



Tempo de Festas

Homenagens a Santa Bárbara,
Nossa Senhora da Conceição e
Sant'Ana em Salvador (1860-1940)

Edilece Souza Couto

Tempo de Festas

Homenagens a Santa Bárbara,
Nossa Senhora da Conceição
e Sant'Ana em Salvador
(1860-1940)



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

Titulares

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Alberto Brum Novaes

Caiuby Alves da Costa

Charbel Ninõ El-Hani

Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti

José Teixeira Cavalcante Filho

Suplentes

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

Cleise Furtado Mendes

Maria Vidal de Negreiros Camargo

COLEÇÃO BAHIA DE TODOS

Coordenador

Antonio Fernando Guerreiro M. de Freitas



ASSEMBLEIA 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
Délcio Pinheiro

Edilece Souza Couto

Tempo de Festas

Homenagens a Santa Bárbara,
Nossa Senhora da Conceição
e Sant'Ana em Salvador
(1860-1940)



Salvador | EDUFBA | Dezembro, 2010

©2010 by Edilece Souza Couto
Direitos para esta edição cedidos à EDUFBA.
Feito o depósito legal.

Projeto gráfico
Alana Gonçalves de Carvalho Martins
Gabriela Nascimento

Capa
Gabriela Nascimento

Editoração eletrônica e arte final de capa
Alana Gonçalves de Carvalho Martins

Revisão
Álvaro Cardoso de Souza

Normalização
Sônia Chagas Vieira

Fotos
Barraca da festa da Conceição da Praia (1946) – Fundação Pierre Verger (Capa)
Ladeira de São Bento (1912) – Colégio Antônio Vieira, Salvador-Ba (Capítulo I)
Procissão, imagem e baianas da festa de Santa Bárbara; festa de Iemanjá – Edilece Souza Couto
(Capítulos II a V)

UFBA/Faculdade de Educação – Biblioteca Anísio Teixeira

C871 Couto, Edilece Souza.

Tempo de festas: homenagens a Santa Bárbara, Nossa Senhora da
Conceição e Sant'Ana em Salvador (1860-1940) / Edilece Souza Couto. –
Salvador: EDUFBA, 2010.

227 p. il.

ISBN 978-85-232-0731-1

1. Festas religiosas – Igreja católica – Salvador (BA). 2. Festas
religiosas – Salvador (BA). 3. Salvador (BA) – Usos e costumes
religiosos. 4. Festas folclóricas. I. Título.

CDD: 263.9098142

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

A Bahia da magia
Dos feitiços e da fé
Bahia que tem tanta igreja
Que tem tanto candomblé.

A Bahia te espera
Herivelto Martins / Chianca de Garcia

À memória de
Isaac José Couto, meu pai, e
Eduardo Basto de Albuquerque, meu orientador,
que me iniciaram na prática religiosa e no estudo das religiões.

Agradecimentos

Dezembro, tempo de festas em Salvador, momento especial para render graças, renovar os pedidos, cantar, dançar e degustar a comida afro-baiana em honra dos santos e orixás. Eu também tenho muito a agradecer às pessoas que tornaram possível a publicação deste livro.

Muito obrigada aos professores e funcionários do Departamento e Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual Paulista (UNESP), campus de Assis – SP, onde realizei mestrado e doutorado. O Prof. Dr. Eduardo Basto de Albuquerque, com entusiasmo, disponibilidade e sugestões valiosas, me orientou durante oito anos. Seus ensinamentos sobre História das Religiões permanecem na minha caminhada acadêmica. Depois do orientador, a pessoa que mais conhece o meu trabalho é o Prof. Dr. Milton Carlos Costa. Leu e discutiu os meus textos em todas as bancas examinadoras e escreveu o prefácio para este livro.

Recebi também muitas contribuições afetivas. Minha mãe, Isabel de Souza Couto, e meu irmão, Edvaldo Souza Couto, me incentivaram quando o desânimo e a tristeza me fizeram interromper o trabalho e compartilham comigo a alegria de participar de inúmeras festas religiosas populares. Aos amigos de Assis – SP, especialmente a Antônio Esteves,

Rosemary da Silva e Antônio Costa, agradeço pelo carinho, incentivo e festas que me proporcionam a cada encontro.

Nos últimos anos, dividi as angústias, desafios e alegrias de pesquisar devoções e festas com dois pesquisadores: Milton Moura e Fernanda Reis. Nossas frequentes conversas, leituras, críticas e sugestões para aperfeiçoar os textos são valiosas.

Esta publicação foi possível graças ao empenho da equipe da Edufba. Agradeço o interesse e entusiasmo demonstrados pelo tema por Flávia Rosa e Susane Barros, e a editoração realizada por Alana Martins e Gabriela Nascimento. Sou grata também a Álvaro Souza, pela revisão, e Sônia Vieira, pela normalização do texto.

Prefácio

Saudamos com alegria o aparecimento em livro da tese de doutorado de Edilece Souza Couto, *Tempo de festas homenagens a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant'Ana em Salvador (1860-1940)*, defendida na UNESP, de Assis – SP. em 2004.

Neste trabalho a historiadora aprofunda sua investigação e interpretação do fenômeno festivo baiano que já fora objeto de um tratamento mais recortado no seu livro *A puxada do Mastro: transformações históricas da festa de São Sebastião em Olivença (Ilhéus – BA)*. (Ilhéus, Universidade Livre do Mar e da Mata, 2001).

No estudo das festas, ao mesmo tempo religiosas e profanas de Salvador, a estudiosa desenvolve ainda mais as qualidades já presentes na pesquisa anterior: envolvimento profundo com o tema, pesquisa ampla e minuciosa das mais diversas fontes, domínio da bibliografia nacional e estrangeira relativa ao assunto, abordagem regional, redação límpida.

A investigação da professora Edilece está organizada em cinco capítulos, além das páginas introdutórias e conclusivas, que realmente apresentam o tema e estabelecem conclusões nítidas e preciosas, respectivamente.

O objetivo fundamental da pesquisa é a análise das festas em homenagem a três santas católicas – Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant´Ana em Salvador. Nela procura-se fazer a discussão das transformações ocorridas entre 1860 e 1940.

Trata-se, também, de identificar tanto as características comuns quanto as específicas das festividades, objeto de análise.

O primeiro capítulo, referente a Salvador, fala tanto dos deslumbramentos (de cronistas, escritores, poetas) em relação à cidade quanto de cronistas e viajantes estrangeiros, no caso de Wetherell, Avé-Lallement, Maximiliano de Hasburgo e do casal Luiz e Elizabeth Agassiz sobre a capital da Bahia.

Aqui, apresenta-se o cenário das festas que serão trabalhadas e aparece o desejo civilizador dos cronistas em relação à urbe baiana.

O segundo capítulo versa sobre a relação estabelecida entre a instituição católica e os leigos. Aparece o objetivo de compreensão dos conflitos entre uma Igreja marcada pela romanização e uma religião de caráter oficial e as manifestações religiosas populares.

Salvador passou por mudanças econômico-sociais e culturais-religiosas. Diante dos conflitos entre os leigos e a Igreja Católica, discutem-se conceitualmente as noções de religião oficial, romanização, sincretismo, religiosidade. Mostra-se o papel das irmandades tanto nas homenagens feitas aos santos quanto na permanência dos cultos africanos. As tentativas de reforma vindas do clero são discutidas no sentido de uma purificação católica e controle dos festejos.

O capítulo terceiro é dedicado às festas de Santa Bárbara, ocorridas nos mercados da cidade; da Conceição da Praia, a Virgem-Mãe, que é a padroeira da população baiana, e de Sant´Ana, a avó de Cristo e senhora do bairro do Rio Vermelho. Estas festas religiosas são concorridas; trata-se de três devoções diferentes praticadas pelos baianos.

O quarto capítulo, dedicado aos orixás e seu culto, fala da devoção de caráter brasileiro nas figuras das senhoras do fogo (Iansã) do mar (Iemanjá) e dos lagos (Manã). Mostra a interpretação sincrética entre o catolicismo e o candomblé, as festas e rituais nos terreiros.

O quinto capítulo trata globalmente das festas religiosas de caráter popular, dos terreiros e igrejas, como espaços importantes de devoção, das praias e mercados, como privilegiados locais de culto – a orixás e santos e dos elementos carnavalescos presentes nas festividades dedicadas às santas. Esclarece as tentativas de reforma das festas pelo clero, a elite católica e autoridades civis.

Em conclusão, aponta-se que estas tentativas, que incluíam a introdução de novas devoções católicas e a proibição de batuques e jogos, leis e batidas da polícia aos terreiros com o confisco de objetos de culto, numa palavra: realizar a desafricanização das vias públicas, saldaram-se pelo fracasso.

A resistência oposta pelas classes populares a essa busca de controle material e simbólica das suas festas religiosas mostrou como a religiosidade plural dos baianos era forte, principalmente a dos adeptos do candomblé – já que os pescadores mantiveram sua devoção a Iemanjá.

O estudo da professora Edilece, pelo caráter exaustivo da pesquisa, a problemática bem elaborada e desenvolvida, riqueza analítica e interpretativa, aparece não somente como uma contribuição para a história de um aspecto decisivo da sociabilidade baiana, o “tempo de festas [...] afro-católico”, mas igualmente como testemunho rico da nova e conquistadora história cultural brasileira.

Milton Carlos Costa
Professor Doutor – UNESP/Assis

Sumário

Introdução	17
Capítulo I	
A cidade de Salvador	
Os contrastes da antiga cidade colonial	27
A modernização da cidade republicana	38
Capítulo II	
A Igreja Católica e os leigos	
Religião oficial e religiosidade popular	49
Sincretismo afrocatólico	57
Irmandades	64
Festa e devoção aos santos	69
Romanização do catolicismo brasileiro	73
Tentativas de reforma na religiosidade popular	82
Capítulo III	
A mártir, a virgem mãe e a avó: figuras da devoção popular católica	
Bárbara: a santa dos mercados de Salvador	94
A festa	99

Conceição da Praia: a virgem mãe e padroeira dos baianos	104
A festa	111
Sant'Ana: a avó de Jesus e senhora do Rio Vermelho	119
A festa	121
Capítulo IV	
As senhoras do fogo, do mar e dos lagos: figuras da devoção afro-brasileira	
O culto dos orixás	136
Iansã: a senhora do fogo, do vento e das tempestades	138
Iemanjá: a rainha do mar	143
Naná: a senhora dos lagos	147
Terreiro: espaço de devoção	148
Rituais e festas	150
Analogias entre santos e orixás	161
Capítulo V	
Festas religiosas populares	
A carnavalização das festas católicas	169
Permanências e mudanças	183
Agente reformador: o clero	188
Agentes reformadores: as autoridades civis	195
Agente reformador: a elite católica	197
Controle e tolerância à religiosidade popular	205
Conclusão	
Fontes Consultadas	
Manuscritas	217
Impressas	217
Discografia	218
Referências	219

Introdução

A cidade de Salvador possui um extenso calendário de festas religiosas populares, que acontecem entre o dia de Santa Bárbara – 4 de dezembro – e o Carnaval. As festividades católicas mesclam-se, desde o período colonial, com elementos europeus, indígenas e africanos. O canto e a dança de índios e negros foram incorporados às pomposas missas e procissões de raízes ibéricas. Assim formou-se uma religiosidade voltada para o fervor da devoção aos santos, a diversão e a sensualidade, na qual não se pode distinguir com precisão as fronteiras entre o sagrado e o profano.

A cada ano o tempo de festas se renova. No entanto, é preciso considerar que, além de manifestações lúdicas, as festas expressam comportamentos, valores e visões de mundo de um povo. Mas para se compreender os significados dos festejos baianos para os diversos segmentos da sociedade, torna-se necessário acompanhar a evolução dos mesmos e identificar as suas funções e os seus agentes – organizadores, patrocinadores, participantes, defensores e críticos.

O meu interesse pelo estudo das festas em Salvador surgiu quando ainda estava envolvida com a redação da dissertação de mestrado – *A puxada do mastro: transformações históricas da festa de São Sebastião em Olivença*

(*Ilhéus-BA*). Apesar dessa festa ser característica do sul da Bahia, a maioria das fontes utilizadas na pesquisa se encontra nos arquivos da capital. Enquanto procurava referências às festividades com mastros votivos, encontrava documentos referentes aos vigários, igrejas, freguesias e festejos religiosos de Salvador.

É claro que a vida cotidiana também influenciou na escolha do tema. Vim morar em Salvador em 1994. A partir de então, li muitos livros sobre a história de Salvador e do Recôncavo. Dois deles foram marcantes: *A morte é uma festa*, de João José Reis, e *Bahia, século XIX*, de Kátia Mattoso. Além de conhecer a História da Bahia, as leituras funcionavam também como roteiros nos meus passeios pela cidade. Ao percorrer as ruas da Cidade Baixa, do Pelourinho, da Baixa dos Sapateiros e dos bairros da Vitória, Graça, Barra e Rio Vermelho, observava com encantamento a arquitetura colonial do centro histórico, os casarões e palacetes construídos no século XIX no corredor da Vitória e na Graça, e procurava acompanhar as mudanças ocorridas nos antigos arrabaldes da Barra e do Rio Vermelho. Era impossível não fazer comparações com a atualidade.

Entretanto, principalmente nas igrejas, durante as festas religiosas, eu tinha a impressão de mergulhar no túnel do tempo. Enquanto acompanhava a procissão de Santa Bárbara, pelas ruas íngremes do Pelourinho em direção à Baixa dos Sapateiros, surpreendia-me a todo o momento com a mistura entre os rituais da Igreja Católica e do candomblé. Não podia deixar de me perguntar quando aconteceu o primeiro cortejo, como se realizavam as festas do século XIX e quem delas participava. Espantava-me a quantidade de imagens de santos que acompanhava a mártir cristã. Perguntava-me, ainda, por que os negros eram maioria na festa. Como era possível a Igreja “permitir” que algumas pessoas incorporassem o orixá Iansã durante a procissão? Qual o significado da distribuição do caruru na casa do Corpo de Bombeiros?

Na primeira semana de dezembro os baianos já se preparam para as homenagens a Nossa Senhora da Conceição da Praia, na Cidade Baixa. Na posição de recém-chegada à cidade, comecei também a frequentar a igreja da Conceição. Percebia uma maior presença do clero e a afirmação da necessidade de participação nos rituais dentro do templo.

Impressionava-me a realização dos festejos do lado de fora, no adro da igreja, onde os capoeiristas faziam suas exibições, as *baianas* davam banho de água de cheiro nos devotos e todos se divertiam com música, dança, bebida e comida afro-baiana nas barracas montadas no largo. Não poderia deixar de querer investigar a origem das homenagens à Imaculada Conceição na Bahia, as interferências de outras crenças, principalmente do culto a Iemanjá, orixá associado a Nossa Senhora.

A minha incursão pelos festejos continuava com as apresentações dos Ternos de Reis da Lapinha, a procissão de Bom Jesus dos Navegantes no 1º dia do ano, a famosa festa do Senhor do Bonfim, e finalizava o meu roteiro levando flores para Iemanjá no dia 2 de fevereiro. Aliada à observação participante, passei a procurar referências às festas nos relatos dos viajantes do século XIX, nas crônicas dos folcloristas baianos e nos jornais da cidade. O meu objetivo inicial era pesquisar todas as festividades ocorridas no verão. No entanto, durante a seleção para o doutorado, a banca examinadora sugeriu reduzir o número de festas. Era preciso diminuir as pretensões e expectativas e avaliar a importância, os significados e as especificidades desses festejos para os baianos.

Optei por pesquisar três festas: Santa Bárbara – 4 de dezembro – Conceição da Praia – 8 de dezembro – e Sant’Ana – data móvel entre janeiro e fevereiro. Apesar de possuírem características comuns, as devoções surgiram em épocas diferentes, são realizadas em distantes localidades da cidade e atraem um público também diversificado, de acordo com as posições ocupadas na hierarquia das associações católicas e as atividades profissionais dos seus organizadores.

A festa de Santa Bárbara abre o calendário das festas religiosas populares de Salvador. Mesmo sendo uma das santas mais veneradas pela população negra, as homenagens não aparecem com muita frequência nos jornais, almanaques, calendários e crônicas dos costumes baianos. Quais os motivos dessa omissão? Talvez o fato da festa não ser organizada por nenhuma irmandade até o final do século passado possa explicar, em parte, a lacuna. Os trabalhadores do Mercado de Santa Bárbara estavam preocupados apenas em homenagear a mártir e não em divulgar seus festejos. Tudo leva a crer que a Igreja romanizada também não tinha

interesse em patrocinar e difundir um culto impregnado pelas crenças africanas.

Os relatos aparecem em maior número e com mais riqueza de detalhes quando se trata da festa da Conceição da Praia. A irmandade não media esforços para festejar a Virgem com pompa e deixava registradas as suas atividades. A imprensa local divulgava a programação e comentava diariamente o desenrolar dos festejos. O clero, por sua vez, incentivava a participação dos fiéis nos rituais em honra da padroeira de Portugal e do Império brasileiro. Em 1930, essa função foi atribuída a Nossa Senhora Aparecida.

Já a festa de Sant'Ana era realizada pela elite baiana que veraneava no Rio Vermelho. A homenagem religiosa transformava-se no prenúncio do Carnaval. Pelas ruas do arrabalde desfilavam a cruz, as imagens sacras e os carros com foliões mascarados que faziam batalha de confete, serpentina e lança-perfume. Porém, a Igreja comemora Sant'Ana em 26 de julho. Então, por que a santa era festejada pelos baianos em janeiro ou fevereiro? A comunidade local era formada por pescadores. Qual a sua participação nos festejos? Por que a festa foi perdendo importância, deixando de ser realizada anualmente a partir de 1940, até desaparecer por completo na década de 50? Será que a devoção a Sant'Ana foi substituída pelo culto a Iemanjá?

Até meados do século XIX, os principais organizadores das festas dos santos estavam reunidos em irmandades, associações leigas destinadas à caridade, por meio da assistência aos associados, pobres e indigentes, e à devoção aos santos patronos. Cabia aos irmãos manter o culto e realizar as homenagens anuais, por intermédio de novena, procissão e festa. O clero responsabiliza-se apenas pelos sacramentos. A procissão se convertia no ponto alto da festividade. O cortejo era formado por andores, muitas imagens, crianças representando anjos e os irmãos paramentados. Tinha um final apoteótico, verdadeiro espetáculo com toques de sino, estouros de foguetes, clarões de fogos de artifício, quermesse, dança e banquete. Apesar da importância das irmandades como promotoras dos eventos religiosos, nem todas as festas eram organizadas pelas associações. Às vezes, algumas categorias profissionais se encarregavam das homenagens

aos seus patronos. Temos o exemplo da festa de Santa Bárbara, preparada e realizada pelos comerciantes e trabalhadores dos mercados da cidade. No Rio Vermelho, moradores e veranistas promoviam os festejos de Sant'Ana.

Mas, independente de quem fosse o principal responsável pelas festas, todas eram realizadas pelos leigos. A Igreja denominava os eventos de manifestações exteriores da fé. O clero, constantemente preocupado com a ligação entre o sagrado e o profano, pregava que as festas religiosas, ao invés de serem exercícios de piedade, se transformavam em ocasiões propícias aos pecados da embriaguez, gula, luxúria e violência. Afirmavam a necessidade de vigiar a conduta moral dos párocos e dos fiéis, manter a santidade dos religiosos e o controle sobre a religiosidade dos leigos.

Apesar do século XIX ter herdado do Brasil colonial um catolicismo tradicional, de origem ibérica, medieval, leigo, social e familiar, ao longo desse período o poder eclesiástico realizou reformas na formação do clero, nas instituições católicas e nos costumes dos paroquianos, na tentativa de implantação de um catolicismo renovado, baseado no Concílio de Trento, de característica clerical, individual e sacramental. A análise das festas religiosas populares, neste livro, está centrada no período de 1860 a 1940. O recorte temporal abarca as tentativas de controle e reforma da religiosidade popular, a conseqüente decadência das irmandades, o desaparecimento de algumas festividades e o surgimento de novas devoções sob a vigilância do clero.

No entanto, a Igreja não era a única interessada na modificação dos costumes baianos. Nas duas primeiras décadas do regime republicano, os representantes do poder local e a elite intelectual estavam animados pelos ideais de “modernização”, “progresso” e “civilização” do país. Defendiam que os baianos deveriam deixar de lado o atraso, representado pelo passado colonial, e fazer com que Salvador se modernizasse. A modernização seria realizada com mudanças arquitetônicas e culturais. Os problemas sociais da cidade passariam a ser responsabilidade do poder público. As associações privadas deveriam assumir as funções – dar pensões, assistência aos enfermos e enterros aos mortos – anteriormente próprias das irmandades. O clero, por sua vez, deveria enquadrar as

festas religiosas à ortodoxia. Após o período estudado (1860-1940), as festividades permaneceram, mesmo quando modificadas. Portanto, parto do pressuposto de que as tentativas da Igreja romanizada de transformar a religiosidade dos baianos não surtiram os efeitos desejados em função da força do pluralismo religioso e das mudanças econômicas, políticas e sociais ocorridas em Salvador.

As principais fontes utilizadas na pesquisa foram os relatos dos viajantes do século XIX, crônicas dos participantes das festas e dos folcloristas, *Compromisso* e editais da irmandade de Nossa Senhora da Conceição da Praia, cartas pastorais, hagiografias, decretos e leis eclesásticas, códigos de posturas municipais, jornais leigos e católicos.

O primeiro capítulo é uma contextualização de Salvador. Destacam-se os aspectos físicos, econômicos e culturais da cidade colonial e as tentativas de modernização no início do período republicano. Descrevo também os cenários onde as três festas acontecem: Cidade Baixa, Pelourinho, Baixa dos Sapateiros e Rio Vermelho.

No segundo capítulo analiso o papel da Igreja Católica no Brasil. Destaco a importância das irmandades como promotoras das festas e devoções em homenagem aos santos. Como essas associações eram os principais agentes do catolicismo popular, analiso os conceitos de religião oficial e religiosidade popular. Aqui não poderia faltar uma reflexão sobre os conflitos entre o clero e os leigos. Para isso, foi preciso identificar as principais mudanças ocorridas na vivência religiosa dos católicos no século XIX. Traço algumas considerações sobre a romanização do catolicismo brasileiro. A implantação de um catolicismo renovado, sob o comando do clero, era o objetivo principal dos bispos reformadores. Porém, para a liturgia oficial prevalecer sobre as manifestações exteriores da fé, fazia-se necessário promover a regeneração moral dos sacerdotes e, em seguida, transformar os costumes dos leigos. Ênfase as tentativas de reforma interna da Igreja, por intermédio da formação dos padres nos seminários e das atividades das novas ordens religiosas que chegaram ao Brasil com o propósito de promover mudanças na religiosidade popular, substituindo os festejos tradicionais por novas devoções.

No terceiro capítulo, a principal preocupação foi caracterizar o culto a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant’Ana. Pretendia identificar semelhanças e diferenças entre a mártir, a virgem mãe e a avó, e de que forma os baianos se relacionavam com as diferentes figuras da devoção popular. Procurei acompanhar a evolução das três festas, destacando as origens, os principais organizadores e participantes, as ligações com irmandades e categorias profissionais.

O quarto capítulo é dedicado ao culto aos orixás. As três festas católicas que compõem esta pesquisa são repletas de elementos do candomblé. Santa Bárbara, a Imaculada Conceição e Sant’Ana foram sincretizadas com Iansã, Iemanjá e Nanã, respectivamente. Assim, caracterizo o culto a esses três orixás. Para compreender a inserção de elementos do culto afro-brasileiro nas homenagens aos santos, descrevo os rituais e as festas realizados nos terreiros.

Por último, no quinto capítulo, analiso as festas religiosas populares de Salvador sob dois aspectos: a carnavalização e as formas de controle e tolerância. Dei ênfase às manifestações profanas – fogos de artifício, banquetes, leilões, jogos, samba de roda, capoeira, bandos de mascarados e anunciadores – e aos elementos da carnavalização das festas católicas – concurso de beleza, banhos de mar com fantasias, desfile de carros alegóricos, batalhas de confete e lança-perfume. Enquanto o povo se divertia nos festejos, três agentes reformadores – o clero, as autoridades civis e a elite – tentavam reformar as homenagens aos santos para enquadrá-las à ortodoxia, combater seus “excessos” e “purificá-las” de outras crenças religiosas.

Capítulo I
A cidade de Salvador

*Nas sacadas dos sobrados
da velha São Salvador
há lembranças de donzelas
do tempo do Imperador.
Tudo, tudo na Bahia
faz a gente querer bem.
A Bahia tem um jeito
que nenhuma terra tem.*

Você já foi a Bahia?

Caymmi (1991)



Salvador foi muitas vezes exaltada por ter sido a primeira capital do Brasil e pela cultura mesclada de elementos europeus, indígenas e africanos. Dessa cidade, os poetas e escritores eternizaram as belezas naturais, arquitetônicas e, principalmente, a população mestiça, alegre, festeira e hospitaleira. Porém, nem tudo é encanto nas terras da Bahia. Ao lado das expressões de deslumbramento também encontramos relatos dos seus desencantos. Para compor um cenário das festas religiosas populares, faremos um passeio pela cidade colonial, seguindo o roteiro e as observações dos visitantes que aqui estiveram no século XIX e as crônicas de alguns ilustres habitantes nas primeiras décadas do século XX. Esses cronistas deixaram registradas as suas impressões de encantamento e críticas sobre as desigualdades da cidade e o desejo dos seus cidadãos de torná-la moderna e civilizada.

Os contrastes da antiga cidade colonial

Os poetas e escritores nascidos ou radicados na Bahia costumam enaltecer Salvador. Ressaltam que é uma cidade única, com “um jeito que nenhuma terra tem”, como enfatiza Dorival Caymmi. O artista plástico argentino Hector Julio Paride Bernabó, conhecido pelo nome Carybé, por meio do desenho, tantas vezes deu formas aos personagens dos

romances de Jorge Amado, e se recusava a ver Salvador como uma cidade de contrastes. Segundo ele,

[...] De contrastes seria se fosse uma cidade com coisas que uma nada tem a ver com a outra, mas aqui tudo tem que ver. Tudo está alinhavado, tudo surge do seu bojo mágico com grossas raízes, profundas raízes que se alimentam de rezas, ladainhas, orikis, alujás, farofas de azeite o ano todo, bacalhau na Semana Santa, trêmula luz de velas nos altares e água fresca nas quartinhas dos pejis¹. Tudo misturado. (CARIBÉ, 1969, p. 3)²

Para Carybé, em Salvador há uma completa fusão de elementos de culturas diferentes. Porém, antropólogos, historiadores, geógrafos, arquitetos e viajantes estrangeiros sempre procuraram observar, comparar e explicar os aspectos que sobressaem e trazem à tona a diversidade da capital baiana.

Na segunda metade do século XIX, Salvador permanecia uma cidade contraditória. Seus registros são muitas vezes resultantes de olhares estrangeiros espantados com as desigualdades. Desigual na geografia, praticamente duas cidades: alta e baixa. Possuía dez freguesias³. A Cidade Baixa era composta pelas freguesias do Pilar, Nossa Senhora da Penha e Conceição da Praia. A Cidade Alta era formada pelas freguesias da Sé, Paço, Santo Antônio Além do Carmo, Sant’Ana e São Pedro, todas criadas no século XVII. Havia ainda as freguesias de Nossa Senhora da Vitória e Nossa Senhora de Brotas. A Vitória, criada em 1561 para abrigar os habitantes da primeira povoação do Pereira, e Brotas, criada em 1718, eram quase rurais.

A diversidade estava presente no próprio nome da cidade. Foram seis, todos provenientes da combinação da primeira denominação, São Salvador da Bahia de Todos os Santos, dada por Américo Vespúcio à baía encontrada em 1503. A Capitania, a Província e o Estado sempre foram denominados Bahia, mas a capital foi chamada de São Salvador, São Salvador da Bahia de Todos os Santos, Salvador da Bahia, Bahia, Bahia de Todos os Santos e, finalmente, Salvador. Havia desigualdade ainda na distribuição de renda e na vivência religiosa. Como afirma Kátia Mattoso, na Bahia oitocentista, Salvador “[...] era a vitrine das riquezas e misérias de um imenso interior ainda mal conhecido”. (MATTOSO, 1992, p. 41)



Até o início do século XIX, o Brasil era quase completamente desconhecido pelos europeus e norte-americanos. A abertura dos portos, em 1808, possibilitou a realização de viagens. As expedições muitas vezes tinham caráter científico. Interessavam aos visitantes estrangeiros conhecer e coletar exemplares da flora tropical. Os olhares atentos, lápis e pincéis dos pintores e desenhistas registravam o que não podiam levar na bagagem. Os registros – pinturas, desenhos, relatos e diários – eram publicados para seus conterrâneos satisfizerem a curiosidade em relação à América do Sul.

As crônicas dos viajantes, ricas em descrições detalhadas das regiões brasileiras por eles visitadas, demonstram as diferenças culturais e a sensação de estranhamento causada por contato e confronto com outra realidade. Os relatos de viagem são quase sempre marcados pelos preconceitos raciais e culturais. Os homens que empreendiam viagens ao Novo Mundo acreditavam ser esclarecidos, civilizados e superiores aos

Figura 1 - Vista panorâmica da cidade de Salvador (1876). Foto: J. Schleier (1876)
Fonte: Ferrez (1988, p. 147)

Observa-se, na Cidade Baixa, o Arsenal da Marinha e a ladeira da Montanha. Na Cidade Alta, à esquerda, encontra-se o Teatro São João e, à direita, o Mosteiro de São Bento.

habitantes locais, os nativos, como costumam chamá-los. Mas os visitantes eram, em sua maioria, pouco informados sobre a vida e as línguas faladas nos trópicos. Pareciam mais interessados em relatar extraordinárias aventuras do que compreender a realidade das terras visitadas.⁴

Darei destaque a quatro viajantes estrangeiros que visitaram Salvador na segunda metade do século XIX. O primeiro, o médico alemão Robert Avé-Lallemant, conheceu a cidade em 1859. Era verão e o ilustre visitante teve a oportunidade de participar de duas importantes festas. Em 2 de dezembro, testemunhou as homenagens pelo aniversário do Imperador e no dia 8 do mesmo mês observou e descreveu a procissão da Conceição da Praia.

Em 1860, aportou em Salvador a expedição austríaca comandada por Ferdinando Maximiliano José. Sua estada na capital da Bahia foi de apenas uma semana, na verdade em duas escalas: a primeira, de 11 a 14 de janeiro, e a segunda, nos dias 11 e 12 de fevereiro. Maximiliano foi recebido por Lohmann, cônsul da Áustria, instalado na cidade havia dez anos, onde também era comerciante. Sua viagem se estendeu a Ilhéus, Vitória e Rio de Janeiro.

Vale destacar também a expedição norte-americana organizada pelo casal Luiz e Elizabeth Agassiz, que explorou as matas e cidades brasileiras entre 1865 e 1866. Apesar de habitarem o continente americano, esses estrangeiros se depararam com espécies vegetais e animais diferentes, se encantaram com as matas tropicais, mas também foram afetados pelo desconhecimento e pelos preconceitos em relação a Salvador e à sua população. A relatora diz que após o desembarque, limitou-se a atravessar a cidade. Mas o pouco que viu foi suficiente para afirmar que as “ruas em precipícios”, as “casas bizarras” e as “velhas igrejas” revelavam-lhe uma cidade “estranha”. (AGASSIZ; AGASSIZ, 1975, p. 94)

Um dos mais instigantes relatos sobre a Bahia foi escrito pelo inglês James Wetherell. Na condição de vice-cônsul da Inglaterra, Wetherell morou em Salvador no período de 1842 a 1857. Por isso, seus escritos denotam não apenas o olhar de alguém que estava de passagem, mas de um estrangeiro que se tornou habitante da cidade e, durante 15 anos, pôde observar cuidadosamente os costumes da população.

A primeira impressão dos viajantes que aportavam em Salvador era sempre de deslumbramento. Todos ressaltaram a exuberância da paisagem tropical e a excelente posição da cidade às margens da Baía de Todos os Santos.

Maximiliano da Áustria, ao avistar a Bahia, em julho de 1860, escreveu que estava “de coração alegre”, vivendo “[...] um desses momentos felizes em que, em meio à alegria, surge o pesar de não percebermos tudo, de não gravarmos tudo na memória”. Afirmou ainda que a natureza pode ser contemplada com êxtase, mas não pode ser fixada por meio da memória ou da descrição. A palavra escrita “[...] é somente uma pálida fotografia, que, apesar de calcada na verdade, se torna, no entanto, descorada e inexpressiva, quando comparada à natureza”. (HABSBURGO, 1982, p. 69) Porém, Maximiliano não foi o único membro da expedição austríaca encantado com a exuberante paisagem avistada do navio *Elizabeth*:

Todo o navio encontrava-se em febril alvoroço. Estávamos às portas do paraíso e ansiosos pela entrada, com uma impaciência indescritível, quase infantil. Hoje era o dia em que o sonho, acalentado durante anos, de pisar o solo tropical da América, se deveria realizar. (HABSBURGO, 1982, p. 75)

Cinco anos depois foi a vez da relatora da expedição científica norte-americana Elizabeth Agassiz se entusiasmar com o primeiro olhar sobre a cidade. No seu desembarque, em 28 de julho de 1865, escreveu que um viajante que estivesse pela primeira vez na América do Sul deveria aportar na Bahia, considerando que “[...] Nenhuma outra cidade manifesta em tão alto grau o caráter, reproduz tão visivelmente a fisionomia, leva a grau tão acentuado a marca da nação a que pertence”. (AGASSIZ; AGASSIZ, 1975, p. 94)

Após o desembarque na Cidade Baixa, o deslumbre do viajante dava lugar ao descontentamento e às severas críticas. As ruas estreitas, irregulares, sujas, com esgotos nos quais se lançavam todos os dejetos, de péssimo calçamento e mal iluminadas, tiravam a boa impressão do primeiro olhar. Os visitantes desembarcavam justamente na parte mais movimentada da cidade, onde estavam localizados dois grandes mercados: Santa Bárbara e São João. As descrições são ricas nos detalhes do que eles consideraram uma confusão de vendedores, carregadores negros e animais

de diferentes espécies. O burburinho e a mistura de odores causavam-lhes estranheza e repugnância.

As atividades comerciais eram realizadas na Cidade Baixa, numa rua paralela ao mar, com uma extensão de apenas dois quilômetros entre dois importantes centros religiosos: as igrejas de Nossa Senhora da Conceição da Praia e de Nossa Senhora do Pilar. No bairro da Praia estavam localizados os prédios da Alfândega, do Celeiro Público, do Arsenal da Marinha, da Bolsa de Mercadorias e diversos armazéns, mercados e lojas. No porto ancoravam navios estrangeiros e brasileiros, lanchas, canoas e saveiros que transportavam os produtos do Recôncavo e do sul da Bahia para a capital.

Na profusão de bazares, organizados ou improvisados, expunha-se toda sorte de mercadorias, desde os produtos de exportação – açúcar, aguardente, algodão, fumo, piaçava, café e cacau – aos importados da Europa – tecidos, sapatos, ferramentas, utensílios domésticos, cerveja, farinha de trigo (do reino), vinho, manteiga, azeite, bacalhau – aos escravos africanos. Mas a rua era também lugar de comer e beber. As mulheres estavam com os seus fogareiros sempre acesos, preparando bolos, mingau, canjica⁵, mungunzá⁶, açaás⁷, arroz com carne seca, inhame cozido, peixe frito e carne de baleia moqueada. Vendiam-se ainda diversos tipos de frutas e animais.

