórdia
Dá-nos a graça divina
Da justiça e da concórdia.*

(SALLES, 1923)



Com a independência, teve início uma nova fase na festa do Senhor do Bonfim. Este Senhor deixou de ser apenas uma devoção e passou a ser reconhecido como o “herói” que protege a Bahia e o Brasil. A partir desse momento, adquiriu nacionalidade e passou a ser reconhecido pelo povo como o grande padroeiro¹ do Estado.

Seguia para o arrabalde de Itapagipe um número cada vez maior de devotos. Cresceu a festa, intensificaram-se os ritos, principalmente o que ocorria na quinta-feira, com a lavagem da igreja.

Novidades do século XIX

Os novos caminhos da festa

Os jornais baianos passaram a divulgar mais a lavagem a partir da década de 30 do século XIX. A princípio, a água utilizada para a lavagem era retirada da fonte natural que se encontrava na encosta da colina do Bonfim, pela população que morava em Itapagipe (ver Fotografia 32).

Logo a prática da lavagem foi incorporada pelos romeiros e outros devotos, que passaram a chegar mais cedo para as festas, com a finalidade de participarem desses atos. Muitos romeiros chegavam na cidade na



Fotografia 32 – Fonte da ladeira do Bonfim. Fonte: Fotos da Fundação Gregório de Mattos/Arquivo Histórico Municipal.

véspera da quinta-feira, para logo cedo participarem dos “ritos” da lavagem. Vinham de todos os lugares, para se integrarem à já chamada Lavagem do Bonfim. Na bagagem, traziam vassouras, potes e barris para conduzi-rem a água (QUERINO, 1922). A água para limpar o templo do Senhor protetor da Bahia, no século XIX, passou a vir da cidade. Este fato pode ser considerado como um ato de penitência, humildade e agradecimen- to. Já era comum, desde o século XVIII, como foi cita- do anteriormente, a romaria dos marujos, que saía do porto, em datas não específicas, em direção à igreja do Bonfim “[...] conduzindo fragmentos de pannels rotos pela refrega dos temporaes, deposital-o na sacristia dos milagres, recolhendo avultadas somas, ao cofre das es- molas [...]” (QUERINO, 1922, p. 119).

As pessoas da cidade, principalmente os aguadeiros, passaram a se deslocar, também em romarias, na quin- ta-feira que antecede o dia da festa, de pontos específi- cos da cidade, transportando pipas de água para o Bonfim. Os principais pontos de partida eram, prova- velmente, a ladeira de Água Brusca, ladeira do Taboão, Conceição da Praia e Jequitiaia, onde se localizavam as fontes do Baluarte, dos Padres, das Pedreiras e Munganga, respectivamente. Outro ponto de encontro era o Caes Dourado, local de reunião dos marujos. Os aguadeiros eram acompanhados pela população que se dirigia ao Bonfim para participar da lavagem. Esses pas- saram a se caracterizar como os pontos de escoamento das pessoas da cidade em direção ao Bonfim².

Como a grande maioria da população da cidade e da península³ era composta de negros, natural que esta tam- bém fosse a maioria das pessoas a seguirem para a colina, mesmo porque, os aguadeiros da cidade eram, em quase sua totalidade, homens negros, livres ou escravos

de ganho, conhecidos na cidade como escravos de canto. Marques (1920, p. 160) relata: “[...] o séquito de aguadeiros carroceiros, seguiam a guiar cavallos enramados com folhagem de pitanga e barulhentas carroças de lenha.” No percurso desse cortejo, os aguadeiros eram acompanhados por suas esposas, ou negras de ganho, com seus tabuleiros de quitutes, para, naturalmente, serem vendidos na festa. Todo o percurso era acompanhado pelos músicos de barbeiro e marcado pelo ritmo de canções. Nesse momento, começou a surgir um cortejo formado de maneira espontânea, que passou a se dirigir para a colina de Itapagipe. A festa deixou de ser apenas da colina. Toda a cidade passou a estar envolvida nesse rito.

Segundo Dr. Eduardo Freire de Carvalho Filho (1923, p. 154), a lavagem do Bonfim não “[...] foi cousa própria da Bahia, terra de negros.” Ele detalha fatos semelhantes que aconteceram em diferentes períodos da história, no seio de diferentes povos, desde os primeiros tempos do cristianismo. Também Xavier Marques (1920) afirma que o antecedente desta lavagem estava na metrópole portuguesa, quando relata os acontecimentos de 1534, durante as festas religiosas em Évora, nas quais o espaço da igreja era utilizado para comer, dançar e beber, que culminaram com a seguinte determinação do bispo da cidade:

[...] todas as pessoas ecclesiasticas e populares, de qualquer estado ou condição que sejam, que não comam, bebam; nem catem, nem bailem, em seus adros, nem os leigos façam ajuntamentos dentro d’ellas sobre coisas profanas [...] pois estes atos muitas vezes trazem o escândalo no coração d’aquelles que não estão mui firmes na nossa Santa fé catholica, vendo as desordens e excessos que nisto se fazem. (Trecho da carta do bispo de Évora apud MARQUES, 1920, p. 160).

O largo do Bonfim apresentava-se, desde a quinta-feira, festivo, cheio de bandeirolas e barracas de feira que se erguiam na encosta da colina, providas de brinquedos de toda espécie para crianças e os botequins repletos de comestíveis e bebidas. Trovadores de realejo, vendedores de refrescos e doces aí se apresentavam, despertando, conforme Querino (1922, p. 117):

[...] a atenção de quem chegava ao largo o grupo de raparigas que, alegres e saltitantes deixavam ver o colo, através de finíssimas camisas abertas em

bordados. Bonitos chales em Tuquim, pannos da Costa de seda, representando a aristocracia do torço e da chinelinha bordada a ouro, deixando metade do pé descalço [...]

Com o crescimento do número de participantes e a dimensão que a festa tomou, esta manifestação foi saindo do controle da Administração da Mesa, tornando-se, segundo a visão do clero, um verdadeiro “bacanal”, como foi amplamente divulgado pela imprensa e pelo clero no século XIX. O *Noticiador Cathólico*, de 24 de fevereiro de 1849, assim se referiu ao sucesso da festa: “No meio, porém de todas estas recordações agradáveis [...] hum sentimento de dor nos vem magoar o coração mui profundamente, e he o que experimentamos ao ver ainda entre este povo civilizado a bachanal da lavagem [...]” Assim, não raro, como afirma Marques (1920, p. 161) via-se no interior da capela homens sem camisa e mulheres

“[...] lamentavelmente decompostas, com as saias amarradas e blusas com grandes decotes. Todo o trabalho era acompanhado de benditos e outras rezas desencontradas, ao mesmo tempo em que eram gritados vivas ao Senhor do Bom-Fim e a N. Sra. da Guia.”

Enquanto os ritos da lavagem ocorriam no interior do templo, as rodas de samba aconteciam no adro e largo, acompanhados pela música dos barbeiros ou da Chapadista. A festa da quinta-feira acabava com a procissão da lenha que seria queimada na véspera da festa, sábado e no domingo. A lenha vinha do Recôncavo em saveiros e barcos, amanhecia na quinta-feira no porto da Lenha e depois da lavagem era transportada pelos romeiros, devotos e população em grande festa para o alto da ladeira que fica atrás da capela – Ladeira da Lenha – para esperar a noite de sábado e domingo. Esta tradição originou a procissão da lenha e deu o nome ao antigo porto dos pescadores de Itapagipe de Baixo, localizado na parte baixa da colina, que passou a se chamar Porto da Lenha. O mesmo nome recebeu a ladeira localizada na parte posterior da igreja, em cujo topo se armazenava a lenha (OTT, 1979, p. 48). Terminada a condução da lenha para as fogueiras, o povo tomava destinos diversos. Uns encaminhavam-se para Itapagipe e seus arredores, outros permaneciam na praça do Bonfim e passavam o resto do dia nas barracas ou nas casas de familiares, a comer, beber e sambar.

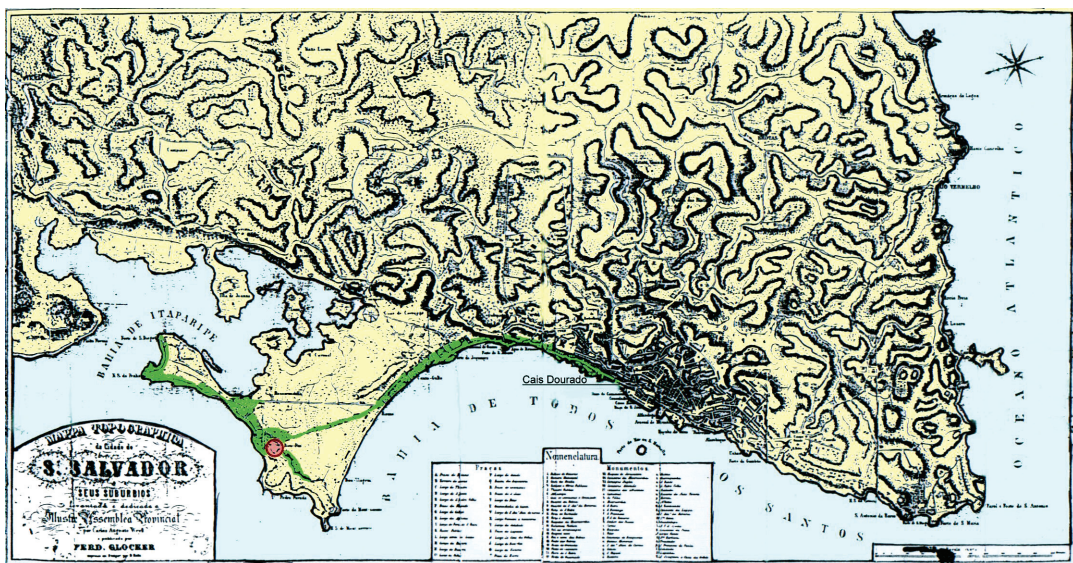
A maior concorrência he de Africanos, que aos centares vão de vassouras alçadas em todo dia desse barbaro e escandaloso fetim, e voltão em grandes grupos no meio da maior algazarra e da embriaguez depois de darem lá na casa de Deos os maiores escandalos [...] (O NOTICIADOR, 1824).

Percebe-se, desde o início, que a lavagem sempre foi um ponto de tensão da festa, entre os devotos e a direção da Devoção, entre brancos e pretos, entre Estado e Igreja. No entanto, durante a lavagem é perceptível a clara associação dos compromissos devocionais católicos com os ritos sagrados a Oxalá, no culto africano, muitas vezes confundido com diversão, o que, desde o princípio, não foi bem visto pelo clero. É importante salientar, que não era apenas a gente pobre e negra que se dirigia ao Bonfim na quinta-feira, “pessoas da melhor sociedade” vinham assistir e participar da lavagem. “[...] os fidalgos, os poderosos e bem assim os comerciantes ahi se apresentavam montados em bonitos animaes, ricamente ajaezados.” (QUERINO, 1922, p. 118). Vale ressaltar ainda, que, hoje, a Devoção nega qualquer participação nessa manifestação, possivelmente devido às alterações pela qual passou a festa no decorrer dos anos, apesar de alguns tesoureiros, como descreve Querino (1922, p. 117):

[...] prazetieros e folgazão mandar collocar ahi [durante o século XIX] uma pipa de vinho e outra de aguardente para despertar o entusiasmo dos romeiros, enquanto uns se entregavam ao serviço da lavagem e outros a um lado da igreja, entoavam chulas e cançonetas, acompanhadas ao violão.

Com estas comemorações, ampliou-se o território da festa a partir do século XIX (ver Mapa 06). Antes limitada à colina, passou a ocupar os arredores imediatos, principalmente a parte da Baixa do Bonfim, indo em direção da Ribeira e do Largo do Papagaio

[...] onde debaixo de arvoredos, ou ao ar livre, nos botequins volantes, faziam-se as refeições, em meio de atordoada alacridade, em que esfiziavam a pilheria jocosa, os ditos chistosos, as phrases de esperito [...] muitas vezes estas pilherias eram acompanhadas de gestos significativos [...] de um requebro do corpo, de um giro sobre o calcanhar. O elemento africano ahi estava; cada tribo se exhibia, conforme seu estylo de dansa e cantoria, sem esquecer o angola, que de argolinha na orelha, e ao som do berimbau, praticava proezas, jogando capoeira. (QUERINO, 1922, p.120).



Mapa 06 – Expansão da festa Base:
Planta de Weyll, 1850.
Fonte: Arquivo do CEAB.

A decoração do templo e do largo era uma preocupação de todos os tesoureiros e juizes. Era costume decorar o largo, na véspera e no dia da festa, com bandeirolas – costume português trazido para o Brasil⁴.

A noite de sábado, véspera da festa e dia da última novena, consolidou-se, desde o início do século XIX, como o dia da festa profana, o dia da festa popular. Para esta festa profana, uma das grandes preocupações sempre foi a iluminação⁵. O interior da igreja era ricamente iluminado por velas de cera e de estearina, tendo maior destaque o trono do Senhor do Bonfim. Diferentemente do que ocorria no centro da cidade, desde as primeiras festas sempre chamou a atenção da população a iluminação que ocorria na fachada e no largo, no dia da festa. Esta profusão de luzes da fachada mostrava para a população da cidade que a colina estava em festa, que mais uma vez o Senhor do Bonfim estava sendo comemorado.

Nos dias das novenas e no dia da festa, a iluminação era feita com azeite de peixe e estopa, em tigelas ou

pratos de barro, colocada na cornija, rebordos das torres e frontaria da capela. A mesma técnica era utilizada para iluminar as casas do largo e muros que, para isso, de espaço em espaço tinham uma espécie de consolo em que eram colocadas as tigelas. Posteriormente, foram construídas armações de madeira que sustentavam copos coloridos que eram fixados na fachada. Estas armações deram origem a outras, em forma de flores e figuras geométricas (CARVALHO FILHO, 1923).

As festas na colina do Bonfim tornaram-se uma das principais atrações do verão baiano. Quase toda a população da cidade deslocava-se para o arrabalde de Itapagipe, para as festas realizadas no sábado à noite e no domingo, durante todo o dia. Aproveitando que grande parte da população estava nas festas, na noite de 24 para 25 de janeiro de 1835 ocorreu, na cidade de Salvador, a insurreição de africanos conhecida como a Revolta dos Malês⁶. Os negros aproveitaram o momento de devoção para explicitar a sua insatisfação pela condição escrava. Neste momento, buscaram também o auxílio do Senhor do Bonfim para conseguirem a liberdade.

A devoção a Nossa Senhora da Boa Morte

Não param de ser introduzidos novos cultos na igreja do Bonfim. Cada vez mais ela assumia o seu caráter de abrigar todos os devotos e todas as devoções do povo baiano. A partir dos anos quarenta do século XIX, a igreja do Bonfim acolheu a devoção de Nossa Senhora da Boa Morte que, segundo Carvalho Filho (1923), foi colocada na igreja por D. Anna de Oliveira, esposa do abastado negociante Joaquim José de Oliveira, juiz e Procurador Geral da Devoção do Bonfim. Como foi informado no *Noticiador Catholico* de 30 de agosto de 1851, a festa em homenagem a esta santa, passou a ser

[...] realizada em 24 de agosto na Capella do Bomfim a festividade de Nossa Senhora da Boa Morte, que é alli solemnizada unicamente pelas Senhoras. Em tudo houve esplendor, e ordem, sendo digno d elouvor o disvello e gosto, com que tão distinctas pessoas se dedicão ao culto da Mai de Deos, a heroína, A Gloriosa e Protectora especial de seo sexo.

Era precedida da “Véspera” e, no dia da festa, acontecia procissão que percorria o largo do Bonfim, acompanhada pelos devotos, contando com a presença de um grande número de senhoras e senhoritas, todos vestidos de branco. Esta festa, entretanto, não perdurou por muito tempo na colina. Vale a pena salientar, que o culto a Nossa Senhora da Boa Morte sempre esteve associado aos negros da cultura iorubá. Mais uma vez, o culto afro mesclou-se com a religiosidade cristã na capela do Bonfim.

Novas tecnologias na península de Itapagipe

As modificações e valorização do templo continuaram em cada período que antecedia a festa. O jornal *Guayairú* de 29 de novembro de 1843 publicou “[...] uma supllica aos devotos do muito venerável e prodigioso Senhor do Bom-Fim” veiculada pelo Sr. José Francisco da Rocha Tavares, após ter fabricado na sua loja de relojoaria situada na ladeira da Fonte das Pedras, n. 84, um grande relógio de torre, informando ainda:

[...] o primeiro desta espécie até hoje fabricado neste Império, e desejando collocar-o na torre da Capella do mesmo Senhor para se achar prompto no dia de sua festividade, que esta próximo roga, portanto aos fiéis devotos e também aquelles que tiverem offeras a tão milagroso Senhor, se dirigam a sua loja para participar da ajuda.

Pelo teor dessa publicação, podemos afirmar que o relógio que até hoje se encontra na torre da igreja não foi um oferecimento do Sr. Cruz Rios, como consta nos livros da Devoção, mas uma doação do artista e demais devotos que o auxiliaram. A igreja do Bonfim passou a ser a única igreja na cidade de Salvador que apresentava na sua torre um relógio.

Com a melhoria dos acessos até a colina do Bonfim, o transporte por terra, que até 1840 era realizado a pé, em cadeiras de Arruar, cavalos e poucas carruagens que partiam da rua de Baixo, hoje Carlos Gomes, ou da Conceição da Praia, passou a ser realizado através de gôndolas puxadas por animais. Os irmãos Ariani – Luciano, Raphael e Justo – foram os primeiros a estabelecer o serviço de transporte regular, coletivo, entre o Caes-Dourado e a Baixa do Bonfim. Este meio de transporte ficou co-

nhecido como as “Gondolas dos Ariani”, e eram carros puxados à tração animal sobre trilhos.

Os transportes coletivos ainda estavam em processo de desenvolvimento na cidade, quando foi inaugurada uma linha na área de Itapagipe, especificamente para a Baixa do Bonfim (BARROS, 1934). Com certeza, a adoração do povo baiano a este Senhor em muito contribuiu para que a primeira linha de transporte coletivo da cidade fosse instalada nessa região. Não podemos deixar de levar em consideração que essa era a área mais plana da cidade, o que favorecia a implantação dos trilhos.

Durante as festas do Bonfim eram anunciados largamente pela imprensa os horários de partida das Gôndolas do Pilar para o Bonfim e também no percurso contrário, com horário marcado e saídas de hora em hora⁷. O *Jornal da Bahia*, de 21 de janeiro de 1854, comunicou: “Das horas marcadas em diante até o fogo haverá partida de GÔNDOLAS tendo numero sufficiente de passageiros, á 2\$000 cada pessoa.” É importante ressaltar que os horários dos bondes, assim como a quantidade de carros, estavam diretamente vinculados ao programa da festa. Assim, podemos constatar a importância dos fogos de artifício na festa. As primeiras notícias que encontramos relativas aos fogos de artifício nas homenagens ao Senhor do Bonfim datam de 1847. Tratava-se do fogo de planta, tocado às 11 horas da noite do domingo, que contava com uma grande concorrência de pessoas para assistir a este espetáculo (CARVALHO FILHO, 1923).

O Senhor do Bonfim vai para a cidade proteger seu povo

A fé do povo baiano no Senhor do Bonfim não se manifesta apenas no período festivo. O culto ao Senhor do Bonfim é também ocasião de extremos desafoxos da crença baiana. Nos dias calamitosos, nem os indivíduos, nem a “[...] cidade collectivamente, conhecem outro remédio para o reconforto da alma devastada pelas dores phisicas ou agonia. Assim tem sido sempre.” (MARQUES, 1920, p. 166). Mais uma vez, o

Senhor do Bonfim desceu do seu trono para acalentar a população baiana. A Bahia passou, no primeiro quartel do século XIX, por uma enorme crise econômica. Em 1842, uma enorme seca acometeu não só a população da capital como de outros pontos da província, principalmente o sertão. As criações foram exterminadas, rios e lagoas evaporaram, ao mesmo tempo em que a fome e a varíola dizimavam impietosamente a população. Foi realizada uma procissão em preces, com extraordinário acompanhamento de fiéis.

Tendo obtido o “consenso diocesano, por entre as mais vivas e emocionantes mostras de devoção, a imagem deixou o templo no dia 11 de março de 1842”, segundo prestação de contas do tesoureiro Joaquim Alves da Cruz Rios, das despesas realizadas pelo traslado do santo para a igreja de São Francisco, nela permanecendo por um semana, recebendo um grande número de esmolas. O retorno da imagem para Itapagipe ocorreu no dia 18 de março. O Instituto Geográfico e Histórico da Bahia publicou a matéria intitulada *Milagre do Senhor do Bonfim*, na qual é relatado, segundo a tradição oral:

[...] estava a multidão, ofegante de calor, e angustia e em grande parte descalça, entoando benditos sob o forte sol impiedoso, quando ao passar diante da igreja do São Joaquim o ceo começou a nublar-se, e ao entrar ella na igreja de São Francisco começou a cahir copiosa chuva que durou algumas horas, e d’ahi principiar a abrandar a secco que flagellava as populações da Bahia. (MILAGRE..., 1930, p. 448).

No ano de 1855, a imagem do Bonfim desceu do seu trono pela terceira vez no século XIX. Foi durante a epidemia de cólera-morbo⁸, que grassou a cidade de Salvador e demais localidades do Recôncavo, fazendo milhares de vítimas, levando à morte boa parte da população da Cidade e do Recôncavo. Neste período, foram muito concorridas as missas na igreja do Bonfim. A população da cidade dirigia-se à colina para pedir graças ao Santo de maior devoção do povo baiano. No dia 6 de setembro de 1855, no ápice da crise, a imagem do Senhor Bom Jesus do Bonfim desceu do altar e, em procissão, foi carregada até a Sé. Muitos fiéis tomaram parte: os mesários da Devoção, muitas Irmandades, Confrarias, pessoas do clero, autoridades eclesíásticas, civis e militares e muita gente do

povo. “Se imponente foi a ida da imagem para a catedral, muito mais imponente foi o seu retorno, depois de extinta a epidemia. O povo todo em louvor, cantando graças em gratidão ao Senhor do Bom-Fim com fé e gratidão.” (CARVALHO FILHO, 1923, p. 149). Mais uma vez, concretizou-se o milagre. A cada dia, mais aumentava a devoção do povo da Bahia ao Senhor do Bonfim. Com as diversas procissões que ocorreram no século XIX, a devoção conquistou novos territórios da cidade e foi instituída nos altares de outras ordens religiosas ou Irmandades, nelas permanecendo e, em alguns casos, desaparecendo, a exemplo da Igreja de São Francisco.

O luxo da festa e a fé do povo

As obras da igreja do Senhor do Bonfim já estavam concluídas, em meados do século XIX. O templo era considerado um dos mais belos e mais ricos da cidade e as festas eram as mais procuradas, seja pela devoção, pela pompa, pelo luxo ou mesmo pelo divertimento.

As festas religiosas no Brasil até meados do século XIX ocorriam independentemente da participação efetiva do clero, que não determinava a sua organização (TINHORÃO, 2000). Com o Bonfim, o mesmo acontecia. A organização da festa era de responsabilidade da Mesa da Devoção, que a cada ano se empenhava em realizá-la melhor do que no ano anterior.