Todos respiravam o ar carregado desses diferentes odores misturados e desagradáveis: comida, frutas, animais e tabaco. O vice-cônsul inglês James Wetherell, em 1857, assim se referiu ao bairro da Praia:

De manhã, ao se passar pelas ruas da Cidade Baixa, o nariz do transeunte é assaltado por uma profusão de cheiros, que positivamente não têm a ver com os da “Arábia bem-aventurada!” De todo lado as atividades culinárias dos pretos estão em andamento [...] formam mais um prato que exala o mesmo cheiro execrável. (WETHERELL, 1972, p. 99-100)

Os viajantes reclamavam da imundície e do mau cheiro, mas não dispensavam uma caminhada pelo distrito comercial. Maximiliano preferiu conhecer o mercado depois de estar bem alojado na Cidade Alta. Assim, pôde apreciar as mercadorias e considerou a sua visita “um passeio muitíssimo interessante”.

Quando se entra no mercado, fica-se, como no bazar do Cairo, atordoado, extasiado. Não se sabe para onde olhar primeiro, se para os vendedores ou para as mercadorias; se a atenção deve ser dedicada primeiramente às plantas ou aos animais. Quando se quer deter-se um pouco diante de um objeto, a pessoa se vê rodeada, imediatamente, pela multidão negra, que tagarela à nossa volta, com seus tons guturais, de tal forma que não é possível uma apreciação cuidadosa. (HABSBURGO, 1982, p. 138)

Admirado com a variedade tropical, Maximiliano enumerou as raízes – inhames e mandioca –, frutas e animais encontrados. Observando as frutas expostas em cestos de bambus, passou a descrever as formas e cores dos cocos, abacaxis, cajus, das bananas e goiabas. Chamaram-lhe a atenção principalmente as laranjas de umbigo, “grandes como balas de canhão”. Gritos de papagaios atraíram-lhe para o local onde estavam os animais à venda: periquitos, saguis, quatis, canários e araras. Ao final da visita, o príncipe concluiu que o mercado era “um mostruário da Zoologia e da Botânica”, sendo, portanto, “um campo propício para os estudos”. (HABSBURGO, 1982, p. 138-140)

Ao final de um dia agitado e de trabalho pesado, os baianos ainda enfrentavam os difíceis caminhos para retornar às suas casas e chácaras. Uma parte da população precisava subir as íngremes ladeiras da Preguiça, Conceição, Misericórdia e Taboão, ou as escadarias de acesso à Cidade Alta. Outras pessoas dirigiam-se para o norte em direção ao Bonfim e à península de Itapagipe. Os primeiros bondes puxados por cavalos só surgiram em 1870. Nesse período a Cidade Baixa teve a sua primeira linha de bonde, fazendo a ligação entre as freguesias da Penha, Conceição da Praia e Pilar. Mesmo assim, o preço era alto para a maioria dos usuários. O famoso elevador, construído pelo comerciante e comendador Antonio de Lacerda, começou a transportar os trabalhadores até a paróquia da Sé em 1873. Antes desses melhoramentos, os escravos e os mais pobres faziam o trajeto entre os dois planos a pé, e os senhores ricos, fazendeiros e negociantes eram transportados nas cadeiras de arruar. (NASCIMENTO, Anna, 1986, p. 49)

Muitos viajantes relataram com surpresa o momento de serem transportados para a Cidade Alta, onde seriam recepcionados nos hotéis ou nos ricos casarões de seus conterrâneos. Apareciam, então, os escravos, com aquele “estranho” meio de transporte: a cadeira de arruar. Através

da janela do consulado italiano, Maximiliano avistou a primeira cadeirinha carregada por dois negros de “carapinha metida num chapéu alto, de couro preto-azeviche, enfeitado com um laço colorido”. Os escravos carregavam nos ombros o varal de sustentação da liteira, “protegida por todos os lados por uma cortina azul-ferrete, de debrum dourado”. A cena lhe pareceu burlesca. (HABSBURGO, 1982, p. 80)

Cada senhor tinha a sua cadeira, mas existiam também as de aluguel, pertencentes aos senhores que recebiam no final do dia o dinheiro do trabalho dos seus escravos carregadores⁸. No “veículo singular” de aluguel, a expedição norte-americana foi transportada até a Cidade Alta. Elizabeth Agassiz considerou a cidade “com suas ruas em precipícios, suas casas bizarras, suas velhas igrejas” tão estranha e antiga quanto seu meio de transporte. (AGASSIZ; AGASSIZ, 1975, p. 94)

A Cidade Alta funcionava como bairro administrativo e residencial, reunindo cinco freguesias: Sé, Santo Antônio Além do Carmo, Sant’Ana, São Pedro e Paço. Na Sé, estavam localizados os principais edifícios públicos e religiosos: Câmara Municipal, Tribunal da Relação, Casa da Moeda, Palácio do Governo e Faculdade de Medicina, assim como a Santa Casa de Misericórdia, Catedral e outras igrejas. Ali residia a maior parte das famílias ricas, formadas por senhores de engenho, comerciantes, funcionários civis e eclesiásticos. Mas os pobres – artesãos livres, escravos e libertos – também habitavam essa parte da cidade. Os brancos moravam nos andares mais altos dos sobrados, enquanto os negros ocupavam os subsolos. Essa população pobre dedicava-se ao artesanato, comércio ambulante, transporte de cadeiras e à lavagem de roupa.

A Cidade Alta era considerada a área mais limpa e arejada. Porém, eram constantes as reclamações relativas ao péssimo calçamento das vias públicas. Segundo Wetherell (1972, p. 19-20):

A pavimentação das ruas é das piores: enormes pedras intercaladas com pequenas, sem a menor regularidade, por vezes juntas e apertadas, por outras quase soltas, tornam perigosa qualquer caminhada. Uma vez estragadas, as ruas parecem nunca ser consertadas, ficando assim condenadas a se tornarem, com o decorrer do tempo, quase intransitáveis.

Existia ainda o que Milton Santos (1957, p. 71-79) denominou de Cidade Média, a atual Baixa dos Sapateiros, que durante o período colonial

funcionou como uma zona de drenagem das águas fluviais, um fosso natural, responsável pela defesa da cidade construída no topo da colina. O primeiro nome recebido por esta área foi Rio das Tripas, pois a corrente do riacho arrastava os miúdos do gado abatido no matadouro do bairro de São Bento, na Cidade Alta. As encostas íngremes e a inundação das margens do rio dificultavam o povoamento. Por isso, o local foi utilizado para a constru o de hortas que abasteciam os moradores de Salvador.

Com o início da urbaniza o, no século XIX, a artéria principal recebeu o nome de Rua do Vale. A atividade comercial começou possivelmente com o prolongamento do bairro comercial, por meio da Ladeira do Taboão. Localizada próxima   S , zona de alta densidade demográfica, a Baixada ou Baixinha atraiu os trabalhadores artesanais, sobretudo os sapateiros, cuja ocupa o serviu para dar um novo nome    rea: Baixa dos Sapateiros.

Os ricos comerciantes, sobretudo os estrangeiros, preferiam ocupar a Cidade Alta e construir suas casas em outras freguesias mais distantes, como a Vitória, quase rural. Ao dirigir-se para   casa de Lohmann, comerciante e cônsul austr ico, Maximiliano demonstrou o seu encantamento pelo bairro:

A rua   excelente, larga e, como o caminho de um parque, orlada, na maioria das vezes, de touceiras de bambu pendentes, mangueiras ou por belos jardins, de cujo verde cintilam grandes palmeiras e auracaias, assim como algumas mansões. As casas multiplicam-se, enfileiram-se, e tem início a alegre e florida Vittoria. (HABSBURGO, 1982, p. 111)

Na Vitória, o visitante teve a oportunidade de conhecer uma mostra das residências brasileiras e tecer compara es com as casas europeias, preparadas para abrigar o ser humano nos dias de inverno. Encantavam-lhe o chão assoalhado, coberto de esteiras de palha, os móveis de madeira nativa, as “paredes leves”, as “salas altas, arejadas”, as “inúmeras janelas, abertas para todas as dire es da rosa-dos-ventos, com uma corrente de ar assustadora”, que refrescava os corpos suados dos brasileiros, mas o levava a um “surdo desespero”. Após a visita, concluiu:

A casa brasileira não corresponde a um mundo pequeno, fechado em si mesmo. O clima opõe-se a isso. Não   preciso proteger-se das agruras do

tempo e não se tem necessidade de criar ilusões. A volúpia do clima e da vegetação oferece tanto que a pessoa não se sente atraída pelo aconchego doméstico, tão necessário em regiões onde existe a diferenciação entre inverno e verão. (HABSBURGO, 1982, p. 112)



Figura 2 – Vista do arrabalde do Rio Vermelho. Foto de Rodolfo Lindemann (1885). Fonte: Ferrez (1988, p. 191)

Saindo do bairro aristocrático da Vitória, os visitantes e os baianos podiam fazer passeios e piqueniques nos povoados mais distantes, como São Lázaro, Matatu e Cabula, onde estavam localizados os “sítios ainda agrestes, que tinham a oferecer uma flora exuberante e abrigos discretos” para os encontros amorosos ou para a realização dos rituais do culto africano. O Bonfim, a Barra e o Rio Vermelho também

tinham essa característica de arrabalde, de estação de veraneio e locais de peregrinação para os moradores de Salvador. A população que habitava esses lugares era formada principalmente por negros libertos e pescadores. Viviam da pesca, da lavoura de subsistência e do artesanato. (MATTOSO, 1992, p. 445)

Em 1865, Antonio Lacerda recebeu o casal Agassiz no seu sítio do Rio Vermelho. Elizabeth assim relatou a sua estada na zona quase rural:

É delicioso achar-se numa fresca casa de campo. Sentada sob a espessa sombra de uma enorme mangueira, um livro sobre os joelhos, ora eu leio, ora escuto preguiçosamente sussurrarem as folhas ou arrulharem os pombos que picotam cá e lá o solo ladrilhado do vestíbulo; ora, enfim, eu olho os negros que, um cesto de verdura ou uma corbelha de flores e de frutos do mar sobre a cabeça, vão e vêm no serviço da casa. (AGASSIZ; AGASSIZ, 1975, p. 86)

A procura pelas casas de campo aumentava no verão, principalmente na proximidade das principais festas religiosas. Manoel Querino⁹ (1946, p. 185) nos dá uma descrição dos “festejos campestres”:

A passagem da festa nos arrabaldes ou à beira-mar era um encanto assaz delicioso e pitoresco, pois se trocava o bulício da cidade pela solidão campesina. Sob o teto de frondosas mangueiras, acotovelavam-se os passantes. Os banhos de mar, às frescas horas da manhã, a abundância e diversidade dos frutos, as refeições ao ar livre, as chulas e trovas, preludiadas ao som do violão, tudo isso aumentava a sofreguidão em se abandonar a cidade.

O Bonfim e o Rio Vermelho eram os arrabaldes mais procurados. A devoção ao Senhor do Bonfim começou em 1745, mas a partir de 1860 a festa ganhou vulto com a chegada dos primeiros transportes coletivos. Antes disso, a locomoção era feita pelas “gôndolas¹⁰ de três seções e pequenos vapores da Companhia Baiana”. Porém, muitos veranistas e devotos faziam o percurso a pé. Segundo Querino, nessa caminhada os peregrinos podiam apreciar “o aroma das flores, a alegria dos campos, as doces cantilenas de moçoilas morenas”, acompanhadas de violão, flauta, cavaquinho e castanholas. Assim, “a monotonia era distraída pelos sons dos instrumentos e pelas vozes harmoniosas dos cantores”. (QUERINO, 1946, p. 185-186)

A modernização da cidade republicana

Manoel Querino parece ter saudades da velha cidade colonial e seus encantadores arrabaldes. O seu livro *A Bahia de outrora* é revelador das mudanças pelas quais passava a cidade. Os baianos desejavam tirar Salvador do atraso colonial e viver na modernidade. Os editoriais dos jornais das primeiras décadas do século XX demonstram o desejo de transformação.

A velha capital da antiga metrópole, quando dizemos velha, não é em relação aos seus trezentos e oitenta e três anos de idade, mas sim, a seu aspecto colonial – está cheia de edificações seculares, de altas casas roídas, de paredes esboroadas, com grossos toros de pau servindo-lhes de amparo, de número considerável de muros fendidos, tudo ameaçador, tudo em iminência de desastres lamentáveis. (OS DESMORONAMENTOS..., 1912, p. 1)

Aparentemente, Salvador era uma cidade dinâmica e rica, mas escondia uma grande fraqueza: continuava sendo uma metrópole colonial, depósito de produtos manufaturados vindos do exterior ou do sudeste do país, pois, no final do século XIX, Rio de Janeiro e São Paulo passavam pelo processo de desenvolvimento industrial. A economia baiana alternava períodos de repressão e recuperação. As fases de desenvolvimento são acompanhadas de tentativas de modernização urbana.

Os anseios da elite baiana de modernizar e civilizar Salvador são anteriores à Proclamação da República. No início do século XIX, a economia baiana já passava por alternâncias entre crescimento e depressão.

Ana Fernandes e Marco Aurélio Gomes (1992) analisam dois momentos na História de Salvador, nos quais houve a junção entre crescimento econômico e reformas urbanas. O período de 1810 a 1818, durante o governo do 8º Conde dos Arcos, foi de desenvolvimento, com rentáveis contatos e alianças internacionais, sobretudo com a Inglaterra. Foram realizados melhoramentos no porto e em toda a área comercial da Cidade Baixa. Entre os anos de 1850 e 1890, aconteceu o segundo momento de transformações urbanas, apesar dos ciclos de depressão. Os anos 50 foram marcados pelas epidemias de febre amarela e cólera, causadas, segundo os médicos e sanitaristas, pela insalubridade. Porém, a dramática

situação forçou o poder público a investir na construção de hospitais e cemitérios, melhorar os serviços públicos de limpeza, iluminação a gás, distribuição de água, esgotamento sanitário, assim como ampliar o sistema viário da cidade. (FERNANDES; GOMES, 1992)

Kátia Mattoso (1978, p. 350-351) identifica três momentos na economia baiana da Primeira República. O período de 1889 a 1897 foi de recuperação econômica em decorrência da alta nos preços dos produtos agrícolas e a solidificação do cacau, da borracha e dos carbonados como produtos de exportação. Os anos entre 1897 e 1905 foram de depressão, causada pela crise da economia europeia, dificuldades para a produção e comercialização do açúcar, flutuação do preço do cacau e secas que atingiram até mesmo o litoral. Entre 1906 e 1928 veio novamente a recuperação, motivada pelo restabelecimento dos preços dos produtos agrícolas e novas transações comerciais. A recuperação econômica nas duas primeiras décadas do século XX, identificada por Fernandes e Gomes (1992) e Mattoso (1978), abrange o último surto de modernização.

Entretanto, a cidade e seus habitantes viviam das glórias passadas, do prestígio de antiga metrópole colonial e primeira capital do Brasil, de sua importância como centro administrativo e religioso. Havia um desejo de modernização, mas,

A passagem da velha Salvador escravista à cidade “enfim civilizada” se dá em um tempo bem mais longo, se constrói através de interesses e ações múltiplas, combina várias esferas de intervenção e traduz, na cidade, uma nova heterogenia: a que coloca, lado a lado, novo e velho interagindo e sustentando a montagem de diversas idealizações urbanas sobre Salvador. (FERNANDES; GOMES, 1992, p. 55)

Segundo Mário Augusto Santos (1992, p. 257-262), dois fatores interligados – as estagnações demográfica e industrial – contribuíram para o lento processo de mudanças. O pequeno crescimento demográfico não favorecia a formação da mão de obra necessária ao mercado interno e ao desenvolvimento industrial. O ramo de atividades que mais se desenvolvia era o setor primário. A cidade permanecia repleta de áreas verdes, vales desabitados e distritos urbanos e arrabaldes ocupados por estábulos, hortas, chácaras, roças e fazendas ou separados por imensos espaços vazios.

O setor produtivo era caracterizado pelas atividades do artesanato doméstico, que abastecia as lojas com acessórios do vestuário, das pequenas oficinas e fábricas, empresas domésticas, de apenas um ou dois empregados e sem trabalho assalariado, e da construção civil, tradicional forma de emprego da mão de obra masculina. Em 1893 existiam seis fábricas têxteis que possuíam de 700 a 800 operários. Em 1925 esses estabelecimentos industriais eram sete e tinham ao todo 4 870 empregados.

A primeira capital do Brasil não conseguia nem mesmo manter a influência regional, passando por um refluxo econômico em função do declínio da indústria açucareira. Nas três primeiras décadas do século XX, a região Sul do Estado, principalmente o eixo Ilhéus-Itabuna, mostrou certo dinamismo com a cultura do cacau. Salvador tornou-se o centro comercial e exportador do produto. Entretanto, a nova atividade econômica não significou investimento de capitais na região cacauzeira nem mesmo na Bahia. Os coronéis do cacau preferiam investir os seus lucros na capital federal: Rio de Janeiro.

Neste mesmo período, os baianos estavam atentos à divulgação, pela elite nacional, dos ideais de progresso e civilidade. Políticos, médicos sanitaristas, higienistas, educadores e jornalistas queriam que Salvador seguisse os rumos das duas cidades mais ricas, populosas, modernas e civilizadas do país: Rio de Janeiro e São Paulo. Para isso, pensavam na reordenação do espaço urbano e na resolução dos problemas causadores do atraso: saneamento básico, abastecimento de água, serviços de esgoto, deficiente coleta de lixo, precárias condições de higiene e de saúde da população.

Os jornalistas demonstravam, por meio de textos publicados nos jornais locais, a insatisfação dos moradores de Salvador com as precárias condições de moradia, os frequentes surtos de epidemias, ausência dos serviços básicos de saúde. Um bom exemplo do descontentamento é o seguinte depoimento publicado no *Diário de Notícias* em 1912:

Somos os tristes moradores de uma capital onde existem todos os inconvenientes da vida em sociedade, sem nenhuma das suas vantagens; vida cara, desde os aluguéis das habitações, até as exigências do vestuário; população densa; casas aglomeradas, mal arejadas e [...] pelo outro lado, quanto a vantagens, nada, desoladoramente, nada.

Cerca de 300.000 pessoas quase morrendo de tédio, sem diversões nem logradouros públicos e, ainda a sombrear-lhes o espírito atribulado, a preocupação dos males epidêmicos que vão ceifando, assustadoramente, a vida, tal como a febre amarela, o mal levantivo, a varíola, a desinteria e, com uma fúria inominável, a tuberculosa que leva para o seu ativo parte dos serviços do nosso obituário. (EM TORNO..., 1912, p. 1)

No período de 1912 a 1916, José Joaquim Seabra¹¹ assumiu o governo da Bahia com um projeto de reformas que tiraria a cidade do atraso em que se encontrava. Pretendia fazer uma grande intervenção urbana: ampliação de ruas, construção de novas vias, abertura de avenidas, construção e reforma dos edifícios públicos.

A nossa já conhecida Baixa dos Sapateiros também era alvo das tentativas de transformações nessa época. No entanto, continuou sendo a zona intermediária entre as Cidades Alta e Baixa e de comércio pequeno-burguês. Seus prédios de apenas um pavimento abrigavam alguns proletários e estabelecimentos comerciais de pequeno porte, principalmente lojas de artigos do lar, que atendiam não apenas à clientela pobre, mas também às ricas senhoras da sociedade que deixavam a rua Chile, famosa pelo luxo e ostentação das suas lojas, e procuravam a pechincha na Baixinha. Talvez a única mudança tenha ocorrido mesmo no nome. A Baixada passou a ser denominada rua Dr. Seabra, em homenagem ao político reformador. No entanto, como afirmou Jorge Amado no início dos anos 40, “[...] não há quem se refira à rua José Joaquim Seabra. É a Baixa dos Sapateiros, a Baixinha, como o povo a trata com familiaridade”. (AMADO, 1945, p. 61)

As mudanças não foram significativas. Na década seguinte, Milton Santos (1957, p. 75) assim descreveu essa área:

Na Baixa dos Sapateiros nada de joalherias, só uma casa para vender discos, nenhuma casa de chá, pouquíssimos cafés, raros os comércios ou serviços que se empregam em atividades fora das precisões cotidianas. É um comércio pobre, ou um comércio de pobre, o que não impede que muita dona rica procure, para pechinchar ou valer-se dos preços mais cômodos que a “ausência” de luxo permite oferecer.

Entretanto, Seabra parecia estar mais preocupado em modernizar as áreas mais ricas de Salvador. Dentre suas principais metas, destaca-se a construção de uma avenida que percorresse toda a cidade, estendendo-se

da Sé ao Rio Vermelho, e que viesse a se constituir em cartão-postal. Essa grande via seria composta de canalizações para esgoto de águas pluviais, instalação de luz elétrica e arborização. Para a viabilização do projeto, alguns antigos edifícios deveriam ser demolidos: Instituto de Higiene, Imprensa Oficial, o primeiro cartel da Vila Policial do Estado, a garagem do antigo Passeio Público, a entrada do departamento do Quartel da Cavalaria, o Museu-Escola, o Pavilhão de Ondina, o Pavilhão Kroepelin, o Pavilhão dos Tuberculosos, a residência do diretor, o Hospício S. João de Deus, as fachadas do Rosário, da Capela e do Convento das Mercês, o Palácio do Progresso.

A abertura dessa via, inaugurada no dia comemorativo da Independência do Brasil e, por isso, chamada avenida Sete de Setembro, foi a mais controversa das intervenções realizadas por Seabra. Ocorreram diversas manifestações contrárias às demolições e desapropriações dos edifícios que faziam parte do patrimônio histórico e religioso da cidade. Talvez a mais intensa reação popular tenha sido aquela contrária à demolição do Mosteiro de São Bento. O seu abade reagiu e saiu vitorioso da luta pela preservação do edifício.

Havia uma preocupação muito grande com as reformas da infraestrutura urbana, mas o fenômeno assumiu dimensões sociais e culturais. Civilizar significava regulamentar o uso do espaço, mas implicava na necessária mudança de hábitos da população e na “moralização dos costumes”. Tentava-se impedir a mendicância, os cultos místicos ou religiosos não católicos e as diversas formas de manifestações lúdicas populares.

Os cultos africanos e indígenas sofriam constantes críticas. Acreditava-se que era preciso retomar os valores e dogmas do catolicismo, pois, apesar dos esforços dos primeiros religiosos, “[...] a religião no Brasil não se definiu, não se integrou”. Para tal empreitada seria necessário a imprensa fazer uma tenaz campanha contra a “má orientação cívica e religiosa” do povo baiano. O problema teve origem no início da colonização, quando os portugueses, de “sangue impuro com mescla de sangue mouro”, juntou-se com “os caboclos de vida errante, dados à prática de fetichismo, indolentes, inadaptáveis à civilização”. Outras religiões, como protestantismo, espiritismo e islamismo, também eram consideradas

prejudiciais à sociedade baiana. Porém, a recorrência à escravidão africana havia causado um mal ainda maior. (A NOSSA..., 1912, p. 1)

Segundo o editorial do jornal *Diário de Notícias*, de 9 de dezembro de 1912, o mais grave era o fato do culto africano ser frequentado por senhoras educadas da alta sociedade, que sabiam falar francês, estudavam Geografia e História, tocavam piano, discutiam transcendentais questões filosóficas, além de política nacional e estrangeira, iam à missa, ouviam os sermões do padre, contra as superstições e feitiçarias, e na volta, “com a mesma contrição, com a mesma fé”, procuravam “[...] a casa da *mulher das cartas*, do africano que *bota a mesa*, do explorador que cura por meio do *espiritismo*” e ainda realizavam oferendas.

Nas madrugadas das segundas-feiras, ou das sextas-feiras de cada semana, porque a polícia aqui acorda muito tarde, aparecem nas encruzilhadas da cidade, na baixa da ladeira do cemitério da Quinta, na baixa da ladeira de Nazaré, cestos, panos vermelhos, milho torrado, algumas moedas de cobre, penas de galinha, às vezes galinhas vivas, de laços de fitas nas asas, toda uma infinidade de porcarias, tingidas de azeite de dendê e a que o vulgo dá o nome pitoresco e inexpressivo de bozó. (ANOSSA..., 1912, p. 1)

Alguns costumes tradicionais começaram a sofrer críticas da elite intelectual e defensora da modernização. Foi realizada, por meio dos jornais, uma verdadeira campanha contra o hábito de acender fogueiras e soltar fogos – buscapés, bombas e roqueiras – durante as festas religiosas, sobretudo as realizadas no mês de junho. A brincadeira das noites de São João foi considerada como “[...] um vestígio da barbaria, da selvageria, da brutalidade, das eras coloniais, quando aqui ainda era, quase, tudo mata brava, quando aqui ainda era povoado de indígenas ferozes e de colonos também ferozes”. (FOGOS ..., 1912, p. 1)

Acreditava-se que com o incentivo das reformas urbanas o costume fosse extinto. Afinal, no Rio de Janeiro ninguém tinha mais a audácia “[...] de acender uma fogueira, de atirar um buscapé na avenida Rio Branco”. (SÃO JOÃO..., 1914, p. 1), símbolo da modernização daquela cidade. Mas em Salvador, nem mesmo as posturas municipais proibindo soltar fogos foram suficientes para acabar com o brilho e a animação das noites juninas. E os soteropolitanos, inclusive as autoridades, não levavam a sério as interdições e participavam das brincadeiras:

[...] homens do povo, muita gente chamada boa, muitos indivíduos que se diziam educados, muitos moços que se tinham como civilizados e instruídos, muitos parentes de autoridades policiais, de chefes políticos, mesmo da polícia e do exército. (FOGOS..., 1912, p. 1)

Entretanto, não havia unanimidade quanto à forma de “civilização” que deveria ser implantada na Bahia. De vez em quando aparecem, nesses mesmos jornais, editoriais em defesa das tradições. Criticavam-se os políticos que deixavam a população passar o ano inteiro “[...] sem lar higiênico, sem pão, sem conforto, sem alegrias salutareas, sem expansões ruidosas e comunicativas” e, no período das principais festas religiosas populares, queriam substituí-las por hábitos e manifestações europeias e americanas. Afirmavam que o povo que esquece as suas festas religiosas, patrióticas e seus festejos de rua, substituindo-os pelo que aporta das terras estrangeiras, “[...] é um povo cujas características, se não estão mortas, ao menos estão prestes a morrer”. (ALEGRIAS..., 1912, p. 1)

Que desapareça, cedendo lugar, o que existe de inconveniente, de triste, de mau, de atrasado, de anti-progressista, todos concordam. Porém, que se substituam os inocentes folguedos de origem indígena, por outros de igual jaez, vindos de fora, que os nossos hábitos de gente limpa e asseada, quer física, quer moralmente, venham abater os hábitos europeus e americanos, tudo sem melhor vantagem comum, sem melhor utilidade prática, isto não, não podemos, não devemos consentir.

Os habitantes da capital baiana receberam o regime republicano ainda com muitos contrastes, promovendo inovações, mas também tendo que conviver com muitas permanências. Percebe-se que os melhoramentos na arquitetura urbana, na limpeza e saúde pública eram desejados pela elite intelectual e também pela população humilde. Porém, quando se tratava da mudança de costumes, havia uma persistência da tradição. Afinal, considerava-se que Salvador, apesar dos seus muitos defeitos, possuía a virtude de ser um dos poucos espaços no território brasileiro a valorizar suas tradições. Portanto, poderia seguir os exemplos de modernidade de Paris, Rio de Janeiro e São Paulo, mas deveria manter as características de primeira capital do Brasil, principalmente as manifestações culturais herdadas dos colonizadores, índios e escravos africanos. “A Bahia não se desnacionaliza”. (ALEGRIAS..., 1912, p. 1)

Notas

- ¹ Peji – Altar com objetos rituais dos orixás, presentes nos terreiros de candomblé.
- ² O livro de Carybé (1969), *As sete portas da Bahia*, parece ter sido publicado anteriormente, pois Jorge Amado, no livro *Bahia de Todos os Santos*, publicado em 1945, o indica para o leitor interessado em desenhos e gravuras da Bahia.
- ³ Freguesia é uma povoação no sentido eclesiástico. Em Salvador, a divisão religiosa coincidia com a administrativa porque o poder político utilizava a classificação estabelecida pela Igreja. (NASCIMENTO, Anna, 1986, p. 28-40).
- ⁴ Sobre os viajantes estrangeiros do século XIX, cf. Slenes (1988, p. 189-203), Couto (2001b, p. 823-832) e Duarte (2002, p. 267-288).
- ⁵ Canjica – mingau de milho verde ralado, leite, açúcar e canela.
- ⁶ Mungunzá – iguaria feita de grãos de milho (amarelo ou branco) cozidos com leite, coco ralado, açúcar e canela em paus. Em alguns candomblés, esse é um dos alimentos rituais de Nanã e Oxalá. Toda a comida de Oxalá é branca. Por isso, o mungunzá a ele oferecido é de milho branco. Sobre as comidas africanas oferecidas aos orixás. (CACCIATORE, 1988).
- ⁷ Acaçá – pasta de farinha de arroz ou de milho, com água e sal, cozida em ponto de gelatina, envolta, ainda quente, em porções grandes, em folhas verdes de bananeira. O acaçá é um dos alimentos rituais de Oxalá (nesse caso tem que ser branco e não leva sal) Iemanjá e Nanã.
- ⁸ Os escravos carregadores eram responsáveis pelo transporte dos seus senhores e das mercadorias pelas íngremes ladeiras de acesso à Cidade Alta. Segundo Habsburgo (1982, p.122), esses trabalhadores “ [...] são escravos negros, robustos, que, enquanto em pleno vigor, são alugados pelos senhores para tal trabalho, uma fonte de renda que dá mais lucro do que o aluguel de bois de canga”.
- ⁹ Manoel Raimundo Querino (1851-1923) nasceu em Santo Amaro da Purificação – Bahia. Era cronista, professor de desenho e um dos fundadores do Liceu de Artes e Ofícios e da Escola de Belas Artes em Salvador. A 1ª edição do seu livro *A Bahia de outrora* é de 1916.
- ¹⁰ Os primeiros veículos públicos surgiram na Bahia por iniciativa do italiano Rafael Ariani. Segundo Anna Amélia Nascimento (1986, p. 49), “[...] as gôndolas eram altas, com molas sensíveis, puxadas por quatro animais, num dos quais ia montado o cocheiro”.
- ¹¹ J.J. Seabra tinha uma longa experiência na administração pública, ocupara cargos no governo de Hermes da Fonseca (1910-1914), exerceu a função de ministro na gestão de Rodrigues Alves (1902-1906) e acompanhou as reformas do Rio de Janeiro no governo de Pereira Passos. Cf. Leite (1996).

Capítulo II

A Igreja Católica e os leigos

As procissões, novenas e festas, dominadas pelo culto externo, pela pompa das cerimônias, pela retórica dos sermões, deram um caráter vivencial à religião, mais do que a liturgia oficial, à qual se assistia apenas como um espetáculo, em língua que não se entendia e na qual se executavam atos cujo significado se desconhecia, mas cujo mistério se respeitava.

Wernet (1987, p. 26)



Da segunda metade do século XIX às primeiras décadas do século XX, a Bahia, principalmente a cidade de Salvador, passou por mudanças significativas, nos aspectos socioeconômicos, como foi abordado no capítulo anterior, e no âmbito cultural e religioso. Este capítulo está centrado nas transformações ocorridas na Igreja Católica em sua relação com os leigos. Serão discutidos alguns conceitos – religião oficial, religiosidade popular, sincretismo e romanização – presentes nos discursos de teólogos e teóricos que vivenciaram o período. O fervor e a devoção dos fiéis eram visíveis nos cortejos e festas religiosas. O “caráter vivencial” da religião, do qual nos fala Augustin Wernet (1987, p. 26), foi um tema muito debatido entre defensores e opositores. Portanto, será analisado o papel das irmandades na promoção das homenagens aos santos e na perpetuação dos cultos africanos, assim como serão discutidas algumas tentativas do clero para promover reformas na religiosidade dos baianos.

Religião oficial e religiosidade popular

Neste estudo sobre as festas religiosas populares na Bahia, procuro identificar e compreender os conflitos entre o pensamento da Igreja romanizada e as manifestações exteriores da fé, entre a religião oficial e

as tentativas de reforma da religiosidade popular. Mas a dicotomia existe realmente? É possível fazer a separação? Diversos historiadores já se depararam com essas questões. Michel Vovelle (1991, p. 153), ao escrever a terceira parte do seu livro *Ideologias e mentalidades*, dialogou com diversos autores a respeito do tema *O popular em questão*, e abriu o debate com o seguinte questionamento: o que é o popular no domínio da cultura e da religião?

Para os historiadores, a cultura e a religião popular é uma descoberta tardia. Os folcloristas e etnólogos já trabalhavam os temas desde o final do século XVIII, quando intelectuais europeus, imbuídos de ideais nativistas, percorriam as pequenas comunidades de seus países em busca de canções, poesias, contos, peças teatrais e devoções das classes subalternas. A primeira fase de coleta foi baseada no entusiasmo em relação ao exótico, primitivo, selvagem e natural, palavras caras à época. Durante o século XIX, a descoberta de uma cultura do povo significava o encontro do europeu com suas origens e, por isso, havia uma identificação com as manifestações culturais tradicionais.

Nesse contexto aconteceu a redescoberta da religião popular. Mas pensava-se o sentimento religioso dividido em mundos distintos. Acreditava-se na existência de uma religião oficial, baseada na ortodoxia, professada pelo clero e ensinada aos fiéis iletrados. O povo recebia a mensagem cristã e incluía elementos de outras práticas religiosas. Assim, os folcloristas entendiam a religião popular como um conjunto de sobrevivências pagãs, superstições e gestos mágicos, imbricadas com traços de cristianismo. As devoções e festas religiosas populares, que suscitaram tantas discussões e pesquisas, foram compreendidas dessa forma.

Michel Vovelle (1991, p. 163-164) afirma que os reformadores do século XVI lutaram contra a religião popular que permanecia ativa, enquanto os folcloristas do século XIX a estudaram em seu “leito de morte”. Provavelmente isso contribuiu para o desejo de “restaurar”, reviver festividades há muito tempo desaparecidas. Elas são consideradas como manifestações folclóricas que devem ser preservadas. E na tentativa de preservar o tradicional, retira-se o contexto histórico em que foram e são produzidas. Vovelle (1991, p. p. 240-246) deparou-se com o problema

nas tentativas francesas de reviver festejos tradicionais e defende que ressuscitar romarias e devoções em uma sociedade para a qual antigas motivações – religião e sociabilidade tradicional – não despertam mais interesse, ou apenas curiosidade pelo exotismo, não passa de uma experiência enganadora.¹

O que mais incomoda nesse tipo de abordagem é a religião popular ser compreendida como algo imóvel, anacrônica e com uma forte tendência a degenerar-se. As transformações são encaradas como “degeneração” e a incorporação de qualquer elemento novo é considerada negativa, podendo levar ao seu desaparecimento.

As pesquisas realizadas por Vovelle foram profundamente influenciadas pelas inovações dos textos históricos publicados na revista *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, surgida na França em 1929, cujo grupo de historiadores, liderados por Marc Bloch e Lucien Febvre, rejeitava a história política – marcada pelos feitos dos poderosos homens de guerras e decisões políticas e institucionais – e defendia uma história abrangente e totalizante que levasse em consideração o homem comum. Nessa perspectiva, o estudo dos rituais, crenças, festividades e feitiçaria ganhou destaque na historiografia. A História Nova francesa influenciou pesquisas em outros países europeus, como Inglaterra, Itália e Espanha, repercutindo também nos estudos da cultura e religião no Brasil. Os historiadores rejeitaram o rótulo acadêmico de uma história das mentalidades, preferindo atualmente falar de história da cultura ou de uma nova história cultural. (CHARTIER, 1988; HUNT, 1992; VAINFAS, 1997)

O historiador inglês Peter Burke foi um dos responsáveis pelas renovações no âmbito dos estudos culturais. Ao analisar a cultura popular na Idade Moderna, Burke chamou a atenção para o fato de que a noção do popular é problemática por sugerir uma homogeneidade. Ele afirma que seria melhor utilizar a expressão “a cultura das classes populares”, pois a dicotomia entre elite e popular é falsa, e a fronteira entre as culturas de elite e culturas do povo é vaga. Portanto, seria mais interessante pensar nas interações entre as duas culturas, o que o autor denominou “biculturalidade”. (BURKE, 1995, p. 16-17)

Ao se debruçar sobre o estudo da feitiçaria, o historiador italiano Carlo Ginzburg sentiu a necessidade de enfrentar a questão do popular, principalmente ao analisar o cotidiano e as ideias do moleiro friulano Menocchio, perseguido pela Inquisição no século XVI. Esse personagem era um homem do povo que sabia ler. Portanto, sua fala registrada no processo inquisitorial era repleta de elementos das mitologias camponesas imbricadas com o discurso oficial da Igreja. A descoberta fez Ginzburg defender a existência de uma influência recíproca entre as culturas das classes subalternas e dominantes. (GINZBURG, 1989, p. 15-34)

Os três historiadores citados foram amplamente influenciados pelo crítico literário russo Mikhail Bakhtin. O autor se aproximou da cultura popular de forma indireta, por meio da literatura de François Rabelais. Apesar dos problemas quanto às fontes e métodos, sua obra indica os caminhos para se pensar a cultura das classes subalternas. Talvez sua maior contribuição tenha sido a afirmação da existência de uma “circularidade cultural”, ou seja, uma interferência recíproca entre as culturas populares e hegemônicas. Para Bakhtin, a religião popular não é composta apenas de crenças mágicas, e sim de um conjunto de atitudes e comportamentos fundado na inversão de valores e hierarquias. Isso vale principalmente para o Carnaval medieval, momento no qual o riso, o cômico, a exaltação da fertilidade e da abundância, presentes na visão de mundo popular, se contrapõem ao dogmatismo e à seriedade das classes dominantes, sobretudo da Igreja. (BAKHTIN, 1996, p. 1-50)

Em relação à religião, Jean Delumeau defende que, a partir dos anos 70 do século XX, houve uma reabilitação do cristianismo popular. Historiadores e sociólogos, como André Vauchez, Carlo Ginzburg, Dominique Julia, Georges Duby, Jacques Le Goff, Michel Mollat, Natalie Davis, dentre outros, estiveram preocupados com o estudo dos comportamentos religiosos das massas. As pesquisas demonstraram que não era mais possível falar de religião popular “primitiva” ou “degenerada”. A forma oficial e a popular não poderiam estar separadas. A espiritualidade do povo, pautada em práticas comunitárias – cantos, procissões, festas, peregrinações – não significava vulgarização do cristianismo da elite. (DELUMEAU, 1981)

É verdade que a Igreja Católica teve sempre a intenção de impor suas ideias de cristianismo às populações que desejava converter. Isso é válido para a Europa pré-cristã e para os continentes nos quais as nações europeias desenvolveram a colonização. No entanto, a vivência religiosa pregada pelo clero, seja na Idade Média ou nos tempos modernos, não se estabeleceu de forma linear e triunfal. Jean Delumeau conclui que a cristianização foi progressiva, relativamente lenta e matizada nos resultados. (DELUMEAU, 1981, p. 153)

É impossível encontrar uma cristianização efetiva na Idade Média. Aconteceram reviravoltas. Talvez por isso, a Igreja teve, até o século XIII, uma posição dúbia em relação ao sincretismo pagão-cristão, sendo tolerante quando visava à cristianização, chegando mesmo a considerar que a religião camponesa, repleta de rituais pagãos, não significava um obstáculo à graça, e, ao mesmo tempo, agindo de forma repressora na tentativa de reformar os costumes populares. A criação das Ordens Mendicantes (Franciscana e Dominicana), com ênfase na vivência apostólica, pobreza, humildade e pregação, provocou mudanças nos rumos do cristianismo. Até o século XII, os leigos desejosos de viver intensamente a religiosidade tinham, para esse fim, apenas a expectativa de ingresso em um mosteiro. Os novos tempos possibilitaram o acesso à perfeição cristã independente do monarquismo. Os laicos ingressaram nas ordens militares, confrarias profissionais de ajuda mútua ou de penitentes, nos recém-criados grupos devocionais de flagelantes. Esses fenômenos permitiram aos cristãos comuns vivenciar a espiritualidade antes restrita aos clérigos. (VAUCHEZ, 1995)

Segundo Jacques Le Goff (1993, p. 213-216), houve, no medievo, um “certo acolhimento” do folclore pela cultura clerical. Isso foi possível por causa da existência de estruturas mentais comuns às duas culturas – atitudes perante os milagres e culto às relíquias – e a necessidade de adaptação cultural para a evangelização. A partir da emergência da espiritualidade laica no século XIII, o clero sentiu a necessidade de falar a mesma língua dos fiéis, utilizar formas orais nas liturgias – cantos e sermões – aceitar procissões e peregrinações a oratórios consagrados pelo povo e as funções pagãs atribuídas aos santos.

Mas o próprio Le Goff (1993) afirma que a cultura popular recebeu a recusa do cristianismo de três formas:

- a) Por destruição – de templos, ídolos e literatura. Até mesmo alguns temas folclóricos presentes no Antigo Testamento foram relegados a segundo plano;
- b) Por obliteração (fazer desaparecer aos poucos, com substituições) – a sobreposição de temas, práticas, monumentos e personagens cristãos a antecessores pagãos. Alguns exemplos podem ilustrar as substituições: o culto da fertilidade na primavera sendo substituído pelo Mês de Maria. Substitui-se a mãe terra pela mãe cristã; os mastros cristãos para homenagear os santos, fazendo desaparecer as árvores de maio.² “A cultura clerical encobre, oculta, elimina a cultura folclórica”;
- c) Por desnaturação – os temas folclóricos mudam radicalmente de significado. É provavelmente o processo mais utilizado. Os santos não passam de taumaturgos auxiliares, só Deus faz os milagres. E na literatura, o clero defendia a utilização dos textos clássicos. A tendência foi o desaparecimento do livro original, pois o texto se transformou numa compilação de máximas e pequenas narrativas: parábolas, *exemplum*³, que deformaram os pensamentos dos autores.

No entanto, as tentativas de obliteração e desnaturação seriam mais acirradas a partir do século XVI, com o advento do Concílio de Trento (1545-1563). A partir desse momento vários sínodos foram realizados com o objetivo de eliminar as reminiscências pagãs, separar o sagrado do profano. As interdições recaíam principalmente sobre peças de milagres e mistérios, touradas, jogos de cartas, danças folclóricas, adivinhações, magia, mascaradas, fogueiras e árvores de maio. As manifestações ocorriam simultaneamente às festas religiosas em homenagem aos santos e às peregrinações. De acordo com a Igreja, durante a realização dos rituais e divertimentos, os cristãos se entregavam à “embriaguez, luxúria, excessos de comida e violência”. Era preciso realizar a “cristianização dos gestos”, costumes e festas tradicionais. O clero deveria assumir o controle da igreja paroquial e das confrarias, dominar os altares principais com as

novas devoções – Santo Sacramento e Nossa Senhora do Rosário – e afastar para o fundo das naves os santos intercessores tradicionais – Santo Antônio, São Sebastião, São Roque e Santa Bárbara, etc. (BURKE, 1995, p. 231-265; DELUMEAU, 1993, p. 407-419)

São as tentativas de reforma empreendidas na Europa no século XVI. No período, os europeus estavam “descobrendo” novas terras, conhecendo e se adaptando às novas culturas. Os religiosos que embarcavam para o Novo Mundo estavam imbuídos do ideal reformador tridentino, mas, ao mesmo tempo, sentiam a necessidade de se manter tolerantes em relação aos rituais e às manifestações culturais encontradas. A tendência foi não destruir imediatamente, e sim desenvolver a obliteração, aceitando a interferência da música, da dança e demais rituais indígenas e africanos, para cristianizá-los.

O Concílio de Trento não teve preocupação imediata com a evangelização ultramarina. O que só passaria a acontecer no século XVII, quando Roma instituiu a Congregação para a Constituição da Fé, em 1622. O bispado da Bahia, criado em 1551, não foi suficiente para impedir a fluidez da organização eclesiástica. No final do século XIX, o Brasil contava com apenas um arcebispado e seis bispados. As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, de 1707, foram a única legislação eclesiástica do período colonial e vigoraram até o século XIX, época na qual as determinações tridentinas, a exemplo das visitas pastorais, começaram a ser observadas e colocadas em prática.

Assim, o catolicismo implantado no Brasil pelos colonizadores portugueses ainda tinha características medievais: íntimo, familiar, leigo e de profunda devoção. No contexto medieval surgiram ou se desenvolveram as inúmeras formas de devoções tradicionais. Eremitas, irmãos, mulheres recolhidas, beatos, Ordens Terceiras e confrarias se organizavam para promover retiros religiosos, romarias e procissões. Os leigos construíam os oratórios e as capelas para a veneração de um determinado santo. Muitas vezes essas casas de culto estavam localizadas na zona rural, sob a proteção de uma família cujo chefe assumia também as funções religiosas. As manifestações religiosas se transformavam ainda em reunião social. Os portugueses viviam um ecletismo religioso, mistura

de elementos católicos, islâmicos e fetichistas. Em função da complexa herança cultural, a religião portuguesa era permeada de superstições, blasfêmias, rituais mágicos e feitiçarias. (AZZI, 1976)

Por isso, os historiadores da Igreja no Brasil, como Eduardo Hoornaert (1974, p. 29) e Riolando Azzi (1978), não acreditam na existência de um catolicismo oficial e autêntico, definido pela teologia e pelo direito canônico. Afirmam que o catolicismo puro não é vivido nem mesmo pelo clero. Existe apenas um sistema impregnado de elementos de outras civilizações. A diferença entre a vivência religiosa dos padres e a do povo em geral é que os religiosos acreditam ser o cristianismo deles puro e o único verdadeiro, e o povo não tem problema de ortodoxia e autenticidade.

Hoornaert (1974, p. 98-105) observa que caracterizar como “popular” o catolicismo dos índios e negros é projetar o significado de “popular” para épocas anteriores. Durante a colonização portuguesa não se falava em cultura popular porque indígenas e africanos não eram reconhecidos como “povo”. No entanto, o autor afirma que para simplificar prefere utilizar a expressão catolicismo popular, definida como a religiosidade vivida pelos pobres. Já a historiadora Kátia Mattoso (1992, p. 389), ao estudar a religião na Bahia oitocentista, considera ter havido uma síntese religiosa brasileira, denominada por ela de “religião do povo”, por considerar que a expressão engloba todas as classes sociais. E “religiosidade popular” teria uma conotação pejorativa, por sugerir a divisão em dois níveis: a elite e o vulgo. Mattoso (1992, p. 389) afirma ainda que as práticas religiosas privadas ou oficiais não eram autônomas ou opostas, e sim complementares. Os estudiosos da História das Religiões procuram definir religião oficial e popular, sem, todavia, chegar a um consenso. O clero talvez seja o maior defensor da dicotomia, e busca preservar e aperfeiçoar a primeira e purificar a segunda. A partir do final do século XIX, a inquietação dos teólogos e teóricos diante da mistura de crenças e rituais da Igreja Católica com outras religiões fez com que outro conceito passasse a ser utilizado nos estudos religiosos brasileiros: o sincretismo.

Sincretismo afrocatólico

Durante o século XIX houve uma grande preocupação com os rumos do catolicismo brasileiro. Muitos estudiosos – folcloristas, naturalistas, viajantes, teólogos e antropólogos – escreveram sobre a mistura de raça, cultura e religião no Brasil. O clero e os intelectuais acreditavam que a elite, apesar dos seus desvios de conduta religiosa, estava mais preparada para vivenciar a fé católica de acordo com a ortodoxia. Considerava-se que o povo pertencia a um nível inferior, vivia na ignorância e na superstição, além de frequentemente misturar o catolicismo com outras crenças. Apesar das discordâncias teóricas e metodológicas, há o consenso de que o sincretismo afrocatólico foi possível pela existência dos seguintes fatores: o tráfico de escravos no período colonial, o trabalho destes na lavoura açucareira e o esforço de conversão dos negros ao catolicismo empreendido pelos religiosos.

Entretanto, é difícil datar o sincretismo. Até o século XVIII, as características dos principais orixás ainda não estavam claras para os senhores de escravos e o clero português. Mesmo na época da visitação do Santo Ofício, a religião africana ainda não era bem definida. Os padres falavam de feitiçaria e superstições, com base em alguns rituais que tinham observado, mas não conheciam profundamente o culto. Por outro lado, os africanos também não tinham muito conhecimento da vida dos santos.

Era do interesse do clero e dos senhores os escravos serem catequizados. Os religiosos responsáveis pela catequese dos africanos usaram as mesmas estratégias já utilizadas na Europa para levar o cristianismo aos homens considerados “pagãos”: indo-europeus, camponeses e mouros. Acreditava-se que o sucesso da evangelização seria alcançado por meio da adaptação cultural. Era preciso “permitir” e “tolerar” determinadas práticas religiosas do povo conquistado, fazer desaparecer lentamente alguns costumes e, principalmente, substituir o culto dos antigos deuses pela devoção à Santíssima Trindade e aos santos.

No Brasil, durante a Colônia e o Império, fazia parte do projeto de evangelização “tolerar” as danças e os cânticos indígenas e africanos durante as cerimônias religiosas do catolicismo. Mesmo sem ser propósito da Igreja, a atitude favoreceu a permanência de parte de rituais dos índios e dos cultos africanos. O clero acreditava que a permissão para que os escravos fizessem os seus batuques e cantassem em suas próprias línguas nas proximidades das igrejas significava uma etapa para a evangelização. Afinal, os colonizadores, muitas vezes, encaravam as manifestações apenas como divertimento de negros nostálgicos. Estes, por sua vez, aproveitavam as brechas das festas católicas para disfarçadamente cultuar os orixás. Quando chamados para explicar o sentido dos seus festejos, apenas respondiam que estavam louvando os santos do paraíso.

No final dos oitocentos, as dúvidas em relação ao catolicismo vivenciado pelos negros continuavam gerando discussões. Por reconhecer que ainda não havia um amplo conhecimento das religiões africanas, alguns estudiosos se dedicaram ao estudo das inter-relações entre o catolicismo e o candomblé. Nina Rodrigues, um dos primeiros brasileiros a se dedicar ao tema, reconhece essa lacuna: “Ao tempo em que publicamos os nossos primeiros estudos sobre o animismo dos negros baianos, era ainda de todo insuficiente o conhecimento que possuíamos da mitologia iorubana tal qual existe na África”. (RODRIGUES, 1988, p. 216)

O leitor não encontrará aqui uma ampla análise do sincretismo, uma vez que esse não é um estudo específico sobre o tema.⁴ Darei destaque às pesquisas de três estudiosos – Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Roger Bastide – cujos trabalhos, elaborados em diferentes décadas e seguindo correntes diversas, são citados nesta tese.

O médico maranhense Nina Rodrigues é considerado o fundador dos conhecimentos científicos afro-brasileiros. Apesar de pertencer à corrente evolucionista e empregar conceitos hoje superados, como os de inferioridade cultural e racial, não podemos negar a importância de suas pesquisas e reconhecer ter sido pioneiro no estudo do sincretismo, mesmo sem usar explicitamente a palavra. Em seus livros aparecem expressões como fusão, dualidade de crenças, justaposição e exterioridades de ideias religiosas, associação, adaptação e equivalência de divindades.

Entre os anos de 1896 e 1900, Nina Rodrigues analisou a conversão dos negros baianos ao catolicismo, fazendo distinção entre os africanos, descendentes, crioulos e mestiços. Rodrigues afirma que os primeiros compreendiam mal o culto católico e que sua conversão não passava de uma justaposição de exterioridades, enquanto para os crioulos e mestiços a prática religiosa africana ia se degenerando, perdendo sua pureza primitiva. Segundo o autor, a equivalência entre os auxiliares das duas religiões dava a ilusão de conversão católica, mas os negros, sem renunciar aos orixás, tinham uma profunda devoção pelos santos. Afirma ainda que era possível observar uma pessoa ter o mesmo fervor religioso ao participar, em momentos distintos, dos dois cultos. (RODRIGUES, 1935)

Nina Rodrigues estava preocupado em analisar a herança africana na cultura brasileira. Dois capítulos do livro *Os africanos no Brasil* foram dedicados às sobrevivências africanas, principalmente no campo linguístico, nas artes, nas festas populares, no folclore e na religião. Quando se refere às festas populares, Rodrigues encontra nelas sobrevivências totêmicas. Os objetos e as figuras de animais presentes nos ternos e ranchos de reis possuem, segundo o autor, uma íntima conexão com o totemismo. Cada grupo elege um objeto (um barco, por exemplo) ou um animal (boi, borboleta, onça, peixe, cavalo, etc.) como símbolo. O antigo agrupamento familiar africano é equivalente ao clube ou ao rancho. Cada indivíduo se refere ao animal que representa o seu grupo como se fosse o chefe da família.

Além da intenção totêmica, Rodrigues encontrou nos festejos populares baianos o fenômeno psicológico. Segundo o autor, era difícil saber se as festas brasileiras eram ocasiões propícias à realização de práticas africanas ou se estas já estavam totalmente incorporadas e integradas às manifestações brasileiras como simples tradição ou lembrança. Ele afirma o caráter de vivacidade dos festejos. Cita a lavagem da igreja do Bonfim como um exemplo de culto vivo e faz comparações dessa festa com os cucumbis do Carnaval do Rio de Janeiro, como um festejo que só permanece na tradição. (RODRIGUES, 1988, p. 172-186)

O que Nina Rodrigues chamava de ilusão de catequese e os norte-americanos de adaptação, Arthur Ramos – que também era médico,

divulgador e continuador da obra de Rodrigues – preferiu chamar de sincretismo. O trabalho de Ramos foi influenciado pela teoria culturalista, em voga na antropologia norte-americana desde a década de 30. Em 1934, Ramos publicou o livro *O negro brasileiro*. Nesse trabalho, procurou sistematizar as religiões e cultos negros no Brasil, dividindo os grupos por nações: gegê-nagô, bantu, malê. Além de desenvolver temas já abordados por Nina Rodrigues, como o totemismo, Ramos dedicou um capítulo do seu livro ao sincretismo, no qual afirma a existência da mistura de cultos religiosos na África. E, por isso, não se encontrava pureza nos cultos desenvolvidos pelos africanos no Brasil.

Seguindo os passos de Nina Rodrigues, durante os anos de 1928 a 1932 Arthur Ramos também coletou material na imprensa sobre a expansão do candomblé, assim como as perseguições empreendidas pela polícia. (RAMOS, 1940) Mas apesar de conhecer e editar essas fontes até 1942, ao dar a sua definição do termo sincretismo, Ramos enfatizava o processo harmonioso de contato entre culturas. Já em 1947 admitiu a existência dos conflitos, principalmente nos casos em que houve colonização, dominação e escravidão. Nesse momento, o autor analisou as correlações entre o domínio europeu, o imperialismo, a destruição cultural dos povos conquistados e os preconceitos raciais. Mas também se preocupou em analisar as lutas contra a dominação europeia. (RAMOS, 1947, p. 475-483)

Apesar das contribuições de Nina Rodrigues e Arthur Ramos, o autor mais conhecido no campo dos estudos de temas afro-brasileiros é Roger Bastide. Os primeiros trabalhos de Bastide publicados no Brasil datam do final dos anos 40 do século passado. Ele acreditava na existência de várias religiões de origem africana no Brasil e não em uma religião afro-brasileira. Em relação à Igreja Católica, Bastide afirma a existência de dois catolicismos, uma vez que os escravos não participavam dos mesmos rituais que seus senhores. Dentro da igreja, os portugueses ocupavam a nave, enquanto os negros ficavam nas portas, pórticos e adro. Ou então, havia a celebração de uma missa para os escravos no início da manhã e outra para seus patrões mais tarde. O escravo não trabalhava nos dias santos, principalmente durante o ciclo de festas católicas, do Natal à

Semana Santa. Mas a sua festa era comemorada segundo outros ritos. Para Bastide, a separação forçada fez o negro ter consciência da sua raça e procurar protetores específicos, entre os orixás ou santos da sua cor, como Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia, Santo Antônio de Catagerona, etc. (BASTIDE, 1971, p. 158-162)

De acordo com Roger Bastide, quando os senhores passaram a habitar nas cidades, transferiram o culto dos seus santos para os altares particulares em suas residências, enquanto os negros ocuparam as ruas, transformadas em espaços de devoção. Afinal, nas esquinas existiam nichos onde as imagens sacras poderiam ser reverenciadas. (BASTIDE, 1971, p. 170) No entanto, em cidades como Salvador, o catolicismo de rua já era praticado pelos negros desde o início da escravidão. Quando lhes foi proibido frequentar as igrejas dos brancos, construíram seus próprios templos, a exemplo da Igreja do Rosário, no Pelourinho.

Frequentemente, escravos e/ou libertos ocupavam as ruas em cortejos religiosos repletos de manifestações exteriores da fé, sobretudo batuques e danças africanas. Mas também cultuavam os santos nos nichos das ruas, praças e mercados. Em Salvador, existia uma imagem da Imaculada Conceição no nicho do mercado Modelo, na rampa do cais Cairu e próximo à Igreja da Conceição da Praia. Uma imagem de Santa Bárbara era venerada na capela do mercado, que levava o seu nome, localizado na Cidade Baixa, e ainda nos nichos de Santa Bárbara e Nossa Senhora da Guia, presentes no mercado da Baixa dos Sapateiros. Nesses espaços, os negros tinham mais liberdade para camuflar o culto aos orixás.

Porém, mesmo quando brancos e negros participavam de uma mesma festa de santo, ocupavam lugares distintos no cortejo religioso. As cores não se confundiam. Nas igrejas dos negros e nos nichos dos mercados mesmo os santos dos brancos pareciam estar voltados para as causas negras. Pierre Verger (1997, p. 25) afirma:

Esses mesmos santos, que haviam protegido os interesses dos negreiros e a vida de uma parte dos negros transportados, tiveram o bom senso de realizar em seguida um exame de consciência, do qual resultou uma troca de posição: passaram a proteger os escravos, ajudando-os a mistificar os seus senhores.

Bem, sabemos que os santos não escolhem os seus devotos. Os fiéis lhes atribuem funções e, muitas vezes, ainda as modificam de acordo com seus interesses ou necessidades. Mas é certo que os santos ajudaram os escravos a despistar os senhores e o clero sobre a natureza do culto que praticavam. Os africanos reinterpretavam a liturgia cristã e recriavam a sua africanidade. Roger Bastide (1971, p. 179), ao se referir ao catolicismo dos negros, concluiu: “catolicismo negro foi um relicário precioso que a Igreja ofertou, não obstante ela própria, aos negros, para aí conservar, não como relíquias, mas como realidades vivas, certos valores mais altos de suas religiões nativas.”

É certo que a Igreja, mesmo sem o querer ou saber, propiciou a continuidade dos rituais africanos. Mas é preciso não esquecer as perseguições empreendidas pelas autoridades eclesiásticas e civis, na tentativa de extinguir qualquer outra religião do território português nas Américas. As constantes incursões policiais aos locais frequentados pelos negros também contribuíram para a realização do sincretismo, pois era preciso disfarçar as práticas africanas. Não é à toa que nos primeiros terreiros de candomblé existiam altares com as imagens dos santos para dar a impressão de seus membros serem católicos. Franziska Rehbein (1985, p. 87) acredita que esses altares evidenciam uma influência mútua entre o catolicismo e o candomblé. Mas a própria autora afirma que as imagens tinham função meramente decorativa, não desempenhavam nenhum papel nas cerimônias para os orixás. Os filhos de santo prestavam homenagem diante do *peji*. Quando dançavam no mesmo salão do altar católico, não lhes davam atenção, e até mesmo executavam as danças rituais de costas para os santos.

Alguns autores costumam escrever sobre a mistura de religiões no Brasil como algo inevitável e impossível de separação. Jorge Amado (1988, p. 44) afirma sobre Salvador:

[...] Terra onde tudo se mistura e se confunde, ninguém é capaz de separar a virtude do pecado, de distinguir entre o certo e o absurdo, traçar os limites entre a exatidão e o embuste, entre a realidade e o sonho. Nas terras da Bahia, santos e encantados abusam dos milagres e da feitiçaria, e etnólogos marxistas não se espantam ao ver imagem de altar católico virar mulata faceira na hora do entardecer.

A mistura é aparente ou real? Atualmente, o clero, os principais líderes do candomblé e os intelectuais defendem que elementos do catolicismo e do candomblé podem estar presentes na mesma festa, mas os ritos católicos e africanos não se confundem. Podemos dizer que os fiéis submetidos à rígida iniciação de um terreiro sempre distinguiram os santos dos orixás. Eles têm consciência de que foram atribuídos pontos de analogia para permitir a aproximação, mas um santo e um orixá, por mais que tenham características comuns, não formam uma mesma entidade. Como afirma o antropólogo Renato Ortiz (1980, p. 102):

Santa Bárbara só é Iansã na medida que é uma santa católica cuja história particular encerra traços de chuva, trovão e raio. Não é por acaso que os pais-de-santo jamais confundem seus orixás com os santos católicos, a essência dos deuses africanos permanece, por assim dizer, intactas junto à memória coletiva negra.

É difícil, ou mesmo impossível, medir o grau de consciência dessa mistura de culto entre os fiéis no período estudado (1860-1940). Até que ponto os devotos distinguiam os santos dos orixás? Afinal, nesse período o sincretismo começava a ser analisado. A alta hierarquia eclesiástica e os intelectuais afirmavam a necessidade de separação entre os rituais católicos e africanos, mas os leigos, simples frequentadores dos dois cultos, não estavam bem informados e nem compreendiam essas questões. Por isso, participavam da missa e da procissão em honra a um santo católico e, em seguida, de uma festa para os orixás em uma casa de candomblé. Com a mesma devoção.

Até meados do século passado toda festa de candomblé era precedida de uma missa, mandada celebrar pelo pai ou mãe de santo. Os componentes do terreiro tinham a obrigação de participar do ritual católico. Alguns terreiros de Salvador, como o tradicional Ôpo Afonjá, tinham até mesmo um cruzeiro próprio para as celebrações de missas. Acreditava-se que alguns rituais africanos só tinham valor após a bênção de um padre. Por isso, findo o período de iniciação, no domingo de Oxalá, os iniciados deveriam, como última obrigação, ir assistir à missa na capela do Bonfim. A mesma coisa acontecia após a morte de um membro do terreiro. Era feita a vigília, o *axexê*. No final do ritual, todos os participantes deveriam acompanhar a celebração de uma missa.

A ialorixá⁵ Maria Stella de Azevedo Santos, a Mãe Stella de Oxóssi, foi, a partir dos anos 80, uma das mães de santo responsáveis pela tentativa de separação entre catolicismo e candomblé. Ela afirma que a primeira decisão a ser tomada foi tirar as missas de aniversário de santo e de *axexê*. Mãe Stella diz que, depois de muita briga e insatisfação, conseguiu realizar as mudanças no Ôpo Afonjá, terreiro sob sua responsabilidade. Animada com a possibilidade de convencer suas irmãs de santo a fazer o mesmo, ela escreveu manifesto, visitou outros terreiros – “casas respeitadas”, segundo a sua avaliação – recebeu apoio, assinaturas e comprometimento com a sua causa. No entanto, reconhece que seu trabalho árduo ganhou adesão, mas sabe da dificuldade para mudar costumes tão enraizados na memória coletiva do candomblé. É ainda Mãe Stella quem conta que uma dessas mães de santo, que assinou o seu manifesto, deu uma entrevista na qual falou sobre a necessária separação entre as religiões. A entrevistada afirmou que concordava com Mãe Stella sobre a supressão das missas em datas importantes para o candomblé. O repórter, maliciosamente, disse: “Dia 4 de dezembro está chegando”. Ela imediatamente reagiu com a seguinte frase: “Ave Maria, minha mãe... ê parrê... eu tenho que ver Santa Bárbara!”. (PRETTO; SERPA, 2002, p. 48-49)

A luta de Mãe Stella demonstra que a separação dos ritos do catolicismo e do candomblé é desejada pelo clero e pelos praticantes da religião dos orixás. As dificuldades para a realização desse objetivo estão relacionadas à memória coletiva, formada durante os séculos de dominação ideológica da Igreja Católica. Se na atualidade ainda persiste a mistura de elementos de crenças diversas, ela era vivenciada com mais intensidade, e sem preocupações com a ortodoxia, pelos fiéis do início do período republicano. O sincretismo era praticado nas casas de candomblé e nas irmandades.

Irmandades

As irmandades são consideradas os principais agentes do catolicismo popular. Mas como surgiram essas associações religiosas? Quais os seus

objetivos? Quando e como foram implantadas no Brasil e na Bahia? Qual a sua relação com as festas religiosas?

As confrarias surgiram no século XIII, quando o homem medieval, diante das inseguranças e incertezas da vida urbana, resolveu unir-se em agremiações. Foram criadas as corporações de ofício para atender aos interesses profissionais dos seus integrantes. E muitos desses *ofícios* tinham também o caráter devocional. Mas é importante não confundir confraria com corporação. A primeira nascia da inspiração religiosa, enquanto a segunda tinha a ocupação profissional como regra para admissão dos seus membros. Caio Boschi (1986, p. 12) chama a atenção para o fato de que essas associações possuem traços comuns, mas também uma diversidade de formas que gera a imprecisão nas denominações. Afirma:

Se o ideal é a comunhão fraternal e o crescimento do culto público, às necessidades do espírito somam-se as do corpo; à celebração eucarística, a assistência material. Difícil estabelecer com precisão a linha divisória entre a mutualidade espiritual e as beneficências e auxílios mútuos temporais, entre o religioso e o profano.

O surgimento das confrarias é obscuro, mas sabe-se que na Europa o primeiro registro é de uma congregação sob a invocação de Nossa Senhora, fundada em Paris pelo bispo dom Odo, morto em 1208. Em Portugal não se sabe ao certo quando surgiu a primeira irmandade, mas conhece-se uma organização dedicada ao Nosso Senhor, fundada em 1432 na Igreja de São Domingos, para pedir o fim de uma peste que assolava Lisboa. Nesse mesmo templo os ingleses organizaram uma irmandade tendo São Jorge como patrono, e a colônia flamenga as associações da Santa Cruz e de Santo André. (CARDOZO, 1973, p. 242-243)

O desejo da Igreja europeia de promover a despaganização e a clericalização durante a reforma católica dos séculos XVI e XVII atingia diretamente as confrarias. Os religiosos, reunidos em sínodos, criticavam as associações leigas e desejavam o controle das atividades, sobretudo nos dias de festas do padroeiro. Afirmavam que os estatutos só deveriam ser aprovados pelo clero após a inclusão de interdições de festas, danças, banquetes e reuniões dos irmãos dentro das igrejas, sem a presença do pároco. (DELUMEAU, 1993, p. 409-410)

Apesar das constantes proibições e das suspeitas dos religiosos sobre a espiritualidade das confrarias, continuaram atuantes na Europa e espalharam-se pelas terras recém-descobertas e colonizadas. Eram, na maioria das vezes, complementos e até substitutas do papel do clero e desenvolviam várias tarefas que seriam da alçada do poder público. O maior exemplo da intermediação Igreja-Estado é a Santa Casa de Misericórdia. Conhecida como Irmandade da Misericórdia ou simplesmente Misericórdias, a irmandade foi criada em Portugal pelo frei espanhol Miguel Contreras.

O religioso ficou sensibilizado com a grande quantidade de mendigos e enfermos que perambulavam pelas ruas de Lisboa e resolveu pedir esmolas e uma casa para abrigar os famintos e doentes, sendo ajudado pela rainha dona Leonor, esposa de dom João II. A Irmandade foi instituída em 1498, sendo os estatutos baseados numa confraria semelhante existente em Firenze, na Itália, desde 1350. (AZZI, 1978, p. 92)

Segundo Russell-Wood (1981, p. 68), a primeira referência à Santa Casa de Misericórdia da Bahia é de 1854. O caráter espiritual das Irmandades de Misericórdia, organizadas em terras brasileiras desde o início da colonização, parece estar em segundo plano, pois se incumbiram principalmente da ação social. Entre as funções, destacam-se construir e manter hospitais, orfanatos, recolhimentos para as moças solteiras, escola de medicina e farmácia; providenciar enterros cristãos aos mortos; visitar os presidiários e resgatar os cativos; abrigar os viajantes. Cumprir tais obrigações exigia muitos recursos e uma eficiente administração. Por isso, os associados pertenciam às camadas privilegiadas da sociedade. Em troca, recebiam prestígio social, garantia de bons negócios e utilização dos recursos em proveito pessoal, na forma de empréstimos. (HOORNAERT, 1974, p. 18; RUSSELL-WOOD, 1981, p. 63-74)

Na Bahia do século XIX, a vivência religiosa ainda era organizada pelas irmandades. Caracteriza essas associações a participação leiga no culto católico. Os leigos se responsabilizavam pela parte devocional, sem necessidade da interferência dos clérigos. Poderiam ser de dois tipos: as irmandades, formadas por grupos voluntários de fiéis para fins piedosos e de caridade, tendo a sua organização baseada nas antigas corporações

portuguesas de artes e ofícios; e as ordens terceiras, ligadas às ordens religiosas medievais: franciscana, dominicana e carmelita.

As irmandades mais difundidas eram as da Misericórdia, do Santíssimo Sacramento e de Nossa Senhora do Rosário. Tinham funções diferentes. A primeira, a caridade. Prestava assistência aos pobres, deficientes físicos, prisioneiros, jovens órfãs e crianças enjeitadas, e providenciava enterros cristãos para indigentes e escravos. A segunda destinava-se ao culto do Santíssimo Sacramento da Eucaristia e realizava a procissão anual de Corpus Christi. A terceira, composta exclusivamente por negros, promovia o culto ao rosário e realizava a festa de Nossa Senhora no primeiro domingo de outubro. (AZZI, 1978, p. 89-105) Existiam ainda as irmandades que agrupavam os seus membros de acordo com o ofício: Santo Antônio da Barra para os negociantes, São Jorge para os ferreiros, ferrageiros, serralheiros e caldeireiros, São Crispim para os sapateiros e curtidores. Elas também entraram em decadência no final do século XIX.

O primeiro passo para a formação de uma irmandade era encontrar uma igreja que a acolhesse. Os templos tinham vários altares laterais, cada um ocupado pelo santo de devoção de uma confraria. Mas os membros normalmente encaravam a presença de grupos diferentes no mesmo espaço como algo provisório, pois desejavam angariar recursos para a construção de um templo próprio. As confrarias competiam na ornamentação dos seus altares e capelas, principalmente durante as festas dos patronos, o que contribuiu para o enriquecimento artístico das igrejas, sempre cheias de ornamentos em ouro e prata, talhas douradas e ricos paramentos. (CARDOZO, 1973, p. 237-239)

Em seguida, era preciso estabelecer o *Compromisso*, conjunto de regras, submetidas às autoridades eclesiásticas, que determinavam os objetivos da associação, forma de admissão dos membros (condição social e racial), direitos, deveres e obrigações. As irmandades que tinham sede em Lisboa, a exemplo da Misericórdia, deveriam seguir os estatutos da matriz. Mas havia a possibilidade de fazer adaptações, com a incorporação de novos capítulos para atender às condições locais. Além de associações religiosas, essas associações existiam para promover a sociabilidade e a ajuda mútua. Os membros pagavam o direito de entrada (jóia) e uma

mensalidade de valor variável. A irmandade, por sua vez, prestava assistência espiritual e material durante a vida e na hora da morte. Ser um integrante era a garantia de permanência no grupo social e de amparo em caso de doença, quando recebia assistência médica e despesas hospitalares. Em caso de morte, o membro tinha garantido o funeral, sepultamento na capela da irmandade e ainda pensões para a viúva e os órfãos. Se um irmão passasse por uma crise financeira, também podia ser socorrido com um empréstimo. (RUSSELL-WOOD, 1981, p. 75) Nas irmandades de negros, os escravos poderiam ser ajudados na compra da alforria. Portanto, eram inúmeras as vantagens de se pertencer a uma ou mais associações.