De fato, as festas na colina, em meados do século XIX, eram as “[...] mais pomposas e com imensa concorrência de fiéis”, como noticia o *Jornal da Bahia*, de 24 de Janeiro de 1854. As preocupações materiais eram



Fotografia 33 – Vista interna do corredor lateral, observar a decoração com os quadros de Theofilo da Jesus, em 1960
Fonte: Arquivo do CEAB.

equivalentes às preocupações de ordem espiritual. Carlos Ott (1979) relata que, em 1853, o tesoureiro Manoel Martins Torres mandou vir de Lisboa azulejos para decorar as paredes internas dos corredores laterais, com representações de passagens da escritura sagrada (ver Fotografia 33). Compunha ainda a decoração deste espaço, uma coleção de quadros, em número de 34 telas pintadas a óleo, de autoria do renomado pintor baiano José Theofilo de Jesus.

Em 1854, o *Jornal da Bahia*, de 24 de janeiro, informa: “[...] o templo já estava ricamente ornado e os ornamentos todos novos e de grande custo produziam um bello effeito.” O mesmo jornal faz saber que nesse ano as chuvas foram torrenciais, impedindo, inclusive, que houvesse a queima de fogos, porém a festa foi brilhante. Nada afasta os fiéis da colina, no momento de render graças e pagar as suas promessas. Isso demonstra que a devoção do Senhor do Bonfim não ocorre apenas na beleza e magnitude das suas festas, mas, principalmente, na fé imensa que o povo de Salvador, de outras localidades do estado e do Brasil depositam no Senhor do Bonfim.

A segunda metade do século XIX registrou as mais bonitas festas na colina do Bonfim. O transporte, ainda que precário, já facilitava o aumento de fiéis⁹. As doações aos cofres da igreja, mais volumosas a cada ano, possibilitavam empreender novas modificações na festa¹⁰. Muitas pessoas criticavam o aparato e a pompa das festas do Bonfim, censurando a imponência do cerimonial católico e o luxo da igreja e dos festejos (CARVALHO FILHO, 1923). O *Noticiador Cathólico*, de 24 de fevereiro de 1854, teceu os seguintes comentários a respeito da festa:

O luxo alli nos dias festivos contrasta com a simplicidade; he uma agitação geral n’aqueles dias, moços, velhos, meninos, todas as condições, sexo e estados se encontrão ali, e as vezes o povo como huma onda se contrae, e se dilata naquele campo, e escoá-se por entre aquelles cantos, e por aquelas estradas; he huma verdadeira enxente que de novo accode á noite pelas feiras, pelo adro, e pelas casas, e com tudo reina sempre apáz, ordem, características do povo bahiano.

As feiras organizadas pelo conde dos Arcos, a partir de 1811, tornaram-se cada vez mais movimentadas e com uma maior variedade de pro-

duto. Contavam com a participação de grandes comerciantes da cidade, que aproveitavam as festas para vender produtos de alta qualidade. Os jornais da cidade anunciavam as “Novidade no Bomfim”, a exemplo da matéria transcrita abaixo, veiculada pelo *Jornal da Bahia* de 21 de janeiro de 1854:

Theotonio José Antunes, respeitável comerciante desta cidade, recommenda sua barraca no Bomfim a todas as pessoas de bom gosto, em a qual acharão a venda um completo sortimento de medidas de modernissimo gosto, tanto no letreiro, franja, e emblemas, por serem inteiramente novos, como nas fitas, nas quaes se deparam a mais superior qualidade, e deslumbramente gosto; assim como uma immensidade de objetos de apurado gosto, próprias para prender senhoras, homens e meninas, loterias com belos e variados prêmios, objetos para toilette, perfume superiores, jogos innocentes, e recreativos, finalmente uma infinidade de objetos todos próprios para preencher os desejos offertivos das pessoas do mais apurado gosto. E para se certificarem venham ver domingo dia do Senhor do Bomfim [...]

Ocorria, porém, no meio deste povo civilizado, segundo o *Noticiador Catholico* de 24 de fevereiro de 1854, “[...] o bachanal da lavagem [...] [que] envergonha aos olhos do estrangeiro o mais respeitador de seus cultos e que o pode persuadir de que não he o espírito de uma verdadeira devoção que domina aquellas festividades.”

A lavagem, rito que antecede o dia da festa do Senhor do Bonfim, sempre foi um ponto de tensão nas celebrações que ocorrem na colina. Tornou-se uma preocupação ainda maior para o clero, pois “[...] a incidência de tão ruim folgança, [a lavagem] tem querido, os lugares de fora, imitar esse abuso, contra o qual o Ex.mo. Prelado Diocesano, quando em visitas nas Freguesias do Recôncavo manifestou a maior e a mais justa reprovação.” (O NOTICIADOR CATHOLICO, 1849). Percebe-se, claramente, que a festa passou a ser uma referência, um modelo para outras festas religiosas, e que começou a ser copiada no Recôncavo.

Embora consolidada como um rito da festa do Bonfim, a partir da segunda metade do século XIX e início do século XX, provavelmente em decorrência das tensões existentes entre a igreja e os devotos, a lavagem só foi citada em alguns jornais, através de notícias que a criticavam e recri-

navam. Não encontramos convites ou propagandas, como ocorria com a procissão de São Gonçalo e do Bando Anunciador de São Gonçalo¹¹.

Apesar do silêncio da imprensa, Xavier Marques (1920), Manoel Querino (1922), Odorico Tavares (1951), dentre outros, deixaram ricas descrições da lavagem no século XIX, demonstrando que, na realidade, este rito constituía a abertura oficial¹² dos festejos populares na colina. Neste dia, no largo do Bonfim, “[...] tripudiavam creoulas e mulatas, gente de todas as castas e matizes, com uma bateria de tinhas, bacias, esfregões e vassouras. Uma festa de água e álcool, um disparate de benditos e chulas, de rezas e gargalhadas, de gestos constrictos, e bamboleios desonestos.” (QUERINO, 1922, p. 118).

Reconhece esse autor, que não se distinguia na festa o que era obrigação e, neste sentido, religioso¹³, e o que era apenas diversão. Logo que chegavam ao largo, na parte alta da colina “[...] os ranchos de aguadeiros despejavam os barris [no adro e na nave da igreja] e sambavam com garganteios estentoreos. Soavam bacias como sinos rachados; o estrepito da palmas formavam um matraquear ensurdecido.” (QUERINO, 1922, p. 118). Todavia, no mesmo instante, joelhos se dobravam diante dos altares, e rezavam em louvor ao Senhor do Bonfim.

Enquanto as vassouras chapinhavam nas lages da nave, olhares compridos incendiados em chammas alcoólicas, devoravam collos negros e infantis, onde as contas do rosário vibravam como guizos de mascarados. Não faltavam ao espetáculo nem as gaiatices do espirituoso capadocio, nem as músicas apropriadas ao tom da colossal pagradeira. (MARQUES, 1920, p. 162).

A baía de Todos os Santos ficava repleta de saveiros e pequenos vapores da Companhia Bahiana, que conduziam grande parte dos romeiros, ao passo que muitos outros seguiam a pé ou serviam-se das gôndolas, que faziam o transporte de passageiros do “Caes Dourado” até a ladeira do Bonfim. No entanto, a grande maioria do povo ia mesmo a pé, como informa Querino (1922, p. 118):

[...] conductores de carroças e aguadeiros, que uniformizados de branco, avental encarnado, com desenhos bizarros, chapéu de palha, com fitas, animaes e carroças com folhas de pitangueiras e crótons – então, chamadas

folhas brasileiras, desfilavam na melhor ordem, [acompanhados pela população] em direção ao Bom-Fim, improvisando alegres trovas.¹⁴

Desde o romper da manhã, o povo começava a afluir ao arrabalde. Contavam-se às centenas os devotos e devotas que seguiam com vassouras, moringas, pequenos potes e vasilhas outras. Não existia cortejo, não havia um trajeto fixo, o importante era seguir o caminho que levava até a colina do Bonfim. Alguns levavam a água da cidade e em todo o trajeto dançavam com vasilhas na cabeça, e assim prosseguiram até ao termo da viagem. Às dez horas da manhã, começava a lavagem no interior da igreja¹⁵. Do adro da igreja iam buscar água em uma fonte, na Baixa do Bonfim. Todos subiam e desciam as ladeiras, acompanhados pelos ternos de barbeiros, ao som de cantatas apropriadas, numa alegria indescritível. Enquanto uns se entregavam ao serviço da lavagem, outros, do lado de fora da igreja “[...] entoavam chulas e cançonetas, acompanhados de violão.” (MARQUES, 1920, p. 162).

Muitos romeiros, e também moradores da cidade, participavam da lavagem. Cada romeiro, por devoção ou por obrigação, levava uma vela para ser entregue ao Senhor do Bonfim. Neste momento, as caixas de cera doadas a este Senhor eram ainda transportadas nas carroças, conforme a promessa e a graça alcançada (QUERINO, 1922). Os cofres da igreja ficavam repletos de esmolas, entre as quais muitas moedas de ouro e prata¹⁶. Houve ocasiões em que as quantias doadas eram tão grandes, que se tornava necessário entregá-las em mãos, após o devido registro no Livro da Sacristia.

Na segunda metade do século XIX, as festas continuavam no sábado e no domingo, considerados pela devoção como os principais dias. O sábado, conhecido como a *Véspera*, continuava a ser o dia de maior fluxo do povo da cidade para a colina. Muito divulgada pela imprensa, a noite de sábado se caracterizava como a festa profana do Bonfim. Após a última novena, as pessoas se distribuíam pelo largo, que se encontrava profusamente decorado com barracas e bandeirolas. Junto com a música de barbeiro, passou a tocar no largo a banda da Polícia Militar. Porém, para esta banda, passou a ser construído no largo um palanque¹⁷. Música de

boa qualidade, alegrando os devotos que iam ao Bonfim. O largo ficava “entulhado” de gente, era difícil circular (CARVALHO FILHO, 1923).

Em meados do século XIX, era costume das famílias da cidade alugarem casas na colina do Bonfim ou em suas imediações, para passar o período das festas, ou mesmo para veranejar. Nesse período, já era habitual a Devção alugar as casas, antes destinadas aos romeiros, para essas famílias que moravam na cidade e no recôncavo e que, na noite de sábado, depois da novena, costumavam fazer pequenas reuniões. Nesses salões, agora de características aristocráticas, era escolhida a melhor música para tocar. Querino (1922, p. 120) relata que nessa época eram muito apreciadas as modinhas dos compositores Chico Magalhães, Tito Livio e Aragão de Cachoeira. A festa poderia ainda ser alegrada por uma elegante senhorita, que “[...] exibia-se a cantar acompanhada do piano ou do cravo. Num salão bem confortável, podia-se encontrar um rapaz elegante, recitando a parodia da judia, de Thomaz Ribeiro.”

Nas modestas vivendas localizadas nas proximidades da igreja, aplaudia-se o cantor e tocador de violão, flauta e cavaquinho. Neste espaço, era o samba arrojado e melodioso que comandava a noite, enquanto a morena, “[...] entregue a um miudinho de fazer paixão entoavam a chula. Mais adiante se encontrava o desempenho engraçado do corta jaca, difícil sapateado popular, que requer enorme agilidade nos movimentos dos pés.” (QUERINO, 1922, p.121). Ouvia-se ainda um samba fervoroso, com acompanhamento de violão, cavaquinho, viola, canzá, palmas fortes, ouvia-se a chula, dançava-se o lundu. Ainda segundo Querino (1922, p. 119), em uma casa

[...] por detraz da igreja do Bom-Fim, reuniam-se os rapazes, das melhores famílias da cidade, os quaes para alli se dirigiam, cavalgando bonita cavallhada, ricamente ajaezada, e laicos bem trajados. Servia-se mesa lauta, ouviam-se depois as boas modinhas. Seguiam-se os sambas infernaes, com a chula.

Não importava o ritmo, o que não podia faltar era a música na festa do Bonfim. As famílias preparavam suas casas com o que havia de melhor para receber parentes e amigos¹⁸: boa comida e boa música. A sele-

ção dos convidados era feita de forma natural e no interior das casas – festa privada – participavam familiares e amigos próximos.

A partir da meia noite, a colina do Bonfim era visitada pelos melhores Ternos e Ranchos¹⁹ da cidade. Estes grupos, formados pela boa gente da Bahia, pessoas da sociedade, vinham dos bairros da Lapinha, Santo Antonio, Soledade e mesmo de Itapagipe, para dançar e cantar. Davam entrada no Largo, um de cada vez, pela ladeira de acesso ao ponto dos *bonds*, e seguiam margeando as casas do largo, onde paravam por alguns instantes para dançar e comer. Depois, dirigiam-se para a frente da igreja e, no adro ou no palanque, entoavam cânticos em louvor ao Senhor do Bonfim. Retiravam-se na mesma organização, dando espaço para outro grupo se apresentar. Eram muito aplaudidos pelo público, que nesse momento enchia o largo, tornando difícil a circulação (CARVALHO FILHO, 1923).

Todas as famílias participavam. Toda a colina, a Baixa do Bonfim, o largo do Papagaio, a Madragoa, a Ribeira, o largo de Roma estavam repletos de pessoas. Tornava-se difícil limitar os espaços da festa. Existia, nesse momento, apenas um território: o da festa. Assim, continuava o folguedo por toda a madrugada, até o toque da alvorada, no domingo, que anunciava o dia maior da festa em homenagem ao Senhor Bom Jesus do Bonfim.

O domingo era marcado por várias missas de hora em hora, pela manhã, com grande afluência de fiéis, sendo a mais concorrida a missa das 10 horas, que contava com a presença de todos os irmãos da devoção, convidados militares, políticos e eclesiásticos. Para a missa festiva, a devoção contratava, todos os anos, para ocupar ao púlpito principal, padres dos conventos da cidade ou do clero secular. Eram escolhidos aqueles padres que possuíam a melhor oratória, notoriamente reconhecidos pelo público²⁰. Depois da missa, todos iam para o largo ou voltavam para as suas casas. O largo ficava outra vez muito movimentado à noite, com o último dia da feira e com a música no palanque. O final da festa era marcado pela queima dos fogos de planta, ou quadro, com a presença de grande número de fiéis e curiosos, atraídos pela beleza do espetáculo pirotécnico (CARVALHO FILHO, 1923).

Até 1848, a festa na colina contava apenas com a música dos barbeiros. Somente a partir de 1849, recibos do tesoureiro João Affonso de Moura registram o pagamento a outros músicos, fato que indica a introdução de outro tipo de música. Passou a tocar, depois das novenas e na noite de sábado, a Banda da Polícia Militar. Esta substituição da música, e consequentemente do ritmo e estilo, teria marcado o início de um processo de elitização da festa no largo da igreja.

Na primeira metade do século XIX, entendia-se como festa do Bonfim o ciclo de novenas que antecedia o segundo domingo depois da Epifania e a festa profana realizada na noite de sábado, depois da última novena. Oficialmente, a Devoção não reconhecia a lavagem, apesar de todos os anos ela ocorrer e ser sempre muito concorrida. Algumas vezes, na noite de sábado, durante as festas, familiares recebiam a visita de ternos ou ranchos de rei, compostos por pessoas da sociedade baiana. Estas festas e o aparecimento dos primeiros ranchos propiciaram o aparecimento dos ranchos populares, conhecidos como *Rancho de Burrinha* ou *Bumba meu Boi*, formados por gente do povo, na sua grande maioria por negros, que marchavam e dançavam no espaço em frente à igreja, ao som de pandeiros, canzás, pratos, flautas e violões. A festa acontecia durante toda a noite, mesmo depois de se apagarem as fogueiras.

Neste contexto de fé e religiosidade, a freguesia da Penha²¹, em meados do século XIX, já se consolidava como um lugar de repouso, de férias e de festas. Apesar de estar localizada dentro do perímetro urbano da cidade, e suas casas pagarem décimas, ainda era considerado como um arrabalde²². De fato, segundo Anna Amélia Nascimento (1986), suas ruas, ladeiras, travessas e a arquitetura indicavam uma pobre urbanização.

A Devoção do Bonfim era conhecida nacional e internacionalmente. Não havia viajante que chegasse a Salvador e não fosse até a colina, na freguesia da Penha. Em 1859, a igreja do Bonfim recebeu a ilustre visita do Imperador D. Pedro II, que veio à Bahia²³ em visita oficial, e fez questão de, acompanhado da Imperatriz, conhecer o templo e venerar a imagem do Santo mais popular da Bahia. No seu diário de viagem está registrado:

Pouco depois das 6 horas da manhã saímos para o Bom-Fim, o caminho já é muito bonito, tendo belas casas e jardins, e antes de lá chegar passa-se o Dendezeiro, bela alameda de palmeiras de dendês. Da igreja, colocada sobre um tesó, para o qual conduz uma bem lançada calçada, goza-se de vista soberba. A igreja, toda dourada e pintada no teto uma alegoria da proteção do Bom Jesus do Bom-Fim. Há uma casa curiosa toda cheia, de alto a baixo de quadros de milagres e ex-votos e duas galerias laterais cada uma com 17 passos da vida de cristo, todos pintados por Teófilo de Jesus. A Imperatriz ficou assistindo a missa enquanto me dirigi a Monserrate. (D.PEDRO II, 1959, p.148-149).

No retorno ao Bonfim, o Imperador passou pelo caminho da Boa Viagem – estrada de Monteserrate – descrevendo-o como “[...] um caminho muito pitoresco.” (D. PEDRO II, 1959, p.151). O imperador ficou encantado com o edifício da igreja e principalmente com a fé dos baianos.

A romanização da igreja e a festa do Bonfim

Nos anos 60 do século XIX, o Brasil viveu o apogeu do Império. Apesar da crise do açúcar e da mudança do centro de gravidade da economia para o centro sul, Salvador, nessa época, possuía um excelente mercado e foi grande o desenvolvimento econômico, centralizado no comércio. Entraram no porto de Salvador, no ano de 1868, 1.398 navios; já em 1871, ano de maior crise econômica, entraram apenas 461 navios (MATTOSO, 1992). A sociedade baiana, nessa ocasião, era constituída de homens livres e escravos, ricos e pobres, libertos e filhos de libertos.

Durante o Império, esta sociedade passou por grandes transformações. Os comerciantes baianos, que antes ocupavam posições secundárias na cena política, ofuscados pelos proprietários de terra, passaram a se destacar na sociedade (MATTOSO, 1992). Ainda nesse período, uma nova classe começou a despontar: os profissionais liberais, principalmente médicos e magistrados, que passaram a ocupar importantes cargos políticos na cidade.

Paralelamente, as transformações na vida política, econômica e social do ocidente no século XIX, que ocorreram mundialmente, forçaram a igreja a se reestruturar e também afetaram a Bahia. O poder cada vez maior do Estado, no período pós-revolução francesa, levou a igreja a reforçar a sua autoridade junto ao papa. Teve início o processo de romanização da igreja católica no mundo. A Igreja buscou aprofundar a fé católica, forçando os poderes leigos, defensores da ordem social, a se curvarem ante as forças espirituais (AZZI, 2001; MATTOSO, 1992). O crescimento da autoridade papal e do poder espiritual implicava um conseqüente enfraquecimento do poder político temporal. Essa nova orientação criou um clima de intransigência, provocando grandes conflitos entre a Igreja e o Estado e entre os religiosos e os fiéis. A justificativa da Igreja para essa postura estava centrada na determinação de reforçar e manter a fé dos fiéis, segundo os paradigmas e ritos do catolicismo romano, e de propagar essa fé entre aqueles que a ignoravam.

No século XIX, cresceu, da mesma forma, a força dos negros, tanto social como culturalmente. Uns se integravam perfeitamente às regras da sociedade baiana, outros criavam cada vez mais resistência, brigando para manter a sua identidade africana. Vários grupos começaram a se organizar e reestruturar seus rituais religiosos africanos. Nesse momento, foram reforçadas as formas de adaptação da religião católica e africana, chamadas de “Sincretismo²⁴ religioso”, na tentativa de burlar a rígida vigilância da Igreja e do Estado (AZZI, 2001).

Durante o processo de romanização, a Igreja tentou se reestruturar, procurando se libertar da presença de um Estado demasiadamente opressor²⁵. Começou a preparar melhor o clero para a sua missão, reformou seus costumes e, enfim, procurou assegurar para si a direção das funções que ela havia abandonado aos leigos.

A relação entre a Igreja e o Estado tornou-se tensa no período do último quartel do século XIX. A igreja passou a apresentar, no seu discurso, idéias liberais e positivistas, o que suscitou o início de um processo de independência do Estado. Porém, ao demonstrar que queria se separar do Estado, a Igreja provocou um clima de desagrado na população, que creditou este processo à desconfiança da Igreja na religiosidade e

da devoção do povo. Este clima permitiu que se consolidasse um pluralismo religioso apoiado pelos ultraliberais, e a igreja, outrora toda poderosa, perdeu a hegemonia religiosa. Apesar de afirmar a religião católica como oficial, o Estado permitiu, a partir do século XIX, outras religiões, a exemplo do protestantismo²⁶.

Submetida às obrigações do padroado, a Igreja católica parecia dirigida por leigos. Praticamente, o culto e a chama da fé das Irmandades eram mantidos pelos fiéis. A construção das igrejas paroquiais deveria ser obrigação do rei, porém, como este se mantinha afastado, a grande maioria dos templos, na Bahia, surgiu por iniciativa dos fiéis, que edificavam e ornavam capelas com recursos próprios (MATTOSO, 1992). Este foi o caso específico da Capela do Bonfim, o que propiciou o crescimento de uma gerência paralela ao clero, admitida pelo Estado, em face do não cumprimento de suas obrigações. Roma tolerou durante anos a atitude do Estado, permitindo, também, que outras formas de culto se desenvolvessem simultaneamente ao culto católico nos templos brasileiros²⁷.

Em meados do século XIX, as divergências entre o Estado e a Igreja ficaram mais acirradas, principalmente quando o Estado diminuiu o poder do clero, suprimindo das suas responsabilidades atribuições antes desenvolvidas exclusivamente por essa Instituição. Estas restrições ampliaram as tensões, dificultando ainda mais as relações entre a Igreja e o Estado. A perda do controle sobre o cotidiano da população foi proporcional ao aparecimento e circulação de novas ideologias, novos dogmas e novos credos na cidade. À medida que o Estado, no Império, ia organizando seus serviços, a Igreja era paulatinamente afastada das funções que até então exercia – educação, saúde, assistência pública, funções civis e militares – que passavam às mãos de funcionários leigos (MATTOSO, 1992).

Segundo essa autora, a organização dos novos estatutos do Estado brasileiro e a reorganização da Igreja Católica são aspectos importantes a serem levados em consideração no final do século XIX, para se entender os novos valores e as primeiras reformas implementadas pelo clero e pelo Estado, que exigiam novas atitudes em relação aos fiéis. Enquanto o Estado buscava se estabelecer tendo como base as relações nacionalistas,

a hierarquia do clero aproximava-se cada vez mais de Roma, procurando preparar seus padres para a nova missão: reformar os costumes e retornar para si a direção de numerosas funções que ela havia abandonado aos leigos. Nesse momento, a igreja buscava livrar-se da presença do Estado, que se mostrava demasiadamente opressor. A luta não se desenrolou apenas no plano ideológico ou doutrinário. A questão do poder esteve fortemente presente nesse período. E o povo passou a questionar: a quem e como obedecer: ao Estado ou à Igreja? (AZZI, 2001).

No Império, porém, a Igreja precisava arregimentar todas as suas forças para lutar contra a ascensão do ateísmo e das doutrinas heterodoxas. A partir da segunda metade do século XIX, lançou-se no combate às práticas africanas e suas diversas formas de culto (MATTOSO, 1992). Nesse momento, correntes favoráveis às idéias liberais e positivistas começavam a preparar a queda do Império. A Igreja, então, aproximou-se ainda mais de Roma, afastando-se, cada vez mais, do Estado. De acordo com Mattoso (1992, p. 317): “O país legal se declarava católico, mas o país real vivia a margem da fé romana.” Nesse período, os populares participavam pouco dos sacramentos e muito das festividades.