As irmandades eram formadas por critérios de cor e condição social, incentivadas pela Igreja e pelo Estado. Em Salvador, os mulatos reuniam-se nas irmandades de Nosso Senhor da Cruz (Igreja da Palma), Nosso Senhor Bom Jesus da Paciência (Igreja de São Pedro) e Nossa Senhora da Conceição do Boqueirão (na igreja de mesmo nome). Os negros africanos agrupavam-se por nações de origem: angolanos e congolese formavam a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário (Igreja da Freguesia da Sé, atual Pelourinho); os daomeanos agrupavam-se nas irmandades de Nosso Senhor das Necessidades e Senhor da Redenção (Capela do Corpo Santo) e as mulheres nagô-yorubas fundaram a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte (Igreja da Barroquinha). Os negros nascidos no Brasil formavam a Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios (altar lateral da Igreja da Conceição da Praia). (VERGER, 1999, p. 65) O clero via nos agrupamentos a garantia de catequese, a conservação dos valores católicos e o controle sobre a fé dos baianos. E o Estado ficava livre da responsabilidade de socorrer os necessitados prestando-lhes serviços de saúde. A organização dos grupos, baseada na diferenciação da riqueza, na caridade e na cor da pele, ainda servia para evitar ou amenizar conflitos advindos das diferenças socioeconômicas e jurídicas.

As irmandades tiveram sua fase áurea no período colonial e continuaram atuantes durante o império. Entretanto, na segunda metade do século XIX já são perceptíveis os sinais de decadência. Segundo Kátia Mattoso (1992, p. 402), as associações de brancos “[...] não conseguiram

admitir a massa de negros e mulatos que chegava ao pequeno comércio e no artesanato. Seus membros preferiram deixá-las desaparecer a praticar uma política de abertura.

Para evitar o desaparecimento, alguns grupos optaram pela fusão. A Igreja da Conceição da Praia, por exemplo, abrigava duas irmandades: Nossa Senhora da Conceição e Santíssimo Sacramento. Em 1868, os irmãos do Sacramento, por meio de ofício, propuseram a junção. Depois de discutido o assunto, os membros da Irmandade da Conceição aceitaram a proposta, com a condição de o novo nome ser Irmandade de Nossa Senhora e SS. Sacramento da Conceição da Praia. No entanto, prevaleceu a vontade dos irmãos do Sacramento, pois todos os editais posteriores trazem o título de Irmandade do SS. Sacramento e Nossa Senhora da Conceição da Praia. (BARBOSA, 1970, p. 101)

Além disso, após a Proclamação da República, as associações religiosas passaram a ser marginalizadas pela Igreja e pelo Estado. O clero, na tentativa de reforma, passou a encarar as manifestações exteriores da fé e a religiosidade baiana, mesclada com elementos africanos, como ameaça à hierarquia e desvio da ortodoxia. Preferiam substituir as antigas devoções valorizando o Apostolado da Oração, as Congregações Marianas e as Filhas de Maria, novos grupos religiosos submetidos à Igreja. Com o fim do Padroado⁶ e a separação entre Igreja e Estado, foi cortado o vínculo entre as irmandades e o poder civil. Os políticos baianos estavam entusiasmados com os ideais de progresso e civilização, preocupando-se com os problemas sociais, criando hospitais e outras associações de socorro à população. Era importante transformar Salvador numa capital moderna, desapegada dos valores tradicionais. Muitas irmandades desaparecem, por deliberação dos seus sócios ou imposição das autoridades, mas outras se mantêm independentes e persistem até os dias atuais.

Festa e devoção aos santos

A festa, como objeto de estudo da História, também é uma descoberta tardia. Na Europa, os historiadores, influenciados pelos estudos sobre

mentalidades nos anos 70 do século XX, passaram a se dedicar ao tema, antes pesquisados apenas por antropólogos e etnólogos. No Brasil, o interesse dos profissionais da História pelas festividades ganhou impulso a partir do final dos anos 80. Os primeiros trabalhos apresentados em congressos internacionais tinham como objetivo principal revelar as imbricações entre o sagrado e o profanos nas celebrações cívicas e religiosas do Brasil colonial.⁷ No entanto, outras pesquisas (ABREU, 1999; ALBUQUERQUE (1999); COUTO, 2001a; DEL PRIORE, 1994; GONÇALVES, 1998; JANCSO; KANTOR, 2001; REIS, 1991; SOUZA, 1994, STREMEL, 1998) exploravam o século XIX e as mudanças ocorridas na passagem para o período republicano. Algumas tentam chegar mais próximo da atualidade. Geralmente, ressaltam a importância dos festejos como momentos propícios à sociabilidade, mas também, à realização de rebeliões escravas e brechas para a afirmação de valores e crenças das culturas indígenas e africanas.

Mas, voltemos ao papel de destaque das irmandades na preparação e realização das festas do calendário cristão, expressões da religiosidade popular, comandadas pela comunidade, sem a efetiva participação do clero. Os padres, membros das ordens religiosas, responsabilizavam-se apenas pelas celebrações litúrgicas. As pesquisas sobre os festejos religiosos, realizadas pelos historiadores brasileiros, têm ressaltado o caráter leigo da organização das manifestações de fé. Além dos irmãos, outros grupos formados por categorias profissionais, moradores de um bairro, povoação ou pequena cidade, se juntam, independentemente da Igreja, para cultivar um santo de devoção.

O principal objetivo de uma irmandade de devoção era agrupar certo número de fiéis em torno da veneração a um santo escolhido como padroeiro, manter o culto e promover a festa. A homenagem a um santo poderia ser individual, mas considerava-se que a celebração tinha mais força quando realizada de forma coletiva e espetacular, em família, pois cada uma tinha o seu oratório particular, ou na irmandade. Segundo João Reis, “[...] celebrar bem os santos de devoção representava um investimento ritual no destino após a morte – além de tornar a vida mais segura e interessante”. (REIS, 1991, p. 61) Um grupo de pessoas, normalmente da vizinhança, se reunia e se organizava numa associação

destinada ao culto. Às vezes, o patrono escolhido já tinha sua capela, mas quando isso não acontecia o objetivo dos devotos era angariar fundos para a construção do templo.

Kátia Mattoso (1992, p. 392) considera que ao lado da devoção havia uma relação contratual entre o fiel e o seu santo protetor. Buscava-se a obtenção de uma graça. Em casos de grandes perigos, recorria-se a uma promessa, levando-se em consideração a função de cada santo. Recorria-se, por exemplo, a Nossa Senhora do Parto no momento do nascimento de uma criança, a Santa Bárbara quando as nuvens escuras e os trovões ameaçavam trazer uma tempestade. Se a graça fosse obtida, o fiel pagava o prometido e desfazia-se o acordo. Porém, nem sempre o final era satisfatório, ficando uma das partes como devedora. Se o devoto não pagasse a promessa poderia ir para o inferno ou virar “alma penada”. Mas se o santo não cumprisse o seu papel também poderia receber punições, como o término do seu culto, o desprezo e destruição da sua imagem.

Se santo e devoto conseguissem cumprir suas obrigações a contento, o fiel comemorava o fim do acordo com exuberante festa. A maior expressão da devoção na Bahia era a realização dos festejos em homenagem a um determinado santo, que incluíam novenas, procissões, foguetório, banquetes e bailes populares. Afinal, as festividades não eram exercícios públicos de piedade, mas uma ocasião propícia aos divertimentos e à interligação entre o sagrado e o profano.

Todas as festas – mesmo as civis – tinham caráter religioso e para cada tempo litúrgico uma forma de comemoração. Durante o verão aconteciam as maiores e mais concorridas festividades na cidade do Salvador. Os meses de dezembro, janeiro e fevereiro eram, como ainda hoje, repletos de manifestações do catolicismo lúdico e espetacular. As festas de Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Santa Luzia realizavam-se nos dias 4, 8 e 13 de dezembro, respectivamente. Anunciavam a chegada do Natal e suas celebrações paralitúrgicas – presépios, cheganças, bailes pastoris, autos, ternos de reis, bumba meu boi e cacumbis – que se estendiam até 6 de janeiro, Dia dos Reis Magos.

O primeiro dia do ano era dedicado ao Bom Jesus dos Navegantes, com a realização de uma procissão marítima. Na segunda quinta-feira, após o Dia

de Reis, os fiéis celebravam Nosso Senhor do Bonfim. No final de janeiro, os baianos já estavam envolvidos com os festejos em louvor a Sant'Ana, no Rio Vermelho. Nessa mesma localidade acontecia a procissão marítima, que oferta flores e presentes à rainha do mar, Iemanjá, em fevereiro. Ainda no dia 23 desse mês era festejado São Lázaro. Portanto, havia muitas oportunidades para as irmandades mostrar todo o seu esplendor.

Na Bahia, o mais ilustre observador participante e cronista das procissões religiosas foi João da Silva Campos⁸. Considerado o “historiador dos sinos baianos”, Silva Campos enfatizava a importância do som desses instrumentos para anunciar o início de um festejo religioso. Após o badalar dos sinos, o padre, diante do altar de uma igreja ricamente ornamentada com flores e andores dos santos, celebrava a missa solene com pompa e muito cheiro de incenso. O coro era ocupado pelos cantores e pela orquestra. Segundo Kátia Mattoso (1992, p. 395), durante o século XIX a posição ocupada pelos fiéis refletia a organização social: no meio, dentro do espaço gradeado, estavam as mulheres sentadas no chão; os homens ocupavam as cadeiras que rodeavam as grades; e os escravos ficavam na entrada ou no adro. Nesse local se soltavam os foguetes e fogos de artifício e os negros tocavam os tambores.

A procissão convertia-se no ponto alto das homenagens. O santo do dia não saía sozinho às ruas, mas acompanhado de outros santos da mesma igreja ou irmandade. O cortejo, formado pelos irmãos, soldados, oficiais mecânicos, sacerdotes, mascarados, músicos e bailarinos, vestidos com roupas de gala, joias e adereços, percorria as principais ruas próximas ao templo dedicado ao santo homenageado. Formava-se um desfile dos símbolos católicos: cruces, tochas, ornamentos, insígnias e estandartes. Era também comum a participação de crianças vestidas de anjos e banda de música.

Toda irmandade tinha a realização da festa do padroeiro como principal atividade, e tentava exceder as outras na ostentação. E essa não era uma característica apenas das associações de brancos. Os mulatos e negros também costumavam celebrar com fausto. Havia disputa também para se homenagear da forma mais bela possível o mesmo santo. Nossa Senhora da Conceição, por ter sido a padroeira do Império e o seu culto o primeiro a ser realizado pelos portugueses na Bahia, atraía a atenção e a concorrência de irmandades de brancos, negros e pardos. A Igreja da

Conceição da Praia abrigava a tradicional confraria dos lusitanos e também outras associações em altares laterais. Os brancos nascidos no Brasil faziam parte da Irmandade de Nossa Senhora das Angústias, no Mosteiro de São Bento. No dia da festa, a Imaculada Conceição recebia as homenagens dos irmãos pardos de Nossa Senhora do Boqueirão, que possuíam capela própria na freguesia de Santo Antônio Além do Carmo, mas se dirigiam em procissão para o templo da Cidade Baixa.

A rivalidade entre as irmandades contribuiu para a realização de espetaculares festas religiosas na cidade de Salvador. Entretanto, nem todos os santos eram homenageados dessa forma. Santos tradicionais como Santa Bárbara, Sant'Ana, São Cosme e São Damião, Santo Antônio, São Jerônimo, São Roque, São Lázaro, São Sebastião, São Jorge e Nossa Senhora das Candeias não eram padroeiros de irmandades, mas isso não significa esquecimento por parte dos fiéis. Pelo contrário, suas datas comemorativas também eram celebradas com procissões, queima de fogos e divertimentos populares nos adros das igrejas ou nos nichos que guardavam suas imagens.

Segundo Pierre Verger (1999, p. 66), a permanência do culto desses santos na Bahia tinha relação direta com a associação deles com os orixás. Por essa razão, as festividades da igreja eram seguidas de banquetes de comida afro-baiana e cerimônias próprias dos cultos africanos, como a oferta de flores e presentes no mar da Baía de Todos os Santos. Alguns desses santos eram patronos de categorias profissionais, como Santa Bárbara, homenageada pelos comerciantes e trabalhadores do mercado que recebia o seu nome. Os pescadores e moradores do arrabalde do Rio Vermelho, apesar de não formarem uma irmandade, cultuavam Sant'Ana.

Romanização do catolicismo brasileiro

Durante o século XIX, a Igreja Católica brasileira promoveu reformas na formação intelectual e atuação do clero, na religiosidade e nos costumes dos leigos. Era preciso fazer com que a liturgia oficial prevalecesse sobre as cerimônias externas. O catolicismo tradicional – luso-brasileiro, leigo,

medieval, social e familiar –, deveria ser substituído pelo catolicismo renovado – romano, clerical, tridentino, individual e sacramental. O processo ficou conhecido como ultramontanismo⁹ ou romanização.

Segundo Eduardo Hoornaert, romanização é o “[...] processo de sujeição de igrejas locais à hegemonia romana”. (HOORNAERT, 1991, p. 173) Ainda de acordo com o mesmo autor, as romanizações mais famosas foram as da África do Norte, no tempo de Santo Agostinho, e a da Irlanda, após a época dos druidas no século XII. A romanização do catolicismo brasileiro foi recente, no século XIX, e realizou-se pela necessidade de reforma interna e em oposição ao Padroado.

No entanto, desde o período colonial brasileiro, o Vaticano se preocupava com os rumos do catolicismo praticado no Brasil e tentou muitas vezes intervir na evangelização aqui desenvolvida. Entretanto as bulas dos papas do século XVI, referentes à liberdade, às terras, à identidade cultural e à formação de um clero indígena, eram consideradas pelos reis portugueses como intromissão dos papas nos assuntos do Padroado. Em 1622, o Vaticano criou o organismo *De Propaganda Fide*, para a propagação da fé. Dez anos mais tarde foi criada uma prelazia¹⁰ no Rio de Janeiro, ligada diretamente a Roma. A *Sagrada Congregação de Propaganda* conseguiu trazer novas ordens religiosas ao Brasil, especialmente as independentes do padroado, como os capuchinhos. Mas os obstáculos criados pela administração colonial impediram a implementação de regras e ações que mudassem os rumos da cristianização. (HOORNAERT, 1991, p. 130-131)

O período colonial foi marcado por um certo isolamento dos bispos, justificado pelo pequeno número de dioceses, as distâncias entre as mesmas e a dependência em relação à Coroa Portuguesa. Riolando Azzi destaca três fatores responsáveis pela união do episcopado durante o século XIX. (AZZI, 1975a, p. 693-694), Em primeiro lugar, alguns bispos brasileiros, com formação na Europa, estavam imbuídos dos ideais do ultramontanismo. Quando assumiram os governos de suas dioceses no Brasil, já tinham o desejo e metas comuns para a realização das reformas necessárias ao catolicismo brasileiro. Assim foram criados os três polos reformadores: Mariana, cujo principal reformador foi dom Antônio

Ferreira Viçoso (1844-1876), São Paulo, representado por dom Antonio Joaquim de Melo (1851-1861) e o eixo Pará-Bahia. A arquidiocese de Salvador teve dom Romualdo Antônio de Seixas¹¹ (1827-1861) como o mais importante reformador. Sua luta pela reforma do clero baiano deveria ter continuidade com dom Antônio de Macedo Costa¹² (1861-1891), herdeiro intelectual de dom Romualdo, que foi bispo do Pará, mas faleceu em 1891, poucos meses depois de assumir a Arquidiocese da Bahia.

O segundo fator foi a vinculação com a Cúria Romana. A partir do pontificado de Pio IX (1846-1878), Roma se tornou o centro de referência para o episcopado brasileiro. Contribuiu para o fortalecimento do catolicismo renovado a proclamação de dois dogmas: o da Imaculada Conceição (1854) e o da infalibilidade do papa, decidido no Concílio Vaticano I (1870). O primeiro dogma reafirmava o culto mariano, em detrimento dos santos tradicionais, cultuados, sobretudo, pelos leigos influenciados por outras crenças religiosas. O segundo dogma ratificava o poder do pontífice, autoridade suprema em questões de doutrina. Os bispos ultramontanos sentiram-se mais fortes para implementação das reformas. Formaram um grupo de defesa dos direitos e da liberdade da Igreja, diante da interferência do Estado na área religiosa.

E como terceiro fator, é preciso destacar os laços de amizade indispensáveis à unidade episcopal. Os bispos mantinham contatos frequentes, criavam oportunidades de encontro, formavam discípulos e procuravam ocupar as dioceses vagas com prelados de espírito reformador.

O clero brasileiro tinha consciência de que a implantação do catolicismo renovado só seria possível com uma reforma interna. Somente após a regeneração moral dos sacerdotes os costumes dos leigos seriam transformados. Portanto, o movimento reformador tinha como principal meta a elevação do nível cultural dos padres, por meio do aprimoramento da sua formação religiosa. Era preciso instruir e moralizar os religiosos para serem capazes de realizar a reformulação dos costumes públicos. Segundo Riolando Azzi (1975a, p. 684),

Pode-se dizer que o ideal que envolve todas as atividades dos prelados e seus colaboradores no movimento reformador é a criação de uma imagem da Igreja no Brasil, marcada pela santidade de seus ministros e pelo

esplendor do culto, freqüentado por um povo devoto e cumpridor dos seus deveres religiosos.

A regeneração moral do clero era o objetivo principal dos reformadores. Dom Romualdo Antônio de Seixas, arcebispo da Bahia, acreditava que os padres estavam contaminados pelos costumes do século. Para os já sacerdotes, era preciso isentá-los das atividades e funções civis e fazê-los cumprir as normas do Concílio de Trento (1545-1563): usar o hábito eclesiástico, manter o celibato clerical e participar das conferências eclesiásticas. E para os pretendentes à vida religiosa era imprescindível estudar nos seminários diocesanos. E quanto mais jovem o aspirante ao sacerdócio obtivesse a instrução, mais bem preparado estaria para evangelizar e tirar os seus paroquianos da “ignorância” e da “superstição”. (AZZI, 1984, p. 19-20)

O Concílio de Trento havia destacado a criação dos seminários como condição básica para a reforma do clero. A fundação do Seminário Episcopal da Bahia aconteceu em 1834. Porém, aproveitou-se a estrutura física do antigo seminário de São Damaso, fundado em 1815 e que havia funcionado no Hospício da Palma desde 1824. Em 1852 foi fundado o seminário menor, que recebia também alunos leigos, sem vocação sacerdotal. Entretanto, quando o lazarista padre Laurent assumiu a direção do seminário, em 1856, este passou a ser exclusivo aos candidatos à carreira eclesiástica. A atitude era mais condizente com as regras da reforma, pois promovia a separação entre clérigos e leigos. (AZZI, 1984, p. 26-28)

Dom Romualdo de Seixas defendia a ideia de que era indispensável formar os novos religiosos na piedade e na ciência. Por isso, além da formação necessária à realização dos atos litúrgicos, os seminaristas deveriam ter aulas de francês, filosofia, retórica, história eclesiástica e teologia dogmática e moral. Logo na abertura do seminário não foi possível ter um currículo completo dos estudos eclesiásticos. O pretendente deveria, portanto, apresentar uma certidão de aprovação em exame de latim, disciplina que não foi oferecida no primeiro momento.

A mesma preocupação com os estudos das Ciências tinha dom Antônio Macedo Costa, discípulo de dom Romualdo, quando assumiu a diocese do Pará. Dom Macedo Costa afirmava que o conhecimento das

ciências exatas havia conquistado tanta importância no século XIX que seria vergonhoso um eclesiástico ignorá-las por completo. Lembrava que os seminários europeus davam lugar de destaque à matemática e os alunos estudavam geometria, trigonometria, aritmética e álgebra, além de noções de ciências naturais. Portanto, a exemplo dos países cultos, insistiu para no seminário de sua diocese haver cursos de história profana, gramática, língua nacional, exegese bíblica e o grego. Em 1890, depois de eleito arcebispo da Bahia, ele dava “graças a Deus” pelo trabalho dos reformadores, pois, apesar de reconhecer que muito ainda havia para ser feito, o jovem clero brasileiro, preparado nos seminários, tinha melhores disposições morais. (AZZI, 1975a, p. 687)

A reforma brasileira era de inspiração tridentina, mas no século XVI, um pouco antes do Concílio de Trento, o bispo de Milão, dom Carlos Borromeu, começou a realizar reuniões periódicas com os clérigos de sua diocese, com a finalidade de estudar as disciplinas eclesíasticas e teologia moral. Uma forma de promover encontros entre os religiosos, saber das atividades, estudar doutrina, esclarecer dúvidas e fazer as necessárias recomendações. Após o Concílio, as conferências foram instituídas em outras dioceses européias, além de serem recomendadas em todos os países cristãos.

No Brasil, dom Romualdo de Seixas foi o primeiro bispo a incentivar as conferências eclesíasticas. Em Salvador, as reuniões quinzenais eram presididas pelo mestre do seminário, frei Luís de Santa Teresa. O arcebispo estava também preocupado com a regeneração moral dos padres do interior, evangelizadores das pequenas vilas e fazendas. Recomendava que em cada paróquia na qual houvesse três párocos por distrito, mesmo aqueles que ainda assumiam a função de capelães¹³ de capela ou engenho, se reunissem uma vez por mês na casa de um deles ou na sacristia da matriz para os estudos eclesíasticos.

Todo religioso deveria servir de exemplo de virtude e retidão para os leigos. O comportamento era não apenas observado como, muitas vezes, imitado. Por isso, a Igreja sempre insistiu no uso obrigatório, durante a realização de missas e confissões, da veste talar, considerada um distintivo sacerdotal, sinal de segregação, renúncia e abnegação da vida profana.

As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, de 1707, equivalentes às normas do Concílio de Trento, estabeleciam regras para o comportamento dos padres dentro e fora das igrejas. Nos templos, durante os ofícios religiosos, deveriam vestir roupas negras, sem pompa, luxo ou ornamentos. Em casa, poderiam usar vestimentas comuns, porém de “cores honestas” – preto, marrom, roxo e branco. Vermelho, escarlate, amarelo e verde eram cores proibidas. As proibições diziam respeito também a outros costumes, como usar espadas, beber e comer em tavernas, freqüentar teatro e locais onde houvesse dança, mascaradas e jogos de azar. (MATTOSO, 1992, p. 344)

Durante a reforma do século XIX, o uso do hábito eclesiástico passou a ser um elemento da “decência” clerical. Dom Romualdo de Seixas sempre insistiu na necessidade do hábito, inclusive para os candidatos ao sacerdócio, pois se o futuro padre teria direito à imunidade e aos privilégios da ordem clerical, não deveria violar essa lei da Igreja. Em 1838, o arcebispo impôs a pena de suspensão para quem desobedecesse à norma. (AZZI, 1984, p. 20-22)

Outra regra imposta aos padres era o celibato. Apesar de instituído pelo papa Calixto II, durante o Concílio de Latrão (1123), confirmado pelo Concílio de Trento e pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, o celibato clerical não era rigorosamente obedecido na Europa e nem no Novo Mundo. No Brasil, a Igreja pregava a castidade, mas continuava tolerante com o concubinato dos seus membros. Havia a tentativa de resolver o problema internamente. O padre faltoso era chamado pelo arcebispo, deveria se arrepender de seu erro e pagar uma multa de dez cruzados. Em caso de reincidência, perdia 1/3 do salário. Se, ainda assim, continuasse em pecado, perderia todos os benefícios materiais e seria suspenso de sua função por um ano. Somente se repetisse o pecado pela quarta vez seria excomungado. Antes disso, o pecador ainda poderia ser exilado na própria diocese ou na África. Não havia processo para evitar escândalo público. (MATTOSO, 1992, p. 345-349)

A prática do celibato foi tão descuidada no Brasil que alguns padres da Diocese de São Paulo pensaram até mesmo em eliminá-la da legislação. Em 1827, o padre Diogo Feijó defendeu essa causa na Assembleia Geral,

mas teve em dom Romualdo de Seixas, na época deputado pelo Pará, seu maior opositor. A discussão voltou à tona em 1834, quando o Conselho Geral de São Paulo, por defender que a legislação em vigor não era observada pelo clero brasileiro, apresentou à Assembleia Geral um pedido de abolição do celibato. A partir desse momento, o arcebispo da Bahia não apenas deu um parecer contrário à revogação da lei, como passou a defender arduamente o celibato. Acreditava que o casamento não era o bastante para resolver o problema de incontinência dos padres. Para tal fim, seria necessário realizar a reforma moral do clero, fortalecer os seminários diocesanos e selecionar com rigor os candidatos ao sacerdócio. Reconhecia que era difícil encontrar jovens inocentes e isentos de “manchas”, mas os seminários deveriam fechar suas portas aos “intrusos” que pudessem levar a ruína à formação espiritual dos clérigos. (AZZI, 1984, p. 22-25)

A questão do celibato clerical suscitou muitos debates e pareceres, mas não chegou a ser discutida publicamente na Assembleia Legislativa. Para os bispos reformadores, era uma condição indispensável à formação de um clero “santo”, de moral inquestionável. No entanto, estavam conscientes das dificuldades para implantar a reforma. Resolveram, então, solicitar a ajuda de ordens e congregações europeias. Três grupos se destacaram nesse momento: os capuchinhos, os lazaristas (padres das missões) e as irmãs de São Vicente de Paulo (Filhas da Caridade).

Os primeiros frades capuchinhos chegaram ao Brasil no século XVII, enviados pela *Propaganda*. Os que se fixaram na Bahia eram franceses. No início do século XVIII chegaram os italianos, que se estabeleceram na Bahia, em Pernambuco e no Rio de Janeiro. Apesar do trabalho de evangelização dos índios e das missões populares realizadas nas províncias citadas, além de Minas Gerais, Espírito Santo e no Sul do Brasil, os religiosos foram expulsos pelo Marquês de Pombal, em 1760.

Nos anos 30 do século XIX os capuchinhos italianos foram novamente solicitados pelo governo brasileiro. Porém, segundo Riolando Azzi (1975b, p. 125), durante a regência do Padre Feijó (1831-1837), um espírito nacionalista restringiu a presença de religiosos estrangeiros no Brasil. O regente chegou até mesmo a proibir, por meio de decreto, a associação dos frades na província de Pernambuco.

A partir de 1839 o governo voltou a solicitar da *Propaganda* o envio de novos capuchinhos para a realização de missões. Os frades foram importantes auxiliares dos bispos reformadores. Dom Romualdo de Seixas (1839, v. 2, p. 461-462), naquele mesmo ano, elogiou a “restauração dos costumes” promovida por esses religiosos no interior da Bahia:

Inumeráveis escândalos removidos pelo sacramento do matrimônio, inveterados ódios e inimizades extintas; muitos esposos discordes congoçados, os tribunais de penitência freqüentados e banhados de lágrimas de arrependimento; a piedade e a devoção depurada de prejuízos populares ou práticas supersticiosas contrárias à santidade do culto; o respeito e a obediência às leis altamente inculcados, não como resultado de meras convenções, mas como o preceito e ordenação do mesmo Deus.

Em 1853 chegaram à Bahia dois padres lazaristas: João Batista Isaaly e José Lemant. Eles imediatamente se uniram a dom Romualdo de Seixas, mas só em 1856 assumiram a direção do Seminário Diocesano. Dentre as funções dos religiosos recém-chegados destacam-se: a educação eclesiástica, a visita aos presos nas cadeias públicas de Salvador e as missões realizadas no interior. O arcebispo, em suas Memórias, escreveu sobre a importância dessa atividade na zona rural:

Outra especialidade do Instituto de São Vicente de Paulo é a obra das missões, que ele impôs a seus filhos, e que não só aos católicos, sobretudo entre os habitantes do campo, como também nos países infieis, tem operado inumeráveis e pasmosas conversões. Ora, nessa vastíssima diocese [...] era óbvia a necessidade de uma igual instituição, fundando-se um hospício desses missionários destinados já para as missões no interior, já para a visita das prisões, que infelizmente existem entre nós privadas de todos os socorros espirituais, apresentando um terrível e doloroso aspecto, quer no físico, quer no moral, mas onde graças a Deus, já se ouve de vez em quando a palavra do Evangelho, celebra-se a missa e se oferecem outras consolações e confortos que só a religião pode dar, e já há outras santas obras, como confissões, exercícios espirituais e mais ofícios da caridade cristã. (SEIXAS, 1861, p. 166-167)

As missões do século XIX, realizadas no interior, especialmente no sertão baiano, onde a ausência de padres era constante, despertavam o fervor popular. Durante uma semana, os missionários convertiam, realizavam os sacramentos, promoviam reconciliações entre inimigos e casais e combatiam as superstições, ou seja, levavam aos fiéis a prática

sacramental, tão recomendada pelo Concílio de Trento. Durante os sermões, os padres destacavam o amor de Deus e de Nossa Senhora, a imortalidade da alma e a salvação, mas também advertiam sobre os perigos dos pecados que poderiam levar os maus cristãos para o inferno. Um verdadeiro espetáculo, no qual não faltavam meios para impressionar a plateia. Os religiosos ameaçavam jogar o crucifixo no chão e pisoteá-lo ou mesmo provocar uma tempestade. (SILVA, C., 1982b, p. 39-41)

Esperavam-se as missões com ansiedade. Afinal eram momentos privilegiados para o encontro e a sociabilidade entre os habitantes da zona rural. Junção entre a expiação dos pecados e a festa. Em tempos de reforma e moralização dos costumes, os missionários tentavam acabar com os festejos profanos e incitavam os cristãos ao sacrifício necessário ao contato com um Deus severo. As procissões poderiam ser realizadas, porém os fiéis deveriam manter o respeito e a contrição. Um periódico religioso de 1870 nos informa que, durante as missões, “a maioria dos homens e mulheres usava coroas de espinho e os homens carregavam cruzes, algumas de grande dimensão”. (CHRONICA..., 1870, p. 119) Mais do que festejar, era necessário purgar o corpo dos pecados por meio da cruz e dos espinhos, símbolos do sacrifício, da dor, para se conseguir a reconciliação com Deus.

As irmãs de São Vicente de Paulo, também conhecidas como Irmãs da Caridade, faziam parte da primeira congregação feminina a chegar ao Brasil. Seguindo o exemplo de dom Viçoso, bispo de Mariana, dom Romualdo de Seixas resolveu trazer as irmãs para Salvador, pois desejava que cuidassem dos enfermos e da instrução das mulheres da capital. Em agosto de 1853, 11 religiosas francesas desembarcaram na cidade, acompanhadas dos dois padres lazaristas, seus superiores. O Colégio Nossa Senhora dos Anjos, fundado no mês de dezembro, acolhia 160 alunas – 90 internas, sendo 36 órfãs, e 70 externas. Um ano depois foi criada a Sociedade das Damas da Providência, que acolhia 18 internas órfãs e 70 externas, cujo curso era gratuito. (MATTOSO, 1992, p. 384-386)

As novas congregações, cujas atividades foram tantas vezes elogiadas por dom Romualdo de Seixas, receberam críticas e hostilidade por parte de membros do governo imperial e da elite baiana. Os liberais alegavam

que os padres e irmãs franceses e italianos representavam a interferência da Santa Sé na política. Neste mesmo trabalho, há referência, ao escrever sobre os capuchinhos italianos, à rejeição aos religiosos estrangeiros. A principal crítica diz respeito ao trabalho educacional desenvolvido pelos lazaristas e Irmãs de Caridade, ambos, grupos franceses. As famílias aristocráticas não gostavam de ter as filhas “misturadas” com moças órfãs e externas oriundas das camadas mais baixas da população. Não admitiam também a direção dos seminários entregue aos lazaristas. Os diocesanos se perguntavam se o clero local não era suficientemente competente para formar os novos padres.

Essas inquietações e discordâncias geraram conflitos. A revolta foi deflagrada em 1858. O colégio e a Casa da Providência foram invadidos e as irmãs atacadas com violência. Após a morte de dom Romualdo de Seixas, em 1860, a situação se agravou. O cônego Rodrigo Inácio de Souza Menezes, vigário capitular e deputado na Assembleia Provincial, criticou o direito do arcebispo de nomear os lazaristas como diretores dos seminários. No ano seguinte, ele conseguiu, por meio de um despacho do Ministério do Império, anular os contratos firmados entre o arcebispo e os padres das missões. O novo arcebispo, dom Manoel Joaquim da Silveira, nada fez para reverter esse quadro. Os lazaristas se retiraram dos seminários em 1862. Em relação às irmãs de caridade, perderam a direção do Colégio Nossa Senhora dos Anjos para a Irmandade da Misericórdia e fundaram um novo estabelecimento, o Colégio Nossa Senhora do Salete, para acolher moças pobres do interior e de classe média de Salvador. (AZZI, 1984, p. 35; MATTOSO, 1992, p. 385)

Tentativas de reforma na religiosidade popular

A junção entre o modelo eclesial tridentino e os valores da sociedade burguesa foi favorável ao enquadramento das manifestações da religiosidade popular católica à ortodoxia. O clero deveria administrar a fé nos aspectos doutrinal, ritual e devocional. Nenhuma manifestação

religiosa poderia ser realizada sem a autorização e a supervisão de um padre. O resultado desse processo é o afastamento entre o catolicismo do clero e o popular. A difusão da ortodoxia era competência dos sacerdotes letrados, preparados nos seminários, e da elite intelectual, ex-alunos dos colégios católicos e membros dos novos movimentos da Igreja, leigos praticantes e militantes na divulgação do novo espírito católico. Essa especialização do culto desconsiderava as práticas populares – folias, festas, procissões e romarias – consideradas a partir de então como ignorância, superstição, sincretismo e fanatismo. (AZZI, 1994, p. 93-95)

Expliquei anteriormente as atitudes tomadas pelos reformadores para a moralização do clero. No entanto, para os novos padres terem autoridade sobre os leigos, seria necessário realizar algumas mudanças na orientação espiritual dos católicos. A primeira providência seria reformar as antigas irmandades e suas devoções, ou mesmo substituí-las por novas associações religiosas.

Em São Paulo, o arcebispo reformador dom Antônio Joaquim de Melo deixou que os Capuchinhos de Saboia realizassem as inovações na pastoral. Eles foram os responsáveis pela realização das missões, a instituição da primeira comunhão e criação das congregações vicentinas, para a assistência aos enfermos. Sob a influência dos jesuítas, foram criadas as congregações marianas – Filhas de Maria – para as devoções no mês de maio e o Sagrado Coração de Jesus e o Apostolado da Oração para o mês de junho. As novas associações, de mentalidade ultramontana, tentavam impor o culto mariano, inclusive instituindo novas festas, como a Coroação de Nossa Senhora. Os santos tradicionais e as festividades de iniciativa leiga deveriam dar lugar às novas devoções. As antigas irmandades foram perdendo funções, realizaram fusões ou foram extintas. As vicentinas, com a construção e administração dos hospitais e prática da filantropia e caridade, substituíram a Irmandade da Misericórdia. (WERNET, 1987, p. 184-185)

Na Bahia, percebe-se a mesma preocupação em reformar os costumes do povo. O clero reformador considerava que o catolicismo dos baianos, sobretudo da população negra e de baixa renda, restringia-se a um nível puramente exterior, sem atingir a alma. Frequentemente misturava-se a

fé católica com outras crenças religiosas, a superstição e o sincretismo. As festas em homenagem aos santos tradicionais – Santa Bárbara, São Gonçalo, São Jorge, São Cosme e São Damião, São Jerônimo, Santo Antônio, São Lázaro, São Roque, São Sebastião, Sant’Ana, Nossa Senhora e o Senhor do Bonfim – apropriados pelos descendentes de africanos em seus terreiros de candomblé, na impossibilidade de serem extintas, deveriam ser aos poucos substituídas.