A religião do povo era mais uma religião de paixão que de ressurreição. O povo não conhecia a liturgia, não conhecia os sacramentos. A igreja tornou-se menos nacional, e, conforme Azzi (2001), passou a exigir que os brasileiros fossem católicos romanos e não, católicos do “conselho do Estado”. A postura de “dona da verdade” foi reforçada em 1870, para garantir que a verdade fosse sempre católica e o erro, sempre do grupo liberal e protestante.

Esse processo recebeu o nome de romanização da Igreja e provocou maior hostilidade entre os liberais, que não viam com bons olhos essa aproximação da igreja brasileira com a Santa Sé. Mas foi a lei Provincial nº 1.191, de 28 de março de 1857, que provocou os maiores protestos. Esta lei regia a competência, a intraposição, o efeito e a forma de julgamento de recursos da coroa (MATTOSO, 1992). O poder temporal tornou-se juiz de atos eclesiásticos.

A partir de 1860, as festas religiosas, até então encorajadas pela Igreja, passaram a ser criticadas pela própria Igreja, empenhada em “sanear”

uma religião repleta de manifestações julgadas a partir deste momento como “pagãs”²⁸. A romanização da Igreja católica brasileira fez os padres voltarem para a sacristia. O catecismo e a rígida observância das regras que regiam a fé católica tornaram-se instrumentos de propagação e conservação da fé (MATTOSO, 1992). Embora católicos fervorosos, os fiéis desconheciam a doutrina e os dogmas da Igreja. Em alguns momentos, observamos que essa nova orientação, aprovada pelo poder público e pela opinião pública, refletiu uma preocupação com a imagem do Brasil²⁹. Buscava o poder público, aproximar as cidades brasileiras das cidades e dos povos europeus³⁰.

Nesse contexto, uma das primeiras reações explícitas que encontramos na Bahia, partiu da “elite letrada” e do clero: a ação contra a Lavagem do Bonfim. O jornal *Diário da Bahia*, em 12 de janeiro de 1860, escreveu sobre a festa do Bonfim:

Haverá hoje na Igreja do Bom-Fim a lavagem da nave e do adro para as festas que serão celebradas durante os três domingos a seguir. A bacanal de outrora, que escandalizava os costumes, a moral e a religião, não tornará a se repetir. Não se verão mais as mulheres brancas ou negras vestidas sumariamente, com atitudes impudicas, embriagando-se na taberna do Adonis. Não teremos mais que deplorar esse exemplo de nosso atraso, oferecido aos olhos de nossos habitantes e aos de estrangeiros. Há vários anos que o venerável prelado da diocese utilizava a palavra e fazia exortações para desarraigar um costume tão bárbaro quanto inqualificável. Como muitos podem imaginar, a extinção quase total dessa lavagem, cantada em prosa e verso, não é coisa fácil: é uma prova perfeita de que a educação do povo melhorou, que os tempos do piqueniques nos adros das igrejas, das canções ao som da viola e das farras do Bomfim acabaram para sempre. É uma prova perfeita de que a nossa civilização vem da Europa e não da costa africana, como dizia um ilustre senador de Pernambuco [...] Quando um homem da posição e que tem as virtudes de Monsenhor o Conde de Santa Cruz, arcebispo de Salvador, se ergue contra certos abusos, a autoridade civil não deveria negar apoio. A lavagem da Igreja do Bomfim, seja na nave ou no adro, dentro ou fora do templo, com seus ares de bacanal, está morrendo. Quando no início, eram os peregrinos e os penitentes que, por devoção ao Santo Padroeiro, iam lavar a Igreja, então sim, era um ato de humildade cristã. Mas, rapidamente, a lavagem tornou-se um motivo de prazer, que teve como consequência a bebedeira e a devassidão; então era preciso clamar contra ela para não testemunhar contra nós, contra nossa educação, contra nossos princípios morais.

De acordo com Pinho (1937, p. 620), o ritual passou a ser considerado um “[...] espetáculo pouco condizente com a modernidade urbana de Salvador.”³¹ Percebe-se, claramente, a partir desse momento, o apoio da imprensa e do Estado ao clero. Entretanto, constatamos que existiu também um distanciamento entre o desejo da Igreja, do Estado, de parte da população e a realidade do povo baiano, pois, nesse mesmo ano de 1860, o testemunho do Príncipe Maximiliano de Habsburgo (1982, p. 129-132), não condiz com a notícia do jornal. Depois de visitar o Bonfim, no dia de sua lavagem, comparou o comportamento do “povinho” ali presente, ou seja, os negros e mulatos, com o comportamento das pessoas que cercavam o templo de Salomão na época de Cristo:

A carruagem levou-nos, com rapidez, para a praça, até uma igreja de um branco brilhante, em estilo rococó, com um amplo e bonito terraço, que se alcança através de degraus regulares. Na praça e em volta da igreja, havia um movimento confuso de feira. Negros nos mais coloridos e berrantes trajes de festa empurravam-se e corriam, com barulho e gritos estridentes. Carruagens com senhoras em romaria ou carregando gente curiosa da cidade procuravam dirigir-se para o terraço da igreja, através da maré humana, como barcos em ondas impetuosas. Caixas de vidro cheias de comestíveis pairavam, ousadamente, sobre a multidão. Pequenos grupos de fornecedores de Cachaça formavam as ilhas, no mar de pessoas. Um palanque, semelhante àquele erigido para o Imperador, na Praça do Teatro anunciava coisas maravilhosas para a tarde que se aproximava [...] No vestibulo, havia um movimento alegre. A multidão negra comprimia-se, rindo curiosa e tagarelando, ao redor das vendedoras. Essas gracejavam e, com seus encantos, mostravam-se muito concretamente coquetos e namoricavam pois jovens negros que se empurravam, à volta delas, procurando abertamente o contato. Todo o conjunto apresentava um toque oriental e selvagem, numa moldura civilizada. Assim deve ter sido no tempo de Salomão, quando o Senhor brandiu o açoite e, pela primeira vez arruinou sensivelmente, com aquele pequeno comércio de seus compatriotas [...] A sala estava superlotada de indivíduos negros, morenos, negros e amarelos. As mais lindas mulheres, entre elas, verdadeiros colossos, o busto desnudo e os ombros belos, exuberantes, enfeitados festivamente com corais, contas de vidro e, até mesmo, com cordões de ouro e amuletos, todos com o ânimo alegre e exaltado pela cachaça, carregavam, como troféu da festa, delicadas vassouras [...] Aqui, conhecidos se cumprimentavam e se beijavam. Em toda a parte imperava animação, desatada alegria de viver. Via-se que era uma festa há muito tempo ansiada, em que os negros se sentiam entre eles. O grupo se unificava, em um todo homogêneo [...] Penetramos

satisfeitos, na sala, também, tagarelando alto. Passei os olhos curiosos pela multidão, para gravar na memória bem nitidamente, o sabá negro das feitiças. Foi quando notei em um outro plano da sala, colocado mais elevado, uma figura que, sempre inquieta andava de um lado para o outro. De repente, tudo ficou mais claro, e fui tomado por um arrepio de indignação: o padre, que levava a cabo, tranqüilamente, para si mesmo, o ritual da missa – como se, naquela festa popular, estivesse apresentando um número. Não havia mais dúvida possível: estávamos na igreja. A sala de dança. Grande, alegre e animada, era um templo brasileiro, e o povo tagarela eram cristãos batizados, assim chamados católicos, que assistiam à missa.

Saí dessa louca bacanal para o amplo adro, de onde se descortina uma vista magnífica.

Habsburgo (1982) chama a atenção para o fato³² de que não só os negros, com seus trajes típicos de cores pitorescas, vivas e berrantes, divertiam-se dessa maneira, durante a lavagem do Bom-Fim. Todos agiam da mesma maneira. Esta forma de festejar parece ser um “genuíno costume nacional”. A descrição de Habsburgo confirma que o rito da lavagem permanecia o mesmo, apesar dos protestos nos jornais.

A festa do povo, a festa da elite: o embelezamento do largo

A partir dos anos sessenta do século XIX, com a eleição da nova Mesa Administrativa da Devoção e possivelmente sob a influência do clero e da imprensa, a direção da Devoção começou a se preocupar com a lavagem, e buscou um modo de acabar com as “sujeiras da festa”. Nesse momento, passou a investir no embelezamento do largo. Este projeto foi assumido pelos participantes da Mesa Administrativa, e encorajados pelos participantes do movimento liberal, principalmente pelos médicos³³, que, com sua formação mais empreendedora, deflagraram os processos de transformações urbanas na cidade de Salvador³⁴. Deste modo, por volta de 1860, na gestão do Dr. Eduardo Freire de Carvalho, conceituado médico baiano e tesoureiro da Devoção, foram realizadas as mais significativas transformações urbanas na colina do Senhor do Bonfim³⁵.



Fotografia 34 – Chafariz do largo do Bomfim. Foto: Luiz Teixeira.

Ainda no ano de 1860, a Devoção ergueu no meio do largo um chafariz “[...] primoroso monumento esculpido em mármore de carrara branco, construído em Gênova, na Itália e encimado pela estátua do Salvador.”³⁶ (SILVA P., 1933, p. 82). Carvalho Filho (1923) afirma que esta foi a primeira estátua do Salvador, erguida em praça pública, em terras brasileiras. O chafariz foi colocado no largo em 1863, por iniciativa e esforço do Dr. Eduardo Freire de Carvalho. Sua execução só foi possível graças às esmolas dos devotos, o produto das loterias³⁷ e o auxílio da Companhia do Queimado³⁸. A direção da Companhia do Queimado não só se encarregou da encomenda do monumento, mas ainda da sua instalação. A Ata da Reunião da Mesa, em 16 de janeiro de 1864, registra a carta de prestação de contas das despesas a serem pagas pela Devoção, na qual o diretor da Companhia escreveu:

[...] em nome da Companhia, estava oferecendo ao Senhor do Bomfim a importância do tanque, e custo de todo o encanamento a partir da porta do Ariane, até a descida pelo adro, rogando todavia a V. S a fineza de fazer constar na acta que deverá hoje lavar-se na reunião da illustre mesa, que fica a esta Companhia o direito de tirar as pennas d’água que forem necessárias para o abastecimento dos moradores do Bomfim.

Este chafariz trouxe a facilidade do abastecimento de água nas residências dos moradores do largo do Bomfim, uma vez que a Companhia do Queimado, para fazer funcionar o chafariz, fez o assentamento de preciso encanamento. Vale ressaltar a importância da Devoção do Bomfim na cidade para conseguir que estes serviços chegassem até a colina, imediatamente após a instalação da Companhia do Queimado em Salvador (ver Fotografia 34).

A instalação do Chafariz fez com que a Devoção executasse trabalhos de melhoramentos no largo. Em 1865, foi realizada a ampliação do largo pelo tesoureiro, Coronel Nicolau Carneiro da Rocha Filho, que mandou fazer uma muralha paralela à primeira, construída por volta de 1798, até a metade do largo, onde havia uma descida para a Baixa do Bomfim. Para este alargamento, Carvalho Filho (1923) informa que foi utilizada a terra retirada das obras de nivelamento do largo, que também foi executado nesse período, pois era bastante irregular e coberto de capim, sem calçada e intransitável no inverno. Carvalho Filho (1923, p. 112) faz saber ainda que foi realizado “[...] o calçamento do largo e da parte posterior da capela e o passeio da casa dos romeiros, sendo neste momento construído os terraços, à frente das casas e colocado o gradil e os lampiões sobre colunas de cantaria.” (Ver Fotografia 35).

No período das obras de nivelamento do largo foram substituídas as lajes de pedra do adro da igreja, aumentando-se o número de degraus. Para estas obras foram encomendadas, em Lisboa, segundo recibo de factura datado de 25 de agosto de 1863 “400 lajes [...] por conta e ordem do Sr. Manoel Joaquim, da Bahia.” (LIVRO..., 1863)³⁹. O adro foi totalmente gradeado (ver Fotografias 36 e 37) graças à “[...] oferta do juiz Commendador José Pinto Rodrigues da Costa, comerciante bem sucedido.” (LIVRO..., 1863). Mais uma vez, um projeto de embelezamento, buscando a elitização do espaço, afastou da capela o romeiro e o “povinho”, e fez com que as barracas procurassem outros locais para serem montadas. Este movimento provocou a expansão da festa para as ruas em direção a Monte Serrat e Baixa do Bomfim.



Fotografia 35 – Vista do largo do Bomfim destaque para as casas dos romeiros. Fonte: Arquivo da Fundação Biblioteca Nacional – Rio de Janeiro. [187-]



Fotografia 36 – Grade do adro da igreja do Bomfim – fachada sudoeste. Fonte: Arquivo do CEAB.



Fotografia 37 – Grade do adro da igreja do Bomfim – fachada sudeste. Fonte: Arquivo do CEAB.



Fotografia 38 – Vista do coreto no largo do Bonfim, meados do séc.XIX. Foto: Camilo Vedani, 1860/1865
Fonte: Ferrez, 1989.

Com a construção da fonte, em 1865, e o fechamento do adro, ficou impossível fazer a instalação do palanque na frente da igreja. Passou-se a montar um coreto no largo, entre o Chafariz e a casa dos romeiros. Em algumas festas foram armados dois coretos, para que o largo não ficasse sem música – a música saiu da porta da capela⁴⁰ e passou a ocupar a praça. Oficializou-se a música da elite no largo. Observamos, então, a modificação da música na festa. A partir desse momento, já não se encontra referências à música de Barbeiro ou da Chapadista. O contrato passou a ser realizado exclusivamente com a Polícia Militar, que tocava as músicas e modinhas da elite no coreto. (Ver Fotografia 38).

A melhoria do largo e o sucesso das festas do Bonfim levaram a Companhia de Veículos Econômicos a começar, em 1865, o assentamento dos trilhos da linha férrea, que, partindo do Pilar, e posteriormente do Caes Dourado, chegava até o Bonfim. Esta linha foi inaugurada em 1869, com os serviços de bondes puxados por muare⁴¹.

Os jornais da época mostram, através das descrições sobre os transportes na cidade, o quanto eram concorridas as celebrações no domingo da festa do Bonfim. O jornal *O Monitor*, de 17 de janeiro de 1877, informa: “[os carros que] à noite vinham de Itapagipe [em número de] quatorze carros chegavam todos cheios de povo a não poder conter mais uma só pessoa [...] quando chegaram ao Caes Dourado encontraram mais 22 carros, todos cheios aí parados esperando os carros do Noviciado passarem para liberar a linha.” Entre os anos de 1864 a 1872, como era muito grande o movimento de passageiros para o Bonfim na época das festas de verão na colina, a Companhia Bahiana de Veículos man-

dou fazer uma ponte no Porto do Bonfim e passou a transportar passageiros em um ou mais vapores.

A facilidade de transporte aumentou a procura da colina na época das festas. A população do Recôncavo pôde, a partir de 1860, contar com a estrada de ferro para chegar até o Bonfim. É dessa data a inauguração da Estação Ferroviária da Calçada, cujo funcionamento mudou o perfil do bairro, antes um simples local de passagem. A partir desta data, a península passou a ser o centro de um grande entreposto comercial com o Sertão e o Recôncavo e sede de grandes indústrias de couro, bebida, cigarro etc., a exemplo da Empório do Norte, de Luiz Tarquínio (BAHIA, 1978). Como consequência deste desenvolvimento, as feições das residências na antiga freguesia da Penha foram mudadas. Suas casas, predominantemente térreas até 1855, foram, aos poucos, transformando-se em pequenos sobrados ou sendo demolidas, para em seu lugar serem construídos outros sobrados. As primeiras modificações foram notadas na avenida Dendezeiros, na rua do Faria, no alto da Colina e na avenida Beira-Mar.

Os avanços tecnológicos continuaram chegando a Salvador. Em 1862, através do Decreto da Assembléia Provincial, aprovado pela lei orçamentária n. 512, toda a iluminação pública da cidade foi substituída por iluminação à base de gás carbônico (BARROS, 1934). A partir de 1867, este tipo de iluminação foi instalado na face externa da igreja e no largo “[...] para o que se fez competente e elegante instalação e se encomendou novas lâmpadas de prata para a igreja.” (CARVALHO FILHO, 1923, p. 142). Porém, para aumentar a iluminação, continuava a Devoção a acender as fogueiras no largo e ladeiras (ver Fotografia 39). Este costume só desapareceu em 1902 após a instalação da luz elétrica.



Fotografia 39 – Festa na colina destaque para as fogueiras verticais armadas no largo.
Fonte: Arquivo Família Marback.

Com a iluminação a gás, em fins de 1867, Manoel Isidro Rodrigues de Carvalho e Pedro Alexandrino Ribeiro Moreira construíram um teatrinho na baixa do Bonfim, ao qual denominaram *Gynásio Bonfim*. Este teatro foi edificado junto da estação de bonde, na parte baixa do Bonfim. Teve o objetivo de nele funcionar, durante o Natal e o ciclo de festas na colina, a Companhia Dramática Nacional, que trabalhava no Theatro S. João. Rapidamente construído, o teatrinho não passava de um barracão de madeira, com capacidade para 250 pessoas apenas, tendo platéia e galerias. Foi inaugurado a 22 de dezembro de 1867, sob a direção do ator Carvalho e estrelando a atriz portuguesa Eugenia Câmara – a célebre Dama Negra de Castro Alves. O primeiro espetáculo, em benefício da Capela do Senhor do Bonfim, contou com o trabalho gratuito de todos os artistas. A 26 de janeiro de 1868, despediu-se do público a atriz Eugenia Câmara, que seguiu para o Rio de Janeiro. No final de fevereiro, depois do período de veraneio, o teatrinho deixou de funcionar, sendo logo em seguida desmanchado (BOCCANEIRA JUNIOR, 1924). Funcionou como o “teatro do mundo”, uma tradição italiana que apresentava esses espetáculos em pequenos períodos. O fechamento do teatro, logo após o ciclo de festas no Bonfim, evidencia que a península, nessa ocasião, era freqüentada pela sociedade baiana apenas na época das festas de verão.

Nesse período, após as grandes epidemias que devastaram a cidade, passou a ser proibido a construção de hospitais no centro da cidade. A Real Sociedade Portuguesa ou Beneficência Portuguesa construiu seu hospital no alto de Montserrat e, buscando “alargar e aformosear” parte da rua que ligava o largo do Bonfim à entrada do hospital, no caminho de Monserrate, comprou, em 1872,



Fotografia 40 – Vista do Bonfim a partir do hospital português.
Fonte: Arquivo do CEAB.

as duas pequenas casas localizadas em frente à capela que, juntamente com a cocheira, foram demolidas. Muito interessante foi a implantação desse hospital. Sua fachada está voltada para a igreja do Bonfim, o que possibilita que este Senhor esteja sempre velando, protegendo e amparando os doentes que aí se internam (ver Fotografia 40). Carvalho Filho (1923) faz saber que, ainda em nome da higienização para o bem da saúde pública, o Dr. José Eduardo Carvalho Filho mandou revestir as paredes internas da igreja com azulejos alvos.

Em 1887, o Dr. Eduardo Freire de Carvalho Filho, na condição de tesoureiro da Devoção, tentou concluir as obras do largo, iniciadas pelo seu antecessor, utilizando-se do dinheiro das loterias que conseguiu junto à Assembléia Provincial, porém as obras foram interrompidas em 1889 e não puderam ser concluídas. Apesar do largo ainda não se encontrar totalmente urbanizado, o jornal *A Locomotiva*, de 11 de novembro de 1888⁴², divulgou na primeira página: “[...] a igreja do Bom-Fim é a mais formosa e interessante de todas as igrejas existentes na província da Bahia.” E ainda:

No dia da sua festa, que é sollene e admirável apparatusa, quer interna, quer externamente, converge de toda a parte da província o povo para assistil-a. Por toda a população da capital e mesmo da província é a invocação do Senhor do Bom-Fim tida pela mais milagrosa de todas as invocações do filho de Maria, o moço louro de Nazareth, o mártir do Solgatham o revolucionário sublime, o regenerador da formosa Magdalena.

Grande momento de tensão: a exclusão dos negros

O ano de 1888 foi marcado pela abolição da escravatura no Brasil. Talvez por este motivo, a lavagem do ano seguinte tenha tido a maior concorrência de negros já registrada e, conseqüentemente, a maior manifestação dos ritos africanos (ver Fotografia 41). O jornal *Diário do Povo* de 10 de Janeiro de 1889 relata:



Fotografia 41 – Chegada do cortejo da lavagem do Bonfim.
Fonte: Acervo Família Marback.

[...] mais um vez foi realizada a torpe da bachanalía que tudo pode ser, menos um ato de religião, no templo do Senhor do Bom-Fim. Entretanto, veja-se bem, nós temos que combater essa immoralidade, porque ella é uma bofetada na civilização de que nos gloriamos de possuir. E deve desaparecer. Deve ser estirpado este costume pagão. Afirmamos, porém, com tristeza que é já essa reforma, aliás urgentíssima. Convença-se o nosso público de que o status quo tão invocado em assumptos religiosos nem sempre é bom conselho.

A abolição exaltou ainda mais os ideais republicanos. A cada momento, a Igreja se distanciava dos objetivos do Estado, procurando, cada vez mais, acabar com as manifestações do catolicismo popular centrado nas devoções.

Apesar das insistentes solicitações do arcebispo para acabar com a lavagem, o pároco da Penha e o próprio pároco do Bonfim vinham, desde 1845, resistindo à abolição da lavagem. Segundo Eduardo Guimarães (1994), essa oposição estava fundada no receio de que a extinção da lavagem, e consequentemente das superstições, levassem à diminuição do entusiasmo e da fé dos devotos. A lavagem do Bonfim era uma “festa de todos” e tinha uma grande concorrência, fato que impedia a suspensão da cerimônia. Esta justificativa assegurou o rito da lavagem durante todo o século XIX, como enuncia Guimarães (1994, p. 75): “[...] não se deve no momento acabar com as superstições para que não aconteça, que na sua queda levem também a religião [...]”

Esse autor informa ainda que os “reformadores” do século XIX optaram por iniciar “[...] a moralização e higienização da festa por outras igrejas da capital onde não houvesse grande afluência de fiéis.” (GUIMARÃES, 1994, p. 76). Este fato foi registrado pelo jornal *O Monitor*, de 15 de janeiro de 1888, no qual o Arcebispo da Bahia fez a seguinte recomendação: “[...] iniciar o processo

de extinção das lavagens, realizadas, particularmente, nos dias de quinta-feira, na ocasião das festas, em outros lugares de menor concorrência pública.” Nesse momento, encontramos também uma resistência do poder civil, que muitas vezes relegou a decisão do clero e apoiou os devotos. Essa postura ocorria talvez por temerem provocar um descontentamento excessivo, ou mesmo para desautorizar a Igreja, já desacreditada pelas “classes cultas” (AZEVEDO, 2002). O certo é que, durante todo o ano de 1889, a imprensa, principalmente os jornais ligados a Arquidiocese, solicitou uma solução para a lavagem do Bonfim. Não nos parece, lendo outros jornais, que a população de Salvador, na sua totalidade, concordasse com este apelo.

Logo após a República, em dezembro de 1889, o Bispo D. Luiz Antonio dos Santos proibiu definitivamente a lavagem nas igrejas baianas. A resolução foi ratificada com a assinatura do “Decreto N. 119 A, do Governo Provisório da República, de 7 de janeiro de 1890, que separou a Igreja do Estado.” (CARVALHO FILHO, 1923, p. 32). Este decreto foi amplamente divulgado pela imprensa, a exemplo do que relata o *Diário da Bahia*, de 15 de janeiro de 1890: “[...] a bem da moralidade e santidade do culto havemos por bem proibir, terminantemente a prática abusiva das ditas lavagens em todas as igrejas e em qualquer circunstâncias [...]”

O Estado e a Mesa Administrativa da Devoção apoiaram a decisão do clero. No dia da lavagem do Bonfim, assim que as portas da igreja foram abertas, policia⁴³ colocaram-se na frente da igreja, proibindo o acesso ao templo de todos os que chegavam com vassouras e água e impedindo o povo de realizar o rito antigo e tradicional na cidade (CARVALHO FILHO, 1923). O povo permaneceu durante todo o dia no largo e na Baixa do Bonfim. Os jornais descrevem que, assustado, o povo não reagia àquela atitude e parecia não acreditar no que estava ocorrendo.

Entendendo que o povo ainda não estava preparado para a separação completa entre a festa religiosa católica e a festa da lavagem, a Devoção, segundo o *Diário da Bahia*, de 16 de janeiro de 1890, programou uma quinta-feira de festejos no Santuário, que provavelmente ocorreu com a participação de poucos fiéis. “[...] haverá diversas missas até às 10 horas da manhã [horário do final da lavagem] e às 10 ½ uma banda de música

dará o sinal do começo da costumada procissão da lenha [...]” (DIÁRIO DA BAHIA, 1890b). Com esta atitude, a Devoção tentava abrandar a resolução do clero e manter os devotos na colina. Nos anos seguintes, apesar da insistência do povo, a igreja não permitiu a lavagem da quinta-feira, passando este rito a ser realizado na sexta-feira, de portas fechadas, apenas como atividade de limpeza para a festa do domingo.

Com o fim da lavagem e a separação do Estado e da Igreja já não havia o mesmo público dos tempos anteriores, principalmente no que se refere à participação dos poderes eclesiásticos, civil e militar. Nos últimos anos do século XIX, a festa no sábado caiu em desuso e, com a retirada da banda de música às 10 horas da noite e o apagar da iluminação, o povo se recolhia em suas residências e nenhum folguedo acontecia no Bonfim. Muito concorreu para este fato a facilidade de transportes⁴⁴, pois as famílias podiam voltar para suas casas, no centro da cidade, depois da novena. Segundo Carvalho Filho (1923, p. 145), esses acontecimentos interromperam um “[...] certo bucolismo e beleza. Havia á noite ao clarão da lua ou da luz das estrellas, tocatas e cantares, que davam animação e alegria a festa [...]” e que só acabava as quatro ou cinco horas da manhã de domingo, com a alvorada e o repicar dos sinos da igreja, anunciando a festa do Domingo, que continuava a ser concorrida e pomposa.

A festa da Ribeira: a segunda-feira gorda do Bonfim

A partir da proibição da lavagem, a festa realizada na segunda-feira, na Ribeira, península de Itapagipe, conhecida como a segunda-feira do Bonfim ou segunda-feira da Ribeira⁴⁵, que correspondia a uma criação popular com o fim de prolongar os festejos de domingo, adquiriu um maior incremento. Nada tinha de religiosa, porém conseguia agregar uma enorme quantidade de pessoas que enchiam as ruas de Itapagipe com o propósito de se divertir.

Exila-se uma dynastia, muda-se a face da política, depõem-se governadores, revoluciona-se tudo, somente ella a ‘Segunda-feira do Bom-Fim’ continua firme e procurada [...] por sua causa foi a Itapagipe uma quantidade extraordinária de gente, para ver os outros divertirem-se e outros para divertirem os que iam vel-os. (JORNAL DE NOTICIAS, 1892).

Segundo Manoel Querino (1922), esta festa teve início quando um ex-soldado da guerra do Paraguai foi até Itapagipe, durante as festas do Bonfim e, na segunda-feira, depois da festa, fez o trajeto da cidade até o largo do Papagaio, na Ribeira, relatando as diversas peripécias da guerra, provocando risadas nos observadores, que passaram a acompanhá-lo. Chegando ao largo do Papagaio, o voluntário Luciano das Virgens armou a barraca e rendeu graças ao Senhor do Bonfim por ter escapado dos perigos da guerra. O povo que o acompanhava também rendeu graças e, assim, teriam iniciado os festejos da segunda-feira. Carvalho Filho (1923), entretanto, discorda de Manoel Querino (1922), afirmando que antes da guerra do Paraguai já havia movimento na segunda-feira, nas ruas de Itapagipe. Eram famílias que

[...] saham de dia a passeio do Bom-Fim até a Penha e vice-versa, muitas vezes para ir até a feira que existia nesta região. Eram ranchos e romeiros que se retiravam a pé, cantando e tocando violão, flautas e castanholas, eram as cheganças e os ternos de rei que se dirigiam à casa de amigos, cantando chulas criativos que eram tiradas nesta data, o que dava alegria nas ruas e casas do bairro. (CARVALHO FILHO, 1923, p. 157).

Já o professor Cid Teixeira (2002) aponta a origem da segunda-feira como consequência da música da Chapadista. Até meados do século XIX, os músicos da Chapadista, compostos por escravos, tinham contrato para tocar todos os dias da festa, até a noite de domingo. Na segunda-feira, antes de voltar para Feira de Santana, tinham liberdade para ficar pela península e lá faziam a sua festa. Nasceu assim a festa da segunda-feira “[...] com os escravos descendo do Bom-Fim, tocando e acompanhados pelo povo.” (TEIXEIRA, 2002, p. 293).

Existem várias histórias e, por isso, não podemos afirmar qual a verdadeira, nem a data em que esta festa teve início. É apenas possível sustentar que, com a chegada dos transportes, aumentou a afluência de pe-

quenos grupos ao arrabalde, e a Ribeira passou a receber um grande contingente de pessoas da cidade. Logo pela manhã iniciava a romaria de gente vinda de todas as partes. O largo e as ruas da Ribeira ficavam repletos de pessoas do bairro, veranistas e gente da cidade. Muitos participantes vinham também de Plataforma, de onde “[...] chegavam cannoas a toda hora para a Ribeira.” (DIARIO DO POVO, 1889c).

Esta era uma festa toda de rua, sem nenhuma interferência da direção da Devoção ou do poder eclesiástico. De fato, segundo Odorico Tavares (1951), a festa apresentava um caráter pagão; era o carnaval na sua forma de expressão no século XIX. As casas ficavam abertas e recebiam as pessoas que passavam pelo bairro. Era comum, as famílias que moravam ou veraneavam na área, prepararem-se para receber os convidados, que podiam ser conhecidos ou não. Grupos enfileirados, formando cordões, cantando e tocando, desfilavam a pé ou a cavalo pela região. Era muito difícil romper a compacta massa de povo. Existiam chulas criativas, tiradas nesta data, o que levava alegria às ruas e casas do bairro. A descrição apresentada por Querino (1922, p. 222) permite uma aproximação com essa realidade:

Os estabelecimentos bancários e comerciantes, fábricas, repartições públicas, em fim, todos os ramos de atividade, eram paralisados pelo feriado popular⁴⁶. A cidade, por assim dizer, despovoa-se. Cavalleiros, grupos musicas, famílias, todos concorriam para o mais sumptuoso brilho das diversões. O povo, numa alegria irreprimível, assemelhava-se a creanças em recreio. Os ranchos de rei percorriam o arrabalde vestido a carater, entoavam seus cânticos especiais, seguidos de grande acompanhamento de populares.

Em Itapagipe, a folia era enorme. Os jornais anunciavam a festa da Ribeira como a abertura oficial do carnaval da cidade, a exemplo do *Diário do Povo*, de 22 de janeiro de 1889: “[...] o bando do peixe, carnavalescamente, fazia a festa na Ribeira e quando passava trazia um berreiro tal que escandalizava o mais tapado ouvido cristão.” A festa começou a ficar mais concorrida depois que os trilhos dos bondes chegaram à região (ver Fotografia 42). Os bondes não comportavam o grande número de passageiros e, normalmente, excediam da lotação⁴⁷. A festa se desenvolvia apenas durante o dia, e à tardinha todos começavam a voltar para suas casas

na cidade. Segundo Manoel Querino (1922), o arrabalde de Itapagipe tornou-se o centro de convergência de animadas diversões às segundas-feiras, após a festa do Bonfim. Música e dança dominavam todos. As residências de Itapagipe eram, nesses dias, grandes salas de baile. Odorico Tavares (1951, p. 63) relata que durante todo o dia todas as casas permaneciam abertas, e era grande a movimentação dos grupos que por ali passavam:

[...] grupos passam carregando seus tamborins, suas cuícas, seus violões, outros carregam os pendões de cana, que dominam o ambiente. É um verdadeiro prelúdio ao carnaval que se aproxima, ali aparecem os primeiros sambas, as primeiras marchas dos folguedos carnavalescos. Ali como que se esgotam todas as reservas que o povo trouxe de energias para as festas do Bonfim. Como que se despede de sua festa máxima.



Fotografia 42 – Ribeira da Itapagipe e o serviço de bondes
Fonte: CEAB.

O nacionalismo na festa do Bonfim

Com a República, a Igreja perdeu o direito de padroado e também o *Placet Imperial*. A partir desse momento, o Estado adquiriu total autonomia administrativa, e a Igreja perdeu prestígio e recursos financeiros (TAVARES L., 2001). No entanto, não se deixando abater, a Igreja saiu em busca de novos meios para readquirir o prestígio perdido. Em 1890, os bispos declararam em carta pastoral coletiva: “[...] o Império tinha ruído, porém a Igreja continuava firme e em pé e tendo como máxima de expressão a autoridade pontifícia.” (AZZI, 2001, v.2, p. 159).

Na Bahia, a Igreja assumiu uma forte conotação européia, marcada pela introdução de novos institutos, novas devoções e associações religiosas⁴⁸. Essa “europeização” da Igreja acentuou o distanciamento entre o clero e o povo baiano, principalmente pela incompreensão, por parte da igreja, das expressões religiosas populares que ocorriam no culto ao Senhor do Bonfim. Esta relação, porém, em alguns momentos era ambígua, pois na mentalidade européia também permeava o comportamento da sociedade urbana emergente dos primeiros anos do século XX⁴⁹, que aceitava as novas associações religiosas e as novas práticas devocionais que se sobrepunham às antigas confrarias e às tradicionais devoções luso-brasileiras. Houve um esforço significativo nesse período para que a Bahia adotasse o modelo do catolicismo tridentino, vigente nos países da Europa. Os resultados, porém, não foram satisfatórios (AZZI, 2001).

Entre as novas devoções introduzidas durante a República, a de maior destaque foi a devoção do Coração de Jesus⁵⁰, que se tornou a expressão principal da adesão dos fiéis católicos ao novo modelo eclesial tridentino. Promovida pelos jesuítas e aprovada pela Santa Sé, a nova devoção representava também o avanço da clericalização na instituição católica. A devoção ao Coração de Jesus, principalmente junto às camadas médias da população, foi paulatinamente se sobrepondo ao tradicional culto do Bom Jesus, típico do catolicismo luso-brasileiro.

Paralelamente, o bispo D. Jerônimo Tomé da Silva passou a restringir o poder e as ações das antigas Irmandades⁵¹ e a manifestar a intenção de substituí-las por novas associações religiosas, possibilitando um maior controle da religiosidade brasileira pelas autoridades eclesiásticas. Dois eram os objetivos específicos dessa resolução: primeiro, tirar das mãos das Irmandades a administração financeira dos centros religiosos, porque, com a separação do Estado, a Igreja iria necessitar de dinheiro para as suas atividades e manutenção; o segundo, assegurar a direção espiritual desses centros de devoção, carregados de manifestações populares e superstições, de modo a torná-los, segundo os bispos, centros de verdadeira fé católica (AZZI, 2001).

Essas atitudes da igreja atingiram diretamente a Devoção do Senhor do Bonfim, e tanto a Mesa Administrativa quanto os devotos não fica-

ram satisfeitos, reconhecendo que o grande objetivo da Igreja era extinguir o catolicismo popular, principalmente as suas práticas devocionais enraizadas de valores africanos e indígenas.

Nesse período, a festa do Bonfim – as novenas e a festa do Domingo – foi amplamente divulgada na imprensa “[...] este ano de 1898 com verdadeira imponência ocorreu a festa do Senhor do Bonfim, em sua igreja, em Itapagipe. Foi grande a concorrência do templo no domingo cuja ornamentação atraía logo as atenções.” (CORREIO..., 1898). Nenhuma notícia foi encontrada nos últimos anos do século XIX sobre a lavagem da igreja.

A construção da praça: uma nova estética para a colina

As festas realizadas no arrabalde de Itapagipe tornavam-se mais elitizadas e mais próximas dos cânones da nova igreja católica – missas, novenas, música da Polícia Militar. Os jornais silenciavam quanto à participação do povo e muito menos dos negros. Novas obras ocorreram na colina. Em 1900, ao ser eleito Intendente do Município da Capital, o Dr. Eduardo Freire de Carvalho Filho determinou a execução de algumas obras no Bonfim:

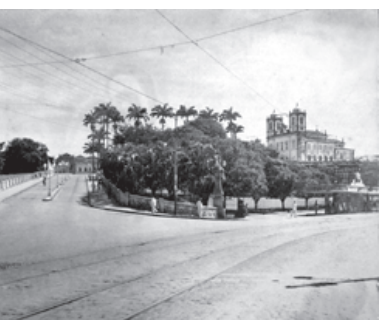
[...] encarando que os benefícios e melhoramentos iniciados pela Devoção do Senhor do Bonfim com tanto esforço, redundava em benefício público resolveu mandar terminar, as custas dos cofres públicos às obras do largo, arboriza-lo e dar ao mesmo largo um calçamento em forma de raios ou ruas convergentes ao chafariz. Resolve também calçar as ruas laterais às casas, assim como melhorar a ladeira que parte da Estação dos bondes ao largo. (CARVALHO FILHO, 1923, p. 80).



Fotografia 43 – Largo do Bonfim depois das obras de 1900.
Fonte: Arquivo Público Municipal Fundação Gregório de Mattos.



Fotografia 44 – Largo do Bonfim e ruas adjacentes, depois da obra de 1900. Fonte: Falcão, 1940.



Fotografia 45 – Vista da ladeira do Bonfim depois da obra de 1900. Fonte: Arquivo do CEAB.



Fotografia 46 – Iluminação da fachada da igreja do Bonfim para as festas. Fonte: Postais do Brasil. São Paulo.

Carvalho Filho (1923, p. 80) dá a entender que as obras foram iniciadas imediatamente, e o largo adquiriu mais 170m² de área e a ladeira mais 400m² de superfície, “[...] ampliando a área para os devotos. O largo adquiriu feições higiênicas e condizentes com o prestígio da Devoção do senhor do Bonfim.”⁵² (Ver Fotografias 43, 44 e 45).

Em 1902, a luz elétrica chegou à colina (ver Fotografia 46) e, com ela, a possibilidade de executar uma decoração mais elaborada na fachada da igreja com ricos desenhos, durante as festas, mas também marcou o fim de um rito que persistia na colina desde o século XVIII: a procissão da lenha. Os jornais divulgaram e exaltaram a iluminação realizada pela Devoção (DIÁRIO DA BAHIA, 1902b).

Carvalho Filho (1923, p.79) relata que, ainda em 1902, foram executados melhoramentos na encosta da colina, que também pertence ao Senhor do Bonfim⁵³. Toda a frente voltada para a Rua Barão de Cotegipe, onde passava o bonde, foi cercada com muro e gradil de ferro, e no seu interior foi realizado um trabalho de embelezamento com plantas ornamentais e outros arbustos (ver Fotografia 47).

O largo do Bonfim tornava-se cada vez mais “formoso”. Em 1913, concluindo as obras de embelezamento do largo, foi construído o coreto (ver Fotografia 48). Este monumento possuía a base em alvenaria e todo o acabamento em estrutura de ferro. Nos dias da festa, recebia não apenas a banda da Polícia Militar como as filarmônicas do interior do Estado, principalmente das cidades do Recôncavo. A festa ficava a cada ano mais elitizada, porém não existiam dúvidas, pelas obras que continuavam a ser implementadas na

área, que a Devoção ao Senhor do Bonfim continuava a crescer e era respeitada pelo clero e pelo poder público.

Os negros na festa do século XX

A proibição da lavagem, segundo Serra (1999), teve conseqüências que o episcopado não previu: a afirmação do rito do Candomblé⁵⁴. Segundo esse autor, este rito passou a ser

[...] a via disponível para o Sacramento da obrigação dos negros [...] as Sacerdotisas negras passaram a assumir o desempenho dessa reduzida lavagem [...] e o rito lustral da igreja foi solenizado quando as baianas agora verdadeiras Mães de Santo passaram a protagonizá-lo. A partir desse momento a lavagem é cumprida por suas oficiantes com a unção e reverência. (SERRA, 1999, p. 72).

Destaca ainda Serra (1999, p. 73), que as baianas passaram a “[...] celebrar um ato, uma celebração sagrada, na fronteira com o profano” e que a folia ficava por conta do povo que brincava ao redor das baianas (ver Fotografia 49).

Oficialmente, a lavagem continuava a não acontecer. Os jornais da última década do século XIX não falavam sobre esse rito, no entanto, a partir de 1902 as notícias começaram a aparecer. O jornal *Diário da Bahia*, de 17 de janeiro de 1902, destaca:

[...] realizou-se hontem a tradicional lavagem da igreja do Bonfim com uma romaria de aguadeiros que conduzindo barris cheios d’água seguem para a igreja, numa simplicidade primitiva, gargalhando á vontade levando seu gerico enfeitado [...] e acompanhado por creoulas de camisas de crivo [...]

Porém, o mesmo jornal, no dia 18 de janeiro corrige a notícia do dia anterior:



Fotografia 47 – Muro de vedação e embelezamento da encosta.
Fonte: Arquivo Museu Tempostal.



Fotografia 48 – O largo do Bonfim com o coreto e o chafariz.
Fonte: Arquivo Museu Tempostal.



Fotografia 49 – Baiana na festa do Bonfim. Fonte: Fotos da Fundação Gregório de Mattos/Arquivo Histórico Municipal.

[...] quinta-feira o que houve não foi à lavagem, mas simplesmente uma romaria alegre de carroceiros e aguadeiros ao Bonfim [...] tendo desaparecido a velha usança da lavagem da igreja, como se fazia em tempos idos, hoje [sexta-feira] essa ablução será feita pelos empregados da igreja e de portas fechadas.

Essas reportagens demonstram que, apesar da proibição, ainda persistia entre os negros e a população da cidade o rito da lavagem, agora denominada de “procissão da água”, na quinta-feira, chegando, inclusive, a confundir a imprensa, pois notícias semelhantes encontramos no *Diário de Notícias*, de 15 de janeiro de 1904. Aos poucos, a população conseguia burlar a ação da Igreja, pois o jornal *Diário da Bahia*, de 18 de janeiro de 1905, traz a seguinte notícia:

Como todos os annos, realizou-se hontem a tradicional lavagem da igreja do Bonfim para as próximas festas do venerado santo desse nome. Cerca de 40 carroças e uns 50 ou mais aguadeiros reuniram-se no caes do Ouro, donde sahiram, ás 10 horas da manhã, precedidas pela banda de música do 2º Corpo de Polícia. Imenso número de populares incorporou-se a esse préstito de romeiros, até o Bonfim, onde fizeram a lavagem do templo.

Nesta reportagem fica claro não só a participação dos negros e populares como do Estado, através da Banda da Polícia Militar. Em 1909 o *Jornal da Bahia*, de 16 de janeiro, traz notícia semelhante, chamando a atenção para o fato de que a lavagem “[...] ocorria sem aqueles excessos de outrora”. Este fato nos leva a questionar o efetivo cumprimento da portaria de Dom Luiz Antonio dos Santos. Os jornais demonstram que a lavagem não acabou e que esse rito era uma cerimônia que efetivamente não tinha condições de ser suprimida, pois os devotos do Senhor do Bonfim, conservadores das suas tradições, mantinham, com todas as restrições, o ato devocional da festa.

No *Jornal de Notícias* de 12 de janeiro de 1911, voltamos a encontrar as notícias que dizem respeito à lavagem, alertando que este “[...] ato ocorrerá apenas no adro da igreja.” No *Jornal de Notícias* de 15 de janeiro de 1915, podemos observar que a “[...] tradicional lavagem do templo foi precedida de uma missa mandada celebrar pelos aguadeiros da freguesia de Santo Antonio”. A *Gazeta do Povo*, de 16 de janeiro do mesmo ano, salienta que a lavagem do dia 15 de janeiro ocorreu apenas no “adro da

egreja”. Se juntarmos as duas reportagens, verificamos que a igreja abençoou os aguadeiros e depois permitiu o rito da lavagem no adro.

De acordo com as poucas notícias dos jornais, é certo que, gradativamente, a cerimônia da lavagem conseguiu se impor, ainda que com algumas restrições. Os jornais procuravam, no entanto, colocá-la como um ato da igreja, tentando mostrar que já não acontecia a participação dos adeptos das religiões afro-brasileiras, combatidas nos últimos anos do século XIX, informação que se contrapunha ao que efetivamente acontecia.

Senhor do Bonfim padroeiro do povo baiano

A partir dos anos vinte do século XX, o cenário político brasileiro sofreu uma mudança significativa, através de uma nova aproximação entre os poderes eclesiástico e civil. Este momento teve início com a celebração do centenário da Independência e a necessidade de afirmar e fortalecer a presença da igreja na sociedade brasileira. “Considerando-se a guia exclusiva da vida social, a instituição católica empreendeu, nos anos 20, um combate acirrado contra os outros credos religiosos, com destaque para o protestantismo, o espiritualismo e os cultos afro-brasileiros.” (AZZI, 2001, p. 296). Nesse momento, a Igreja contava com o apoio dos coronéis baianos e, conseqüentemente, dos representantes do Estado.

O seabrismo dominava o Estado. Tecnologia, velocidade, comunicação, cultura e estética eram as prioridades. “Mostrar, tornar visível fatos e feitos era necessário, numa política de novas lideranças, motivada pela República.” (MARTINEZ, 2000, p. 127). O ano de 1923 foi marcado pelas comemorações do Centenário da Independência. Dr. Seabra e a Comissão Organizadora dos Festejos entenderam que a imagem do Bonfim, conduzida em procissão da igreja de Itapagipe até a Matriz da Vitória⁵⁵, deveria fazer parte dos festejos. Neste sentido, a Comissão solicitou da Mesa da Devoção a participação da imagem do Senhor do Bonfim em uma procissão que deveria acontecer durante as comemorações que seriam realizadas no período de 1 a 8 de julho de 1923. Cumprindo seus estatutos e entendendo que a imagem só poderia sair da sua igreja em

caso de calamidade pública, a Mesa negou-se a atender ao solicitado. O governador, então, dirigiu um pedido diretamente ao Bispo, que autorizou a saída da imagem. Após ser oficializado pela Diocese, foi deliberado que a imagem sairia da igreja de Itapagipe no dia 3 de julho de 1923, retornando no dia 7 de julho do mesmo ano.

A imagem saiu da igreja carregada por Dr. J. J. Seabra, políticos e mesários e foi colocada em *Charolla* oferecida pela Devoção do Senhor dos Navegantes. No percurso do dia 03, a procissão percorreu um trecho por mar. Saiu do Porto do Bonfim às 8 horas da manhã e dirigiu-se até o “caes Cayrú”, junto ao prédio da Alfândega onde

[...] muitas Irmandades, o clero regular e secular e milhares de pessoas de todas as classes, chapéu na mão a receberem com salvas de palmas e delirantes aclamações ao som de diversas bandas de música, espocar de bombas e girândolas e o repicar de sinos de todas as igrejas próximas. Uma cena indescritível. (CARVALHO FILHO, 1923, p. 206).



Fotografia 50 – Procissão do Senhor do Bonfim, em 3 de julho de 1923.
Fonte: Arquivo do Museu de Arte da Bahia.