Em Salvador, a partir de 1839, é possível perceber a interferência dos bispos reformadores na vivência religiosa dos leigos. Por meio da seguinte portaria publicada em 14 de fevereiro, dom Romualdo de Seixas fez duras críticas aos festejos e, sobretudo, às imagens de São Gonçalo – santo casamenteiro até o período imperial – distribuídas durante sua festa na capela do Senhor do Bonfim:

Tendo visto com a maior surpresa e assombro, em alguns dos Registros de São Gonçalo, que no dia 3 do corrente, durante a celebração dos santos mistérios na festividade do mesmo glorioso santo, se distribuiu na capela do Senhor do Bonfim a sacrílega, blasfema, indecente e ridícula legenda ou inscrição, “São Gonçalo das moças”, que derivando-se de absurdos prejuízos ou crenças populares, deslustra a pureza do culto tributado àquele santo, e importa uma verdadeira superstição, que os teólogos chamam de culto indébito, injurioso aos progressos da civilização, e apenas própria desses desgraçados tempos, em que uma mal entendida piedade misturava nos atos mais santos o sagrado com o profano, a mitologia com o evangelho, e Babilônia com Sião, [...] profanando a efigie de um dos mais insignes heróis de perfeição evangélica, com seu título mal soante, ainda aos ouvidos menos delicados, e que decerto nenhum homem sério consentiria que se ajuntasse ao seu nome, ou se estampasse por baixo de seu retrato. (SEIXAS, 1839, v. 1, p. 331-332)

O arcebispo afirmava ainda que era preciso “[...] remover e extirpar toda mistura de irreverência e superstição que, ou pela desgraça dos tempos, ou por incúria e malícia dos homens, se possa introduzir na demonstração de um culto fundado em espírito e verdade”. Para o incidente não ser repetido e de não precisar usar o seu poder para proibir a festa, contava com o apoio e a ajuda da irmandade.

Para evitar os abusos ocorridos nas festas dos santos de maior devoção popular, dom Romualdo de Seixas, por intermédio de portarias, procurou fortalecer o culto a Imaculada Conceição. Afinal, Nossa Senhora

representava a romanização e a sua festa se realizava com a mais expressiva presença de autoridades eclesíásticas. Dois anos após a proclamação do dogma, em 4 de dezembro de 1856, o arcebispo publicou uma portaria concedendo indulgência plena a todos que visitassem a Igreja da Conceição da Praia no dia 8 de dezembro. Durante a missa solene desse dia, dom Romualdo de Seixas apresentou aos devotos a bula sobre o dogma. E em novembro do ano seguinte foi editada a seguinte portaria:

Havendo sido impresso nesta cidade, na tipografia de Camillo de Lellis Masson, às expensas suas o novo Ofício da Imaculada Conceição de Maria Santíssima, padroeira do Império, coordenado e publicado por autoridade apostólica, pela presente solicito sempre em manter no exercício do culto público a mais perfeita unidade com a Igreja Romana, Mãe e Mestra de todas as Igrejas, ordenamos ao nosso Ilmo. e Revmo. Cabido e mais Clero desse arcebispado, que d'ora em diante as Horas Canônicas do Dia e Oitava da Festa da Puríssima Conceição da Santíssima Virgem sejam recitadas, assim no coro como fora dele, conforme o mencionado Ofício, dando nós, por este modo, em união com os piedosos sentimentos do magnânimo chefe da Igreja Universal, mais uma prova de nossa tenra devoção para com o inefável mistério, que hoje constitui um dos dogmas mais consoladores da nossa santa religião.

Bahia, 24 de novembro de 1857.

Romualdo – Arcebispo da Bahia.

(BARBOSA, 1970, p. 91)

Nesse documento, o arcebispo conclama todo o clero e os fiéis para a participação nas homenagens em honra da Imaculada Conceição e reafirma a unidade com a Igreja de Roma e a sua superioridade, “uma vez que é mãe de todas as Igrejas e coordenada pelo papa, magnânimo chefe universal”. O clero baiano continuou divulgando a importância do dogma, pois, em 8 de dezembro de 1904 os padres e devotos reuniram-se na igreja da praia para as comemorações do dia da padroeira e as bodas de ouro da proclamação do dogma. O ponto alto da festividade foi a inauguração da nova coroa de Nossa Senhora da Conceição. Toda em ouro, a peça, confeccionada na cidade do Porto, em Portugal, tinha a letra M e era encimada por uma cruz. (BARBOSA, 1970, p. 152)

Segundo a avaliação de Riolando Azzi, dom Romualdo de Seixas levou à frente o movimento reformador brasileiro, sendo um dos seus agentes mais expressivos, sem, no entanto, ser intransigente ou rigorista. Usando

lucidez e moderação, procurou introduzir mudanças, sobretudo na formação intelectual do clero. (AZZI, 1984, p. 36) Mas qual a abrangência do seu trabalho pastoral? No final do seu episcopado, ao enfrentar a oposição da elite baiana aos seus principais colaboradores – os padres das missões e as irmãs de caridade – o arcebispo passou a adotar atitude defensiva, com orientações quase exclusivas aos seminários. Além disso, a atuação dos lazaristas durou apenas seis anos, tempo insuficiente para formar padres plenamente convictos da necessidade de abolir o catolicismo tradicional e promover a fé pautada na doutrina e nos sacramentos. Após a morte de dom Romualdo, o espírito reformador na Bahia foi perdendo força. Os seus sucessores¹⁴ tiveram períodos curtos de pastoral e tudo indica que não estavam motivados para implementar reformas. Outro fator a ser considerado é que quando morreu o seu sucessor intelectual, o bispo do Pará, dom Antônio de Macedo Costa, em 1891, o eixo reformador Pará-Bahia perdeu importância e poder de ação. No início da República, as questões relativas à separação entre Igreja e Estado foram assumidas pelos reformadores das dioceses de Mariana e São Paulo.

Diante dos conceitos aqui discutidos – religião oficial, religiosidade popular, sincretismo e romanização – e das diferentes propostas de reforma nas manifestações religiosas, talvez seja mais prudente falar em religiosidades. Não temos uma síntese religiosa brasileira, e sim uma infinidade de práticas que, apesar dos conflitos e tentativas de estabelecimento de fronteiras, se complementam. As festas religiosas populares da Bahia do século XIX à Primeira República, organizadas pelas irmandades (Nossa Senhora da Conceição), pelos comerciantes de um mercado (Santa Bárbara) ou pela elite que passava o verão no Rio Vermelho (Sant’Ana) demonstram a junção de grupos sociais distintos e a imbricação de elementos de diversas crenças. Os devotos transitavam, sem culpa, entre os rituais católicos e afro-brasileiros.

Notas

¹ Michel Vovelle (1976) fala com propriedade das tentativas de reviver antigas festas. As reflexões são frutos das suas pesquisas sobre as festividades francesas dos séculos XVIII e XIX.

² Sobre as árvores de maio e os mastros utilizados nas festas católicas, cf. Couto (2001a, p. 63-70)

³ *Exemplum* – Baseada na retórica, é uma narrativa breve, fácil de ser lembrada e comovente, utilizada dentro do sermão como uma lição de vida religiosa para convencer um auditório.

⁴ Para o estudo da evolução das pesquisas sobre o sincretismo religioso afro-brasileiro, cf. Ferretti (1995, p. 41-74).

⁵ Ialorixá – Mãe de santo dirigente de um terreiro de candomblé.

⁶ Padroado – Política colonial desenvolvida pelos reis católicos de Portugal, Espanha e França, baseada no princípio de que os donos das terras eram os donos da religião. Os reis receberam da Igreja Romana certos privilégios – direito de apresentação de arcebispos e bispos – e a tarefa de organizar a religião católica nos seus domínios ultramarinos, ou seja, estabelecer a hierarquia eclesiástica, fundar paróquias, realizar missões, promover a cristianização e a evangelização nas terras recém-descobertas. Assim, a Igreja reconhecia a autoridade dos soberanos sobre as novas igrejas e capelas, o predomínio do Estado sobre a religião, a implantação de uma sociedade cristã, uma interpenetração da religião com a vida social e familiar. Cf. Hoornaert (1991, p. 172)

⁷ Vale destacar, aqui, as apresentações de trabalhos feitas por Ana Maria da Silva Moura, Maria Beatriz Nizza da Silva e Ronaldo Vainfas em um congresso de História, cujo tema era a festa, realizado em Portugal no ano de 1992. Cf. Santos, Maria Helena (1992)

⁸ João da Silva Campos (1880-1940) – Nascido em Oliveira dos Campinhos, município de Santo Amaro da Purificação – tornou-se um engenheiro interessado pela História e pelo Folclore. Seu texto *Procissões Tradicionais da Bahia* foi publicado um ano após a sua morte, 1941, nos *Anais do Arquivo Público da Bahia*. No prefácio da 1ª edição (CAMPOS, 2001, p. 22), Arnaldo Pimenta da Cunha registrou que o autor “[...] observava monumentos, examinava lugares históricos, sondava subterrâneos misteriosos, qualificava ou classificava prédios coloniais ou arruinados, investigava ou averiguava fatos verídicos ou detalhes raros, fotografava aspectos inéditos, apanhava flagrantes da vida urbana, recolhia, por fim, o que do passado conseguia salvar”. Silva Campos publicou textos na revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia e não se limitou a escrever apenas sobre Salvador. Dois de seus trabalhos mais importantes são sobre o sul da Bahia: *Tradições do Sul da Bahia* e *Crônica da Capitania de São Jorge dos Ilhéus*.

⁹ “Etimologicamente falando, ultramontano ou *outrémontagne* foi a expressão usada, no início do século XIX, na França e na Alemanha, para indicar, na rosa-dos-ventos, o ponto escolhido de referência e fidelidade: ele está pra lá das montanhas, além dos Alpes. Seu nome é Roma, é Pedro, o Papa. A reação ultramontana se desenvolveu sobre um plano duplo: tendência a reconhecer no Papa da Igreja, uma autoridade espiritual total, e a reivindicação para a Igreja da independência a respeito do poder civil, e mesmo de um certo poder ao menos indireto sobre o Estado”. (WERNET, 1987, p. 178)

¹⁰ Prelazia ou prelatura – Cargo; dignidade ou jurisdição de prelado, eclesiástico.

¹¹ Romualdo Antônio de Seixas nasceu em Cametá, Pará, em 1788. Sua educação foi confiada ao tio, padre Romualdo de Souza Coelho, secretário do bispo paraense dom Manoel de Almeida de Carvalho. Aos oito anos, ingressou no Seminário Episcopal de Santa Maria de Belém. Completou seus estudos em Lisboa com os oratorianos do Real Hospício das Necessidades de Lisboa. Durante sua estada em Portugal, deixou os religiosos para viver entre estudantes leigos, frequentou a Biblioteca Real e fez amigos na Corte. Voltou ao Brasil em 1805 e tornou-se professor de latim, francês, retórica e filosofia no Seminário Episcopal do Pará. Foi ordenado padre em 1810. Além da pastoral, dedicou-se à carreira política. Foi deputado às Cortes de Lisboa. Nomeado arcebispo da Bahia em 1827 era, ao mesmo tempo, deputado à Assembleia Geral – pelo Pará, de 1826 a 1829, e pela Bahia, de 1835 a 1841. Recebeu o título de Conde de Santa Cruz (1858) e Marquês de Santa Cruz, pouco antes de sua morte, ocorrida em 1860. Cf. Cândido Silva (1982a)

¹² Antônio de Macedo Costa nasceu em Maragogipe, Bahia, em 1830, filho de uma família proprietária de engenhos. Foi aluno do Seminário da Bahia (1848-1852) e completou seus estudos na França. Foi ordenado padre em 1867. Fez doutorado em direito canônico em Roma (1859). De volta ao Brasil, foi sagrado bispo em Petrópolis (1861) e no mesmo ano assumiu a diocese do Pará. Apesar de ter ocupado uma diocese no norte do país, esteve sempre atento aos acontecimentos políticos e religiosos e se tornou uma das figuras mais importantes do episcopado brasileiro. Em 1863, escreveu a *Memória sobre os Seminários*, dirigida ao Imperador e, em 1870, participou do Concílio Vaticano I, ao qual deu sua contribuição nos debates sobre a formação do clero. Em 1890 participou da primeira reunião de bispos celebrada em São Paulo e foi o autor da Pastoral Coletiva publicada à quela ocasião. No mesmo ano foi elevado à sede primacial da Bahia, mas faleceu em março de 1891. Cf. Azzi (1975a).

¹³ Segundo Mattoso (1992, p. 341): “A partir de meados do século XIX, a figura do capelão tendeu a desaparecer dos engenhos, pois a produção açucareira entrou em decadência. Manter um serviço religioso privado tornou-se um peso no orçamento dos senhores, preocupados em cortar despesas julgadas supérfluas. No período de 1830-1889, nenhum inventário de senhor de engenho assinalou despesas relativas à manutenção de um capelão, cuja função de mestre escola perdeu importância depois

da criação, em Salvador, de internatos privados, cada vez mais procurados para educar os filhos de famílias tradicionais”.

¹⁴ Dom Manoel Joaquim da Silveira (1861-1874), dom Joaquim Gonçalves de Azevedo (1877-1879) e dom Luís Antônio dos Santos (1881-1891).

Capítulo III

A mártir, a virgem mãe e a avó: figuras da devoção popular católica

As igrejas da Bahia ofereciam evidentemente uma encenação apropriada para a vida religiosa na capital colonial, e o fervor dos fiéis chegou, de fato, a um nível de devoção.

Manoel Cardozo (1973, p. 237)



As concorridas festas de Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição da Praia e Sant’Ana foram privilegiadas nesta pesquisa pelas suas especificidades. A Imaculada Conceição foi a padroeira de Portugal e do Brasil até 1930. Ela atraía devotos de toda a cidade para os festejos anuais, organizados pela irmandade, e poderia ser a senhora soberana da Cidade Baixa. Porém, enquanto na primeira semana de dezembro sua novena era realizada na igreja da praia, os baianos também se dirigiam aos mercados da zona comercial para, com o mesmo entusiasmo e pompa, cultuar Santa Bárbara. Nesse mesmo período começavam os preparativos para os festejos de Sant’Ana. A elite baiana ia passar o verão no distante povoado do Rio Vermelho e aproveitava o ensejo para reviver a devoção, por meio de novenas, missas e procissões, homenagear a santa, e também se entregar aos prazeres dos profanos banhos de mar à fantasia, desfiles em carros alegóricos e batalhas de confetes e lança-perfume, prenúncios do Carnaval.

Para um observador desatento, os festejos religiosos populares de Salvador podem parecer iguais. Eles pertencem ao mesmo ciclo do tempo de festas de verão. Pode até dizer que na Bahia, em toda festa de santo católico há procissão, lavagem de escadaria de igreja, banho de água de cheiro e o vai e vem de uma gente alegre que, ao mesmo tempo, paga promessa, bebe, se lambuza de azeite de dendê, canta e dança atrás do trio elétrico. Mas espero que o leitor destas páginas, através das descrições

e comentários dos viajantes, poetas, observadores, participantes e cronistas, descubra outras características das três diferentes devoções dos baianos.

Bárbara: a santa dos mercados de Salvador

*Dia 4 de dezembro
Vou no mercado levar
Na Baixa dos Sapateiros
Flores pra santa de lá
Bárbara, santa guerreira,
Quero a você exaltar
É Iansã verdadeira,
A padroeira de lá.*

*Dia 4 de dezembro
Tião Motorista¹*

De acordo com a hagiografia, Bárbara nasceu na Nicomédia, no século III, filha de uma família que não professava o cristianismo. Os textos hagiográficos ressaltam a tentativa dos pais de iniciá-la na “religião pagã” e a sua persistência em tornar-se uma serva de Cristo. A jovem era considerada muito bela e tinha “grandes qualidades de espírito”. O pai temia que a tendência religiosa da filha prejudicasse o seu plano de encontrar um bom pretendente para a realização do casamento. Resolveu, então, trancá-la numa torre para receber aulas de Ciências e melhor conhecer os deuses. Porém, essa reclusão serviu para Bárbara se dedicar mais à religião cristã e receber o batismo. (LEHMANN, 1935, p. 464)

A crença popular revela que, após receber uma proposta de casamento de um jovem de “posição e alta linhagem”, Bárbara, mesmo insatisfeita, aproveitou a ocasião e pediu ao pai para ser instalada num balneário. Dioscoro, antes de partir para uma viagem, atendeu aos apelos da filha. A jovem começou a realizar encontros com os cristãos em sua nova morada

e provocou a ira paterna. Depois de uma discussão, na qual o pai a ameaçou com uma espada, ela refugiou-se numa gruta. A partir do momento em que esse esconderijo foi descoberto, começou o seu martírio. Ela foi encarcerada e torturada. Como resistisse às sessões de tortura, foi condenada à morte e conduzida nua pelas ruas da cidade, para ser insultada pela multidão. O pai foi o responsável pelo golpe de espada que a matou, sendo em seguida surpreendido por um temporal e morto por um raio. (LEHMANN, 1935, p. 464-466)

A representação clássica da santa tem os símbolos do martírio: a torre e a espada. Em muitas representações Santa Bárbara traz na cabeça uma coroa em formato de torre e, na mão direita, um cálice, símbolo do cristianismo. O fato do pai assassino ter sido morto por um raio fortaleceu a crença de ser capaz de formar ou evitar tempestades. Assim como São Jerônimo, Santa Bárbara é invocada para afastar trovões, tempestades e chuvas torrenciais. Ela recebeu também funções alheias à sua história, como a de vigilante do paiol de pólvora contra o perigo das explosões nos fortes e de proteger os bombeiros do fogo.

No entanto, a primeira função é a determinante do seu culto. Em Portugal, seus fiéis, por meio de orações, já pediam a sua intercessão quando as nuvens escuras anunciavam uma tormenta, como demonstra a seguinte oração proveniente de Vila Real:

*Santa Bárbara, a bendita,
Que no céu está escrita,
Com papel e água benta,
Abrandai essa tormenta!
Santa Bárbara bendita
Se vestiu e se calçou,
Ao caminho se botou,
A Jesus Cristo encontrou,
E Jesus lhe perguntou:
- Tu, Bárbara, aonde vais?
- Vou espalhar as trovoadas
Que no céu andam armadas.
Lá na Serra do Marão,*

*Onde não haja palha nem grão,
Nem meninos a chorar, Nem galos a cantar.*

(CASCUDO, 1979, p. 98-99)

O culto a Santa Bárbara desenvolveu-se na Bahia colonial por influência dos colonizadores. Nas orações, recitadas ou impressas em pequenos folhetos distribuídos pelos fiéis, são lembradas as suas funções de protetora contra as tempestades, raios e trovões. Mas a tempestade tem ainda o sentido figurado. A santa pode encorajar o devoto nos momentos em que a vida lhe impõe tempestades e batalhas, ou seja, dificuldades. A oração seguinte, uma das mais divulgadas, demonstra a força espiritual de Bárbara na defesa dos seus protegidos em diversos tipos de luta.

Santa Bárbara, que sois mais forte que as torres das fortalezas e a violência dos furacões, fizeti com que os raios não me atinjam, os trovões não me assustem e o troar dos canhões não me abale a coragem e a bravura. Ficai sempre ao meu lado para que eu possa enfrentar de frente erguida e rosto sereno todas as tempestades e batalhas da minha vida, para que, vencedor de todas as lutas, com a consciência do dever cumprido, possa agradecer a vós, minha protetora, e render graças a Deus, criador do céu, da terra e da natureza: este deus que tem poder de dominar o furor das tempestades e abrandar a crueldade das guerras.

Santa Bárbara rogai por nós!

Contudo, os portugueses dedicaram-se mais às homenagens a Nossa Senhora da Conceição, padroeira de Portugal e do império brasileiro, deixando o culto de Santa Bárbara a cargo dos comerciantes brasileiros e negros escravos e libertos. Ela ficou conhecida em Salvador como a “Santa dos Mercados”. Segundo Afonso Costa (1952, p. 9), em 1641 o casal português Francisco Pereira Lago e Andreza Araújo comprou um imóvel situado na rua Portugal, na Cidade Baixa, em cujas dependências estabeleceu vários pontos comerciais que funcionavam em regime de aluguel. Os portugueses tinham o intuito de assegurar bens terrenos e garantias econômicas aos seus filhos. Os proprietários mandaram construir uma capela no fundo do terreno, em cujo altar puseram uma imagem da santa protetora contra raios e trovões. O imóvel passou a ser identificado como Morgado² de Santa Bárbara.



Após o morgado ter o seu título de propriedade transferido aos herdeiros por cadeia sucessória, foi vendido e transformado em centro comercial, com barracas e armazéns de secos e molhados, e passou a se chamar Mercado de Santa Bárbara. Na mesma região também existia o Mercado São João. A devoção era mantida pelos comerciantes, trabalhadores brancos e escravos negros.

Durante a segunda metade do século XIX, vários incêndios ocorridos na zona comercial provocaram ou colaboraram para as mudanças arquitetônicas e o traçado das linhas de transporte urbano na Cidade Baixa. Praticamente, todo ano os sinos da Igreja da Conceição da Praia davam o alerta de sinais de fogo. Os incêndios atingiam casas comerciais, mercados e edifícios religiosos. Temos notícias, por exemplo, de que nos

Figura 3 – Mercado de Santa Bárbara.
Foto: G. Gaensly e R. Lindemann (1890).
Fonte: Ferrez (1988, p. 155)

anos de 1868 e 1869 o Mercado de Santa Bárbara foi atingido pelo fogo e perdeu algumas barracas pertencentes à Câmara Municipal. Ainda em 1869, em 18 de junho, o fogo atingiu a ferraria de J. Both, na rua da Preguiça. Em 1º de julho de 1876 foi a vez da Loja Estebenet, situada na rua da Alfândega.³

O ano de 1899 foi particularmente difícil para a Igreja e os fiéis, que viram dois importantes templos serem atingidos pelo fogo. Em 15 de setembro, a população acordou durante a madrugada com o toque dos sinos da Matriz da Conceição. Estava acontecendo um incêndio na rua Santa Bárbara. O fogo destruiu o prédio onde funcionava o Hotel das Nações e atingiu o telhado da capela do Mercado de Santa Bárbara. Os trabalhadores daquele quarteirão conseguiram retirar as imagens e alfaias e levá-las para a Igreja do Corpo Santo. Mas esse templo também não seria poupado. Em 1º de dezembro do mesmo ano, um incêndio iniciado na rua Conselheiro Dantas atingiu o quarteirão onde estava localizado o templo.

O poder público utilizava esses acontecimentos para justificar a necessidade de melhoramentos no bairro comercial, principalmente a abertura de avenidas. Os terrenos ocupados pelas igrejas, quase sempre considerados como empecilhos à modernização, seriam facilmente usados após um incêndio no edifício religioso, uma vez que a destruição em parte ou total do templo já havia acontecido. Em 7 de janeiro de 1902, o relatório do intendente José Eduardo Freire de Carvalho Filho afirmava a necessidade de “abertura de uma artéria ligando o Largo das Princesas à rua de Santa Bárbara”. Segundo o intendente,

Causas diversas retardaram esse consentimento, não sendo de menos alcance a necessidade de um grande corte em parte da Igreja do Corpo Santo, ponto inicial de uma das ruas [...]. O pavoroso incêndio de 1º de dezembro de 1899 simplificou em parte o projeto que me animou [...]. Para removê-la, porém, confiava nos intuítos progressistas e patrióticos do eminente pastor da Igreja Bahiana, o Exmo. Revmo. Sr. D. Jerônimo Tomé da Silva, em que encontrou esta administração precioso auxílio, pois, graças ao prestígio de sua Excia. Revma., concedeu a Cúria Romana a indispensável permissão. (BARBOSA, 1970, p. 147)

Logicamente, os problemas causados pelos incêndios e as intervenções da administração municipal tiveram influência direta no

funcionamento do comércio e na organização do culto aos santos. Os mercados da Cidade Baixa entraram em decadência. Os comerciantes foram aos poucos se transferindo para um mercado na Baixa dos Sapateiros, que funcionava desde 1º de março de 1874, e também recebeu o nome de Santa Bárbara. A constante mudança de local da celebração dos ritos litúrgicos em honra da mártir contribuiu para os negociantes e trabalhadores do novo mercado optarem por levar a imagem da santa para o nicho construído no local. Anísio Félix (1982, p. 8) afirma que a transferência da imagem da Igreja do Corpo Santo aconteceu por volta de 1912. Essa mudança foi mesmo oportuna, pois o fogo de vez em quando voltava a provocar estragos. Em 2 de dezembro de 1933 aconteceu um incêndio no prédio vizinho ao Corpo Santo. O fogo mais uma vez atingiu o templo, o que obrigou a sua desocupação imediata e a retirada das imagens para a Igreja da Conceição da Praia. (BARBOSA, 1970, p. 171)

A festa

As homenagens à “Santa dos Mercados” começavam no primeiro dia de dezembro. Pierre Verger (1999, p. 73) ressaltou que os festejos em honra de Santa Bárbara passavam um pouco despercebidos do grande público porque eram realizados no meio da novena de Nossa Senhora da Conceição. É verdade que os festejos da padroeira do Brasil ofuscavam a festa da Senhora dos raios e trovões. No entanto, creio que outros fatores contribuíram para essa falta de atenção a um culto tradicional.

Primeiramente, é preciso levar em consideração o fato de que durante todo o século XIX e até as primeiras décadas da República, as irmandades baianas eram as principais responsáveis pela construção de uma igreja para homenagear o santo de devoção e realizar sua festa anual. Como vimos no segundo capítulo, a angariação de donativos era feita durante todo o ano e a competitividade entre essas associações promovia grandes e ricos espetáculos exteriores da fé. Santa Bárbara era cultuada fora do espaço sagrado – igreja, capela ou altar lateral – das irmandades, pois não possuía uma associação e nem um templo exclusivo para o seu culto. Essa característica ocasionou mudanças nas celebrações litúrgicas de 4 de

dezembro. Tiveram início na Cidade Baixa, no morgado do século XVI, sendo transferidas para a capela do Corpo Santo no início do século XIX. Por volta de 1912, passaram a ser realizadas na Cidade Alta, na Igreja do Paço, onde permaneceram até 1935. Nesse período foram transferidas para a Igreja da Saúde e, em seguida, para a Ordem Terceira do Carmo. Atualmente, são realizadas na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Seus fiéis estavam, portanto, concentrados nos mercados em função da atividade comercial, mas religiosamente dispersos pela cidade.

Em segundo lugar, o culto a Santa Bárbara era praticado principalmente pelos comerciantes brasileiros e africanos, população de baixo poder aquisitivo, que não possuía grandes recursos para festejar com fausto. Se comparada a outros festejos religiosos, a festa da mártir tinha menor visibilidade. A imprensa local costumava divulgar com antecedência os editais e programas das festas. Mas os comentários sobre as mesmas são muito mais abundantes e plenos de elogios quando tratam das festas da Conceição da Praia e Sant’Ana, cujos organizadores eram membros das famílias ricas de Salvador.

Por último, existia uma suspeita da Igreja em relação a esse culto mesclado com práticas africanas. Se não era possível destruir a crença tradicional, era mais prudente não incentivá-la. No dia 4 de dezembro, a função do padre no templo onde estivesse a imagem da santa era apenas celebrar uma missa. Na festa da Conceição havia uma preocupação maior com os rituais católicos. Todo ano havia novena. No dia da festa, o arcebispo e os membros da alta hierarquia clerical se alternavam nas celebrações das missas, que aconteciam de hora em hora, e os sermões no encerramento de cada noite do novenário eram proferidos por oradores cultos.

No entanto, mesmo sem o incentivo da Igreja e da elite, a festa de Santa Bárbara também tinha brilhantismo. Segundo Hildegardes Vianna (1983, p. 37), enquanto a homenagem era realizada no mercado da Cidade Baixa, os trabalhadores se organizavam para recolher donativos, limpar os estabelecimentos comerciais e reformar o nicho que acolhia a imagem da padroeira. O mercado era ornamentado com “[...] cordões de bandeirinhas coloridas, palmas de coqueiro, palmeirinhas e folhas de pitanga”.

Após a destruição da capela do mercado, em 1899, no dia 4 de dezembro a imagem de Santa Bárbara era levada, em procissão, pelas

ruas do comércio até a Igreja do Corpo Santo. O cortejo era animado com músicas e foguetes. Após a realização de uma missa solene, a santa e os fiéis voltavam ao mercado. Quando a imagem retornava ao seu nicho “era servido, à farta, caruru⁴ acompanhado de aberém, acarajé e outros quitutes. Corria muito aruá⁵ de milho maduro, gengibirra⁶ e a inevitável cachaça. Formavam-se rodas de samba e de batuque, interrompidos por pequenas arruaças”. (VIANNA, 1983, p. 37)

A transferência da atividade comercial implicou na mudança da santa e do seu culto. No entanto, os comerciantes que permaneceram na Cidade Baixa não ofereciam o caruru, mas continuavam mandando celebrar missa na Igreja do Corpo Santo, como nos informa o jornal *A Tarde*, de 1926: “Como se faz todos os anos, foi celebrada hoje, às 9 horas, na Igreja do Corpo Santo, uma missa festiva em louvor à Santa Bárbara, padroeira dos comerciantes dessa antiga rua, no bairro comercial.” (SANTA..., 1926, p. 2)

A festa era composta de três etapas: ritos católicos, festa de largo e ritos do candomblé. Em primeiro lugar aconteciam os ritos católicos, como missa e procissão. A igreja era o espaço da reverência, da contrição, dos gestos respeitosos e contidos. A comissão organizadora, formada pelos próprios comerciantes, não poupava esforços para fazer a homenagem com brilhantismo e pompa. O dia 3 de dezembro já amanhecia em festa, com salvas de tiros e queima de foguetes. Em um coreto, a banda de música da Brigada Policial começava a tocar no início da noite, quando novos foguetes subiam aos ares. (FESTAS..., 1919, p. 2)

No dia seguinte, às 9 horas, saía a procissão com as imagens de Santa Bárbara e Nossa Senhora da Guia, também festejada pelos comerciantes. O cortejo deixava o mercado, subia a Ladeira do Carmo até a Igreja do Campo Santo, localizada na rua do Paço, onde a missa festiva era celebrada. Os fiéis, vestidos com as cores da santa – vermelha e branca – faziam preces, agradeciam as graças recebidas, a proteção de Santa Bárbara na realização dos negócios e cantavam as ladainhas. Como lembram os versos do compositor Tião Motorista:

*Tomara que chegue a hora
Quero seguir procissão
Vou com meu uniforme branco*

*Levo meu chapéu na mão
As ladainhas cantadas
Pelas beatas de véu
Os homens cantam mais forte
Pedem proteção ao céu.*

Terminados os atos litúrgicos, a procissão retomava a Ladeira do Carmo a caminho da Baixa dos Sapateiros. O cortejo passava pela Cruz do Paschoal, rua dos Marchantes, descia a Ladeira do Aquidaban e seguia pela rua Dr. J. J. Seabra até o mercado, onde as imagens eram depositadas em seus nichos.

O segundo momento era o da festa de largo⁷, realizada no adro do templo ou na praça em frente. No entanto, é preciso frisar que esse tipo de festejo, apesar de ter essa denominação, não acontecia exclusivamente no terreno contíguo ao templo. Durante as homenagens a Santa Bárbara, os folguedos se desenvolviam no mercado da Baixa dos Sapateiros. Nesse local realizavam-se as queimas de fogos, os banquetes, a música, as rodas de samba, todos os tipos de divertimentos populares. Essa mistura de feira, comércio e diversão pública era, como ainda é nos dias atuais, característica das festas de santos na Bahia.

A programação de 1919 prometia muitas diversões ao público, que começariam após a procissão e só terminariam no dia 8 de dezembro. Uma banda de música tocava no coreto e o céu seria iluminado com a queima de “muitos foguetões, bombas, girândolas de foguetes e trocafios”. (FESTAS..., 1919, p. 2) A noite era animada ainda pela distribuição de um farto caruru, bebida e rodas de samba, como demonstram os versos da música de Tião Motorista:

*Logo que a santa retorne
Eu vou pro samba correndo
Vou na barraca do Ornela
Tomo um limão, vou dizendo:
Pegue o tambor, meu compadre!
Deixe essa cara do bicho!
Não vou sair desse samba,
Só saio se for no lixo.*

Além do samba, rodas de capoeira animavam os visitantes do mercado nesses dias festivos. Jorge Amado, ao escrever sobre a festa nos anos 40 do século passado, nos deixou a seguinte descrição:

Em meio à célebre imundície desse Mercado da Baixinha, onde se venera uma imagem de Santa Bárbara, repicam os violões e batem os pandeiros. O Mercado se transforma num único samba, onde dançam todos, os que ali têm barraca, os convidados, os penetras, as *baianas*. A comida é farta, a cachaça mais farta ainda. (AMADO, 1945, p. 157-158)

O Mercado de Santa Bárbara era o espaço no qual se desenrolava a terceira etapa da festa. Ali os negros e membros do candomblé podiam realizar parte dos rituais em homenagem a Iansã, orixá associado à Santa Bárbara no sincretismo afrocatólico. As *baianas* eram mulheres ligadas ao culto afro, algumas mães de santo. Elas vestiam blusas e saias bordadas nas cores vermelha e branca, e carregavam turbantes. No pescoço traziam colares e a *guia*, colar de contas na cor do seu orixá. Durante o samba, muitas vezes cantado em iorubá, os fiéis incorporavam Iansã. Tigelas contendo *água de cheiro* – água perfumada pela infusão de flores e folhas – eram dispostas no mercado para os devotos se aspergirem com o objetivo de purificar o corpo e o espírito. E o caruru – que chegou a alcançar a marca de 40 mil quiabos⁸ – degustado pelos participantes da festa, é uma comida ritual que faz parte da oferenda a Iansã.

Assim, durante a festa de Santa Bárbara os negros souberam ocupar um espaço, uma brecha, para desenvolver o culto a Iansã. As práticas africanas, como a distribuição do caruru, eram dissolvidas no rito católico. Tudo indica que os iniciados no candomblé não confundiam a santa com o orixá. Eles participavam das três etapas da festa. Poderiam assistir à missa e acompanhar a procissão em homenagem à mártir, e mais tarde, no mercado, dançar, incorporar o orixá e comer o caruru, sem nenhum tipo de culpa ou remorso. Aparentemente havia um entrelaçamento entre os dois cultos, mas é possível também perceber as especificidades de cada um. No final dessa festa, os fiéis já estavam envolvidos com os festejos do largo da Conceição da Praia.