Na segunda parte do cortejo, a imagem seguiu a pé pela Cidade Baixa, subiu a ladeira da Montanha, percorreu a nova Av. Sete de Setembro (ver Fotografia 50) e foi recebida na Matriz da Vitória pelo bispo de Salvador, que “[...] na porta da igreja solicitou ao Senhor do Bonfim proteção para o povo da Bahia e do Brasil.” (CARVALHO FILHO, 1923, p. 208). Durante os dias em que ficou na Vitória, a imagem foi visitada por um grande número de fiéis de Salvador e de outras cidades do Estado. O cofre colocado aos pés da imagem recolheu uma “[...] vultosa soma de dinheiro doados pelos fiéis.” (LIVRO..., 1923). Nesse espaço de tempo, a imagem foi cuidada pelas “[...] senhoras da Victoria que em

vigília constante provinham o Senhor do Bonfim de velas e flores [...]” (CARVALHO FILHO, 1923, p. 208).

No retorno da imagem, no dia 7 de julho, a população solicitou que ela fosse levada até a sua igreja pelos braços do povo, e que percorresse as ruas do antigo caminho da Liberdade. A solicitação foi atendida e a população da cidade esteve nas ruas por 8 horas ininterruptas, tempo que levou o traslado da imagem da Vitória para Itapagipe.

Segundo Carvalho Filho (1923), neste dia, as ruas e praças da cidade estavam enfeitadas pelo povo, e grande profusão de flores era atirada na *Charolla* que, a partir de certa altura do longo trajeto, foi carregada por pessoas sem distinção de classe ou cor de pele. No dia 7, houve uma grande festa na colina, com iluminação, banda de música no coreto e fogos de artifício. Não havia mais dúvidas: o Senhor do Bonfim era o protetor da Bahia. A cobertura dos acontecimentos, feita pela imprensa do sul do país é fato comprovado e a devoção do Senhor do Bonfim é divulgada nacionalmente. A procissão do Senhor do Bonfim, que durante sessenta e oito anos não saiu de seu santuário, foi um grande acontecimento e serviu para “[...] patentear a religiosidade da nossa população, sua imensa fé e sua grande devoção ao Senhor Bom Jesus do Bom-Fim, que é o protector da Bahia, seu padroeiro nato, no coração e na alma do povo bahiano.” (CARVALHO FILHO, 1923, p. 208).

O ano de 1923 foi marcado ainda por outro importante acontecimento para a Devoção do Bonfim. No dia 24 de junho, a igreja recebeu a Sagração⁵⁶ do altar e do edifício, e a colina do Bonfim recebeu o título de Colina Sagrada. Outro acontecimento importante foi a criação, neste mesmo ano, dos hinos ao Senhor do Bonfim. O primeiro, encomendado pela Comissão dos festejos da independência, é de autoria do poeta Arthur Salles. O segundo, confiado a Dr. Egas Muniz-Phetion de Villar, com música do Tenente João Antonio Wanderley, por Dr. Eduardo Freire de Carvalho Filho, tornou-se o hino oficial da Devoção. Ambos foram aprovados pelo Arcebispo de Salvador, D. Jeronymo Thomé, no entanto, o povo, desde o início, adotou o hino de Arthur Salles como o hino oficial, e cantou pelas ruas, durante as procissões, os versos que glorificam o Senhor do Bonfim como o herói, o protetor, a luz que ilumina a

Bahia. Buscando conciliar os anseios da Mesa da Devoção, o bispo concedeu “[...] 100 dias de indulgência aos cristãos que cantarem a peça de Pethion de Villar.” (DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 1923). Esta tentativa não foi suficiente para que a população aceitasse o hino da Devoção e toda a Bahia cantou e ainda canta o hino de Arthur Salles como o hino oficial do Bonfim.

A festa na década de vinte

Após as comemorações da independência, ampliou-se ainda mais o raio de ação da festa do Senhor do Bonfim. Os jornais dos anos vinte a classificam como a maior de todas as festas religiosas da cidade, seja pela extraordinária multidão, seja pelo fervor da fé do povo. Os festejos, que vinham perdendo as suas características tradicionais, voltaram a ocorrer de maneira espontânea, assumindo, no entanto, as características da sociedade da época. As famílias abastadas e a elite cultural baiana voltaram a participar da festa. As novenas, que nos últimos anos não estavam com grande frequência, novamente eram concorridas e animadas. “Da cidade tem partido vários automóveis, todas as noites, conduzindo distinctíssimas famílias para assistir as novenas, na igreja do milagroso Senhor do Bonfim.” (DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 1825). Após as rezas, várias residências voltaram a fazer animadas *soirée*, com a participação de músicos renomados. Do mesmo modo, o largo esplendidamente embelezado voltou a ser freqüentado “[...] até altas horas da noite, onde ao som dos bandas de música do coreto, moças e rapazes passeiam alegremente [...] várias barracas e kermesses já estão armadas, o que promete que as festas de Sábado e Domingo vão ser deslumbrantes [...]” (A TARDE, 1925a).

Os ternos e ranchos, como no século XIX, voltaram à colina na noite de sábado, dominando o lugar durante toda a madrugada de domingo, atraindo a atenção da festa. Pode-se dizer que toda a cidade até “[...] dos seus pontos mais distantes se abalança para o alto da colina na noite de sábado [...]” (DIÁRIO DA BAHIA, 1925). No domingo, sempre mais pomposas e solenes, com o templo repleto de fiéis, as festas prolonga-

vam-se no adro e no largo até às vinte e duas horas, quando era oficialmente concluída, com a queima de fogos de artifício, trabalho do hábil pyrothecnico A. Velloso (A TARDE, 1925b). A segunda-feira se consolidava como a abertura oficial do Carnaval, e as ruas ficavam “[...] apinhadas e um lindo curso de automóveis, com representantes da alta sociedade, que desfilavam pelas ruas. Grande foi o movimento de fiéis [...] é o dia de hoje [segunda-feira] estimado como feriado, o dia alegre da segunda-feira do Bonfim.” (DIÁRIO DA BAHIA, 1925).

No período que se avizinhava ao dia da festa, os artigos escritos na imprensa sobre a história da criação da devoção, a construção do templo, os milagres do Senhor do Bonfim chamavam a atenção de todos. Esses artigos eram escritos por historiadores, memorialistas reconhecidos na cidade, deixando clara a intenção de divulgar a devoção e agregar um maior número de fiéis, buscando relembrar, rememorar e vivificar a fé do povo⁵⁷.

Os jornais buscavam sempre ressaltar a participação da população católica da Bahia nas festas, contudo, como faz ver Guimarães (1994, p. 82), não havia dúvida “[...] sobre a participação maciça dos adeptos da religião do candomblé nessa cerimônia.” Os próprios jornais deixavam escapar notícias que possibilitavam este entendimento, apresentando informações sobre as constantes mudanças do dia da lavagem, numa tentativa de mudar o perfil dos participantes. No ano de 1924, no dia 17 de janeiro, o jornal *A Tarde*, escreveu que a lavagem havia sido transferida para a sexta-feira anterior ao dia da festa

[...] um caso único parece no annaes das festas do Bonfim que a cidade vem secularmente promovendo. A tradicional ‘lavagem’ foi transferida de última hora. Sempre realizada na quinta-feira imediatamente anterior ao domingo da festa do milagroso Santo, essa festa sempre foi um acontecimento da cidade. De todos os pontos, até da Barra e de Brotas antigos ‘aguadeiros’ se apresentavam [...] a tradição, porém vae se extinguindo e o golpe da transferências da festa que o povo humilde aprende a fazer no dia de hoje é bem um symptoma de morte próxima de um dos usos mais queridos da Bahia de outro’ra [...] este anno abrilhantar a ‘lavagem’ [da sexta-feira], dando uma nota de destaque ao acto, crescido número de senhoras e senhoritas da melhor sociedade do bairro de Itapagipe.

Em 1926, o Papa Pio XI concedeu à igreja do Bonfim o título de Basílica Menor⁵⁸, conferindo-lhe a perpetuidade de todos os privilégios dos templos dessa categoria⁵⁹. A partir desse momento, o clero diocesano voltou a freqüentar a igreja.

No jornal *Diário da Bahia*, de 22 de janeiro de 1929, a lavagem foi noticiada como tendo sido “[...] celebre nos anos quando a pandega dominava e a lavagem era conhecida com ‘a festa d’água’ e era muito tumultuosa. Hoje a lavagem é mais simples e mais moderna. Não tem o aparato, nem os excessos de antes.” Este relato do final dos anos vinte evidencia que a lavagem estava perdendo importância, mas também uma certa nostalgia. No entanto, não havia dúvida que nesse período a festa voltava a ser a mais importante festa religiosa da cidade.

A “restauração” dos ritos

A partir dos anos trinta, a política cultural e educacional⁶⁰, nas cidades brasileiras, passou a ser assumida pelo governo federal como de fundamental importância para o processo de modernização do país. O objetivo era a construção de uma nova nação, sob a orientação de uma ideologia nacionalista, que buscava uma “identidade própria”. Estas questões foram impostas aos intelectuais brasileiros desde a independência, e nesse período as principais questões giravam em torno de questões culturais e não raciais. Palavras como “brasilidade”, “essência”, “identidade” circulavam entre os meios políticos e culturais após a revolução de trinta (GONÇALVES, 1996). Muitos intelectuais envolvidos com este processo defendiam a valorização do “tradicional” e do “regional” na construção de uma identidade nacional singular, e passaram a incentivar as manifestações culturais que estavam adormecidas, dando grande importância principalmente às tradições luso-brasileiras⁶¹. Porém, o que vigorou nesse período foi a valorização e proteção de uma parcela da cultura, aquela que foi produzida pela elite e pelo Estado.

A igreja não teve dificuldades de se adequar a esses novos paradigmas, pois estes também eram os seus princípios e, além disso, já se entendia muito bem com as novas lideranças políticas. Neste sentido, buscando

outra vez conquistar um espaço dentro desse cenário, uniu-se mais uma vez ao Estado, com o propósito de ajudar a desenhar a nacionalidade brasileira. Na Bahia, a Igreja e o Estado “uniram-se” para transformar a devoção popular do Senhor do Bonfim em uma grande manifestação de fé. O objetivo principal era transformar a lavagem – rito popular que teimava em persistir e era o maior ponto de tensão da devoção –, em uma exclusiva manifestação da religião católica.

Paralelo ao projeto de valorização e modernização da festa, novas obras foram realizadas na colina. No final do ano de 1930, a Prefeitura Municipal, com a permissão da Igreja, executou obras de embelezamento na Baixa do Bonfim e alargamento da Av. Dendezeiros, das ladeiras do Porto do Bonfim e do Bonfim, principais acessos à colina no século XX (ver Fotografias 51 e 52). Essas obras implicaram ainda em substituição do calçamento e construção de uma balaustrada de ambos os lados das ladeiras, assim como ampliação da rede elétrica. Como conseqüência, a festa desse Senhor neste ano foi “[...] esplendida [...] multidões tem galgado a encosta, hoje artística, da Collina Sagrada [...]” (DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 1930). Registra-se nesse ano uma maior participação de autoridades civis na festa (ver Fotografias 53 e 54).

A partir desse momento, os jornais começaram a descrever detalhadamente os acontecimentos da festa do Bonfim, limitando-se, porém, aos festejos de sábado, domingo e segunda-feira, dias que consolidaram, nesse período, o ciclo de festas do Bonfim. “[...] três dias de festa na península. A cidade esteve inteiramente possuída de sua grande fé, no imenso entusiasmo da tradicional festa do seu padroeiro.” (DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 1931). Contudo, em 1932, no jornal *A Tarde*,



Fotografia 51 – Obras na Baixa do Bonfim, 1930.
Fonte: Acervo particular da Família Marback.



Fotografia 52 – Vista da Baixa do Bonfim, depois do projeto de embelezamento.
Fonte: Arquivo Público Municipal, Fundação Gregório de Mattos.



Fotografia 53 – Festa do Bonfim de 1930.
Fonte: Teixeira, 2001.



Fotografia 54 – Festa do Bonfim em 1930.

Foto: Meyer.

Fonte: Arquivo do CEAB.



Fotografia 55 – Barracas na festa do Bonfim. Fonte: Fundação

Gregório de Mattos/ Arquivo Histórico Municipal.

de 14 de janeiro, encontramos uma reação popular em relação a esta exclusão da lavagem, retomando o povo, mais uma vez, a organização desse rito:

A lavagem da basílica do Bonfim era uma das mais antigas e pittorescas tradições da cidade, que, como tantas outras, foi pouco a pouco desaparecendo. Este ano, o pessoal da limpeza pública resolveu tomar a si a lavagem do templo, organizando a ornamentação do adro, do largo como também promoveu o cortejo de auto-bombas⁶² e caminhões do referido serviço que sairá as 9 1/2 do caes do Ouro.

No ano de 1934, a festa contou com o apoio da Prefeitura de Salvador⁶³, que passou a se interessar principalmente pela lavagem. Em 14 de janeiro, o jornal *Diário de Notícias* divulgou na primeira página: “A prefeitura Municipal se interessa em preservar a festa do Bonfim [...] e estará auxiliando a lavagem fornecendo os carro-bomba para a limpeza da igreja [...]” A festa desse ano foi considerada pela imprensa como a mais rica e mais concorrida. Um destaque especial foi dado às barracas⁶⁴ que, armadas no largo e na Baixa do Bomfim, emprestavam à festa aspectos interessantes (ver Fotografia 55). Porém, “[...] continuava a denominar o dia do Bonfim como o dia da Bahia catholica.” (DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 1934).

Nestas notícias, as primeiras referências sobre a formação e organização de um cortejo. A saída do “caes do Ouro” pode ter sido uma alusão às antigas romarias da vela, que também saíam dessa área da cidade. No ano seguinte, durante as festas do Bonfim, mais uma vez a população se reuniu e realizou a lavagem, desta vez com um número maior de participantes. A festa voltou a ser do povo. A igreja passou, mais uma vez, a aceitar esse rito, no entanto, promoveu, em 1933, o

Primeiro Congresso Eucarístico do Brasil, com o objetivo de demonstrar que o catolicismo se consolidava como religião tradicional do povo brasileiro, devendo ser “[...] excluído qualquer outra forma de religião.” (AZZI, 2001, p. 345). Esse movimento atingiu sobretudo a classe média e a elite da população urbana. Nas classes populares, grande maioria da população, “[...] as manifestações do catolicismo tradicional de raízes rurais continuavam ainda sendo mantidas [...]” (AZZI, 2001, p. 345) e mesmo com o avanço da modernidade, a sociedade baiana manteve a sua pluralidade cultural e brigou pela sobrevivência das suas crenças religiosas.

A briga, contudo, não foi fácil. A população contou com a colaboração de intelectuais baianos na preservação das manifestações, pois estes defendiam que a identidade nacional deveria estar centrada na tradição e no regionalismo, entretanto, a igreja continuava, de forma intensa, a impor uma hierarquia eclesiástica, na tentativa de controlar as devoções populares, não só para evitar os abusos, mas também com o objetivo e enquadrá-los nos novos modelos da religião. Foi a partir desse ponto de vista que o Arcebispo da Bahia, D. Augusto, decidiu, em 1934, confiar aos Redentoristas⁶⁵ a direção do santuário do Senhor do Bonfim (AZZI, 2001). A Mesa da Devoção, na pessoa do Dr. Eduardo Carvalho Filho, comunicou ao Arcebispo que não era favorável à idéia de entregar a igreja aos Redentoristas e exigiu que os estatutos da Devoção fossem cumpridos. O Arcebispo não aceitou a argumentação da Mesa, exigindo a reformulação dos estatutos. A relação entre a Devoção e os Redentoristas sempre foi conflituosa.

Embora nutrido pouca simpatia para com as expressões religiosas populares, os Redentoristas colaboraram de algum modo para a manutenção dos rituais para a festa do Bonfim, conforme registra o próprio cronista da comunidade em 1935. “Houve a lavagem da igreja como todos os anos. Um carnaval com a presença de 10.000 pessoas e muito barulho. Mas a policia ajuda a manter a ordem. Um padre qualquer celebrou a missa que sempre termina antes que as mulheres cheguem para a lavagem.” (AZZI, 2001, p. 353). Fica claro que não houve uma mistura de ritos; cada um teve o seu tempo, apesar de acontecerem no mesmo espaço.



Fotografia 56 – Cortejo das baianas na lavagem do Bonfim.

Fonte: Fundação Gregório de Mattos/ Arquivo Histórico Municipal.



Fotografia 57 – Cortejo na lavagem do Bonfim.

Fonte: Fundação Gregório de Mattos/ Arquivo Histórico Municipal.



Fotografia 58 – Caminhões enfeitados na lavagem do Bonfim.

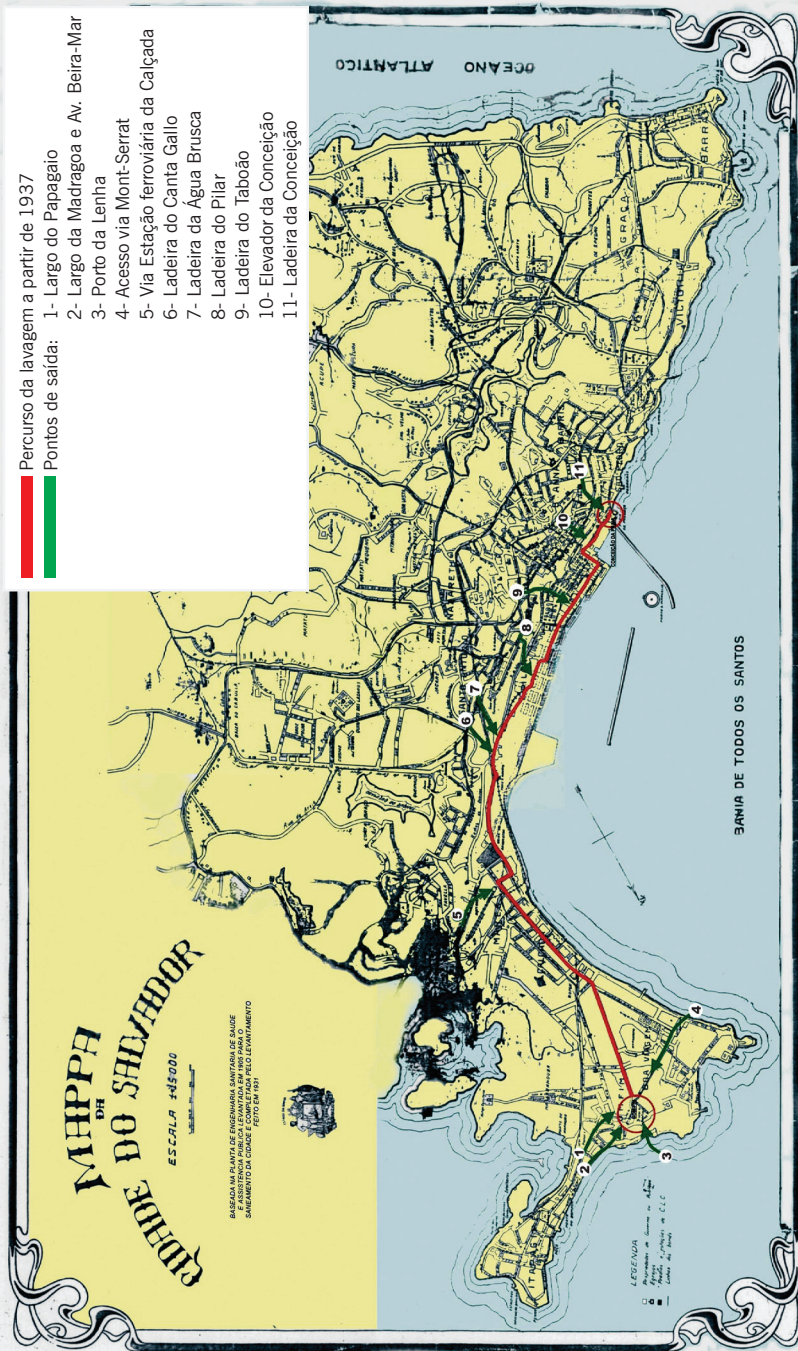
Fonte: Fundação Gregório de Mattos/ Arquivo Histórico Municipal

Este texto demonstra uma certa tolerância entre os Redentoristas e os Devotos, o que possibilitou, em 15 de janeiro de 1937, segundo o jornal *Diário da Bahia*:

[...] por iniciativa de uma comissão popular [se procedesse] a revivência do antigo hábito essencialmente bahiano, de mais de cem annos a lavagem da igreja e do adro do Bonfim. Hontem tendo vindo em romaria dezenas de [pessoas] trazendo barris cheios de água e centenas de carroças, todos enfeitados, partindo do largo da Conceição da Praia. As 9 1/2 rumaram os fiéis tendo á frente a banda de música Militar, povo, automóveis e grande número deromeiros carregando barris, potes e latas de água. Após a missa festiva pela fraternização universal o povo entregou-se a lavagem da igreja, do adro e do largo [...] Tomaram parte dessa festa tradicional da Bahia muitos ‘ogãs’ com suas ‘filhas de Santo’ apresentando assim um ambiente interessante e novo para os forasteiros que ali estavam em grande número. O povo entrou pela porta principal da igreja e realizou o seu mais antigo rito. 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 habituara 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 N.S. do Bonfim em idioma nagô. (Ver Fotografias 56, 57 e 58).

Assim, alguns jornais consideraram os Redentoristas como os restauradores da lavagem⁶⁶. O ano de 1937 marcou a saída do cortejo do largo da Conceição da Praia (ver Fotografias 59, 60, 61 e 62). O cortejo que ia limpar a casa do Bonfim, padroeiro do povo da Bahia, saiu da casa da padroeira do Estado, sua mãe (ver Mapa 07). Era também essa basílica gerenciada pelos Redentoristas, o que facilitou esta ligação.

O ano de 1937 foi marcado ainda pelo golpe de Estado, momento em que as liberdades democráticas foram abolidas. A identidade e a preservação do





Fotografia 59 – Saída do cortejo no largo da Conceição da Praia. Fonte: Fundação Gregório de Mattos.



Fotografia 60 – O povo lavando o adro da igreja. Fonte: Fundação Gregório de Mattos.



Fotografia 61 – O povo lavando o adro da igreja. Fonte: Fundação Gregório de Mattos.

patrimônio brasileiro tornava-se imperativo. Dentro desse discurso foi criado o atual IPHAN, com o objetivo de preservar o patrimônio e, em 17 de Junho de 1938, o edifício da Basílica do Bonfim (ver Fotografia 63) foi tombado e inscrito no Livro n. 03, das Belas Artes, como Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (TOMBAMENTO..., 1938).

As festas do Bonfim passaram a apresentar mais uma “novidade” no século XX. Aproveitando-se de outros meios de comunicação, a Mesa da Devoção estabeleceu “[...] um contrato com a radio Sociedade da Bahia para a irradiação das novenas de quinta-feira, sexta-feira e sábado, bem como de toda a missa da festa.” (A TARDE, 1939c). Com esta novidade ficou difícil, a partir de então, estabelecer a participação popular na festa e, principalmente, delimitar o lugar da festa do Bonfim.

A festa do ano de 1939 foi amplamente divulgada⁶⁷. Todas as pessoas queriam participar dos festejos ao Senhor do Bonfim.

[...] desde cedo o largo da Conceição da Praia encheu-se de festeiros, que iam à lavagem do Bonfim. Caminhões enfeitados, carroças cheias de flores toda uma multidão de gente a render as suas homenagens ao Padroeiro da cidade. Pouco a pouco, ajunta-se o povo e a cauda do préstito é já uma multidão que segue as bahianas de saia rodada com pequenos potes a cabeça. E tudo isso, vibrando na mesma alegria, toda a cidade irmanada na mesma devoção. (A TARDE, 1939a).