Conceição da Praia: a virgem mãe e padroeira dos baianos

*A Conceição da Praia
Está embandeirada
De tudo quanto é canto
Muita gente vem
De toda parte vem um baticum de samba
Batuque, capoeira e também candomblé
O sol está queimando
Mas ninguém dá fé.*

*Festa de Rua
Dorival Caymmi⁹*

A *Legenda Áurea*, livro hagiográfico escrito no século XIII pelo frade Jacopo de Varazze, nos informa que Maria foi gerada da união de Joaquim, nascido na cidade de Nazaré, e Ana, nascida em Belém. Apesar de serem “justos” e seguirem “irrepreensivelmente todos os mandamentos do Senhor”, não tinham filhos. Após 20 anos de tristeza e súplicas, Ana engravidou e deu à luz a uma filha, que recebeu o nome de Maria. Ao completar três anos, a menina foi levada ao templo, onde, de acordo com a promessa dos pais, viveria a serviço do Senhor. A Virgem só retornou à casa paterna aos 14 anos para se casar com José. Até esse momento pouco se sabe sobre a vida de Maria, a escolhida para ser a mãe do filho de Deus. Sua biografia torna-se mais completa após o nascimento de Jesus Cristo. (VARAZZE, 2003, p. 746-756)

A Igreja Católica costumava homenagear a Virgem Maria com três festas.¹⁰ Em 8 de setembro comemorava-se a Natividade. A segunda festa era a da Purificação, também chamada de Hipopante ou Candelária. O primeiro nome deve-se ao fato de que toda mulher, após dar à luz, deveria ficar 40 dias sem entrar no templo, pois era considerada impura. Passado esse período, ela deveria ir ao templo apresentar o seu filho e fazer oferenda. Se parisse uma menina, esse tempo de impureza era dobrado. Segundo a Igreja, Maria não estava obrigada a cumprir essa regra, pois concebeu Jesus por obra do Espírito Santo. Por isso, a sua purificação é

vista como um sinal de humildade. Hipopante significa apresentação ou encontro. A festividade recebe também esse nome para lembrar a apresentação de Cristo ao templo. E, por último, pode ser chamada de Candelária porque a mulher deveria entrar no templo carregando uma candela, vela acesa. Em 15 de agosto realiza-se a terceira festa, a da Assunção, que significa a subida de corpo e alma da Virgem Maria ao céu.

Em 1854 foi instituída uma nova festa, que comemora a proclamação do dogma da Imaculada Conceição. O papa Pio IX consagrou o dia 8 de dezembro aos festejos em homenagem à Virgem e pronunciou a seguinte doutrina:

1. Maria ficou isenta do pecado, desde o primeiro momento de vida; 2. Esta graça e privilégio extraordinário foram-lhe concedidos por uma distinção especial divina, em atenção aos merecimentos do Salvador; 3. Todo e qualquer que não aceitar este artigo de fé peca gravemente e se exclui da Igreja Católica. (LEHMANN, 1935, p. 474-475)

A hagiografia reafirma a crença em Maria Santíssima, “concebida sem pecado original”:

Os Papas dos primeiros tempos da Igreja permitiram a celebração de festas em honra à Imaculada Conceição, a invocação de Maria Santíssima sob este título. Consentiram que províncias e reinos inteiros escolhessem a Virgem Imaculada por padroeira e protetora. Deram aprovação a associações que se formaram, sob o título da Imaculada Conceição, e aplaudiram o zelo e a piedade daqueles que erigiram altares e igrejas em honra da Imaculada Conceição ou, por um voto solene, se comprometeram a defender sempre a Santíssima Virgem, concebida sem pecado original. (LEHMANN, 1935, p. 474)

Entretanto, muito antes da proclamação do dogma, o culto já havia sido oficializado em diversas partes do continente europeu. Em Portugal, dom João IV, primeiro rei da dinastia de Bragança, oficializou os festejos em 1º de dezembro de 1640, data da sua coroação e quando se iniciava a oitava da festa da Imaculada Conceição. Seis anos depois, ele dedicou à Virgem o reino português e tornou oficial e obrigatória a realização das homenagens no território lusitano e nas suas colônias. (MEGALE, 1979, p. 111)

O culto mariano não é homogêneo. A mãe de Jesus possui várias representações e diversos significados. Na iconografia, a Virgem aparece

com diferentes posições do corpo e cortes das vestes, trazendo ou não o filho nos braços, carregando objetos variados. Normalmente ela usa uma túnica branca, um manto azul, e traz na cabeça a coroa real. Nas imagens presentes nas igrejas é comum se encontrar a Imaculada sobre o globo terrestre esmagando uma serpente, símbolo do pecado original e da dupla visão da mulher: mãe bondosa e acolhedora e, ao mesmo tempo, maligna e tentadora. Nas imagens dos cultos populares, a cobra está viva, circundando a terra ou enrolada no corpo da estátua. Nesse caso, o animal tem outro significado: simboliza a procriação, a fertilidade presente nos antigos cultos agrários. Sob os seus pés podem aparecer um crescente de lua e cabeças de anjos. Segundo Nilza Megale (1979, p. 115),

A lua que aparece quase sempre sob os pés da Senhora da Conceição simboliza a substância passiva, que guarda em seu seio os raios do sol. Por esse motivo é também o símbolo de Maria, que guardou em seu seio Jesus, o Deus Encarnado, a luz Divina.

Enquanto para a Igreja Maria é a Nossa Senhora, para o povo ela é simplesmente a senhora, familiar como uma mãe ou uma vizinha. A Senhora é mais acessível e humana, é aquela que faz aparições aos camponeses e pescadores. É muito comum erigir uma igreja no local onde a santa fez a sua aparição. Em Portugal¹¹, muitas imagens foram enterradas durante a chegada dos visigodos no século V. Passado o perigo, elas reapareceram renovadas, quase sempre limpas e douradas. Existem relatos de imagens que apareceram em montanhas, grutas, rochas, troncos de árvores ou rios, e, segundo a crença popular, pediram pela construção de um templo em sua intenção. O desrespeito à sua ordem pode ocasionar alguma desgraça, como uma peste. A Senhora é sempre teimosa e não aceita que sua igreja seja construída longe do local onde ela foi encontrada.

O culto à Senhora estava relacionado também às atividades agrícolas. Os portugueses passaram a denominar as imagens de acordo com a cultura do local onde foram encontradas: Senhora dos Vales, dos Melões, das Peras, das Flores, dos Olivais, das Oliveiras. Dessa forma cultuava-se, na primavera ou a 15 de agosto – meio do ano agrícola – as antigas deusas da fertilidade. Não por acaso a Igreja celebra nessa data a Assunção de Maria, a subida aos céus, numa tentativa de se associar aos rituais camponeses.

A Senhora que se tornou a padroeira de Portugal teve a sua imagem enterrada e aparecida em Guimarães, a primeira capital do país. Ela é chamada de Senhora da Oliveira, porque, segundo a lenda, teria secado o olival no qual foi enterrada e, depois de exumada, fez a mesma árvore florescer novamente. Ela tem, portanto, as duas características primordiais para o desenvolvimento do culto: é uma estátua aparecida e representada coberta de ramagens, símbolo da fertilidade. (ESPÍRITO SANTO, 1990, p. 100)

Segundo Moisés Espírito Santo, “As mais antigas épocas em que as lendas situam a aparição das estátuas são as da sedentarização, a dos inícios da agricultura ou do seu desenvolvimento, e também a do nascimento da Pátria”. (ESPÍRITO SANTO, 1990, p. 103) As primeiras Senhoras são antimilitaristas, mas no final da Idade Média, época das invasões castelhanas, elas tornaram-se guerreiras e intervieram a favor dos soldados portugueses contra os castelhanos e também contra os mouros no Marrocos, durante a conquista portuguesa no século XV.

Esse catolicismo guerreiro esteve presente também no Brasil colonial. A ideia de Cruzada, de guerra santa, continuou influenciando a mentalidade portuguesa na América. Santos como São Jorge, São Sebastião e Santo Antônio vestiam fardas de soldados e “combatiam” índios e invasores estrangeiros ao lado dos colonizadores. A intervenção da mãe de Deus não foi poupada. As várias denominações de Maria foram utilizadas nos combates. Igrejas foram erguidas em agradecimento a Nossa Senhora das Dores, dos Prazeres, da Vitória e do Rosário. Essa última apresentava o seu rosário como arma poderosa, terrível como um exército. (HOORNAERT, 1974, p. 36-45)

Moisés Espírito Santo afirma que entre os pescadores o culto mariano estava mais enraizado. Além disso, todas as igrejas dedicadas à Virgem receberam denominações ligadas ao mar. Mas a Senhora protetora dos homens do mar é sofredora, representa a esposa ou a mãe atormentada pelo medo de que seu companheiro ou filho perca o combate com as ondas a menos de um quilômetro da costa, à vista da aldeia. O autor lembra ainda que essa Senhora não é a mesma daqueles portugueses que desafiaram o Atlântico em busca de novas terras e riquezas. A Maria

invocada pelos comerciantes, navegadores e monges cistercienses¹² dos séculos XVI e XVII era a medianeira, aristocrática, ascética, assexuada, submissa ao marido, diferente das santas populares e camponesas, representadas como

[...] mulheres sorridentes, de traços fisiológicos eróticos (seios desenvolvidos ou descobertos, ancas largas) e seguram um menino; o seu rosto irradia orgulho ou arrogância, traços que são sublinhados pelas jóias com que é costume ornamentá-las: é a mulher saciada e independente. (ESPIRITO SANTO, 1990, p. 110-111)

O culto à Imaculada Conceição provavelmente foi o primeiro a ser difundido no Brasil pelos colonizadores portugueses. Conta-se que Tomé de Souza trouxe uma imagem da santa e, ao fundar a cidade de Salvador em 1549, participou ativamente da construção da primeira capela na Cidade Baixa, um pequeno templo de taipa à beira-mar, chamado, a partir de então, de Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia. Nesse local os marinheiros e comerciantes do porto faziam suas preces à padroeira do Reino. O frei Agostinho de Santa Maria nos dá a seguinte descrição dessa imagem:

É esta Santíssima Imagem de perfeitíssima escultura, e ricamente estofada; tem de alto menos de cinco palmos; está colocada no meio do retábulo, que é de excelente talha moderna, e ricamente dourado; veste sobre um trono de Serafins, e com a lua debaixo dos pés, e com as mãos levantadas. (SANTA MARIA, 1949, p. 73)

A Conceição da Praia não era guerreira. Segundo Hoornaert (1974, p. 38-39),

As primeiríssimas imagens brasileiras ainda são milagreiras ou medianeiras: exprimem a gratidão dos colonos por terem atravessado os perigos do mar sem prejuízo e também a admiração diante das belezas e dos segredos da nova terra.

As Senhoras da Conceição e da Ajuda, que chegaram com Tomé de Souza, tornaram-se as padroeiras de Salvador e caracterizam esse agradecimento pelo sucesso da viagem.

Com o desenvolvimento da cidade, capital rica e próspera da Colônia, os portugueses reconheciam a necessidade de ofertar a Nossa Senhora da Conceição uma igreja digna dos seus favores. A construção do templo atual

teve início em 1765. Foram contratados em Portugal o arquiteto Eugênio da Mota e o mestre pedreiro Manuel Vicente, que deveria preparar e enviar os blocos numerados de pedra de mármore e cantaria para serem montados em Salvador, um “brinquedo de armar”, segundo Odorico Tavares. A história do templo é repleta de lendas. Conta-se que muitos navios carregados de pedras naufragaram na baía de Todos os Santos, e que o material afundado seria empregado na construção do reino da enciumada Iemanjá, a Nossa Senhora dos negros, de acordo com o sincretismo religioso com o candomblé. (TAVARES, 1951a, p. 18-20)

A partir de 1856, o clero baiano promoveu uma intensificação das homenagens à Imaculada Conceição. Passados dois anos da promulgação do dogma, o arcebispo dom Romualdo Antônio de Seixas publicou uma portaria concedendo indulgência aos católicos que visitassem em 8 de dezembro uma igreja dedicada à Virgem. Em 1857, dom Romualdo de Seixas publicou nova portaria, na qual defendia que era preciso “[...] manter no exercício do culto público a mais perfeita unidade com a Igreja Romana”. Determinava que, como prova de devoção, as horas canônicas do dia da Imaculada Conceição deveriam ser recitadas na igreja. (BARBOSA, 1970, p. 91)

Assim como em Portugal, na Cidade de Salvador o culto era dirigido a diferentes Senhoras. A Nossa Senhora da Conceição, trazida por Tomé de Souza, era a padroeira do Brasil e foi, até a Proclamação da República, cultuada pelos portugueses reunidos na irmandade. Para se ocupar os cargos mais importantes da confraria era levada em conta a ascendência do irmão. Temos notícia, por exemplo, de que Manoel Araújo d´Aragão, eleito juiz em 1º de janeiro de 1868, era descendente de Diogo Álvares e neto do capitão-mor Balthazar de Aragão. (BARBOSA, 1970, p. 92) Tratava-se de uma devoção aristocrática, portanto.

Os pescadores do cais Cairu tinham a sua própria imagem da Conceição no nicho do mercado e realizavam a festa em sua homenagem, no dia 9 de dezembro. A santa do mercado ia, em procissão, visitar a santa da igreja. Segundo Carlos Torres (1957, p. 164-165),

No dia 9 os peixeiros que negociam no Mercado Modelo fazem a sua festa arrojada. Pela manhã procissão até a Matriz da imagem da N. S. da Conceição que se encontra entronizada no referido Mercado. Durante todo o dia, ao som de afinado jaze (sic), dança-se e samba-se à vontade.

Os pescadores que habitavam na ladeira da Preguiça – próxima à Conceição da Praia – e no Rio Vermelho, também faziam a festa no dia seguinte, com missa, procissão e foguete, mas também realizavam rituais africanos em homenagem a Iemanjá e Oxum, orixás das águas salgadas e doces, respectivamente, sincretizados com as senhoras da Conceição e das Candeias. Como afirma Carlos Ott (1955, p. 170),

O dia da Conceição é também o de Iemanjá, a mãe d'água dos pescadores baianos, que celebram a sua festa com uma procissão no Rio Vermelho, cantando em nagô e embarcando na praia de Mariquita em canoas que levam para o alto-mar, onde atiram à água os presentes que lhe destinam: flores, perfumes, sabonetes e outras coisas mais.

Nossa Senhora da Conceição era também padroeira de outras categorias profissionais, que realizavam festas em sua homenagem em diferentes dias do mês de dezembro. Os “empregados, despachantes, ajudantes e caixeiros despachantes” da Alfândega Federal mandavam celebrar missa na igreja matriz da Imaculada no dia 9. (FESTAS..., 1917a, p. 2) E os trabalhadores da Diretoria das Rendas assistiam à missa em louvor de sua padroeira na catedral por volta do dia 15. (MISSA..., 1918, p. 2)

Os moradores da Caixa d'Água, povoado pertencente ao bairro popular de Cruz do Cosme, homenageavam, em meados do mês de dezembro, uma Senhora mais condizente com a condição social dos seus fiéis, a Nossa Senhora da Conceição dos Pobres. (CRUZ..., 1918, p. 2)

E no subúrbio de Periperi, os baianos cultuavam a Imaculada Conceição Amparo dos Artistas, com a realização de uma festa na semana seguinte à da Conceição da Praia. Nos jornais da cidade eram anunciados os festejos, que incluíam desfile do bando anunciador, novena, missa, procissão, sermão e bênção do Santíssimo Sacramento. Procurava-se oferecer aos fiéis o mesmo brilho da festa do bairro da Praia. As missas eram “[...] acompanhadas de órgãos e cânticos, por senhoritas moradoras do procurado subúrbio”. Em frente à igreja funcionava uma quermesse “[...] em benefício dos seus cofres e leilão em favor da comissão dos festejos” e a filarmônica tocava até às 11 horas da noite. (FESTAS..., 1917a; FESTAS em Periperi, 1918, p. 2)

No entanto, o objeto deste estudo é a festa realizada na Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia e a seguinte descrição se atém às cerimônias religiosas no templo e aos festejos que aconteciam no seu adro.

A festa

No final de novembro os comerciantes da Cidade Baixa já se preparavam para homenagear a sua padroeira. Na primeira semana de dezembro celebravam-se missas e novenas, acompanhadas pelo som de orquestras, órgãos e cantores. No dia dedicado à santa – 8 de dezembro – os fiéis participavam da procissão e da festa de largo.

Em 1859, o alemão Ave-Lallemant registrou as suas impressões sobre os festejos. Demonstrou admiração pelo templo que “ostentava todo o brilho do nobre material de sua ornamentação” e ressaltou o seu encanto pelas variadas “pinturas do seu teto” e “profusa iluminação do seu altar-mor”. Porém, os comentários sobre a procissão revelam a perplexidade do olhar estrangeiro sobre os costumes baianos. O visitante afirma que o cortejo foi prejudicado pelo “terreno nada propício”, impedindo que parte da multidão o acompanhasse. O préstito pareceu-lhe uma “pantomina¹³ sem ordem”, no qual “as meninas fantasiadas”, representando os anjos e a Virgem, lembravam “fantoques de bailado ou dançarinas de corda”. (AVÉ-LALLEMANT, 1961, p. 47-48)

Se Ave-Lallemant tivesse visitado novamente Salvador na segunda década do século XX, época da modernização da cidade, ficaria ainda mais espantado com o descaso com que as autoridades tratavam o Largo da Conceição. O terreno continuava sem calçamento e higiene, e funcionava como um depósito de materiais inúteis. O lixo acumulado, muitas vezes misturado com lama em dias chuvosos, provocava a mudança no percurso da procissão e até mesmo o adiamento da festa, como aconteceu em 1915.

No início de dezembro, dia 3, uma matéria do jornal *Diário de Notícias* comentava com indignação que o terreno “onde se ergue a mais bela e mais artística matriz de todas as dessa capital” havia sido relegado ao esquecimento pelo poder público. O “asfalto da remodelação” ali não havia chegado. O local era ocupado por “Materiais imprestáveis, pedras

atiradas pelos cantos, vegetação daninha em desvãos onde a imundície culmina, nauseante mictório público, valhacouto de vagabundos e mendicantes”. O texto termina com um pedido ao intendente municipal para tomar as devidas providências a fim de que a tradicional festa da Conceição, que atraía grande parte da população, ocorresse com o brilho de sempre (LARGO..., 1915, p. 1) Apesar desse apelo, nenhuma atitude foi tomada e as homenagens à padroeira foram adiadas. A irmandade, por meio de edital, alegou que “em virtude do mau tempo” os festejos seriam transferidos para o dia 12. (EDITAL..., 1915, p. 5)

Quando a chuva não impedia a realização da festa, era seguida a programação da irmandade. As missas começavam a ser celebradas às 4 horas da manhã, ocorrendo uma celebração de hora em hora. Vigários de diferentes freguesias alternavam-se na realização do ofício. Geralmente, a missa principal – solene, com exposição do Santíssimo Sacramento, acompanhada de orquestra e cantores – era celebrada pelo padre da matriz por volta das 10 horas da manhã. Essas celebrações eram concorridíssimas. Os viajantes estrangeiros comentaram que os negros eram dispersos, entravam e saíam do templo a qualquer momento. Esse comportamento não significa apenas dispersão e falta de interesse no ritual católico. Eles, na verdade, não encontravam espaço no interior da igreja. A própria irmandade deixava claro, por intermédio dos editais das festas, o lugar que deveria ser ocupado por cada grupo de fiéis.

Outrossim, a Mesa fez ciente que as tribunas da capela-mor são privativas da mesa, e quaisquer que desejarem ouvir missa nas do Corpo do Templo, queira dirigir seu cartão à Mesa até o dia 7, designando a hora da missa que desejar e finda a mesma fechar a tribuna, entregando a chave em mãos de quem lhe a der.

Quando, porém, coincidir dois pedidos, à mesma hora, será respeitado o que primeiro chegar às mãos da mesa. (IRMANDADE..., 1918, p. 3)

Por meio do edital (IRMANDADE..., 1918, p. 3) divulgado pela imprensa, a mesa administrativa da Irmandade convidava os baianos para a festa, informava que a procissão seria acompanhada de duas bandas de música, qual o trajeto a ser percorrido, assim como solicitava aos fiéis e moradores das ruas por onde passaria o cortejo que enfeitassem as frentes de suas casas em homenagem à Conceição. Esse pedido normalmente

era atendido, pois os relatos dos cronistas informam que bandeirolas e galhos de folhas de pitanga ornamentavam as ruas, as casas e os estabelecimentos comerciais.

Às 4 horas da tarde, o andor da Virgem, coberto de arranjos de flores naturais, abria a procissão. Segundo Hildegardes Vianna (1983, p. 39-40), a imagem era “uma bela escultura de Domingos Pereira Baião”. Os andores do Senhor Deus Menino e de São José acompanhavam o préstito. Em seguida, faziam parte do desfile os membros da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição da Praia, além dos irmãos das irmandades do Senhor da Redenção, de Nossa Senhora do Rosário e de São José do Corpo Santo. Alguns dias antes da festa, essas irmandades convidavam, por meio da imprensa, os seus membros para comparecerem ao consistório da capela da qual faziam parte, “[...] a fim de, revestidos de nossas insígnias, acompanharmos a procissão da Imaculada Virgem da Conceição, honrando, assim, o já tradicional convite de nossa ilustre co-irmã da Conceição da Praia”. (IRMANDADE..., 1930a, p. 3)

Até a primeira década do século XX, o cortejo saía da Igreja da Conceição da Praia, subia a ladeira do Taboão em direção à Cidade Alta, passava pelas Portas do Carmo, percorria o Terreiro de Jesus e descia a ladeira da Preguiça. A partir de 1912, subia a ladeira da Montanha, passava em frente ao Mosteiro de São Bento, seguia pela avenida Sete de Setembro, chegava até a Piedade e fazia o mesmo caminho na volta. No comércio, o préstito ainda percorria a rua das Princesas, rua da Alfândega Velha e retornava ao Largo da Conceição. A partir de 1930, a procissão passou a ser realizada apenas na Cidade Baixa, seguindo o seguinte itinerário: rua da Ribeira, Largo da Alfândega, as ruas Portugal e Conselheiro Dantas, as praças Conde dos Arcos e Deodoro, passando pelas Docas, pela linha do bonde, retomando o Largo da Alfândega e retornando à matriz pelo Arsenal da Marinha. (IRMANDADE..., 1930b, p. 3)

A mudança no percurso da procissão nunca foi bem explicada. Silva Campos, usando palavras que demonstram o seu descontentamento, diz que a Irmandade justificava o novo itinerário alegando que os fios condutores de energia elétrica atrapalhavam a passagem dos andores. O cronista assim se referiu ao fato: “Os mesmos andores figuram na procissão

de São José, que vem à Cidade Alta pelo Tobaão, sem que aqueles fios sirvam de estorvo”. (CAMPOS, 2001, p. 377)

Por volta das 8 horas da noite, a procissão retornava à igreja, onde ainda eram realizadas outras celebrações, como o *Tê Deum*¹⁴. O vice-cônsul inglês James Wetherell nos deixou a seguinte descrição desse ritual, presenciado por ele em 2 de dezembro de 1856, quando os baianos celebravam o aniversário do Imperador:

A não ser os padres, a maioria da assistência parece não entender a maior parte do que ocorre na cerimônia. De fato, como esperar que a gente possa concentrar-se quando a “solenidade” começa invariavelmente com a abertura de uma ópera tocada por excelente banda de música instalada na galeria do órgão? O ponto alto dessa cerimônia parece ser o momento no qual é pronunciado um discurso, em forma de sermão, que é muito mais político do que religioso. Terminada essa peça oratória, velas são acesas, cânticos são entoados, foguetes são disparados e, sobre a assistência meio sufocada pelo incenso, começa a cair do teto da igreja uma chuva de flores misturadas com folhas de laurel brasileiro, chamado “independência”. (WETHERELL, 1972, p. 142)

Após a espetacular celebração do *Tê Deum*, os fiéis presenciavam, em intervalos de cinco minutos, a queima dos “fogos de ar e de planta”. O jornal *Diário de Notícias* de 1917 informa que “Terminou a festa com um lindo fogo de artifício, trabalho do hábil pirotécnico Major Antonio Velloso”. (N. S. DA CONCEIÇÃO..., 1917, p. 2)

A Irmandade costumava oferecer um jantar aos seus associados, membros do clero e convidados. O *Diário de Notícias* de 1918 salientou que a mesa administrativa ofereceu “[...] um delicado jantar, trocando brindes entre os membros da Irmandade, sacerdotes ali presentes, e os representantes da imprensa”. (NOSSA... 1918, p. 2) Às vezes, ao meio-dia, era servido um almoço. Na festa de 1917, por exemplo, “após a missa, foi servido opíparo almoço em que tomaram parte os mesários, suas famílias e convidados”. (FESTAS..., 1917a, p. 2)

Era chegado o momento dos divertimentos populares no adro. Como escreveu Antonio Vianna (1950, p. 19), “o templo é para a liturgia. O arraial é para a tradição. Para as expansões sadias dos que se sabem divertir”. Avé-Lallemant (1961, p. 48) escreveu que “Os negros e as negras fervilhavam diante da igreja e nas ruas adjacentes”. Impressionou-o a

beleza da mulher africana, vestida com “camisa finamente bordada”, “saia rodada e franzida” e, na cabeça, um turbante formado pela “muito bordada faixa branca”. Seu olhar atento fixou-se nos ornamentos usados pelas negras: “um rico colar de corais com enfeites de ouro” no pescoço, “correntes de ouro ornando-lhes o colo” e “o antebraço coberto até o cotovelo de braceletes articulados”.

Os versos de Jayme Góes expressam o momento em que os festejos ganhavam a rua. Terminada a procissão, os fiéis se divertiam nas barracas em frente ao Arsenal da Marinha e no cais Cairu:

*Conceição da Praia
que, toda branquinha,
foi feita de mármore
de Portugal.
Lá dentro da igreja
é a festa da santa.
Cá fora, outra festa
se forma e se espraia.
E o povo se planta
em frente ao “Arsenal”.*

(GÓES, 1961, p. 14)

No largo, em frente ao Arsenal, funcionavam as barracas de comida típica, consideradas por Odorico Tavares (1951a, p. 23) como “O império do azeite de dendê”. Nas barracas “O que é que a baiana tem”, “Recreio São Jerônimo”, “Cosi odé canifá Olorum”, “enfeitadas com palmeiras e folhas de coqueiro, com as suas alvas e imaculadas toalhas de mesa coletivas”, predominava a cozinha afro-baiana. Mulheres usando “saias rodadas, balangandãs e pano da Costa” montavam os tabuleiros com os seus quitutes:

*O acarajé dourado
boiando no azeite,
o abará misterioso
envolvido nas folhas,
o caruru de S. Cosme
cheirando abençoado.*

(EDUARDO, 1951, p. 4)

Mas o banquete não se restringia às barracas. Até o início do século XX, o cais do porto funcionava como mercado e nos dias de festa religiosa a movimentação era intensa na conhecida rampa do Mercado. Ali era possível comer a sobremesa, principalmente o abacaxi do Recôncavo, a fruta símbolo dos festejos da Conceição.

*É a festa da fruta:
montanha de coco,
caju, melancia
e abacaxi
que o povo desfruta.
Bananas da prata,
maçã e nanica;
umbu, sapoti
e o retempero
de bom parati¹⁵...*

Diversos tipos de bebidas eram consumidos durante a festa da Conceição. Além de cachaça, gengibirra, maduro¹⁶ e aluá, bebia-se muito refresco de frutas da estação. O excesso de bebida poderia causar tumulto, mas os baianos não estavam muito preocupados, preferiam confiar no espírito de sociabilidade e na ação da polícia.

*Bem junto ao Mercado
há muito soldado
e há marinheiro,
batuque, charanga.
Corre-corre de gente,
uma briga, uma zanga,
até rolo é possível
surgir, de repente...
- Acabem com isso
que é feio, Óxente!
(GÓES, 1961, p. 16)*

No final dos anos 20 do século passado, durante os festejos em homenagem à santa, surgiu uma nova forma da diversão no Largo da

Conceição: mesas de jogos. Nos jornais começam a aparecer textos contrários a essa atividade, com comentários saudosos dos tempos de inocência, nos quais os divertimentos favoritos eram “os circos de cavalinhos” que tanto animavam as crianças. “Hoje tudo mudou. A jogatina é agora a única ‘diversão’ popular: dados, roletas, jaburus, ‘rondas’, cisplandins, sete e meio, lebres, ‘perde e ganha’, enfim, tudo que se prende ao jogo”. (FESTAS religiosas: N. S. da Conceição, 1930, p. 2) Afirmavam que a delegacia de costume não deveria estar informada dos acontecimentos, mas era preciso tomar providências para o jogo, que já se espalhava por outras freguesias da cidade, não fazer parte das tradicionais festas de devoção. Os jogos, que normalmente levavam ao acirramento dos ânimos e às desavenças, poderiam trazer mais tumulto para o espaço sagrado.

O folclorista Antônio Vianna, escrevendo sobre a festa em 1950, de uma forma romântica, preferia acreditar que os tempos eram outros e os tumultos pertenciam ao passado.

A alma popular tem seu modo próprio de folgar. Surgem malentendidos (sic). Apaziguam-se logo. Longe os dias em que a navalha e o cacete predominavam naquelas noitadas saudosas da Conceição. Rixas de soldados, marinheiros e saias pecadoras passaram. As bebedeiras agressivas, também. As cenas sangrentas de ciúmes também passaram. Hoje o largo reflui na alegria da devoção. (VIANNA, A., 1950, p. 20)

O Largo da Conceição era mesmo um grande mercado e podia-se comprar de tudo nesse dia sagrado. Segundo o cronista Carlos Eduardo, “[...] populações estranhas de vendedores de pássaros, de galos de briga, mágicos ambulantes, capoeiristas e poetas populares repetindo diariamente as práticas do ofício” (EDUARDO, 1951, p. 4) enchiam o adro da igreja, as portas do Elevador e o cais.

A festa da Conceição era o período privilegiado das apresentações dos capoeiristas. As rodas de capoeira – a luta-dança de origem africana, com meneios do corpo e golpes rasteiros, acompanhada por músicas e instrumentos típicos – se formavam no adro, no largo e no cais. O som do berimbau¹⁷ e o canto do mestre convidavam os dançarinos e lutadores para o círculo:

*Eu estava na minha casa
quando a corneta tocou.
Abra ala minha gente
que o mestre já chegou
Capoeira da Bahia
não foi feita pra mim só.
Válha-me Senhor do Bonfim!
Válha-me Nossa Senhora
Imaculada Conceição!
Prevalece uma amizade
do que dinheiro na mão.*
(TAVARES, 1951a, p. 26)

Os editais das festas anunciavam que o templo e o largo estariam amplamente iluminados na véspera e no dia da Conceição. Essa era uma garantia de segurança e animação para se passar a madrugada entre as rodas de capoeira e as barracas de comidas e bebidas típicas. Ao final dos festejos, pedia-se a proteção da Imaculada para garantir a saúde e a disposição para acompanhar o ciclo de festas religiosas populares até a Quaresma. Os baianos tinham a certeza de que o mês de dezembro estava só começando e os arrabaldes do Bonfim e Rio Vermelho ainda prometiam noites gloriosas de folia nas homenagens ao Senhor do Bonfim e Sant’Ana.

*Oh! Virgem Senhora
que é da Conceição!
E é do “comércio
da Cidade Baixa”;
do capoeirista
e do saveirista...
Relevai o excesso
e a exaltação:
Dai-nos, a todos,
saúde, progresso
e a vossa bênção!*
(GÓES, 1961, p. 16)

Sant'Ana: a avó de Jesus e senhora do Rio Vermelho

*Mãe da mãe de Jesus, Ó Sant'Ana
Lá do alto da glória onde estás
Derramai sobre nós, soberana
Vossas bênçãos de amor maternais.*

Mons. José Trabuco

Sant'Ana é a mãe da Virgem Maria, cultuada principalmente pelos professores, idosos, além dos casais que desejam ter filhos. Suas biografias enfatizam que Ana e o esposo Joaquim eram tristes por Deus não ter-lhes favorecido uma prole. Por meio de orações, o casal pedia essa bênção. Com o nascimento de Maria, seus pais decidiram oferecê-la a Deus.

Infelizmente pouco se sabe sobre a vida de Ana. Lehmann (1935, p. 82) começa o seu texto sobre a santa dizendo: “Que tarefa mais difícil poderá haver, que escrever a vida de pessoa de quem há escassez extrema de notícias biographicas!”. Segundo ele, os evangelhos não fazem menção aos pais da Virgem e a principal referência utilizada é o protoevangelho de Tiago. No entanto, essa obra não foi bem acolhida pela Igreja ocidental, sobretudo pelos religiosos São Jerônimo e Santo Agostinho.

Na *Legenda Áurea*, o frade Jacopo de Varazze (2003, p. 747-750) não dedicou nenhum capítulo à vida de Sant'Ana. O autor só escreveu sobre ela na parte destinada à natividade da Virgem Maria. Varazze relata a dificuldade encontrada por Ana e seu esposo Joaquim para gerar um filho. Conta, ainda, que Ana casou-se três vezes e teve três filhas de nome Maria. O primeiro marido foi Joaquim. Com ele, Ana gerou Maria, a mãe de Jesus Cristo. Após a morte de Joaquim, Ana casou-se com Cleofas e teve a segunda filha. Ao ficar novamente viúva, Ana uniu-se a Salomé e teve a terceira filha. Ana, portanto, não era infértil, apenas demorou a ter a primeira gravidez, o que só aconteceu após 20 anos de espera e depois de prometer a Deus que entregaria a filha a seu serviço.

No Oriente, o culto a Sant'Ana desenvolveu-se a partir do século VIII, quando suas relíquias foram transportadas da Palestina para

Constantinopla, em 710, e distribuídas entre as igrejas do Ocidente. A Santa Sé, por intermédio do Papa Urbano VI, permitiu que os ingleses cultuassem a santa em 1378. Somente em 1584 foi fixada a data da sua festa para o dia 26 de julho. (LEHMANN, 1935, p. 83)

Em Salvador, Sant'Ana era cultuada em dois diferentes pontos da cidade: na freguesia de Sant'Ana e no arrabalde do Rio Vermelho.

Em 20 de julho de 1679 foi criada, por alvará da Mesa de Consciência e Ordens, no governo do arcebispo dom Gaspar Barata de Mendonça, a freguesia de Sant'Ana. No entanto, ela era mais conhecida como freguesia do Desterro, pois a matriz era a Igreja de Nossa Senhora do Desterro, localizada no convento das Clarissas. No século XIX, a freguesia era habitada por negociantes, artistas, artífices e pessoas das mais altas categorias profissionais: ex-presidentes da Província, senadores, médicos, senhores de engenho. (NASCIMENTO, Anna, 1986, p. 83-85) O culto era tradicional, realizado por meio de missas, novenas e procissões no mês de julho.

Até o início do século XX, o Rio Vermelho era uma povoação distante da capital baiana, um povoado cuja principal atividade econômica era a pesca, um arrabalde muito procurado pela elite baiana para passar o verão. A primeira característica do culto de Sant'Ana nessa zona pesqueira que chama a atenção é o período da realização da festa: data móvel entre os meses de janeiro e fevereiro. O que motivou os pescadores a homenagear a santa nessa época do ano?

Segundo os cronistas e folcloristas (QUERINO, 1946, p. 127; VIANNA, H., 1983, p. 27) que recolheram informações no local, a primeira festa aconteceu em fevereiro de 1823. No ano anterior, durante as lutas pela independência, os moradores do Rio Vermelho, temendo um ataque dos portugueses, refugiaram-se em Itapoã. Algum tempo depois eles resolveram voltar ao povoado para verificar o estado das suas casas. Após a vitória, sentaram-se à beira-mar para um pequeno descanso, quando foram surpreendidos pela aparição de uma velha que lhes disse: “Meus filhos, o que fazem por aí? Olhem que os lusitanos aí vêm”. Os jangadeiros perceberam a aproximação dos portugueses, que chegavam atirando. Nadaram em direção às jangadas e conseguiram fugir.

Acreditaram, então, que aquela senhora era Sant'Ana, e a partir do ano seguinte começaram a realizar uma festa de louvor, com procissão terrestre e marítima, em agradecimento por terem sido salvos naquele episódio.

A festa

Os jornais de Salvador anunciavam com boa antecedência os preparativos da festa e informavam sobre o serviço de bondes, essencial para quem não fosse veranista no Rio Vermelho e quisesse participar das homenagens a Sant'Ana. A festa concorria com a de Nosso Senhor do Bonfim. O *Diário de Notícias* de 20 de janeiro de 1913 destaca:

O povo que não foi ao Bonfim, ali esteve, enchendo as ruas arenosas do pitoresco arrabalde, tirando-o da monotonia dos dias em que não há festas e ali o ar é frio e as ruas silenciosas. (RIO..., 1913a, 20 jan., p. 2)

As novenas eram realizadas à noite, mas os fiéis chegavam de bonde em vários momentos do dia para participar também das diversões; afinal, o dia poderia ser “consagrado à troça”¹⁸, como enfatiza o *Diário de Notícias* de 1913, ao informar que “o povo achou ensejo para expandir seu espírito folgazão”. Era constante a romaria de pessoas que vinham das mais diversas localidades: Amaralina, Lucaia, São Gonçalo, Monte do Conselho. Enquanto aguardavam o início dos ritos religiosos, divertiam-se nos leilões e nas barracas de jogos, comida e bebida, montadas no largo. A alegria proporcionada pelos divertimentos populares ajudava a esquecer que as ruas não tinham calçamento e as rodas de samba, as corridas a cavalo e os carros alegóricos deixavam o ar carregado de areia. “A poeira intensa fez o cômico da festa, empastando caras e matizando roupas”. (RIO..., 1913a, 28 jan., p. 2)

O programa religioso iniciava-se com o soerguimento do mastro com a bandeira de Sant'Ana.¹⁹ A partir desse momento, os devotos eram despertados pela manhã com a alvorada com salva de 21 tiros.

A primeira novena era realizada sempre numa sexta-feira. Todas as noites a pequena igreja ficava repleta de devotos para participar da missa e ouvir os corais, organizados em Salvador, que vinham abrilhantar a

feira. Um coral composto pelos órfãos do Colégio de São Joaquim costumava se apresentar em homenagem a Sant'Ana. Nesse momento cantava-se o hino da santa, composto pelo Monsenhor José Trabuço:

*Entre as sombras da lei já passada
Escolhida exultara de gozo
Foi Sant'Ana formosa alvorada
E Maria, seu astro formoso.*

*Mãe da mãe de Jesus, Ó Sant'Ana
Lá do céu da glória onde estais
Derramei sobre nós, soberana
Vossas bênçãos de amor maternais.*

*Muitos anos viveu na tristeza
Só por falta de filhos no lar
Sua fé, como luz sempre acesa
Fê-la, firme, na prece esperar.*

*Predileta de Deus, foi ouvida
Mereceu a fortuna de ser
Genitora da Virgem que a vida
Veio ao mundo, com Cristo, trazer.
Nos fulgores da luz sempre eterna
Resplandece a Senhora Sant'Ana
Doce olhar seus carinhos externa
Que de mãe terno olhar não engana.*

*Muitas graças pedimos, Senhora
Que façais sobre a terra cair
Pressurosa atendei-nos agora
Daí que seja ditoso o porvir.*

O ponto alto das homenagens era o décimo dia, domingo. A primeira missa começava a ser celebrada às 7 horas. De hora em hora repetia-se o ritual. Às 10 horas havia missa solene, com a exposição do Santíssimo Sacramento. E às 16 horas uma procissão “pomposa, pela organização do préstito e pela concorrência dos fiéis” (RIO..., 1913a, 28 jan., p. 2), percorria as principais ruas do arrabalde. Uma banda de música abria o cortejo.²⁰

Os pescadores, vestidos de capas e carregando tochas, ocupavam posição de destaque. O mais velho carregava um crucifixo. Em seguida, um grupo de crianças “trajadas de alvo” carregava a figura de um peixe feito de papelão. Os andores dos santos eram enfeitados de flores naturais. As senhoritas da sociedade baiana carregavam o andor de Sant’Ana. Seguindo o costume baiano, a santa era acompanhada pelo Menino Jesus e Nossa Senhora do Parto. O cortejo retornava à igreja ao anoitecer. Os fiéis assistiam ao *Te Deum*, ao sermão do pároco e à queima de fogos de artifício às 22 horas, horário em que todos deveriam se recolher, pois marcava a saída do último bonde para Salvador e o desligamento da iluminação pública.

Até o final do século XIX, a Romaria dos Jangadeiros, nome dado a homenagem a Sant’Ana, era quase exclusivamente uma festa dos pescadores do Rio Vermelho. Na véspera da procissão, os organizadores, conduzindo uma imagem e entoando cânticos, percorriam o povoado a fim de angariar donativos para as despesas.

As famílias dos pescadores preparavam-se para a festa. Mulheres e crianças vestiam suas melhores roupas para acompanhar o cortejo. As fachadas das casas humildes se transformavam com a construção dos alpendres de folhagem e as luminárias de papel. Varria-se o terreno arenoso e ali mesmo levantavam-se as mesas de cavalete, onde eram depositadas as travessas de peixe. (GARCIA, 1923, p. 283)

A procissão acontecia à noite. Rojões clareavam o céu para anunciar a passagem do préstito. À frente, levavam a imagem de Sant’Ana rodeada de lanternas e seguida dos pescadores, rezadeiras e cantoras de benditos. O cortejo parava de casa em casa, principalmente se houvesse algum enfermo impossibilitado de fazer o percurso e necessitasse das bênçãos da santa. Quando retornavam à igreja já era madrugada e os fiéis esperavam pela primeira missa do dia.

Após a missa, era chegado o momento de realizar a procissão marítima. As jangadas enfeitadas e com grande número de fiéis dirigiam-se para a Pituba. Os pescadores de Armação acompanhavam os moradores do Rio Vermelho. Acontecia também uma procissão terrestre. Das capelas de São Benedito e São Gonçalo saíam dois andores conduzidos pelos

devotos desses santos. Ao chegarem ao seu destino, eram festivamente acolhidos na capela de Nossa Senhora da Luz e, após as homenagens, retornavam ao porto inicial e dava-se início à festa de Sant'Ana. (QUERINO, 1946, p. 128)

Com o desenvolvimento dos transportes a partir de 1860 – criação das linhas de bondes puxados por burros e de trens – o arrabalde do Rio Vermelho tornou-se cada vez mais atrativo como zona de veraneio da elite baiana. Esse fato trouxe mudanças significativas para os festejos em honra de Sant'Ana. Ela deixou de ser a Senhora exclusiva dos pescadores. Eles perceberam, muitas vezes com desgosto, essa interferência em seus costumes provocada pelos habitantes de Salvador, homens brancos e ricos.

Aos poucos, a Romaria dos Jangadeiros foi substituída pela Corrida de Jangadas, uma competição na qual os jangadeiros vencedores saíam em passeata pelas ruas do arrabalde. Além disso, elementos próprios das festas religiosas e cívicas, organizadas pelas elites desde o período colonial, foram incorporados aos festejos de Sant'Ana. Até meados do século XX, toda festa brasileira começava por um desfile de símbolos: máscaras, arautos, bandeiras, mastros, decoração das ruas e foguetes. (DEL PRIORE, 1994, p. 41) Às vezes, seguia outra ordem, mas esses elementos estavam sempre presentes. A festa do Rio Vermelho tinha os símbolos tradicionais e também os carnavalescos – eleição da rainha, concursos de beleza, banho de mar à fantasia, saraus, batalhas de confete, lança-perfumes e desfiles de carros alegóricos – que aconteciam no mesmo período das novenas, verdadeiro entrelaçamento entre o sagrado e o profano.

O arrabalde era movimentado pelos concursos. Todo ano acontecia a eleição da Rainha do Rio Vermelho. Desde o início de janeiro, as candidatas percorriam o povoado para vender seus votos, uma forma de angariar fundos para a festa. A apuração era pública e acontecia na sexta-feira, que marcava o início da programação religiosa. Em um palanque armado no largo, a comissão julgadora recebia os envelopes lacrados contendo os votos. Vencia a candidata com maior número de votos vendidos. A rainha recebia cetro, coroa e manto da sua antecessora e desfilava em carro alegórico. (PORTO FILHO, 1991, p. 93)

Valia tudo para proporcionar diversão aos veranistas. Em 1926, um concurso para eleger o homem mais feio da temporada alcançou grande

sucesso, inclusive nas páginas dos jornais. O jornal *A Tarde*, de 4 de dezembro, anunciou que “As festas tradicionais do Rio Vermelho iniciaram-se com arrojo fora do comum”. Tal euforia era justificada pela realização de “um concurso de fealdade entre moradores e veranistas do arrabalde”. A contagem preliminar dos votos já permitia conhecer os favoritos ao título. Os mais votados eram: “os senhores Chico Costa, 203 votos, Heitor Pedral, 196, Rodrigo, 50”. Os candidatos desfilavam pelas ruas exibindo caricaturas e cartazes nos quais se lia: “Pede e agradece o vosso apoio”. A grande final aconteceria às 22 horas do dia 31 de dezembro. (NA FESTA..., 1926, p. 3)

Na manhã de domingo realizava-se o banho à fantasia. Um grupo de rapazes, vestidos com roupas femininas confeccionadas de papel crepom, percorria as ruas do Rio Vermelho em direção ao mar. Eram acompanhados da charanga do *Arranca Toco* e dos blocos carnavalescos *Frangos d'Água* e *Lero-Lero*. A animação se tornava mais intensa com a aproximação da praia, onde os espectadores esperavam pelo desmanche das fantasias durante o mergulho dos participantes. (PORTO FILHO, 1991, p. 93-94; VIANNA, A., 1979, p. 15)

No mesmo dia saía às ruas o bando anunciador. Em diferentes regiões do Brasil, o bando recebia outras denominações: arauto, mascarados, caretas. Tradicionalmente, o grupo, composto de homens vestidos com roupas coloridas e brilhantes, com o rosto coberto por máscara, montados em cavalos enfeitados ou a pé, era convocado com uma semana de antecedência para fazer o anúncio dos festejos em homenagem ao santo padroeiro. Deveria percorrer as ruas da vila ou cidade, recitando versos ao som de instrumentos musicais populares, como matracas²¹, para lembrar os afazeres e os deveres de todos os cidadãos durante os dias festivos. A principal função do bando era divulgar o edital da festa para a população, na maioria das vezes analfabeta. No Nordeste brasileiro, os mascarados começavam a fazer as suas corridas desde os primeiros dias do mês de dezembro para anunciar todas as festas religiosas que aconteciam do dia de Nossa Senhora da Conceição – 8 de dezembro – até o dia de São Sebastião – 20 de janeiro.

No Rio Vermelho o bando era diferente, uma antecipação do Carnaval, cujo desfile sofisticado de carros enfeitados levava pelas ruas

os representantes da elite baiana fantasiados. O jornal *Diário de Notícias* de 5 de fevereiro de 1912 nos informa:

O “bando” que percorreu as principais ruas do arrabalde, era precedido de afinada charanga, composta de 20 figuras chistosamente²² trajadas, seguindo-se 12 carros ornamentados, conduzindo gentis senhoritas ricamente fantasiadas. (RIO..., 1912, 5 fev., p. 2)

Os mascarados tradicionais já não tinham tanta importância, continuavam fazendo parte do cortejo, mas ficavam no final, misturados com os moradores locais e sem nenhuma apresentação particular. O mesmo artigo de jornal revela que “Fechavam o préstito muitos cavalheiros populares e considerável número de mascarados”. Os elogios do colunista “pela elegância e gosto artístico” das ornamentações são dirigidos aos veranistas, negociantes de Salvador, como o citado Coronel Alfredo Carvalhal e sua família. (RIO..., 1912, 5 fev., p. 2)

No ano seguinte, o autor da mesma coluna no *Diário de Notícias* diz que houve grande animação durante a passagem do bando: “A petizada deliciou-se com o esplêndido bando mascarado, que de fato merece francos elogios”. No entanto, o colunista torna-se mais eufórico ao descrever “as artísticas e belas alegorias” presentes nos carros alegóricos: “O carro do estandarte, o *Ninho de amor*, o carro *Beethoven* e, principalmente o *Bosque*, um bem organizado grupo de minhotas a tocar *fadinhos*, ao som de guitarras e bandolins foi de um engenho e graça inexcedíveis, causando franco sucesso”. (RIO..., 1913a, 20 jan., p. 2)

O bando foi perdendo a característica de mascarados anunciando os festejos e incorporando cada vez mais elementos carnavalescos. Ubaldo Porto Filho, administrador de empresas e morador do bairro, enfatiza esse aspecto da festa ao comentar os desfiles do final da década de 50 do século passado:

O Bando Anunciador era aguardado com muita ansiedade, pois havia grande animação, com vários blocos e samba pra valer. Como era costume da época – quando o Carnaval de Salvador era dominado por desfiles de monumentais carros alegóricos das sociedades carnavalescas, o Rio Vermelho também fazia o seu desfile particular. É óbvio que em proporção bem reduzida em relação ao Carnaval da cidade. Mas, também tinha os seus carros alegóricos, sendo que num deles viajavam a rainha e as princesas

da festa, escolhidas entre moças das melhores famílias da comunidade. (PORTO FILHO, 1991, p. 94)

Na quinta-feira acontecia a lavagem da igreja. Participavam os pescadores, as lavadeiras e os aguadeiros. As mulheres buscavam água nas três fontes mais próximas do povoado: Fonte do Cabuçu, localizada na roça de Ubaldino Gonzaga, Fonte da Casa Branca, um dos mais antigos terreiros de candomblé da Bahia, na atual avenida Vasco da Gama, e a Fonte dos Pinheiros, na roça da família Villas-Boas, por onde passa a atual avenida Anita Garibaldi. Com latas d'água enfeitadas de folhagem, eram seguidas dos aguadeiros, que em burros igualmente enfeitados carregavam os barris repletos de água. Lavavam o interior do templo e espalhavam uma fina camada de arcia branca no chão. No final do trabalho comemorava-se com “animada passeata, precedida de uma charanga” (RIO..., 1913a, 23 jan., p. 2), que percorria as ruas em direção à casa de algum membro da comissão organizadora, onde acontecia farta distribuição de bebida. (PORTO FILHO, 1991, p. 94)

Toda noite, após a realização dos atos litúrgicos, os moradores e veranistas do Rio Vermelho reuniam-se no largo de Sant'Ana para participar dos leilões beneficentes, uma tradição herdada do período colonial. Em meados do século XIX, o cônsul inglês James Wetherell (1972, p. 130) afirmava que os leilões religiosos eram uma das poucas fontes de diversões para os brasileiros. É dele a descrição de uma quermesse baiana:

Nas vésperas de um dia festivo ou do dia de certo santo ao qual a igreja é dedicada, arma-se perto da igreja uma espécie de grande caramanchão de folhas de palmeira, de loureiro e de galhos de pitanga, todo ele adornado profusamente de lampiões. À tarde, coloca-se no caramanchão uma mesa carregada de frutas, flores, doces, brinquedos, leques, etc., oferecidos ou comprados por senhoras e amigas dos padres.

A renda da quermesse destinava-se às despesas com iluminação do templo e das ruas próximas, música e fogos. Por isso, os objetos leiloados alcançavam altíssimos preços. Em um leilão realizado em 1913, o jornal *Diário de Notícias* dá ênfase à extraordinária venda de um vidro de goiaba em calda da marca Peixe, ofertado pela Casa Pesqueira, e arrematado por

100\$000. A propaganda desse estabelecimento comercial, realizada pelo mesmo jornal, nos informa que o produto era vendido por 2\$400. (RIO..., 1913a, 29 jan., p. 2; 1913b, p. 3)

Os jornais de Salvador fazem referências aos leilões acontecidos durante a realização de *kermesse* e *roskoff*. Segundo a professora Isolina, antiga moradora do bairro entrevistada por Ubaldo Porto, a *kermesse*, na qual aconteciam os lances altos para se arrematar o produto desejado, atraía as pessoas de maior condição financeira, enquanto o *roskoff* era realizado por meio de sorteios, cujos bilhetes tinham preços baixos, acessíveis à população de baixo poder aquisitivo. (PORTO FILHO, 1991, p. 94)

No Rio Vermelho, além da venda dos objetos e alimentos citados por Wetherell, senhoritas percorriam o largo para vender confetes e lança-perfumes dispostos numa “elegante e florida corbelha de vime”. (RIO..., 1913a, 24 jan., p. 2) Esses produtos faziam reinar a alegria nas batalhas ocorridas nas ruas e nos saraus dançantes.

As noites de verão também eram propícias aos bailes. Nas ruas, “de quando em quando uma roda se formava, o desafio em versos prendia a atenção dos estranhos, o samba crescia e o batuque estava feito”. No entanto, o samba não foi o único ritmo da festa, a música “afinada pelos violões chorosos, violas, cavaquinhos e instrumentos outros prediletos dos trovadores rústicos” animava os moradores e visitantes do arrabalde por meio de rimas “alegres e chistosas”. (RIO..., 1913a, 28 jan., p. 2) Também nas ruas se travavam as batalhas de flores, confetes e lança-perfumes, um prenúncio do Carnaval.

As famílias ricas de Salvador costumavam organizar saraus íntimos em suas casas. Aproveitavam também esse momento para receber as Folias de Reis. Alguns ternos da capital se organizavam para a apresentação na festa de Sant’Ana. O Terno das Ciganas, um dos mais famosos da época, saía, com sua charanga, da sede localizada na península do Itapagipe, dirigia-se para o Bonfim, onde tomava o bonde da Linha Circular com destino ao Rio Vermelho. Costumava cantar na residência do juiz dos festejos. (RIO..., 1913a, 24 jan., p. 2)

Na manhã seguinte à realização da procissão, os fiéis não deixavam o Rio Vermelho porque sabiam que um dia animado os esperava. Os foliões iam de casa em casa cantando e sambando. Em cada residência proporcionavam animação e recebiam agrados, como distribuição de comida e bebida. Nesse dia os pescadores, acompanhados dos visitantes, se dirigiam ao mar para entregar o presente da Mãe d'Água, protetora na labuta diária em busca do sustento. A segunda-feira gorda não significava o final da festa, e sim mais uma etapa. Os jornais de Salvador costumavam noticiar o evento:

O povo sempre ordeiro, alegre e folgazão, comemora hoje a tradicional “segunda-feira” do Rio Vermelho. Daí a afluência que se vai notando para o dito arrabalde, onde, ontem, muita gente ficou por querer ficar... e por não poder vir, devido ao mau serviço de bondes pela eterna falta de energia. (RIO..., 1913a, 27 jan., p. 2)

A terça-feira era o último dia de festejos. Um alegre cortejo de pessoas fantasiadas percorria as ruas, entrava nas casas dos membros da próxima comissão organizadora, entregava-lhes um ramalhete de flores, e dirigia-se à residência do escolhido para ser o juiz da festa do ano seguinte. O principal responsável pelas homenagens a Sant'Ana e pelas diversões que animariam o próximo verão também recebia um ramo, símbolo de honra e confiança na sua capacidade, outorgado pelos moradores e veranistas do Rio Vermelho. (PORTO FILHO, 1991, p. 94; VIANNA, A., 1979, p. 16-17)

Mas essa última etapa da festa de Sant'Ana não significava o final dos festejos de verão. Os veranistas ainda tinham pela frente as homenagens a São Lázaro, no arrabalde que leva o nome do santo. Lá também existia uma mistura do sagrado com o profano. Os fiéis participavam dos atos litúrgicos e se divertiam nas animadas batalhas de confete e lança-perfume. Além disso, muitas famílias retornavam a Salvador a tempo de aproveitar o Carnaval.

Notas

¹ Melodia composta por Tião Motorista e interpretada por Maria Bethânia (1999). Na Bahia, Tião Motorista é considerado um compositor popular. Jorge Amado, ao escrever sobre a festa do Bonfim, o coloca no mesmo patamar de outros conhecidos cantores e compositores populares, como Riachão, Chocolate, Paulinho Camafeu e Gerônimo. Cf. Amado (1988, p. 52).

² Morgado – Propriedade vinculada ou conjunto de bens vinculados que não podem alienar-se ou dividir-se e que geralmente, por morte do possuidor, passavam para o filho primogênito.

³ Sobre os incêndios anunciados pelos sinos da Igreja da Conceição da Praia, cf. Barbosa (1970, p. 110-145).

⁴ Caruru – Do tupi: caá – folha; ruru – inchada, grossa. Existem dois tipos de caruru. Um de origem indígena, feito de folhas de taioba. Essas folhas são cortadas, fermentadas e amassadas. Acrescentam-se camarão seco, cebola, tomate, coentro, sal e um pouco de dendê. As folhas com os temperos devem ser cozidos até ficar sem caldo. Na cozinha afro-baiana, esse caruru recebe o nome de efó. O caruru de origem africana é feito com quiabos. Eles são cortados miúdos e cozidos em água e sal. Deve ser acrescentada uma mistura de camarão seco, amendoim, castanha, cebola, alho e coentro moídos. Cozidos os quiabos com os temperos e azeite de dendê, está pronto o alimento servido nas festas de Santa Bárbara, Iansã e dos Ibeji (as crianças gêmeas sincretizadas com São Cosme e São Damião).

⁵ Aruá ou aluá – Bebida refrigerante feita com cascas de frutas, principalmente de abacaxi, e fubá de milho fermentado. Conhecido especialmente no Rio de Janeiro, no Nordeste e na Amazônia, o aluá era a bebida preferida pela maioria dos orixás. Até meados do século passado, era muito utilizado no candomblé e também nas festas religiosas católicas do Nordeste. É feito da seguinte forma: deixa-se a farinha de arroz ou de milho e cascas de frutas, de molho na água, para fermentar. Depois de três a sete dias, cõa-se o líquido, junta-se um pedaço de raiz de gengibre esmagada ou ralada, adoça-se com açúcar branco, mascavo ou caldo de cana. Pode-se acrescentar um pouco de caldo de limão. Cf. Cacciatore (1988, p. 47).

⁶ Gengibirra – Bebida refrigerante feita com raiz de gengibre fermentada, chamada popularmente de “Cerveja de cordão”.

⁷ Sobre as festas de largo na Bahia, cf. Serra (2000, p. 53-97).

⁸ Na Bahia, contar os quiabos que serão utilizados na preparação do caruru é uma forma de se medir a importância da festa e a intensidade da fé no santo ou orixá homenageado. O prato principal possuía ainda outros acompanhamentos, como feijão, arroz e galinha. Para se ter uma ideia da grandiosidade do banquete, eram utilizados cerca de 40 quilos de feijão, 44 quilos de arroz, 40 quilos de galinha,

100 litros de camarão, 30 litros de amendoim, 30 litros de castanha, 5 quilos de gengibre e 10 latas de azeite de dendê. Cf. Nascimento, André (1990, p. 35).

⁹ Essa canção foi interpretada por Gal Costa (1976).

¹⁰ Sobre as festas da Natividade, Purificação e Assunção da Virgem Maria, cf. Varazze (2003, p. 243-252, 657-681, 746-756).

¹¹ Sobre o culto das Senhoras em Portugal, cf. Espírito Santo (1990, p. 95-112).

¹² Os monges cistercienses faziam parte da Ordem de Cister (Cîteaux), fundada em 1098 pelo religioso beneditino Roberto de Molesme. Cf. Leroux-Dhuvs (1996, p. 143-156).

¹³ Pantomina – Variação de Pantomima – *sf.* Peça em que o(s) ator (es) se manifesta (m) só por gestos, expressões corporais ou fisionômicas, prescindindo da palavra e da música; mímica.

¹⁴ Te Deum – Palavras iniciais do hino de ação de graças da Igreja Católica, que significa: A ti, Deus, louvamos.

¹⁵ O próprio poeta Jayme de Faria Góes, autor do poema, esclarece que parati era um dos nomes populares da cachaça. Parati é uma aguardente muito utilizada no candomblé, principalmente nas oferendas a Exu.

¹⁶ Maduro – Bebida refrigerante que contém raiz de gengibre e rapadura.

¹⁷ Berimbau – Instrumento de percussão que acompanha a capoeira. É feito com um arco de madeira retesado por um fio de arame, com uma cabaça presa ao dorso da extremidade inferior.

¹⁸ Troça – Zombaria, gracejo, caçoada, pândega, farra.

¹⁹ Sobre a utilização de mastros em festas religiosas, cf. Couto (2001a, p. 63-79).

²⁰ Para se ter uma boa descrição da programação religiosa, cf. Rio... (1913a, p. 2)

²¹ Matraca – Instrumento de percussão, formado por tabuinhas ou argolas de ferro que ao serem agitadas, percutem as pranchetas em que se acham presas e produzem uma série rápida de estalos secos.

²² Chistoso – Que tem chiste; dito gracioso, pilhéria, gracejo.

Capítulo IV

As senhoras do fogo, do mar e dos lagos: figuras da devoção afro-brasileira

*Eu vi mulheres comuns
Virando rainhas
Eu vi o povo inteiro
Perseguindo a poesia*

*Eu vi a rua bela
Bela como elas
Enfeitadas de Nanãs, Iansãs
E Oxuns e Iemanjás.*

*Dara
Daniela Mercury¹*



A partir do mês de dezembro é possível ver mulheres vestidas de rainhas africanas desfilando pelas ruas de Salvador. Elas seguem as procissões de Santa Bárbara, Conceição da Praia e Senhor do Bonfim. Em fevereiro, vão ao Rio Vermelho saudar Iemanjá. Apresentam-se exuberantes, com vestidos rodados e bordados, e enfeitadas com colares de conta. Um rápido olhar pode levar o observador a pensar que estão assim vestidas por consciência de raça e conhecimento dos costumes africanos. Esses são fatores importantes, mas a atitude demonstra também a vinculação religiosa com o candomblé. A indumentária, os ornamentos, as cores utilizadas, o jeito de cantar e dançar e os gestos das mulheres revelam quem são os homenageados nos cortejos públicos.

Os versos da cantora Daniela Mercury demonstram a permanência de um costume do período colonial brasileiro. As mulheres comuns que ela vê transformadas em rainhas, por meio dos trajes africanos, lembram as escravas e/ou libertas vistas pelos viajantes Robert Ave-Lallemant e Maximiliano de Habsburgo nas festas de Nossa Senhora da Conceição e do Senhor do Bonfim, no século XIX. Ave-Lallemant (1961, p. 48), ao observar os festejos da Conceição de 1859, ficou impressionado com a beleza das africanas enfeitadas com turbantes, colares de corais e braceletes.

Um ano depois, seria a vez de Maximiliano de Habsburgo (1982, p. 129) comentar o que viu no dia da lavagem do adro da Igreja do Bonfim.

Logo na entrada do templo, negras vendedoras vestiam roupas leves, que ele chamou de “gazes transparentes”, e usavam “lenços de cores berrantes”. Na sacristia, o viajante observou uma cena semelhante:

A sala estava superlotada de indivíduos negros, morenos 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 pela Cachaça, carregavam, como troféu de festa, delicadas vassouras. (HABSBURGO, 1982, p. 130)

Gilberto Freyre (1986, p. 335) também descreveu as mulheres docceiras e vendedoras de aluá vestidas em trajes africanos de influência maometana, que trabalhavam nas ruas da Bahia, do Rio de Janeiro, do Recife e em Minas Gerais. Segundo Freyre, muitas dessas mulheres eram amantes dos ricos comerciantes portugueses que as presenteavam com seda e cetim. Vestiam-se com esmero: “Por cima das muitas saias de baixo, de linho alvo, a saia nobre, adamascada, de cores vivas”. Cobriam os ombros com xales de pano da costa. Como enfeites, traziam o pescoço e os braços cobertos de joias: cordões e braceletes de ouro, figas da Guiné contra o mau-olhado, miçangas e colares de búzio.

Essas mulheres, sejam as escravas e libertas do século XIX, suas descendentes ou mesmo as brancas adeptas do culto afro-brasileiro na atualidade, não estavam e não estão simplesmente seguindo um estilo, mas têm o mesmo objetivo: festejar as entidades de suas devoções.

O culto dos orixás

No candomblé, acredita-se num Deus supremo, criador de todos os seres do Ayê (Terra), chamado Olorum. O sistema pelo qual Deus se comunica com os homens configura-se por meio dos orixás, tal como na religião dos iorubá². São estes os homenageados pelas mulheres baianas, desfilando com as cores e adereços que remetem aos diversos orixás. Através do gestual, da indumentária e da coreografia, representam as suas principais características.

Os iniciados no candomblé aprendem que Olorum é fonte de todas as bênçãos. É ele quem dá a chuva, a boa colheita, a vitória na guerra e a paz familiar. Os orixás, de acordo com a vontade divina, transmitem esses benefícios aos seres humanos. A noção de orixá está ligada à família. Ele é o ancestral eminente que durante a vida realizou atos excepcionais ou foi chefe de linhagem. Os orixás recapitulam as forças da natureza – tempestade, trovão e chuva – ou determinadas atividades – caça, guerra e metalurgia. Segundo a ialorixá Mãe Stella de Oxóssi, o corpo humano é como um templo por ser formado das partículas de cada um desses elementos:

[...] o ar é o elemento essencial da vida, e temos em nós o ar que é representado pelo orixá chamado Iansã ou Oyá. Esse ar é também o que nós chamamos de Eni. Eni é aquela força intensa que sai de nós, é onde nós tratamos o nosso axé³, através do Eni. A água também é fonte de vida. Ela nos hidrata e está presente em nosso organismo como o suor, as lágrimas, as secreções, o sangue... tudo isso são elementos líquidos e representam os orixás da água, que são Oxum, Iemanjá e Inana. O fogo é a vida por excelência. Está presente em nossa temperatura e nas nossas emoções. Esse calor, esse fogo, é representado pelo orixá Xangô. Iansã também é muito forte na nossa vida, porque um corpo sem calor é um corpo morto. Também podemos comparar nossa pele, carne, osso, dentes e cabelo à terra, que é a fonte primeira da vida. Essa mesma massa que nós temos aqui devemos muito a um orixá chamado Nanã, que é quem fez a formação do corpo humano. (SANTOS, Maria Stella, 2002, p. 28)

Há ainda os orixás que adquiriram o conhecimento sobre as plantas. Após a morte, esses seres tornaram-se energia, axé. Por vezes, incorporam em um devoto para saudar seus descendentes e receber oferendas, provas de respeito e veneração.

Na África, cada orixá, na sua origem, estava ligado a uma cidade, região ou país. Pierre Verger (1997, p. 17) nos dá um bom exemplo dessa variação ao afirmar que Oxum teve um culto marcante na região de Ijexá e foi ausente em Egbá. Iemanjá, por sua vez, reina soberana na região de Egbá e é desconhecida em Ijexá. Cada orixá ocupa uma posição de destaque numa localidade, dependendo da sua história pessoal. Já Xangô é o protetor de Oyó porque foi um grande rei desta cidade.

Neste capítulo, serão abordados alguns temas – características, oferendas e festas – referentes a apenas três orixás: Iansã, Iemanjá e Nanã. Correspondem, no sincretismo com os santos católicos, a Santa Bárbara,

Nossa Senhora da Conceição e Sant'Ana, respectivamente, cujas festividades são o objeto desta tese.

Iansã: a senhora do fogo, do vento e das tempestades

*Iansã comanda os ventos
E a força dos elementos
Na ponta do seu florim
É uma menina bonita
Quando o céu se precipita
És o princípio e o fim.*

*As ayabás
Caetano Veloso/Gilberto Gil⁴*

O dia 4 de dezembro, quando se homenageia Santa Bárbara, também é dedicado a Iansã ou Oyá, orixá dos ventos, das tempestades e do rio Niger. Ela foi a primeira esposa de Xangô, o senhor do trovão, de quem adquiriu o poder de controlar o fogo. Além disso, ambas são cultuadas no mesmo dia, quarta-feira, e têm as mesmas cores: vermelho e branco.

As semelhanças entre as funções desses dois orixás são explicadas por meio de uma lenda. Xangô ordenou que Iansã fosse buscar um determinado líquido numa terra distante, sem abrir o recipiente que continha o preparado. A preciosa bebida permitiria ao orixá lançar fogo e chamas pela boca e pelo nariz. Porém, Oyá não conseguiu vencer a curiosidade e o desejo de se tornar tão forte quanto o marido. Desobedeceu à ordem recebida e ingeriu o líquido, tornando-se também capaz de cuspir fogo. (VERGER, 1997, p. 168-170)

Muitos poetas, compositores e escritores já dedicaram poesias, versos, músicas, contos e até mesmo um romance a Iansã. Todo esse material nos ajuda a conhecer e compreender o orixá. Gilberto Gil e Caetano Veloso saúdam os orixás em muitas composições. Nas canções dedicadas a Iansã, como a que será citada a seguir, explicitam as funções do orixá, principalmente o poder de comandar os ventos, trovões e raios.

Senhora das nuvens de chumbo
Senhora do mundo
Dentro de mim
Rainha dos raios, rainha dos raios
Tempo bom, tempo ruim
[...]
Eu sou um céu
Para as suas tempestades
Um céu partido ao meio
No meio da tarde
Eu sou um céu
Para suas tempestades
Deusa pagã dos relâmpagos
Das chuvas de todo ano
Dentro de mim
Rainha dos raios, rainha dos raios
Rainha dos raios
*Tempo bom, tempo ruim.*⁵

Jorge Amado escreveu um romance sobre Oyá. O livro foi intitulado *O sumiço da santa: uma história de feitiçaria*. No entanto, na folha de rosto, o autor deu mais três sugestões de títulos: *Visitação de Iansã à cidade da Bahia*, *Execração pública de fanáticos e puritanos* ou *A guerra dos santos*. A história começa com a chegada, ao porto do cais Cairu, de um saveiro vindo da cidade de Santo Amaro da Purificação. Além da habitual carga de frutas do Recôncavo, a embarcação trazia uma freira, um padre e a imagem de Santa Bárbara, a do Trovão, para uma exposição de arte religiosa. A viagem foi tranquila, mas,

Antes que mestre Manuel e Maria Clara, terminada a amarração do saveiro, fossem cuidar do transporte da imagem, a Santa saiu do andor, deu um passo adiante, ajeitou as pregas do manto e se mandou.

Num meneio de ancas, Santa Bárbara, a do Trovão, passou entre mestre Manuel e Maria Clara e para eles sorriu, sorriso afetuoso e cúmplice. A êbômmim⁶ colocou as mãos abertas diante do peito no gesto ritual e disse: *Eparrei Oyá!*⁷ Ao cruzar com o padre e a freira, fez um aceno gentil para a freira e piscou o olho para o padre.

Lá se foi Santa Bárbara, a do Trovão, subindo a Rampa do Mercado, andando para os lados do Elevador Lacerda. Levava certa pressa, pois a noite se aproximava

e já era passada a hora do padê⁸. [...] Antes que as luzes se acendessem nos postes, Yansã sumiu no meio do povo. (AMADO, 1988, p. 21)

A poesia e a literatura exploram as analogias entre Santa Bárbara e Iansã. Pelas palavras do personagem Edimilson Vaz, etnólogo responsável por receber a santa no cais, Jorge Amado afirma que “[...] a imagem começara a crescer, a se transformar, e quando ele se dera conta, eis que virara morena linda, criatura de carne e osso, vestida de baiana. Desembarcara e lá se fora”. (AMADO, 1988, p. 39-40) É importante frisar que os poetas e escritores são bons observadores e quem melhor define as características dos orixás. No trecho do romance de Jorge Amado, podemos observar que Oyá é descrita como uma mulher sensual, faceira e afetuosa. Essas características fazem parte do arquétipo das suas filhas-de-santo.

A meiguice de Iansã pode dar lugar a reações de extrema cólera quando alguém dificulta a realização de seus projetos e empreendimentos. Por isso, ela é conhecida como uma mulher de temperamento forte e audacioso, que detesta ser contrariada, e considerada poderosa e temível. É ainda Jorge Amado (1988, p. 49) quem afirma que Oyá é “[...] um orixá dos mais temíveis” e “cujo grito de guerra acende crateras de vulcões no cimo das montanhas”. Mas qual é o seu poder? Quais as suas funções? De onde vêm a sua força e valentia? O poema, a seguir, é ao mesmo tempo uma exaltação do poder de Iansã e uma revelação do medo, angústia e respeito que a sua presença costuma causar.