É neste contexto de fé, devoção e alegria que o povo da Bahia diz em voz alta:

[...] o Senhor do Bonfim da Bahia. Há um ingênuo e doce egoísmo nesta expressão – da Bahia. Tem-se a certeza, que elle é nosso, somente nosso e para nós são todas a suas bênçãos e seus favores. Para elle, acorre o povo que busca um consolo e um lenitivo. Que importa que a sua festa seja um mixto de paganismo e de

catholicismo. Nada importa. As mulatas e os commendadores, as senhoras e os cavalheiros de collarinhos duros, as garotas sem meias e os bambas de lenço ao pescoço, tudo se mistura, tudo se confunde e um grito só enche o ar da cidade: Viva o Senhor do Bonfim! (A TARDE, 1939a).

Notas

¹ O padroeiro oficial da cidade de Salvador, desde o século XVII, é São Francisco Xavier, Santo escolhido pela Câmara Municipal de Salvador. A padroeira do Estado é Nossa Senhora da Conceição, porém o povo da Bahia elegeu o Senhor do Bonfim como seu padroeiro.

² Nas fontes pesquisadas não encontramos documentos que pudessem confirmar os locais de saída das pessoas que se dirigiam para o Bonfim, no dia da lavagem. Como nestas “romarias” a principal participação era de aguadeiros, e estes tinham seus pontos de ganho próximo a essas fontes, acreditamos que eles se constituíram nos pontos de partida da cidade em direção ao Bonfim. Hoje observa-se que a população ainda usa esses acessos para chegar até a colina.

³ Sobre o assunto ver o Censo de 1855, divulgado no trabalho de Anna Amélia Nascimento (1986).

⁴ As festas dos santos juninos, populares em Portugal, eram comemoradas com o mesmo tipo de decoração. Este costume, encontramos também nas festas dos terreiros de candomblé.

⁵ Rebello (1893, p. 182), em 1829, descrevendo a festa do Bonfim, diz: “[...] nas sextas-feiras de todo o ano há um grande concurso deromeiros, cujas esmolasmontam sempre uns anos por outros para mais de 6000 cruzados em moedas, fora a cera e azeite que muito sobeja no fim do ano, acendendo-se diariamente muitas luzes, além do que com profusão se gasta nas festas; a grande devoção faz o seu principal patrimônio, tendo muitas casas para agasalho dosromeiros.”

⁶ Malês – grupo de negros pertencentes à religião muçulmana, considerados pela população da cidade os mais inteligentes dentre os negros importados. Este grupo pretendia tomar a cidade



Fotografia 62 – A lavagem do interior do templo. Fonte: Fundação Gregório de Mattos.



Fotografia 63 – Igreja do Bonfim. Foto: Maria do Carmo Almeida, 2002.

do Salvador e aqui estabelecer o reino de Maomé. A revolução dos Malês foi considerada o maior movimento negro urbano e foi programada para acontecer na cidade do Salvador no dia 25 de janeiro de 1835, quando grande parte da população encontrava-se em Itapagipe, nos festejos ao Senhor do Bonfim (CALMON, 2002).

⁷ “ATENÇÃO Partidas das Gôndolas da linha do Bom-Fim. Do Bom-Fim ao Pilar às 5,6,7,8,9,e 10 horas da manhã e às 1,2,3,4,5 e meia da tarde. Do Pilar ao Bom-Fim às 6,7,8,9,10,11 da manhã e 2,3,4,5,6, e meia da tarde. O preço será de 1\$000 por pessoa.” (JORNAL DA BAHIA, 1854a).

⁸ A 21 de Julho de 1855 apareceram os primeiros casos de cólera morbo no bairro do Rio Vermelho. O mal havia sido trazido do Pará, pelo vapor Imperatriz, do qual saltara um colérico. Um caso único transformou-se em epidemia que assolou a capital e o Recôncavo. Morreram 29.540 pessoas e o governo despendeu 379:809\$782 para controlar a epidemia (BARROS, 1934; AMARAL B., 1923). Nesse período, um Ato do Presidente da Província proibiu definitivamente os enterramentos nas igrejas (AMARAL B., 1923).

⁹ “Foi irregularíssimo e muito atropellado o serviço dos bondes durante os festejos no Bom-Fim [...]” (JORNAL DA BAHIA, 1854b).

¹⁰ Termos de Abertura do Cofre do Senhor do Bonfim (1855, fl. 28r; 1869, fl. 31r), sob a guarda do Arquivo da Devoção, registra um total de 2:236\$660, além de bilhetes de loteria. Em 1860, esta quantia já atingia a cifra de 2:740\$620.

¹¹ “No domingo, 21 do corrente terá logar a procissão da bandeira de São Gonçalo do Bom-Fim as 5 horas da tarde, e depois seguir-se-há o bando mascarado, anunciando o programa da pomposa festividade. Convida a todos os Srs. Cavalheiros a comparecerem mascarados n’esse dia ao Largo do Papagaio.” (JORNAL DA BAHIA, 1855a). Ou ainda, “O thesoureiro da festa de São Gonçalo no Bom-fim, de novo avisa ao respeitável público d’esta capital que a festa do mesmo glorioso Santo terá logar amanhã, 28 do corrente com toda a pompa.” (JORNAL DA BAHIA, 1855b).

¹² Para a Devoção, os ritos de celebração da festa do Senhor do Bonfim tinham início com as novenas.

¹³ Rito vinculado à celebração das águas de Oxalá no candomblé.

¹⁴ Segundo Ordep Serra (1999), essas canções eram criadas pelo povo, e buscavam criticar e satirizar acontecimentos políticos e econômicos que estavam ocorrendo no momento. Outras músicas, entretanto, tinham uma pitada de sensualidade, o que provocava danças igualmente sensuais.

¹⁵ Este horário da lavagem foi referido por diversos autores estudados. Nenhum, porém, explicava a razão de ser às dez horas da manhã.

¹⁶ O Termo de Abertura dos Cofres do Senhor do Bonfim em 4/2/1848, fl. 24v., registra a retirada de 4:328\$560, sendo 167\$500 em moedas de ouro, 167\$000 em moedas de prata, 542\$060 em moedas de cobre e 3:452\$000 em dinheiro de papel.

¹⁷ Os primeiros palanques foram armados ao lado da igreja, junto da muralha. Posteriormente, passaram a ser armados na frente da igreja.

¹⁸ Esta é uma tradição até hoje mantida na colina durante os festejos ao Senhor do Bonfim.

¹⁹ Senhoras e senhoritas vestidas de pastoras, homens e rapazes também vestidos de pastores, todos com seus cajados e chapéus enfeitados com flores e fitas, tocando castanholas e delicados pandeiros. Todos com seu estandarte, mostrando o que de melhor possuíam. Entre os vários Ternos que visitavam o Bonfim podemos destacar: A Estrela do Oriente, A Rosa, O Chrisantemo, A Lua, Os Romeiros da Palestina, Os Romeiros de Belém, O Beija-Flor (CARVALHO FILHO, 1923).

²⁰ Para atrair um maior número de fiéis, a Devoção divulgava através da imprensa os padres que iriam pronunciar o sermão. “Celebrou-se no dia 18 do corrente, a festa na capela do Senhor do Bom-Fim, orando ao Evangelho o Revd. Pregador Imperial padre Tertuliano Fiusa.” (O MONITOR, 1877c).

²¹ Aí moravam, segundo o censo de 1855, pessoas modestas, pobres, tanto brancos como de cor, a maioria pessoas livres. De acordo com este censo, era a freguesia da Penha o local onde morava o maior número de homens livres, cerca de 87,93% da população contra 27,46% de escravos. Com relação à cor da pele, 32,70% dos homens eram brancos e 24,67% negros. O restante estava distribuído entre pardos, crioulos e cabras (NASCIMENTO, 1986). Ser branco na Penha não significava, segundo Anna Amélia Nascimento (1986), pertencer à elite – pescadores, carpinteiros e alfaiates eram brancos. Raros foram os estrangeiros que se estabeleceram na Penha. A maioria preferia se fixar no arrabalde da Barra ou na Vitória.

²² A freguesia da Penha não obedecia às posturas da cidade. Em atas da Câmara Municipal de Salvador foi encontrado um requerimento “[...] do Sr. Fran. Alv. da costa, mo em Itapag., pedindo para que repecto Fiscal não aconteça com elle, visto não se achar a sua caza compreendo na Postura, que manda arrear as sacadas = Que sehião dar as províncias = deliberando-se a respeito que se expedisse ordem ao fiscal da Freguesia, previnindo-o que a Postura não tinha aplicação naquele lugar.” (ACTAS..., 1833). Em outro documento, foi encontrado um ofício do Procurador, questionando se deveria considerar o sítio de Itapagipe como cidade ou subúrbio, a fim de poder cumprir algumas posturas. A Câmara respondeu que Itapagipe era subúrbio (ACTAS..., 1834).

²³ Sobre a visita do imperador à Bahia ver Barros (1934) e o Diário de Viagens do Imperador D. Pedro II (1959).

²⁴ Sincretismo – forma de dissimular os rituais dedicados aos Orixá, sob a cobertura da devoção católica (FERRETTI, 1995).

²⁵ Segundo Caio Prado Junior (1957, p. 330): “[...] por efeito do Padroado, a igreja não gozou nunca no Brasil de independência e autonomia. Os negócios eclesiásticos da colônia sempre estiveram nas mãos do rei.” A Igreja não questionava, pois gozava de inúmeros privilégios. Era responsável pela educação, saúde e assistência social da população. Participava diretamente das atividades políticas e administrativas. O novo Império brasileiro afirmou o Padroado real, confirmou o catolicismo como religião do Estado e manteve a paróquia como unidade administrativa básica, exigindo, entretanto, que a igreja fosse totalmente submissa ao Estado (MATTOSO, 1992).

²⁶ Após a abertura dos portos brasileiros, diversos agentes do governo inglês e americano se estabeleceram na Bahia. Em seguida, vieram alguns Ministros anglicanos e protestantes para dar atendimento religioso a estes grupos. Cresceu uma nova religião na cidade, com templo próprio (AZZI, 2001).

²⁷ No período colonial, a Igreja incorporou em seus ritos uma série de cerimônias da religião indígena e, ao mesmo tempo, obrigou os africanos a freqüentarem o templo, acreditando que assim estava atraindo um maior número de fiéis para a religião católica (AZZI, 2001).

²⁸ Os sacerdotes brasileiros afirmavam que agiam dessa maneira para conseguir levar os negros a temer a Deus, pois eles não compreendiam algo mais sublime. Afirmavam que “[...] só através da alegria jovial, misturada com cachaça, poder-se-ia prendê-los, mais ou menos à igreja.” (HABSBURGO, 1982, p. 131). Acrescenta ainda esse autor, que esta atitude da igreja era cômoda para os Senhores de Engenho, pois ratificava definitivamente os negros como semi-animais, dissimulando, de certa forma, a escravidão, já tão questionada no Brasil do Império.

²⁹ Nesse período, o Brasil foi visitado por inúmeros estrangeiros, que se espantavam com o povo e a religiosidade dos brasileiros.

³⁰ No Noticiador Catholico, de 24 de fevereiro de 1849, encontramos: “[...] entre o povo civilizado ocorre ainda o bachanal da lavagem.” Outro fato repulsivo e desonesto observou-se por ocasião da festa de São Gonçalo do Bom-Fim, através dos anúncios dos jornais, a exemplo do apresentado a seguir, publicado também pelo Noticiador Catholico dessa mesma data: “[...] que nenhuma honra faz a realidade e comprometeo grandemente aos agentes de tal devoção, porque o epithelo dado á tão respeitável sancto só pode encontrar-se na boca do vulgar ignorante e estúpido que nada sabe da acções e virtudes de tão grandes heroe do christianismo [...]”

³¹ Em 7 de janeiro de 1860, Dom Romualdo, Bispo da Bahia, dirigiu uma carta ao governador Maurício Wanderley, na qual referiu-se com um pouco de exagero sobre a lavagem: “[...] nem nos teatros, nem nas praças públicas seriam tolerado os escândalos que se praticam impunemente no recinto dos templos, os gritos, as vociferações, as inúmeras e não poucas vezes, vias de fato, servindo de instrumento para escapar e ferir os castiçais e as próprias cruzes dos altares.” (PINHO, 1937, p. 620).

³² O visitante austríaco chama-nos atenção para o colorido das roupas que irá se contrapor ao branco atual.

³³ Grupo social muito coeso e expressivo no projeto de implantar na Bahia os padrões da modernidade, saneamento, tendo como foco a Faculdade de Medicina (AZZI, 2001).

³⁴ Entre 1860 e 1880, apesar do significativo declínio econômico, ocorreram na cidade obras de embelezamento e aformoseamento, a exemplo, da “[...] remodelação da praça municipal, com a execução da muralha, colocação de gradis, estátuas e iluminação a gás.” (ALMEIDA, 1997, p. 45).

³⁵ Não podemos esquecer, no entanto, que o projeto de embelezamento da praça teve início por volta de 1856, quando o Sr. João Affonso de Moura foi tesoureiro da

Devoção. As casas dos romeiros tiveram a sua arquitetura atualizada com platibandas, passando a ser uniformizado a altura das portas e janelas. Nessa data, foram também modificadas as três portas da fachada da igreja, que passaram a ser arqueadas em 1856 pelo Engo. Francisco Costa Cirne, buscando a harmonia do templo (OTT, 1979).

³⁶ A estátua mede 1,50m e representa Jesus Cristo com a cruz na mão, apontando para o céu. Está apoiado sobre o hemisfério e pisa com o pé esquerdo em uma serpente, mostrando o triunfo sobre o pecado (SILVA P, 1933).

³⁷ A partir de 1855, a Devoção do Senhor do Bonfim passou a gozar do direito às loterias da cidade, doadas pela Assembléia da Província.

³⁸ A Companhia do Queimado foi inaugurada em 1857 e cuidou logo de assentar 3 chafarizes – no Terreiro, na Piedade e na Praça Castro Alves, áreas urbanas da cidade – buscando embelezar o largo e enobrecê-lo à semelhança da cidade e no mesmo discurso de saneamento e higienização dos médicos (BARROS, 1934). O Dr. Eduardo Carvalho Filho, médico da cidade, levou o equipamento para o Bonfim, medida que auxiliou toda a população. Este trabalho foi dirigido por João da Silva Oliveira, português hábil e antigo empregado da Companhia e muito entendido nesses assuntos (SILVA P, 1933).

³⁹ Nessa mesma pasta encontra-se os recibos das folhas de pagamento dos oficiais pedreiros que trabalharam na obra do adro da Capela do Senhor do Bonfim – recibos de junho a novembro de 1863. Nela também se encontra o recibo pelo carro de “[...] quatro centas pedras que fez conduzir do Porto do Bomfim para o adro da mesma capela em 25/10/1863. Além do pagamento dos oficiais de cantaria que trabalharam no serviço de branquear a cantaria do edifício por ordem do Sr. Tesoureiro.” (RECIBO..., 1863).

⁴⁰ Até 1848, não se armava coreto. Pelas contas do tesoureiro João Afonso de Moura já se nota a presença de um outro tipo de música na praça. Em 1854, armou-se um pequeno coreto de madeira, palanque, junto à muralha do largo que lá permaneceu por um tempo (CARVALHO FILHO, 1923). Em 1859 passou-se a armar no adro, junto à frontaria da capela, uma espécie de varanda mais elegante, de madeira pintada e com uma rica decoração, com sanefas. Aí passou a tocar a banda de música do corpo de Polícia, ou qualquer dos batalhões de linha – afastando a música dos negros da porta da capela.

⁴¹ Gonçalves Martins, Barão de São Lourenço, então Presidente da Província, prestou interessante informação sobre os problemas viários em suas falas de 1869 e 1870 (FALAS... 1867-1870). A companhia de Veículos Econômicos, de Monteiro, Carneiro e Azevedo tinha uma concessão do Largo da Conceição até a Baixa do Bomfim, porém “[...] este serviço era muito irregular e durante as festas chegava a gastar cerca de cinco horas no trajeto entre o Bom-Fim e o Caes Dourado o que custava muita irritação entre os usuários.” (O MONITOR, 1877b).

⁴² Esse ano foi registrado pela imprensa como o de maior afluxo de devotos a Itapagipe. Como conseqüência, a Companhia de Veículos Econômicos viu a necessidade de colocar um número maior de carros para “[...] bem servir ao público e às exigências

do tráfego durante a festa do Bonfim”, o que lhe custou uma multa de alto valor por não haver solicitado permissão à Câmara Municipal. Na sua defesa, o diretor da Companhia chamou a atenção para o fato de ser este um caso singular, que acontecia apenas uma vez no ano e que não merecia a multa. (ACTAS..., 1888).

⁴³ De acordo com a matéria publicada pelo *Jornal de Notícias*, de 17 de janeiro de 1890, na quinta-feira, um contingente de 30 praças e 7 oficiais da Guarda Cívica, 30 praças a paisana, 10 praças da Cavalaria, 30 praças do 9º e 25 praças do 16º Batalhão da Infantaria foi enviado ao Santuário para garantir a não realização da lavagem da igreja.

⁴⁴ A concorrência de fiéis à colina em suas festas foi facilitada com a chega dos *bonds* elétricos, da Companhia Carris Eléctricos, em 1896 (TEIXEIRA, 2002).

⁴⁵ Arrabalde próximo à colina do Bonfim, localizado na ponta final da península de Itapagipe. Caracterizou-se no século XIX como área de moradia e de veraneio.

⁴⁶ “Em virtude dos festejos do Senhor do Bom-Fim, não daremos gazeta na próxima Segunda-feira”. Notícia do jornal *Diário do Povo*, publicada no sábado, 19 de janeiro de 1889.

⁴⁷ “No domingo da festa do Bonfim transportaram-se nesta linha circular de veículos, no ramal de Itapagipe, 1.527 passageiros e na segunda-feira 11.469 passageiros.” (PEQUENO JORNAL, 1892).

⁴⁸ Os anos 90, do século XIX, foram marcados por uma grande reformulação no clero, principalmente o regular, que perdeu poder e prestígio. Durante os primeiros anos da República, foi proibida a entrada de noviços nos conventos, diminuindo o número de representantes do clero regular no Brasil.

⁴⁹ Nesse período, a sociedade baiana passou a ser caracterizada pela ascensão dos comerciantes e, principalmente, pelo poder dos coronéis da Chapada Diamantina e da região cacauceira (TAVARES, 2001). Os primeiros anos da República foram marcados pela aproximação com a cultura e valores europeus, principalmente franceses, assimilados na política, na ciência e na arte.

⁵⁰ Associação laica de origem não ibérica, sustentada pelo Apostolado da Oração. Esta devoção não realizava festa, nem procissões (AZZI, 2001).

⁵¹ Esse ato pôde ser efetivado devido ao Concílio Vaticano I, que ocorreu no final do século XIX e permitiu o maior incremento do processo de centralização do poder religioso, onde sobressaíram o Papa e a Cúria Romana no âmbito mundial e os Bispos e párocos no âmbito local.

⁵² Esta observação do Dr. Eduardo é curiosa, pois para adquirir esta área foi necessário destruir os bancos existentes na antiga muralha, que serviam de apoio para os romeiros. Na realidade, mais uma vez em nome da higiene, as obras realizadas afastaram os devotos do largo.

⁵³ Importante salientar que a Devoção entendia, desde o início, que esta área não devia permitir edificações, preservando e destacando a igreja no sítio de Itapagipe. Em 1849, o Coronel Justino Nunes do Santo Sé, pretendendo morar em Itapagipe, solicitou à Devoção arrendar esse terreno para nele edificar casa de morada no que

não foi atendido por “[...] entender a Mesa não deve se fazer ahi nenhuma edificação dessa natureza, pois a igreja deveria continuar sendo a única construção desse lado.” (CARVALHO FILHO, 1923, p. 89).

⁵⁴ Religião que se consolidou no final do século XIX, depois da abolição da escravatura, complementada pela liberdade religiosa, que provocou o rompimento no sistema social até então vigente. Os negros ficaram livres do trabalho escravo e da religião do Senhor. Isto possibilitou uma maior visibilidade dos adeptos das religiões afro-brasileiras, bem como o fortalecimento da hierarquia da Igreja Católica, a partir da possibilidade de enquadramento dessas práticas religiosas dos negros (SERRA, 1999).

⁵⁵ Esse percurso, determinado pela Comissão, buscava não somente afirmar a importância que assumia essa área da cidade, que no século XX era residência da classe abastada, como também, e principalmente, divulgar as obras efetuadas por Seabra.

⁵⁶ Há muito tempo, a Mesa solicitara a transformação da igreja em Basílica. Segundo a Mesa, esta era uma “[...] reivindicação justa porque nenhum templo na Bahia é mais procurado, mais freqüentado do que a igreja do Senhor do Bonfim, única na diocese, quotidianamente aberto desde pela manhã até o por do sol.” (CARVALHO FILHO, 1923, p. 191).

⁵⁷ Durante a pesquisa não ficou claro se esses artigos eram escritos de maneira espontânea pelos seus autores ou se eram encomendados.

⁵⁸ Em 31 de agosto de 1926, a partir de uma solicitação de Dom Álvaro da Silva, a Igreja do Bonfim recebeu as honras e privilégio de Basílica Menor (CARVALHO FILHO, 1923).

⁵⁹ Apesar desse título ter sido conferido pelo papa, em agosto de 1926, a notícia só foi dada à população pelo Arcebispo D. Augusto na festa de janeiro de 1927. No momento em que estava sendo anunciada a resolução do Papa, “[...] todos os sinos das igrejas baianas badalaram no mesmo tempo, em sinal de júbilo ao Senhor do Bonfim.” (DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 1927).

⁶⁰ Esta política era dirigida por uma nova elite de bases urbanas, que dirigiu o país sob a orientação de uma ideologia nacionalista autoritária e modernizadora, na qual a cultura assumiu o primeiro plano do projeto de construção de uma nova nação, através, principalmente, de uma modernização das estruturas culturais (AZZI, 2001).

⁶¹ Mário de Andrade, escritor modernista do século XX, viajava pelo Brasil mapeando e identificando as diferentes manifestações culturais que ainda ocorriam no país (GONÇALVES, 1996).

⁶² Com o serviço regular de água encanada fornecido pela Companhia do Queimado, os aguadeiros foram desaparecendo da cidade.

⁶³ Os jornais do ano de 1932 e 1933 noticiaram a presença de turistas na festa do Bonfim, trazidos pelos transatlânticos que começaram a aportar em Salvador. Destacaram ainda que estes turistas ficaram entusiasmados com as manifestações realizadas na colina do Bonfim.

⁶⁴ As barracas sempre foram destaques nas festas baianas, quer pela qualidade dos quitutes, quer pela sua decoração. Ordep Serra (1999) destaca que estas barracas eram verdadeiras residências durante o ciclo de festas de verão, na Bahia. Muito interessantes eram os seus nomes, uma mistura religiosa e profana: “Viva Deus”, “Bar do brasileiro”, “O sol nasce para todos”, “Janaina”, “Brisa do Mar”, “Bosque do Amor”, “Maria de São Pedro”, “Barraca da Gringa”, “Recreio de São Bento”. Nelas era servido o melhor Efó – comida de origem africana – da Bahia. Em quase todas era comum encontrar-se uma roda de samba.

⁶⁵ Os Redentoristas pertenciam à Associação religiosa Operosos Filhos de Santo Affonso Maria Ligout, que tinha como base a oração e seguia os princípios da igreja católica romana. Apesar das divergências com a Devoção, o que levou à sua saída do santuário nos anos quarenta, a imprensa local valorizava o trabalho desses padres na cidade (GUIMARÃES, 1994).

⁶⁶ No jornal *Semana Catholica*, de 18 de janeiro de 1942 (apud GUIMARÃES, 1994), a atuação desses padres foi saudada com otimismo. “[...] graças ao trabalho carinhoso dos Revs religiosos redentoristas holandeses, há sensível progresso religioso, ao tempo em que o belo e concorrido Santuário recebe o trato e a conservação que exige. Apesar da restauração da ‘lavagem’ contra antiga determinação visando coibir os abusos, os aludidos festejos vão ganhando espírito cristão [...]”.

⁶⁷ “Segunda-feira do Bonfim, festa nossa, genuinamente da Bahia, mas que de há muito transpõe as fronteiras do Estado. Toda a sociedade dos gras finos da Victoria e da Barra, aos bambas da cidade de Palha e do Retiro – tudo se confunde, transforma-se na única entidade soberana que domina a península. Itapagipe vive seus maiores dias. Foi o sabbado de ternos e de ranchos, o domingo de missas solemne, hoje a segunda-feira gorda, que é sem duvida a maior das nossas festas populares.” (A TARDE, 1939b).

Consideração Finais

À semelhança das obras de arte, a festa tem com o real uma relação complexa. Não é simples reprodução ou inversão do sentido, mas – totalizando experiências normalmente separadas – dá sentido ao que no cotidiano escapa ao sentido. Há entre o mundo festivo e o mundo cotidiano uma relação de complementariedade. (ENCICLOPÉDIA..., 1994, p. 412)

A festa revelou-se um rico campo de investigação para a análise das formas de apropriação da cidade e compreensão dos hábitos e costumes da sociedade. Pelo seu caráter coletivo, a festa dilui a distância entre os indivíduos, rompendo as suas diferenças, o que possibilita a reafirmação de crenças grupais e o estabelecimento de novas regras que tornam possível a vida em sociedade. A festa representa a reunião de diferentes grupos, com características individualizadas e, neste sentido, assume uma dimensão construtiva da vida social, permitindo a apreensão das práticas exercidas para a manutenção do mito, seu objetivo maior.

Outro caráter diferenciador e importante a ser colocado é que a festa interrompe a seqüência dos dias do cotidiano e proporciona um momento de pausa, que se manifesta de maneira diferenciada em cada sociedade, pois cada uma possui seus próprios símbolos, que são

periodicamente festejados. Esses momentos de parada proporcionados pela festa são impregnados de sentidos e significados e, para a sua vivificação e reatualização, são realizados conjuntos de cerimônias e ritos, que acontecem em lugares específicos e em um tempo próprio, estabelecendo, no presente, uma ligação com o passado e, ao mesmo tempo, se apossando de hábitos rotineiros. Estes, no entanto, excedendo a sua lógica, possibilitam ao pesquisador percorrer simultaneamente diferentes territórios da vida coletiva, e desvendar todas as cumplidades do viver em sociedade. A festa apresenta ainda um forte caráter de participação coletiva e, como ato coletivo, possibilita não só a presença, mas a organização e a comunicação de diferentes grupos, em épocas distintas e com objetivos específicos. Todo este processo apresenta uma forte vinculação com aspectos culturais e sócio-econômicos de cada momento.

Sendo participação, a festa é única. Uma nunca é igual a outra, mesmo que os ritos e os objetivos sejam os mesmos, pois os participantes da festa são sempre distintos e cada um possui a sua carga individualizada de valores. A maior riqueza da festa é, sem dúvida, a possibilidade de reatualização periódica. No entanto, este processo de reatualização nunca é estático, pois a tradição, aqui entendida como memória coletiva, nunca é repetida integralmente. Deste modo, a festa apresenta a possibilidade de continuidades, inovações e também de rupturas. A festa é sempre atual. O caráter participativo e a possibilidade de reatualização dão à festa um sentido de historicidade fundamental para o entendimento da dinâmica da cidade. No caso específico brasileiro, as festas são caracterizadas por uma pluralidade de raças, de culturas, de religiões, de paisagens e de formas de organização que compõem estruturalmente a nossa sociedade. Por apresentarem uma linguagem própria e estarem ancoradas em lugares distintos, o seu perfil é diferenciado.

Por sua vez, sendo depositária da história, a cidade reúne locais que expressam seus diversos momentos de formação, demonstrando que, em função dos valores próprios de cada tempo, são distintos os elementos sobre os quais recai uma determinada carga significativa. As diversas formas de tratar e estruturar os espaços urbanos atendem às necessidades do cotidiano de uma sociedade, que vê seus próprios valores refleti-

dos na cidade. Enquanto prática que se manifesta no cotidiano das pessoas, a memória coletiva só existe se estiver vinculada com a vivência de cada grupo. É o dia-a-dia que assegura a permanência do mito, do mundo sagrado. É neste sentido que o mito religioso penetra no universo do mundo profano, para atingir inclusive a cotidianidade daqueles que o suportam. Sob essa perspectiva, a devoção e a festa do Bonfim foram estudadas na sua mais ampla dimensão comunitária, o que possibilitou a apreensão dos valores dos diferentes grupos que participaram da formação da sociedade baiana e o acompanhamento das manifestações culturais dos setores populares baianos, bem como a sua transformação na história, na relação sempre intensa com os diversos segmentos sociais e com as variadas instâncias de poder.

Assim, estudando as manifestações festivas e religiosas que ocorriam na península de Itapagipe, pudemos observar a dinâmica da longa e multifacetada história da Bahia. Uma história de luta, que envolveu questões relacionadas com a religião, a política, a moralidade, continuidades e rupturas da tradição, valores do catolicismo, religiosidade africana e a realidade do amplo processo de miscigenação cultural, além do irresistível progresso dos costumes e dos divertimentos, em que a própria manutenção da festa, a construção da memória coletiva da festa e da identidade coletiva futura da cidade sempre estiveram em jogo.

Embora fugaz, pois se realiza apenas uma vez por ano, a festa do Bonfim confere à cidade um significado particular, apresentando uma linguagem própria, impregnada de signos e significados, conseqüência da mescla cultural responsável pela sua estrutura. Para o seu entendimento, tornou-se necessário conhecer a contrapartida material, palpável, por meio da qual foi possível registrar e/ou modificar os sistemas abstratos dessa linguagem. A análise do suporte material permitiu descrever a cultura dessa sociedade e identificar os símbolos que a caracterizaram. Desta forma, a festa esteve sempre ancorada em um lugar e associada a uma estrutura física.

Através deste estudo foi possível acompanhar passo a passo o processo vivo e dinâmico de construção e modificação dos diferentes suportes materiais necessários para ancorar a devoção e a festa. Desde o início, ficou

evidenciada a relação direta entre os valores e atividades cotidianas desenvolvidas pelos habitantes da cidade, e a construção de um lugar sagrado na península de Itapagipe, bem como a sua direta relação com a cidade.

A primeira providência dos organizadores da festa foi construir o edifício para abrigar a imagem do Senhor do Bonfim e os acessos, para que os devotos, atores principais dessa manifestação cultural, pudessem chegar até ao local sagrado. Os acessos possibilitaram a manutenção e o crescimento da devoção, pois a preservação do mito depende diretamente do processo de vivência, que precisa ser cotidianamente alimentado.

O edifício da igreja do Bonfim passou a assumir, desde o início, um grande valor simbólico na cidade. Sua arquitetura se distingue no cenário da cidade na condição de um grande ponto focal. Situado em posição privilegiada, com a igreja voltada para a baía de Todos os Santos, diferentemente das outras igrejas voltadas também para a baía, ela não dá as costas para a cidade. Ao contrário, de frente para ela, mantém-se vigilante, protegendo a população soteropolitana. A escolha do lugar, a única colina da península de Itapagipe, para a construção do templo, já evidencia o desejo de tornar essa devoção um símbolo para a cidade. O edifício extrapola ainda a sua finalidade de sede do culto religioso, suprimindo a necessidade da sociedade – circulação, abastecimento de água, luz –, e conquista a condição de símbolo, representando os valores construídos pela comunidade, que se expressam de forma coletiva e plural. Enquanto símbolo, suscita o desejo de enfatizar essa arquitetura perante a cidade e a sua vizinhança, no qual vão se organizar os espaços livres, o sistema viário e os elementos que constroem a cidade.

Estudando a festa do Bonfim, foi possível entender o processo de formação da paisagem urbana e a própria concepção arquitetônica da igreja e do casario do entorno. A consulta aos documentos do arquivo da Irmandade, os arquivos municipal e do Estado e reportagens de diferentes jornais e o cruzamento dessas informações com a bibliografia sobre Salvador permitiram-nos perceber a aliança existente entre o Estado, a Igreja e a sociedade no processo de apropriação e modernização dessa área da cidade. Esta relação é muito evidente na península de Itapagipe, maior centro religioso da cidade, onde constatamos a existência de um projeto de exclusão dos negros, desenvolvido pela Igreja e pelo Estado.

Esta exclusão é também perceptível durante a primeira República, no projeto oficial estético desenvolvido na urbe, diretamente relacionado com o processo de branqueamento, que procurou dotar trechos da cidade de uma imagem progressista, utilizando referenciais importados de outros centros.

A pesquisa mostrou que a devoção, no período estudado, proporcionou as mudanças mais significativas na habitação, no sistema viário e na infra-estrutura do bairro. Assistiu-se a uma gama de processos de desestruturação e reorganização do agenciamento da área, muitas vezes estimulados pelo saber médico assimilado pelos dirigentes da mesa da Devoção, que promoveram na área modificações significativas no âmbito urbanístico, tais como o sistema de abastecimento de água, a luz elétrica, o bonde e, principalmente, a ligação da península com o centro da cidade. Estas intervenções foram realizadas com o claro objetivo de divulgar e tornar a devoção ainda mais grandiosa e respeitada. Outras vezes, elas ocorreram espontaneamente, como resposta à própria dinâmica cultural estabelecida entre diferentes grupos, a exemplo da introdução de novos ritos e devoções – o culto de São Gonçalo do Amarante e de Nossa Senhora da Boa Morte – que possibilitaram à festa extrapolar os limites internos do templo e conquistar o espaço externo através das procissões ou ainda da lavagem da igreja. A participação mais intensa dos negros e a exacerbação da sua religiosidade e cultura também impulsionaram modificações no templo e no largo.

Como a festa, pelo seu caráter de participação, é sempre atual, a festa do Bonfim passou a apresentar campos distintos e opostos, encontrados nos diversos grupos que dela participavam, e também pontos comuns que possibilitaram a união desses grupos. Estes conteúdos enriqueceram a análise, por se constituírem em importante ferramenta para o entendimento da dinâmica da cidade. O principal ponto de união foi, sem dúvida, a fé e a confiança no Senhor do Bonfim, consolidadas em todos. A grande divergência foi provocada pela dificuldade de estabelecer os limites entre os interesses dos diferentes grupos que participavam da devoção. O maior empecilho estava relacionado à própria questão conceitual sobre o que era “civilização” e “tradição”, esta última muitas vezes definida como atraso

e anti-civilidade. Nada melhor para explicitar esta relação que as diversas notícias sobre “as bellas festas cathólicas” e o “bachanal da lavagem”, expressões que evidenciam uma intenção de segregação racial e conflito de interesses e culturas.

De um lado, em termos bem amplos, estavam as autoridades civis, os reformadores católicos, os irmãos da devoção, a elite, minoria composta quase na sua totalidade por brancos, como defensores de algum modelo de civilização baseado principalmente nas referências dos modernos costumes europeus, que buscavam, através do controle da festa, atender a seus próprios anseios e interesses. Do outro lado, aqueles que reproduziam práticas e costumes antigos, freqüentemente condenados pelos primeiros. A este grupo pertenciam os festeiros, os barraqueiros, os aguadeiros e os expectadores populares, grande parte composta por negros, cuja participação festiva e não submissa, constantemente desafiavam os limites extremos impostos pelos que organizavam e dirigiam a festa. Esta pluralidade, entretanto, proporcionou e ainda propicia à festa do Bonfim a sua característica mais importante: a festa é de todos.

Para a igreja e as autoridades imperiais, as festas religiosas populares representavam ainda um outro impasse: ao mesmo tempo em que eram símbolos do seu poder, expunham uma prática popular condenada frente à civilização e frente a uma correta religiosidade. Esse impasse dificultava e limitava as políticas de controle. As reformas religiosas promovidas pelo clero seriam apenas o início de um papel civilizador bem mais abrangente, com o qual seria alcançada uma série de realizações que se estendiam a inúmeros aspectos da vida da cidade e dos seus habitantes. O grande impedimento à civilização, entretanto, esteve centrado nos aspectos relacionados à esfera cultural e às questões sociais: certos hábitos, tradições, preferências por atividades lúdicas ou de entretenimento fortemente arraigadas na alma da maior parte das pessoas – os negros – sobretudo das camadas populares, que constituíam a grande maioria da população soteropolitana.

No decorrer do século XIX, com a introdução de novos valores e o anseio de tornar o Brasil europeizado, tornou-se imperativo dar um fim

à cultura colonial, de características eminentemente populares. Este público, no entanto, estava em constante contato com a “civilização” e muito rápido apreendia as novidades trazidas do “mundo civilizado”, ampliando e modificando as versões e possibilidades da festa. Vários foram os caminhos de aproximação, de comunicação e de influências entre as manifestações da cultura popular e do que se convencionou chamar de cultura civilizada e erudita, inviabilizando simples distanciamentos e oposições. O espaço respondeu a esses momentos de aproximação e oposição ora abrigoando o povo, ora segregando e afastando o devoto do templo e do largo. Assim, a festa popular, com suas variadas formas de expressão, foi reprimida e perseguida.

Neste contexto, são claras as respostas dadas à festa pelo grupo dirigente, responsável pela sua organização. Visando resguardar a fé, único ponto de ligação entre os diferentes grupos em atrito, buscava então afastar os “não civilizados”, através de alterações constantes realizadas na estrutura física da igreja, do largo e da área. Cada modificação no suporte físico da festa registra um momento de transformação dos valores culturais da sociedade baiana. Na festa do Bonfim, esta relação é muito estreita e evidente, assim como também são muito nítidos o caráter popular e devocional do povo. Ao lado do forte cerceamento das manifestações dos segmentos populares, principalmente dos negros, e dos limites colocados pelo reformismo católico, esteve sempre presente na festa a constante criatividade popular, burlando o poder e reinventando novas festas. Isso era facilitado também pela participação dos intelectuais, dos memorialistas, que, fazendo parte do público da festa, muitas vezes e por motivos diversos tornaram-se cúmplices da tradição, facilitando, em parte, a continuidade do que muitos viam como barbárie. Não podemos deixar de considerar a força e a persistência das heranças africanas e a imensa manifestação da fé popular que se expressava nessa festa religiosa.

Esta situação pouco foi alterada nos primeiros anos da República, quando a cultura popular continuou sendo tratada como caso de polícia. Só a partir dos anos trinta, através da afirmação de uma política nacionalista, o Brasil buscou reabilitar a cultura popular, tirando-a da perseguição para ser exaltada em eventos públicos. Nesse momento, as festas, as manifestações culturais e os ritos voltaram a ser valorizados, inclusive a lavagem

do Bonfim, na Bahia. A partir dessa época, o patrimônio brasileiro, móvel e imóvel, assim identificado pelo seu valor histórico e/ou artístico passou a receber proteção do Estado, através do Decreto-Lei 25, de 1937. Um dos primeiros edifícios tombados na Bahia foi a Igreja do Bonfim, no entanto, apenas a materialidade da festa – o edifício da igreja – foi colocada sob a salvaguarda da lei. Nesse momento, não foi considerada a rica dinâmica cultural responsável pela construção e manutenção desse edifício.

A abordagem desta pesquisa, além de conduzir a uma ampliação do estudo da história da cidade, leva também a um novo conceito para a preservação do patrimônio centrado agora no processo de interpretação da cultura enquanto produção não apenas material, como também simbólica. Vista como patrimônio cultural, a festa proporciona ainda a ampliação do conceito de cidadania, que implica no reconhecimento dos direitos culturais dos diferentes grupos que compõem uma sociedade, entre eles o direito à memória, ao acesso à cultura e à liberdade de criar, como também o reconhecimento de que produzir e consumir cultura são fatores fundamentais para o desenvolvimento da personalidade e da sociedade.

O tombamento, instrumento de preservação utilizado até o século XX, não se mostrou suficiente para garantir a perpetuação da memória dos diferentes grupos formadores da sociedade. Buscando ampliar a proteção do patrimônio cultural brasileiro, foi aprovado em 2000 o Decreto-Lei 3.551, que estabelece o registro do patrimônio imaterial e procura entender a dinâmica cultural existente na formação do patrimônio nacional. Na base dessa discussão está o conceito de autenticidade. Por meio deste estudo, ficou claro que o importante é assegurar a continuidade histórica de um processo de produção cultural, buscando identificar características das manifestações, preservar os modos de fazer e respeitar as diferenças, principalmente os rituais religiosos e as tradições. Neste sentido, a pesquisa propôs a superação da dicotomia existente entre patrimônio material e imaterial, mostrando a sua direta vinculação.

Durante o século XX, os patrimônios imateriais, em particular aqueles ligados à vida cotidiana e às culturas populares, foram relegados nas políticas de conservação do patrimônio, se comparados com os meios e

esforços consagrados às obras de arte e aos monumentos. Como consequência, predominou em nossa cultura o testemunho escrito, os exemplos da arte erudita, os valores históricos religiosos sobre o profano, sendo a cultura popular muitas vezes confundida com folclore. Nos últimos vinte anos, as novas dinâmicas estabelecidas pelas sociedades, que passaram a valorizar a produção cultural, colocaram amplamente em discussão essas dicotomias e hierarquias. Patrimônio imaterial e material não devem mais aparecer como duas áreas separadas, mas como um conjunto único e coerente de manifestação múltipla e complexa.

Cada testemunho material não deve mais ser considerado isoladamente, mas em seu contexto e na compreensão das múltiplas relações que mantém de modo recíproco com o seu ambiente físico, cultural e crenças, organizando uma “paisagem” vivida pela comunidade e participando de sua identidade. Neste processo, é importante garantir que a preservação não fragmente a cultura em vários segmentos, pois o valor simbólico dos bens culturais só tem sentido em determinado contexto e analisado com todos os componentes sociais que o definem.

A investigação aqui apresentada não se esgota em termos conceituais, mas busca enriquecer a relação da sociedade com seus bens culturais, sem que se perca de vista os valores que justificam a sua preservação. A relação entre cultura popular e identidade nacional é constante na cultura brasileira. Ao contrário da visão modernista, que via o desenvolvimento e o crescimento das cidades apenas sob a perspectiva econômica e técnica, e buscava a identidade brasileira baseada na cultura popular vista como folclore, a contemporaneidade vê esta memória nacional sob uma perspectiva ampliada e a entende como um prolongamento da memória coletiva. A cidade não possui um crescimento apenas econômico, mas está submetida, principalmente, às modificações culturais promovidas pelas novas ideologias políticas, culturais e religiosas. O estudo de outras festas da cidade com o mesmo enfoque, certamente contribuirá para a elucidação de muitos pontos aqui suscitados e ajudará a entender a ocupação dos diferentes espaços da cidade.

Referências

ABREU, Martha. *O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999.

ACCIOLI, Ignácio. *Memórias históricas e políticas da Bahia*. Salvador: Imprensa Oficial do Estado da Bahia, 1931.

A FESTA COMEÇOU A SER COMEMORADA... Bocaiuva, MG. Disponível em: <http://www.bocaiuvmg.com.br/festa2002hist_quadro.asp> Acesso em: 13 set. 2002.

AGUIAR, Durval Vieira. *Descrições práticas da província da Bahia*. Bahia: Typografia do Diário da Bahia, 1888.

ALMEIDA, Maria do Carmo B. E. de. *A victoria na renascença bahiana: a ocupação do distrito e a sua arquitetura na primeira república (1890-1930)*. 1997. Dissertação (Mestrado em Arquitetura) – Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1997.

A LOCOMOTIVA, Salvador, 11 nov. 1888.

AMADO, Jorge. *Bahia, boa terra Bahia*. Guanabara: Agência Jornalística Image, [1967].

AMARAL, Braz do. *História da Bahia: do Império a República*. Bahia: Imprensa oficial do Estado, 1923.

AMARAL, Rita. *Festa brasileira: sentidos do festejar no país que “não é sério”*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Estadual de São Paulo, São Paulo, 1998. Disponível em: <<http://www.aguaforte.com/antropologia/festabrasileira/festa.html>> Acesso em: 3 out. 2002.

ARANTES, Antonio A. *Produzindo o passado: estratégias de construção do patrimônio cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. *Inventário nacional de referência cultural: manual de aplicação*. Brasília: IPHAN/MinC, 2000.

_____. Patrimônio imaterial e referências culturais. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n 147, out./dez. 2001. p. 129-139.

ARANTES, Otília. Cultura da cidade: animação sem frase. In: _____. *Urbanismo em fim de linha e outros estudos sobre o colapso da modernização arquitetônica*. São Paulo: EDUSP, 1998. p. 143-188.

ARAUJO, Alceu Maynard. *Cultura popular brasileira*. São Paulo: Melhoramentos, 1973.

ARGAN, Giulio Carlo. *História da arte como história da cidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ASHCAR, Renata. *Brasileiridade: a cultura do perfume*. São Paulo: Nova cultural, 2001.

A TARDE. Salvador, 17 jan. 1924.

_____. Salvador, 16 jan. 1925a.

_____. Salvador, 17 jan. 1925b.

_____. Salvador, 21 jan. 1925c.

_____. Salvador, 14 jan. 1932.

_____. Salvador, 12 jan. 1939a.

_____. Salvador, 16 jan. 1939b.

_____. Salvador, 18 jan. 1939c.

AVILA, Affonso. *Iniciação ao barroco mineiro*. São Paulo: NOBEL, 1984.

AZZI, Rioldo. O catolicismo popular brasileiro. *Cadernos de teologia e Pastoral*, Petrópolis, n. 11, p. 106-133, 1978.

_____. *A Sé Primacial de Salvador: a igreja católica na Bahia 1551-2001*. Petrópolis: Vozes, 2001. Vol. I e II.

AZEVEDO, Thales de. *O catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social*. Salvador: EDUFBA, 2002.

BACELAR, Jéferson. A cultura afro-baiana. In: MARTINS, Cléo; LODY, Raul (Org.). *Faramarã – o caçador traz a alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 27-45.

BAHIA (Estado). *A Grande Salvador: posse e uso da terra*. Salvador, 1978.

BAHIA (Estado). Secretaria de Indústria e Comércio. IPAC-BA, *Inventário de Proteção ao Acervo Cultural; monumentos do município de Salvador*. 2. ed. Salvador, 1984.

BARREIRA, João. *Arte portuguesa: arquitetura e escultura*. Lisboa: Excelsior, [19—].

- BARROS, F. Borges. *A margem da história da Bahia*. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1934.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: Brasiliense, 1978.
- BELO, Albertina. *A ermida do Senhor do Bonfim*. Setúbal, Portugal. Disponível em: <www.monumentos.pt> Acesso em: 15 set. 2001.
- BENISTE, José. *As águas de Oxalá: àwon omi àsàlá*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- BERKENBROCK, Volney J. A festa nas religiões afro-brasileiras. In: PASSOS, Mauro (Org.). *A festa na vida: significados e imagens*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BIBLIA SAGRADA. Tradução dos originais mediante a versão dos monges de Mare d'Sous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico. São Paulo: Ave Maria, 1984.
- BOCCANERA JUNIOR, Silvio. *O teatro na Bahia da colônia à república (1800-1923)*. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1924.
- BOXER, Charles R. *A idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A cultura na rua*. Campinas, SP: Papyrus, 1989.
- BRASIL. Ministério da Educação e Cultura. Secretaria da Cultura. Secretaria do Patrimônio Artístico Nacional. Fundação Nacional Pró-Memória. *Bens móveis e imóveis inscritos nos Livros do Tombo do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Brasília, 1982.
- BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Fundação Nacional de Arte. *O registro do patrimônio imaterial*. Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. Brasília, julho de 2000.
- BUCAILLE, Richard; PESEZ, Jean-Marie. Cultura material. In: ENCICLOPÉDIA EINAUDI. *Homo-domesticação/cultura material*. Portugal: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 1989. Vol. 16.
- CALMON, Pedro. *Malês: a insurreição das senzalas*. 2. ed. Salvador: Assembléia Legislativa do Estado da Bahia, 2002.
- CAPELA DO NOSSO SENHOR DO BONFIM. São João del Rei, Minas Gerais. Cidades Históricas Brasileiras. Monumentos Cíveis. Disponível em: <http://cidadeshistoricas.terra.com.br/saojoaodelrei/sjdr_monr_p.htm> Acesso em: 13 set. 2002. (Atualização mensal – setembro/2002).
- CAPELA DO SENHOR DO BONFIM, EM CARREÇO. Disponível em: <<http://www.portugaltur.net/concelhos/monumentos>> Acesso em: 13 set. 2002.
- CAPELA DO SENHOR DO BONFIM EM POVOA. Disponível em: <<http://www.portugaltur.net/concelhos/monumentos>> Acesso em: 13 set. 2002.
- CARLOS, Fani Alessandri. *O lugar no/do mundo*. São Paulo: Hucitec, 1996.

- CARVALHO, Carlos Alberto de. *Tradições e milagres do Bomfim*: obra seguida de interessante resenha histórica da península de Itapagipe. Bahia: Typ. Bahiana, 1915.
- CARVALHO FILHO, Dr. José Eduardo Freire. *A devoção do Senhor J. do Bom-Fim e sua história*. Bahia: Typ. de S. Francisco, 1923.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1962.
- CASTELO-BRANCO, Fernando. *Lisboa seiscentista*. Lisboa: Assistência Gráfica de José Espinho, 1956.
- CASTRO, Márcia de Moura e. *Ex-votos mineiros*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1994.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: DIFEL, [1990].
- CINFORM/ MUNICÍPIOS. *História dos municípios de Sergipe*. Aracaju, jul. 2002.
- COMBLIN, José. Situação histórica do catolicismo no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, São Paulo, 1966.
- CORDEIRO, Tiago. Medida histórica: irmandade quer reviver a fita do Bonfim original, de seda, que se amarra no pescoço não no braço. *Época*, São Paulo, n. 217, p. 64, 15 jul. 2002.
- CORREIO DE NOTÍCIAS. Salvador 19 jan. 1898.
- CORSINO, Célia et al. A experiência brasileira no trato das questões relativas à proteção cultural imaterial. In: BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Fundação Nacional de Arte. *O registro do patrimônio imaterial*. Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. Brasília, julho de 2000. p. 83-93.
- COUTO, Edilece Souza. *A puxada do mastro: transformações históricas da festa de São Sebastião em Olivença/Ba. Ilhéus, BA: Editora da Universidade Livro do Mar e da Mata*, 2001.
- DAMATTA, Roberto. *A casa & a rua*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- DEL PRIORE, Mary. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- DIÁRIO DA BAHIA. Salvador, 12 jan. 1860.
- _____. Salvador, 15 jan. 1890a.
- _____. Salvador, 16 jan. 1890b.
- _____. Salvador, 17 jan. 1902a.
- _____. Salvador, 19 jan. 1902b.
- _____. Salvador, 18 jan. 1905.
- _____. Salvador, 19 jan. 1925.
- _____. Salvador, 22 jan. 1929.

_____. Salvador, 15 jan. 1937.

DIÁRIO DE NOTÍCIAS. Salvador, 18 jan. 1825.

_____. Salvador, 15 jan. 1904.

_____. Salvador, 22 maio 1923.

_____. Salvador, 18 jan. 1927.

_____. Salvador, 21 jan. 1930.

_____. Salvador, 17 jan. 1931.

_____. Salvador, 14 jan. 1934.

DIÁRIO DO POVO. Salvador, 10 jan. 1889a.

_____. Salvador, 19 jan. 1889b.

_____. Salvador, 22 jan. 1889c.

D. PEDRO II. *Diário da viagem ao norte do Brasil*. Salvador: Livraria Progresso, Aguiar&Souza; Universidade da Bahia, 1959.

DURKHEIM, Emile. *Les formes elementaires de la vie religieuse*. Paris: Alcan, 1972.

DUVIGNAUD, Jean. *Festas e civilizações*. Tradução de L. F. Raposo Fontenelle. Fortaleza: UFCE; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. 4. Tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 1. ed. em 1992.

Enciclopédia Einaudi, Festa, in: *Religião-Rito*. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1994.

ERMIDA DO SENHOR DO BONFIM EM CHAMUSCA – SANTARÉM. Disponível em: <<http://www.portugaltur.net/concelhos/monumentos>> Acesso em: 13 set. 2002.

ERRANDONEA, Rvdo. P. Ignácio. *Diccionario del Mundo Clássico*. Barcelona: Labor, 1954.

FALCÃO, Edgard de Cerqueira. *Relíquias da Bahia*. São Paulo: Graphcards Romiti, 1940.

FERRARA, Lucrecia D'Allesio. As máscaras da cidade. In: PESAVENTO, Sandra Jathay. *O imaginário da cidade*. Porto Alegre: UFRS, 1999. p. 7-19.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

FERRETTI, Sergio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: EDUSP, 1995.

FERREZ, Gilberto. *Bahia: Velhas fotografias, 1858-1900*. Rio de Janeiro: Kosmos, 1989.

FLEXOR, Maria Helena Ochi. *As devoções religiosas na Bahia do século XVIII*. Trabalho apresentado à 18ª Reunião Brasileira de Pesquisa Histórica – SBPH. Curitiba, 1996.

FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ; IPHAN, 1997.

_____. Referências culturais: base para novas políticas de patrimônio. In: BRASIL, Ministério da Cultura/IPHAN/FUNART. *O registro do patrimônio imaterial*. Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho do Patrimônio Imaterial. Brasília, julho 2000. p. 59-71.

_____. Para além da “pedra e cal”: por uma concepção ampla de patrimônio. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 147, out./dez. 2001. p. 185-204.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala*. São Paulo: Círculo do Livro, 1990.

_____. *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcalismo rural e desenvolvimento urbano*. 13. ed. São Paulo: RECORD, 2002.

GARDNER, George. *Viagens no Brasil: principalmente nas Províncias do norte e nos districtos do ouro e do diamante durante os anos de 1836-1841*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1942.

GASPAR, Eneida D. *Guia de religiões populares do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

GAUTHEROT, Marcel. *Bahia*: Rio São Francisco, Recôncavo e Salvador. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

GAZETA DO POVO. Salvador, 16 jan. 1915.

GOFFMAN, I. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1975.

GONÇALVES, José Reinaldo Santos. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ; Brasília: IPHAN, 1996.

GUAYAIRÚ, Salvador, 29 nov. 1843.

GUIMARÃES, Eduardo Alfredo Morais. *Religião popular, festa e o sagrado – catolicismo popular e afro brasileiro na festa do Bonfim*. 1994. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 1994.

HABSBURGO, Maximiliano de. *Bahia 1860*. Esboços de viagem. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Bahia: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1982.

IDADE D’OURO DO BRASIL. Salvador, 21 jan. 1812.

_____. Salvador, 17 jan. 1813a.

_____. Salvador, 16 jul. 1813b.

_____. Salvador, out. 1814.

IGREJA DO BONFIM NA CIDADE DO PORTO. Disponível em: <<http://www.portoturismo.pt>> Acesso em: 13 set. 2002.

IGREJA DO BONFIM, EM VALENÇA. Disponível em: <<http://www.portugaltur.net/concelhos/monumentos>> Acesso em: 13 set. 2002.

IGREJA DO BONFIM EM VILA REAL. Disponível em: <<http://www.portugaltur.net/concelhos/monumentos>> Acesso em: 13 set. 2002.

INSTITUTO DO PATRIMONIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Cartas Patrimoniais*. Brasília, 1995.

IRARRÁZVAL, Diego. La fiesta simbolo de libertad. In: PASSOS, Mauro (Org.). *A festa na vida: significados e imagens*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 59-73.

JORNAL DA BAHIA. Salvador, 21 jan. 1854a.

_____. Salvador, 24 jan. 1854b.

_____. Salvador, 19 jan. 1855a.

_____. Salvador, 27 jan. 1855b.

_____. Salvador, 16 jan. 1909.

JORNAL DE NOTÍCIAS. Salvador, 17 jan. 1890.

_____. Salvador, 19 jan. 1892.

_____. Salvador, 12 jan. 1911.

_____. Salvador, 15 jan. 1915.

KIDDER, Daniel Parrish. *Reminiscência de Viagens e Permanências no Brasil – Províncias do Norte*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980.

KONINGS, Johan. A festa na bíblia. In: PASSOS, Mauro (Org.). *A festa na vida: significados e imagens*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 113-141.

LAPENTA, Pe. Victor Hugo. Festas paroquiais: momento significativo. *Revista Litúrgica*, São Paulo, n. 19, p. 1-21, jan./fev. 1977.

LARAIA, Roque Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 13. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

LEITE, Rinaldo Nascimento. *E a Bahia civiliza-se... ideais de civilização e cenas de anti-civilidade em um contexto de modernização urbana*. 1996. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.

LEITE, Serafim. *Historia da Companhia de Jesus no Brasil*. Porto: [s.n.], 1938. Vol. 2.

LEVI-STRAUSS, Laurent. Patrimônio imaterial e desenvolvimento cultural: o novo decreto para proteção de bens imateriais. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 147, p. 24-53, out./dez. 2001.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de Santo nos candomblés jejes-nagos da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1973.

LÜHNING, Angela. (Org.). *Verger-Bastide: dimensões de uma amizade*. Tradução de Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

MAGALHÃES, Aloisio. *E triunfo? A questão dos bens culturais no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

MARQUES, Xavier. Uma tradição religiosa na Bahia. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, Bahia, n. 46, p. 159-167, 1920.

MARQUES, Xavier. Tradições baianas: o culto do Senhor do Bonfim. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, Bahia, seção gráfica da Escola de Aprendizizes e Artífices, n. 55, p. 375-382, 1929.

MARTINEZ, Socorro Targino. *Ordens terceiras: ideologia e arquitetura*. Salvador: Gráfica Universitária, 1979.

_____. *2 de Julho: a festa é uma história*. Bahia: Fundação Gregório de Mattos, 2000.

_____. *Nosso chão: do sagrado ao profano*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

MATTOS, Maria Emília. Promessa, milagre e ex-voto. In: PESSOA, José. *Milagres: os ex-votos de Angra dos Reis*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2001. p. 23-37.

MATTOSO, Kátia M. de Queiroz. *Bahia século XIX: uma província no Império*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

MAXIMILIANO, Príncipe de Wied-Neuwied. *Viagem do Brasil*. 2. ed. Tradução de Edgar Sussekind de Mendonça e Flávio Poppe de Figueredo. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.

MILAGRE do Senhor do Bonfim. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, Bahia, Seção Gráfica da Escola de Aprendizizes e Artífices, n. 56, p. 448-451, 1930.

MONIOT, Henri. A história dos povos sem escrita. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: novos problemas*. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: F. Alves, 1988. 99-112.

MORAES FILHO, Mello. *Festas e tradições populares no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1979.

MOURA FILHA, Maria Berthilde. *O cenário da vida urbana: definição de um projeto estético para as cidades brasileiras na virada do século XIX/XX*. João Pessoa: CT/ Editora Universitária da UFPB, 2000.

NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. *Dez freguesias da cidade do Salvador, aspectos sociais e urbanos do século XIX*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1986.

OLIVEIRA, Pe. A. Ribeiro de. Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro. *Revista Eclesiástica Brasileira*, São Paulo, p. 131/141, mar. 1976.

OMEGNA, Nelson. *A cidade colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1961.

O MONITOR. Salvador, 18 jan. 1817a.

_____. Salvador, 21 jan. 1817b.

_____. Salvador, 14 jan. 1877a.

_____. Salvador, 17 jan. 1877b.

_____. Salvador, 20 jan. 1877c.

_____. Salvador, 15 jan. 1888.

O NOTICIADOR CATHÓLICO. Salvador, 24 fev. 1824.

_____. Salvador, 24 fev. 1849.

_____. Salvador, 30 ago. 1851.

_____. Salvador, 24 fev. 1854.

ORATÓRIO DO SENHOR DO BONFIM NO ALTO MINHO. Disponível em: <<http://www.portoturismo.pt>> Acesso em: 13 set. 2002.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira & identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

O SACROSANTO E ECUMÊNICO CONCÍLIO DE TRENTO: em latim e português. 2. ed. Lisboa: Offic de Simão Thaddeo Ferreira, 1786. Tomo II.

OTT, Carlos. *Evolução das artes plásticas nas igrejas do Bonfim, Boqueirão e Saúde*. Salvador: EDUFBA, 1979.

OZOUF, Mona. A festa: sob a revolução francesa. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: novos objetos*. Tradução de Terezinha Marinho. Rio de Janeiro: F. Alves, 1995. p. 216-323.

PENA, Horácio. *Capela do Senhor do Bonfim*. Disponível em: <<http://www.quintino.com/setubal/set-mon.htm>> Acesso em: 15 fev. 2001.

PEQUENO JORNAL. Salvador, 23 jan. 1892.

PEREZ, Lea Freitas. Antropologia das efervescias coletivas. In: PASSOS, Mauro (Org.). *A festa na vida: significados e imagens*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 15-58.

PINHO, Wanderley de. *Cotegipe e seu tempo*. São Paulo: [s.n.], 1937.

PORTUGAL. Secretaria de Estado da Cultura. Instituto Português do Patrimônio Arquitectónico e Arqueológico-IPPAR. *Patrimônio arquitectónico e arqueológico classificado*. Lisboa, 1993.

PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1957.

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

QUERINO, Manoel R. *As artes na Bahia*. 2. ed. Bahia: Oficinas do Diário da Bahia, 1913.

_____. *A Bahia de outr'ora: vultos e factos populares*. 2. ed. Bahia: Livraria Econômica, 1922.

REBELO, Gutheme Pereira. *Memórias do Estado da Bahia*. Salvador: Diário da Bahia, 1893.

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

RODRIGUES, Francisco de Assis. *Dicionário tecnico e histórico de pintura, escultura e architectura e gravura*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1876.

- SALLES, Arthur de. *Hymno ao Senhor do Bonfim*. Salvador, 1923.
- SAMPAIO, Teodoro. *História da fundação da Cidade do Salvador*. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, [19—].
- SANT'ANNA, Márcia. Patrimônio Imaterial: do conceito ao problema da proteção. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 147, out./dez. 2001. p. 151-162.
- SERRA, Ordep José Trindade. *O simbolismo da cultura*. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1991.
- _____. *Rumores de festa: o sagrado e o profano na Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1999.
- SILVA, Pedro Celestino. A Bahia e seus monumentos. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, Bahia, Seção Gráfica da Escola de Aprendizes Artífices, n. 59, p. 79-83, 1933.
- SILVA, Severino Vicente da. As religiões no Brasil: trilhas antigas e novas. In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). *História das religiões no Brasil*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2001. p. 131-148.
- SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade ética, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. 3. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.
- SOUZA, Laura Mello de. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- TALENTO, Braggio. *Bahia quer recriar antiga fita do Bonfim*. O Estado de São Paulo, São Paulo, 10 fev. 2002.
- TAUNAY, Dr. Affonso. Na Bahia colonial: 1610-1764. *Revista do Instituto Histórico*, Bahia, p. 256-391, [19—].
- TAVARES, Luís Henrique Dias. *História da Bahia*. São Paulo: UNESP; Salvador: EDUFBA, 2001.
- TAVARES, Odorico. *Bahia, imagens da terra e do povo*. Salvador: José Olímpio, 1951.
- TEIXEIRA, Cid. Roteiro. In: VALLADARES, Clarival do Prado et al. *Nordeste histórico e monumental*. Salvador: Odebrecht, 1990. Vol. IV. p. 23-325.
- _____. *Senhor do Bonfim da Bahia: nascendo a devoção*. Revista da Academia Baiana de Letras. Salvador, 2000.
- _____. *Salvador: história visual*. Salvador: Correio da Bahia, 2001.
- _____. Salvador Cultural. In: VIANA, Marisa. *Salvador: a cidade da Bahia*. Salvador: BIGRAF, 2002. p. 201-340.
- TINHORÃO, José Ramos. *As festas no Brasil colonial*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- TOLLENARE, L. F. As notas dominicais. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, Bahia, v. 16, n.33, p. 36-127, 1907.

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA. Faculdade de Arquitetura. Centro de Estudos de Arquitetura da Bahia. Fundação Gregório de Matos. *Evolução física de Salvador*. Edição Especial. Salvador: Pallotti, 2000.

VALLADARES, Clarival do Prado. *Riscadores de milagres*. Bahia: Superintendência de Difusão da Cultura da Secretaria da Educação e Cultura do Estado da Bahia, 1967.

VERGER, Peirre Fatumbi. *Retratos da Bahia*. Salvador: Corrupio, 1980.

_____. *Notícias da Bahia – 1860*. 2. ed. Bahia: Corrupio, 1999.

VIANNA, Hildegardes. *A Bahia já foi assim: crônicas de costumes*. 3. ed. Salvador: FG, 2000.

VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Typographia 2 de Dezembro, 1853.

VILHENA, Luiz dos Santos. *A Bahia no século XVIII*. Bahia: Itapuã, 1969. Vol. I.

VON SPIX J.B.; VON MARTIUS, C.F.P. *Viagem pelo Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938. Vol.2.

WERHERELL, James. *Brasil – apontamentos sobre a Bahia: 1842-1857*. Salvador: Banco da Bahia, [19—].

Documentos consultados em arquivos

Arquivo Municipal de Salvador

Actas da Câmara. Sessão de 08/07/1833.

Actas da Câmara. Sessão de 21/06/1834, livro 41, fls. 108-110.

Actas da Câmara. Sessão de 1/02/1888, livro 9.57, fls. 34/34v.

Falas do Presidente da Província – Gonçalves Martins. 1867-1870.

Relatório ao Exmo. Sr. Landulfo Alves de Almeida pelo Eng. Civil Durval Neves da Rocha, Período de 12 de abril de 1938 a 23 de abril de 1940. Bahia: Imprensa Regina, 1940

Arquivo da Devoção do Bonfim

Ata de Reunião da Mesa – 16 de janeiro de 1864.

Escritura de Doação de Terreno. Notas do Tabelião de 1751-1752, volume 91, fls. 118r e 119v. (cópia xerográfica).

Livro de Abertura dos Cofres – 1923.
Livro de Atas da Devoção do Senhor do Bom-Fim. [18—].
Livro de Eleição da Mesa – 1745-1813.
Livro de Prestação de Contas da Devoção – 1745-1813.
Livro de Receitas e Despesas – 1790 a 1810.
Livro de Receitas e Despesas – 1810 a 1815.
Livro de Receitas e Despesas – Ano de 1863.
Livro de Receitas e Despesas – 1889 a 1910.
Livro de Termos de Abertura do Cofre da Irmandade do Senhor Bom Jesus do Bom-Fim – 1815-1820.
Recibo de Pagamento para caiação e pintura nas portas das casas dosromeiros. Dezembro 1768.
Recibo de Pagamento pelos serviços e compra de material – 1863.
Regimento do Compromisso da Devoção – 1792.
Termo de Compromisso da Devoção. Ano de 1792.

Arquivo do IPHAN/DEPROT – Rio de Janeiro

Termos da Irmandade do Senhor do Bom-Fim. 1752. Cópia xerográfica.
Tombamento da Basílica do Bomfim. Pasta de Processos de Tombamento. Documento 2764, de 17 de junho de 1938.

Anexos

Anexo A

Hynno ao Senhor do Bomfim

Arthur de Salles¹

Gloria a ti neste dia de gloria...
Gloria a ti Redemptor, qu eha cem anos
Nossos Paes conduziste á Victoria,
Pelos mares e campos bahianos...

Dessa sagrada collina,
Mansão da misericórdia,
Dá-nos a graça divina
Da justiça e da concórdia.

Gloria a ti! Dessa altura sagrada
És o eterno phanal², és o guia,

És Senhor, sentinella avançada,
És o guarda immortal da Bahia.

Dessa sagrada collina,
Mansão da misericórdia,
Dá-nos a graça divina
Da justiça e da concórdia.

A alma heróica e viril deste povo,
Nas procellas sombrias da dor,
Como a pomba que voa de novo,
Sempre abriste o teu seio de amor.

Dessa sagrada collina,
Mansão da misericórdia,
Dá-nos a graça divina
Da justiça e da concórdia.

Notas

¹ De acordo com Socorro Martinez (2001) esta versão do hino foi publicada no Jornal Diário de Noticias de junho de 1923, para que o povo da Bahia pudesse aprender a cantar o Hino do Senhor do Bonfim. Posteriormente, não foi possível confirmar a data, foi introduzida uma nova estrofe, como podemos ver na publicação de Cláudio Veiga sobre Arthur Salles, sendo rapidamente adotada pelo povo. Ao cantar o hino do Bonfim a população substitui a última estrofe pela abaixo escrita:

“A teus pés que nos destes o direito
A teus pés que nos destes a verdade
Canta e exuta num fervido preito
Alma e festa da tua cidade”.

VEIGA, Cláudio. Sete tons de uma poesia maior, uma letra de Arthur de Salles. Rio de Janeiro: Record, 2002.

² No uso popular a palavra phanal foi substituída por farol, que significa a mesma coisa (MARTINEZ, 2001).

Anexo B

Hynno do Senhor do Bonfim

Letra de Phetion de Villar

Música Maestro Wanderley

Á sombra do teu madeiro
Sob um céu primaveril
Nasce o povo Brasileiro
Cresce pujante o Brasil:
De um dia sermos vencidos
Não nos assalta o temor
Ao teu lado sempre unidos,
Somos teu povo, Senhor!

Coro

Salva, proteje allumia
Pelo sinal desta Cruz
O coração da Bahia
Que aos teus pés o Amor conduz
Volve os teus olhos divinos
Aos nossos males – Ó sim
Ouve o clamor destes hymnos
Nosso Senhor do Bonfim

Abrindo os sagrados braços
Descestes do teu altar
Para guiar nossos passos
E nossos ferros quebrar!
Da Bahia eterno Amigo,
Passando entre nós Jesus

Levas nossa alma contigo
Num grande abraço de luz!

Coro...

Do mundo na tempestade
Seja o teu nome phanal
O escudo da Liberdade
A espada do Ideal
Ninguém nos he de vencer
Quem teme a Deus nesta vida
Nada mais pode temer.

COLOFÃO

Formato	170 x 240 mm
Tipologia	Aldine401 BT
Papel	Alcalino 75 g/m ² (miolo) Cartão supremo 300 g/m ² (capa)
Impressão	EDUFBA
Impressão de Capa e Acabamento	Cian Gráfica
Tiragem	400 exemplares



A coleção *Bahia de Todos* surgiu pela ausência de uma referência editorial que englobe publicações diversificadas sobre cultura, política, economia, história e artes do universo baiano. A série reflete o compromisso social da Universidade pública, de estimular o conhecimento através de um olhar multidisciplinar, de alto rigor científico, sobre temas e questões relativas à formação sócio-histórica e cultural da Bahia. A coleção abrange estudos e investigações sobre a região, através de publicações inovadoras e inéditas, e de resgates de obras clássicas já esgotadas.