Senhora das tempestades⁹

*Senhora das tempestades e dos mistérios originais
Quando tu chegas, a terra treme do lado esquerdo
Trazes a assombração
As conjunções fatais
E as vozes negras da noite
Senhora do meu espanto e do meu medo
Senhora das marés vivas e das praias batidas pelo vento
Senhora do vento norte com teu manto de sal e espuma
Há uma lua do avesso quando chegas
Há um poema escrito em página nenhuma*

*Quando caminhas sobre as águas
Senhora dos sete mares
Conjunção de fogo e luz
E no entanto eclipse
Trazes a linha magnética da minha vida
Senhora da minha morte
Quando tu chegas começa a música
Senhora dos cabelos de alga
Onde se escondem as divindades
Trazes o mar, a chuva, as procelas
Batem as sílabas da noite
Batem os sons, os signos, os sinais
E és tu a voz que dita
Trazes a festa e a despedida
Senhora dos instantes com tua rosa dos ventos
E teu cruzeiro do sul
Senhora dos navegantes
Com teu astrolábio e tua errância
Tudo em ti é partida
Tudo em ti é distância
Tudo em ti é retorno
Senhora do vento
Com teu cavalo cor de acaso
Teu chicote, tua ternura
Sobre a tristeza e a agonia
Galopas no meu sangue com teu cateter chamado Pégaso
Senhora dos teoremas e dos relâmpagos marinhos
Senhora das tempestades e dos líquidos caminhos
Quando tu chegas, dançam as divindades
E tudo é uma alquimia
Tudo em ti é milagre
Senhora da energia.*

Segundo o poeta Manuel Alegre, quando Iansã se manifesta a terra treme. Jorge Amado já dizia que a presença de Oyá era capaz de acender os vulcões adormecidos. As palavras exprimem bem a força do orixá, capaz de mexer com as condições meteorológicas da terra, transformar o céu, de um dia ensolarado, em escuridão. Ela é uma “Conjunção de fogo

e luz/E no entanto eclipse”. Traz a escuridão, o vento, a chuva, os trovões e as tormentas.

Os poemas e textos sobre Iansã normalmente demonstram a ambiguidade das suas ações que podem gerar tormentos ou tranquilidade. Para Manuel Alegre, ela é: “Conjunção de fogo e luz”, “Trazes a festa e a despedida”, “Teu chicote, tua ternura”. Jorge Amado (1988, p. 34) assim se refere: “Oyá, ventania que arranca as árvores e as joga longe. [...] Oyá, doce brisa que afaga a face das crianças e a dos velhos”. Isso significa que pode agir com ternura maternal e também com um chicote, com violência, pois não suporta ser contrariada em seus projetos. É responsável pelas tempestades que muitas vezes provocam destruições, leva – como orixá do vento – o último suspiro aos moribundos, mas também pode propiciar a luz, a festa, a vida.

Iansã, aclamada no poema de Manuel Alegre como “Senhora da minha morte”, é o único orixá capaz de vencer a morte. Ela é “o princípio e o fim”, como afirmam Caetano Veloso e Gilberto Gil. É aquela que traz a despedida. Algumas Iansãs, chamadas Yansã de Igbalè, estão ligadas ao culto dos mortos, os Egungun¹⁰. Em algumas festas católicas, como as de Santa Bárbara e Nossa Senhora da Boa Morte¹¹, antes da celebração na missa na igreja, duas filhas de santo, cujos orixás de cabeça são Obaluwayiê e Iansã, postam-se na entrada do templo e ali permanecem até que todos entrem. No final da celebração, acontece a mesma coisa. A mesma prática pode ser observada na porta do cemitério quando o morto é um filho de santo. A função do ato é proteger o local dos Éguns.

Os filhos de Iansã, quando incorporados, dançam com os braços abertos e estendidos para frente como se expulsassem as almas errantes. Os cantos e os poemas dedicados a esse orixá exaltam a sua força para vencer as tempestades e enfrentar a morte e os espíritos. Por outro lado, não podemos esquecer de que Oyá traz a linha magnética da vida.

Para reverenciar um orixá é preciso conhecer sua história pessoal, os objetos e os animais que podem fazer parte da sua oferenda. Conta a lenda que Iansã não conseguia engravidar. Ao consultar um conhecedor da religião africana, foi informada de que o problema estava na sua alimentação. Ela comia carne de carneiro quando deveria comer apenas a

de cabra. Depois de realizada uma oferenda e de ter cuidado com a restrição alimentar, Oyá foi mãe de nove filhos. Por isso, é comum oferecer-lhe cabras.

Outra lenda explica por que os chifres de búfalo também fazem parte da sua oferenda. Conta-se que Ogum, seu primeiro marido, estava caçando e percebeu a presença de um búfalo. Quando ele ia matá-lo, o animal deixou cair a pele e de dentro dela surgiu Iansã. Ela escondeu a pele, mas Ogum a encontrou e a guardou num depósito. Desse casamento Oyá teve nove filhos e provocou o ciúme das outras esposas de Ogum. Essas mulheres descobriram que Iansã era a mulher-búfalo. Ela, então, tomada pelo ódio, vestiu a pele, voltou à forma do animal e matou as mulheres. Antes de fugir, Iansã entregou os chifres de búfalo aos filhos e disse-lhes que, em caso de necessidade, batessem um contra o outro e ela imediatamente os socorreria. Assim, seus fiéis também devem colocar os chifres do animal nos locais de culto e ela atenderá às suas solicitações. (VERGER, 1997, p. 169)

As representações de Iansã constam de uma mulher vestida de vermelho e adornada com uma coroa de franjas de contas que esconde o rosto. Nas mãos traz um alfanje – espada de folha curta e larga que corta apenas de um lado – e um espanta-moscas feito de cauda de cavalo. Quando ela incorpora numa pessoa, esta deve ser vestida e enfeitada da mesma forma. Sua dança é composta de movimentos sinuosos e rápidos, evocando os ventos. Nesse momento, os fiéis fazem a saudação gritando: Epa Heyi Oyá!

Iemanjá: a rainha do mar

*Dia dois de fevereiro
Dia de festa no mar
Eu quero ser o primeiro
Pra salvar Iemanjá.*

*Dois de fevereiro
Dorival Caymmi¹²*

Iemanjá é filha de Olokum, deus (em Benin) ou deusa (em Ifé) do mar. Foi casada com Orunmilá, senhor das adivinhações, e pela segunda vez com Olofin, rei de Ifé, com quem teve dez filhos. Dois deles são os orixás Oxumaré e Xangô. Porém, Iemanjá estava cansada da vida que levava em Ifé e fugiu. O pai, por medida de precaução, dera-lhe uma garrafa com um preparado para ser derramado no chão em caso de grande necessidade, de extremo perigo. O marido colocou o exército à procura da mulher. Quando se viu cercada, Iemanjá seguiu as recomendações do pai, quebrou a garrafa e derramou o líquido. Imediatamente formou-se um rio que a levou para o oceano, residência de Olokum. Assim, ela se tornou a rainha do mar. (VERGER, 1997, p. 190)

Na Bahia, os seguidores do candomblé acreditam na existência de diversos tipos de Iemanjá, como Marabô, Assabá, Ogunté e Kalá. Da mesma forma, em Cuba, segundo Pierre Verger¹³, acredita-se que existem sete caminhos para encontrá-la e, por isso, o orixá recebe sete nomes diferentes:

Iemanjá *Awoyó* – é a mais velha, usa trajes mais ricos, mora no mar e repousa na lagoa. Quando sai para passear coroa-se com o arco-íris.

Iemanjá *Ogunté* – vive nos arrecifes próximos da praia e é a guardiã de Olokum. É a mulher de Ogun, o orixá da guerra. Por isso, usa o fâcão e outros instrumentos de ferro do marido e mostra-se severa e violenta.

Iemanjá *Maleleo* – vive no mato, num lago ou numa fonte de água inesgotável por causa da sua presença.

Iemanjá *Konla* ou *Akura* – vive na espuma da ressaca da maré, vestida de algas.

Iemanjá *Apara* – vive na confluência de dois rios.

Iemanjá *Asesu* – é a mensageira de Olokum e vive em água agitada. Acredita-se que ela é muito lenta para atender aos pedidos de seus fiéis, pois às vezes se esquece do que lhe foi pedido.

Em Salvador, o principal local para fazer oferendas à rainha do mar é a praia do Rio Vermelho. Édison Carneiro, ao escrever sobre as religiões negras na década de 30 do século passado, afirma que Iemanjá mora no Dique do Tororó e que os adeptos do candomblé faziam oferendas para a Mãe d'Água nesse local. (CARNEIRO, 1936, p. 54) No entanto, o mais comum é fazer as homenagens no mar. No Rio Vermelho, vizinho à

Igreja de Sant’Ana, existe a Casa do Peso, onde os pescadores guardam os instrumentos de pesca e as balanças para pesar os peixes. No primeiro cômodo da casa, existem várias imagens de Iemanjá, água, pedras, búzios e flores. No mesmo espaço, os fiéis acendem velas. Do lado de fora, logo em frente, vê-se uma sereia.

Além da sereia, costuma-se representar Iemanjá como uma matrona de seios volumosos, símbolo da maternidade, ou, mais comumente, como uma mulher branca e esbelta, chegando mesmo a lembrar as imagens de Nossa Senhora. Pierre Verger prefere comparar essa Iemanjá a uma fada do imaginário infantil:

Ela é representada como uma espécie de fada, com a pele cor de alabastro, vestida numa longa túnica, bem ampla, de musselina branca, com uma longa calda enfeitada de estrelas douradas; surgindo das águas, com seus longos cabelos pretos esvoaçando ao vento, coroada com um diadema feito de pérolas, tendo no alto uma estrela do mar. Rosas brancas e estrelas douradas, desprendidas de sua calda, flutuam suavemente no marulho das ondas. Iemanjá aparece magra e esbelta, com pequenos seios e o corpo imponentemente encurvado. Estamos bem longe da Iemanjá “matrona de seios volumosos”. (VERGER, 1997, p. 193)

O dia consagrado a Iemanjá é o sábado. Em sua festa anual, os devotos lhe oferecem flores, perfume, sabonete e boneca. Afinal, é vaidosa e gosta de presentes, como afirma o poeta Jayme Góes nos seguintes versos:

*Yemanjá é faceira
gosta de pó, de extratos,
de espelhos e fitinhas,
meadas de todas as linhas,
enfeites de todas as cores...
e de flores... de muitas flores!...*

*Gosta muito de presentes.
Dos caros e dos baratos:
de colares e enfiados
de continhas e miçangas.
Sabonetes perfumados,
de broches e bugigangas...
(GÓES, 1961, p. 71)*

Iemanjá, assim como os outros orixás, não escolhe presentes, não se importa com o valor material dos mesmos. Cada fiel a presenteia de acordo com suas possibilidades. Mas, além do presente anual, é preciso que lhe façam oferendas compostas de carneiro ou pato sacrificado e comida preparada à base de milho branco, azeite doce, sal e cebola.

A rainha do mar deve ser reverenciada principalmente pelos pescadores. No imaginário desses homens, é a mãe terna e protetora quem os protege dos perigos marinhos, mas também pode levá-los numa viagem, sem volta, ao fundo do oceano. Outra faceta de Iemanjá é o seu caráter possessivo e ciumento, associado a certa tendência ao ressentimento. Vejamos os versos de Jayme Góes acerca da Mãe d'Água:

*O pescador sabe disso.
E sabe que, em marés altas,
Em noites de lua cheia,
Quem Yemanjá trapaceia,
Desaparece e é levado
para ser sacrificado!...*

*Sabe e toma cuidado,
Pois todas as suas falhas
jamais serão esquecidas:
as águas enfurecidas
podem jangadas virar
e fazer peixe faltar...*

*Que Yemanjá, a Mãe d'Água,
Esteja contente com ele!...
Por isso, leva presente,
faz festa, reúne gente
e coalha o mar de saveiro
e vela de jangadeiro.*

(GÓES, 1961, p. 72)

Quando Iemanjá se manifesta, a pessoa incorporada normalmente está vestida de azul claro e ornada com contas de vidro transparentes e nas mãos carrega um abano de metal branco, o abebé, com a lâmina fosca, diferente da de Oxum, que é lisa. Sua dança é realizada com movimentos

que lembram as ondas do mar. O corpo é flexionado e as mãos são levadas alternadamente à testa e à nuca. Para saldar esse orixá basta dizer: Odò Iyá!

Nanã: a senhora dos lagos

*Proprietária de um cajado.
Salpicada de vermelho, sua roupa parece coberta de sangue.
Orixá que obriga os fon a falar nagô.
Minha mãe era inicialmente da região bariba.
Água parada que mata de repente
Ela mata uma cabra sem utilizar faca.¹⁴*

Na África, existem várias entidades cujo nome vem precedido de Nanã, que significa pessoa idosa e respeitável e, ao mesmo tempo, mãe. Porém, nesta tese, refiro-me a Nanã Buruku¹⁵ ou Burokê, o mais antigo orixá das águas. Ela mora nos lagos, lagoas e pântanos. Seu domínio é a “Água parada que mata de repente”, como nos revela o poema. Por isso, é preciso não confundi-la com Oxum, cuja morada é o rio, e Iemanjá, que habita o mar. Nanã Buruku também está relacionada à morte, pois é responsável pela transição do corpo material para o outro mundo.

As pessoas que têm Nanã como orixá protetor normalmente são calmas, benevolentes, gentis e lentas no cumprimento de suas tarefas, pois acreditam ter muito tempo para realizar tudo que precisam e desejam. São também dedicadas à educação das crianças e, às vezes, agem com a indulgência das avós. Enfim, é um dos orixás associados à sabedoria.

Nanã é mãe de Obaluyiê, o orixá que protege as pessoas das doenças contagiosas. Para alguns fiéis, o seu dia é segunda-feira, junto do seu filho. Para outros, é o sábado, dia consagrado aos outros orixás das águas. Para solicitar ou agradecer seu auxílio, é necessário fazer-lhe oferendas.

O poema citado acima diz que “Ela mata uma cabra sem utilizar faca”. Dessa forma, sem o uso do instrumento, devem ser sacrificadas as cabras e galinhas-d’angola que lhe serão oferecidas. Ainda fazem parte da oferta pratos à base de milho e coco ou preparados com quiabos, mas sem azeite de dendê.

O devoto que incorpora Nanã deve vestir roupa azul e branca e usar colares de contas de vidro nas mesmas cores. Durante a dança, os movimentos são lentos como os das pessoas idosas. O dançarino parece apoiado num bastão imaginário, pois Nanã era “proprietária de um cajado”, como se afirma no poema. Para fazer a saudação, grita-se: *Salubá!*

Estas observações sobre os orixás podem encontrar centenas de variantes, a depender dos orikis – narrativas sagradas transmitidas, oralmente, na maior parte das vezes – cultivados nos respectivos terreiros. Cada oriki pode acentuar um aspecto ou um traço biográfico do orixá, o que não significa que seja contrário a outro sobre a mesma entidade.

Terreiro: espaço de devoção

Enquanto na África cada orixá era cultuado numa determinada localidade, no Brasil, as dificuldades – inclusive as perseguições – encontradas pelos africanos escravizados para a realização do culto fizeram com que se juntassem diferentes orixás num mesmo espaço. De certa forma, o ambiente tribal africano foi reconstruído na Bahia colonial por meio do terreiro, formado por um conjunto de terrenos e casas onde se processam as cerimônias religiosas do candomblé e os preparativos para as mesmas.

A origem do terreiro mais antigo, dentre aqueles que se mantêm em atividade, no Brasil, remete-se à Barroquinha, vale situado no centro histórico de Salvador. A Igreja da Barroquinha, fundada em 1726, abrigou duas importantes irmandades negras: Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte e Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios, cujos membros eram crioulos, ou seja, negros filhos de africanos nascidos no Brasil. Segundo Renato da Silveira (2007), por volta de 1790, estes irmãos negros arrendaram um terreno atrás da igreja e ali formaram o primeiro terreiro de candomblé da Bahia. De acordo com Silveira, uma mãe de santo, africana liberta, chamada Iyá Adetá, foi morar no local e ali fundou o primeiro culto a Oxossi.

Em função de perseguições policiais no início do século XIX, o grupo mudou diversas vezes de local até instalar-se na atual Avenida Vasco da Gama e receber o nome de Ilê Iyanassô, sendo mais conhecido como Casa Branca do Engenho Velho. Houve também uma divisão do grupo, dando origem a outras casas de santo. Em 1807 foi formado o Ilê Maroiá Lájí, mais tarde conhecido como terreiro de Olga de Alaketu; entre 1850 e 1860 foi criado o Gantois; em 1910 foi formado o Ilê Axé Opó Ofonjá.

Apesar de contarmos com essas informações, a história da fundação da primeira casa de candomblé em Salvador ainda é confusa, principalmente quando tentamos determinar datas e identificar os primeiros responsáveis pela sua organização.

Normalmente, dentro de um terreiro existem várias construções: uma construção destinada aos noviços, acomodações para os iniciados e seus familiares, cozinha, salas destinadas às celebrações e um salão para as festividades públicas. Do lado de fora, “no tempo”, como costumam falar, há pequenos quadrados, cercados de madeira ou pedra e cal, chamados de *pedras* ou *assentos* dos orixás. A depender da magnitude do terreiro, estes assentamentos estão localizados em casas. Em terreiros menores, estes assentos podem corresponder a vasos de cerâmica colocados conjuntamente no mesmo recinto.

Nos terreiros mais extensos, existe a roça, ou seja, a área de mata onde se encontram as árvores e plantas cujas folhas servem para as práticas litúrgicas. Esse não foi o modelo adotado pelos primeiros terreiros, pois como foram construídos no centro de Salvador, com uma área verde muito limitada. A partir do início do século XX, a estratégia das casas que eram formadas foi ocupar terrenos situados em bairros um pouco distantes (para a época) do centro, de forma a reconstituírem uma geografia sagrada. Um exemplo disso é o Axé Opô Afonjá, que migrou do centro da cidade para o bairro de São Gonçalo do Retiro.

Roger Bastide (1961, p. 19) refere-se à concentração dos terreiros no centro de Salvador até meados do século XX e de como eles foram transferidos para a periferia da cidade, fixando-se, a partir de então, em localidades como Rio Vermelho, Mata Escura do Engenho Velho (correspondente à atual Avenida Vasco da Gama), São Caetano, Cidade

da Palha, Fazenda Grande do Retiro, Fazenda Garcia, São Gonçalo, etc. Nesses locais, era possível a construção do modelo ideal de terreiro, tendo os seus imóveis e suas próprias áreas verdes.

Além dos rituais realizados e observados apenas pelos iniciados, nos terreiros também são realizadas muitas festividades públicas para os orixás. O candomblé baiano tem o seu próprio calendário de festas, que se estende da última sexta-feira de agosto a outubro. Nos terreiros da nação Ketu, não se festejam publicamente os orixás do domingo do Carnaval até o final da Quaresma. Porém, muitas vezes as datas festivas coincidem com os dias de homenagem aos santos e entidades católicos com os quais os orixás foram sincretizados. Por exemplo, três dos maiores terreiros Ketu de Salvador – Casa Branca, Gantois e Axé Opô Afonjá – abrem seu ciclo anual com a festa de Oxóssi realizada precisamente no dia de Corpus Christi. Da mesma forma, a festa de Xangô Ayrá coincide com o dia de São Pedro.

Quando os jornalistas do *Diário de Notícias* fizeram uma inspeção nos terreiros de Salvador, em novembro de 1920, registraram que “Ao escurecer, já as filhas de santo ensaiavam as danças protocolares para o mês de dezembro”. (NO REINO..., 1920, p. 1) Ora, ensaio não é uma prática do candomblé; afinal, todo aprendizado é feito por meio da observação. Acompanhando o trabalho cotidiano, os rituais e as festas, o iniciado aprende a desenvolver as atividades do seu posto. Provavelmente os jornalistas, por desconhecimento, disseram que as mulheres ensaiavam as danças, quando, na verdade, observaram-nas fazendo algum tipo de cerimônia. Talvez dançassem ao som dos cantos para Iansã, Iemanjá ou Oxum, os orixás homenageados nesse período.

Rituais e festas

No terceiro capítulo, observou-se que os festejos católicos têm muitos preparativos e envolvem inúmeras pessoas na sua organização. A mesma coisa acontece no candomblé. Os leigos e visitantes veem à noite apenas parte dos rituais realizados durante todo o dia no terreiro.

A festa é composta de quatro momentos principais: o sacrifício, a oferenda, o *padê* de Exu e o chamado dos orixás.¹⁶ Pela manhã realiza-se a matança dos animais: cabra, bode, galinha. Cada orixá homenageado recebe o sacrifício do animal que lhe será ofertado, de acordo com a carne que lhe é permitida. Entretanto, independentemente do orixá do dia, faz-se primeiro o sacrifício para Exu, conhecido como mensageiro, intermediário entre os homens e os orixás e senhor dos caminhos. Cabe a Exu abrir os caminhos para qualquer obrigação na casa de santo; se não se procede desta forma, ele pode vir a atrapalhar o funcionamento da oferenda ou da festa.

No que diz respeito às oferendas, algumas partes do animal – moela, fígado, coração, pés, asas, cabeça e sangue – pertencem ao orixá. Parte da carne cozida também deve compor a oferenda. Preparam-se ainda os pratos favoritos dos orixás que serão chamados durante a cerimônia noturna. A comida é posta no prato e colocada em frente à pedra ou aos objetos de ferro de cada orixá. O restante dos alimentos será consumido pelos participantes e espectadores da festa.

Para se ter uma ideia de como a oferenda é importante numa festa de candomblé, basta observar o que acontece na festa de Santa Bárbara na Casa do Corpo de Bombeiros, localizada na Baixa dos Sapateiros. Assim como um filho de santo tem a obrigação semanal de “dar de comer à cabeça”, ou seja, oferecer os pratos favoritos ao seu orixá para ele ter o espírito forte, capaz de suportar as possessões, durante os festejos da santa, os devotos colocam pratos de caruru aos pés da imagem da mártir cristã. Esta é uma clara evidência da inserção de elementos do candomblé na festividade católica.

Antes do início da festa, é preciso fazer o *padê* de Exu. Ao som de cânticos de origem africana, diante de um copo d’água e do alimento desse orixá, os fiéis pedem que os festejos transcorram com tranquilidade, sem rixas ou confusões. É preciso pedir licença para festejar. Faz-se também uma oração para os mortos, os *eguns*, e, em seguida, os objetos rituais são deixados numa encruzilhada. Às vezes, na ocasião de uma festa católica, iniciados no candomblé e membros das irmandades negras costumam jogar farofa de dendê, água e milho torrado no percurso do cortejo, como foi observado pelo antropólogo Luiz Cláudio Nascimento

(1998, p. 15) na noite anterior à procissão de Nossa Senhora da Boa Morte em Cachoeira, cidade do Recôncavo baiano.

É à noite que se realizam quase todas as festas públicas nos terreiros. É quando acontece o chamado dos orixás, por meio do toque dos tambores. Começa sempre com um cântico para Exu (apesar de ele quase nunca ser incorporado) e termina com Oxalá, o primeiro filho de Olorum e o mais elevado dos orixás. Os demais orixás são chamados de acordo com a ordem estabelecida pelo pai ou mãe de santo e cada um deles recebe três cânticos. Na maioria das casas, a ordem coincide com a idade dos orixás segundo as narrativas aí cultivadas. Segundo Roger Bastide (1961, p. 19):

O viajante que à noite erra nesses subúrbios, onde as habitações vão se espaçando, como que se debulhando e cedendo pouco a pouco diante das florestas, ouve por vezes subir de trás das frondes, do fundo das trevas, o martelar surdo dos tambores sagrados, enquanto foguetes riscam os céus, desenhando nele novas estrelas. Cada foguete que sobe é sinal de que uma divindade veio da África possuir um dos seus filhos na terra do exílio: cada estrela que repentinamente cintila acima das plantas em germinação indica a quem passa que uma divindade “montou em seu cavalo”¹⁷, fazendo-o reviravoltar em torno do poste central, mergulhando na noite do êxtase.

A incorporação é de grande importância para os fiéis – o momento sagrado de contato com os orixás. Nesse instante, todas as diferenças são abolidas. Não importam a raça ou a condição socioeconômica do incorporado: por intermédio do seu corpo, o orixá pode participar dos festejos em sua homenagem, receber as oferendas e ser reverenciado por seus filhos. Jorge Amado (1988, p. 33-34) nos dá uma bela descrição da chegada de Iansã ao terreiro do Gantois:

Oyá entrou no barracão vestida com as cores do crepúsculo, na testa a estrela vespertina, verde perfume de mar nos seios de ébano. Não a esperavam, mas não houve surpresa ou rebuliço, apenas o som dos atabaques cresceu, e na roda dos santos êbômins, ekedês¹⁸ e iaôs¹⁹ curvaram-se em reverência. Pelo caminho recolhera injustiças e malfeitos, trazia-os num feixo (sic) sob o sovaco esquerdo, na mão direita os raios e os trovões. [...] Apoiando-se nos quadris e no antebraço, Oyá estendeu-se aos pés de mãe Menininha do Gantois, mãe da bondade e da sabedoria, rainha das águas mansas, imensa e majestosa. [...] A iyalexá tocou-lhe a testa e, tomando-a pelos ombros nus, a levantou e acolheu ao peito. Então Oyá ergueu-se

inteira, volteou o corpo, seios e bunda, dava gosto vê-la e desejá-la, mas o grito de guerra impôs silêncio, fez estremecer o mais afoito, foi ouvido no extremo da cidade: viera para guerrear, soubessem odos. As mãos na cintura, salvou a roda e a orquestra e, a seguir, salvou alguns antigos e notáveis, detendo-se diante deles para abraçá-los, peito contra peito, coração contra coração.

Jorge Amado preferiu construir o cenário da incorporação de Iansã num dos mais importantes terreiros de Salvador. Entretanto, os orixás podem chegar em qualquer lugar onde seus filhos estejam fazendo-lhes festa: no terreiro, nas ruas, nos rios, nas praias, nas procissões católicas ou nos mercados. No dia 4 de dezembro, por exemplo, é comum se observar a chegada de Iansã durante a procissão de Santa Bárbara. Ela incorpora nos filhos de santo que participam dos festejos católicos. A incorporação acontece também na Casa do Corpo de Bombeiros ou no Mercado de Santa Bárbara durante a distribuição do caruru.

No romance *O sumiço da santa*, Jorge Amado (1988) dedicou um capítulo – O caruru – à festa no mercado da Baixa dos Sapateiros. Uma das personagens, Jacira de Odô Oyá, com a ajuda dos barraqueiros, de fábricas de bebidas e até mesmo de um jurista da cidade, fez um grande caruru para oferecer ao seu orixá, mesmo sem “[...] motivo especial, não pagava promessa, não propunha ebó²⁰, destinava-se simplesmente a festejar Iansã, patrona do Mercado, santo de frente da barraqueira”. (AMADO, 1988, p. 390) Oyá aceitou a oferenda e também se fez presente nos festejos:

Passava das sete da tarde, a comilança chegava ao fim, e a bebedeira apenas começava, o Mercado regurgitando, quando, por sugestão do babalaô²¹ Nezinho, retiraram da barraca do árabe Jamil os atabaques que ali ficavam guardados, em segurança. No caruru sobravam tocadores, um alabê²² se apresentou. Improvisaram a orquestra no espaço maior, de onde haviam retirado as painéis e os pratos. Os atabaques começaram a bater, algumas feitas puseram-se a dançar, a primeira foi Gildete, não é preciso dizer. Olga puxou o canto de saudação dos orixás:

*Ago lelê
ago lô daké
ô xaroorô*

(AMADO, 1988, p.393-394)

O escritor relata que após esse canto, Olga começou a saudação a Iansã, a dona da festa e patrona do Mercado. Mas nem terminou de cantar, pois a homenageada acabara de chegar:

[...] Oyá se mostrou na porta central, chegou maneando o corpo, murmurando saudações, cuspidando fogo, [...]. Correu um frêmito nas alas do Mercado, Jacira do Odô Oyá deitou-se no chão, de bruços, como se estivesse no terreiro. Era verdade o que lhe haviam contado em segredo: Yansã estava na cidade, aceitara o caruru, viera festejar. Oyá levantou a filha e por três vezes a abraçou. Desencadeou o santo, Odô Oyá montou Jacira, a dança se alastrou. (AMADO, 1988, p. 394)

Édison Carneiro (1936, p. 121) registrou o seguinte canto para chamar Iansã:

Oyá! Oyá!
Oyá êdê
Oyá êdê nussan burá

(Iansã conversa mais os negros).

Além dos terreiros, a enseada do Rio Vermelho foi e ainda é um espaço privilegiado nas festas religiosas populares. No capítulo sobre os festejos em honra de Sant'Ana, descrevi as inúmeras atividades, desde a procissão marítima aos banhos à fantasia, até a entrega do presente da Mãe d'Água, realizadas na praia desse arrabalde. No dia de homenagear Iemanjá, o clima de festa começava cedo, ainda na viagem de bonde. Jorge Amado (1945, p. 19), morador do bairro na década de 40 do século passado, assim descreveu a animação desse dia festivo:

O coro das vozes femininas cantando uma canção, alcança o bonde ainda em meio às chácaras e às roças que marginam o caminho para o distante bairro do Rio Vermelho. Fevereiro é o mês da festa de Iemanjá, deusa dos mares dos negros baianos, [...] O baticum misterioso dos atabaques enche as noites profundas da Bahia.

Porém, nesse dia de festa de Iemanjá, as “filhas-de-santo” não esperam a noite para vestirem seus vestidos mais ricos de “baiana”, para usarem seus colares de todas as cores, de búzios da África e de contas de Itapoã, para cobrirem as cabeças com os turbantes brancos, vermelhos e azuis, para prenderem as reboleantes cadeiras nos torsos sobre as saias rodadas.

Apesar de Sant'Ana ser sincretizada com Nanã, os rituais do candomblé, realizados na praia do Rio Vermelho sempre estiveram associadas ao culto de Iemanjá. Não é difícil entender as razões. Nanã é o orixá das águas paradas. Os habitantes do arrabalde têm por ela um respeito um tanto solene. É natural que, vivendo próximos ao mar e tendo a pescaria como atividade principal, tivessem a necessidade de cultuar Iemanjá. Mas por que a romaria dos jangadeiros, em homenagem a Sant'Ana, deu origem ao presente para a rainha do mar? A festa de Iemanjá substituiu a de Sant'Ana? Quais as causas dessa transformação? Quem foi responsável pela mudança: os veranistas, a Igreja romanizada ou os adeptos do candomblé?

O processo de transformação foi lento e promovido por diferentes fatores. A romaria dos jangadeiros, iniciada em 1823, foi modificada, em parte, pela chegada dos veranistas à localidade durante a segunda metade do século XIX. A festa religiosa foi carnavalizada com a inclusão de novos elementos, como concursos de beleza, bailes à fantasia e desfiles de carros alegóricos. Mas seria injusto colocar toda a culpa das mudanças nos recém-chegados. É provável que, a essa altura, a lenda da aparição de Sant'Ana aos pescadores já tivesse perdido o significado e a motivação inicial para a realização dos festejos, fazendo com que aceitassem a interferência externa.

Ainda há que se levar em consideração outros fatos importantes. Uma série de conflitos ideológicos, existentes nas primeiras décadas do século XX entre as novas orientações do clero e os costumes dos pescadores vinculados ao candomblé, também favoreceu as mudanças. Em 1913, foi criada a Paróquia de Sant'Ana no Rio Vermelho. Os pescadores que, com a chegada dos veranistas, já vinham perdendo espaço e importância na arrumação da igreja, organização e realização da festa percebiam que seus costumes estavam modificados e que daquele momento em diante seriam supervisionados de perto por um padre permanente.

No entanto, mais grave que isso foi a compreensão de que sua atividade e, principalmente, sua vivência religiosa passaram a ser vistas com suspeita pelo vigário. Cresceram os desentendimentos entre a comunidade e o clero. Ao lado da Igreja de Sant'Ana havia uma pequena casa, chamada de Peso, onde os pescadores guardavam os aviamentos de

pescaria e uma balança para pesar os peixes. No mesmo local, realizavam a venda. Até 1919, os pescadores pagavam um dízimo à Igreja. No entanto, nesse ano, o organizador da colônia, comandante Pina, alertou os pescadores de que nada deviam ao clero e que o templo deveria ser mantido por todos os moradores do Rio Vermelho. A recusa do pagamento do dízimo gerou o primeiro conflito. Os associados resolveram, então, construir outra Casa do Peso no terreno doado pela marinha, na beira da praia. (FESTA..., 1970, p. 1)

Em 1924, um século após a realização da primeira festa, aconteceu o segundo conflito. A pescaria não estava dando os resultados esperados. Os pescadores começaram a ouvir dos próprios compradores que eles deveriam oferecer um presente à Mãe d'Água. No primeiro momento, ficaram temerosos de realizar aquela "bruxaria", desconfiados quanto à eficácia de tal ato. Resolveram mandar celebrar uma missa na igreja e, em seguida, partiram para alto-mar a fim de oferecer o presente, composto de perfume e flores.

Não demorou muito tempo para surgirem comentários de que os pescadores não estavam realizando o ritual corretamente. Era preciso buscar ajuda de alguém que conhecesse bem o culto da Mãe d'Água; solicitaram, então, os serviços de Júlia Bogun, mãe de santo do candomblé. Esta explicou como deveria ser um presente para Iemanjá, de acordo com o preceito africano. Recomendou que fossem comprados um balaio grande, uma talha de barro, flores e fitas nas cores do Orixá: branca e azul. O presente foi colocado na Casa do Peso e depois encaminhado ao mar na chamada segunda-feira gorda, último dia da festa de Sant'Ana. (PORTO FILHO, 1991, p. 96)

Antônio Vianna, cronista baiano que até os anos 40 acompanhou as festas do Rio Vermelho, afirma que a segunda-feira amanhecia com o aspecto normal, com muita gente se dirigindo ao trabalho em Salvador. Porém, aquele era um dia especial para os pescadores. Vianna nos deixou a seguinte descrição da entrega do presente da Mãe d'Água:

Ninguém de fora diria que, pelas nove horas, começaria o lufa-lufa do culto da Mãe d'Água, a que seriam em breve conferidos presentes delicados dentro do ritual adotado. O porto coalhado de embarcações, a orla marítima

debruada de espectadores. Desciam afinal à praia ao som daquela Filarmônica de Amaralina ou outro conjunto musical contratado. Embarcados, entre aclamações e foguetes, dirigiam-se todos ao ponto escolhido para o lançamento da oferenda. Os cânticos subiam fervorosos dos corações dos crentes, louvando a rainha do mar, invocando-lhe proteção. Sambava-se no bojo dos saveiros. Deliravam. Terminada a cerimônia regressavam à terra, onde continuavam os folguedos na intenção de Iemanjá. (VIANNA, A., 1979, p. 16)

Em 1930, deu-se o terceiro conflito, responsável pela separação definitiva entre a festa católica e a do candomblé. O sacerdote se recusou a celebrar a missa na Igreja de Sant'Ana. Depois de muita discussão e tentativas de conciliação, a celebração aconteceu, mas os pescadores se sentiram ofendidos com o sermão, no qual o vigário afirmava ser “ignorância” oferecer presente a uma mulher com rabo de peixe. Os antigos moradores do Rio Vermelho deixaram de pedir a celebração da missa no dia da entrega do presente e assumiram o culto da rainha do mar.

Apesar do Rio Vermelho ser paróquia desde 1913, a falta de padre era constante. Os fiéis tinham que se contentar com as visitas esporádicas de um vigário de outra freguesia para a missa e os sacramentos serem realizados. Isso também contribuiu para que a comunidade procurasse outros meios, como as orientações de *ialorixás*, a fim de praticar suas devoções.

A separação das homenagens de Sant'Ana e Iemanjá parece ter refletido rapidamente nos costumes dos veranistas. Em 1932, havia dúvida sobre a realização da festa de Sant'Ana. O jornal *A Tarde* chegou a publicar uma matéria, baseada numa carta enviada pelos veranistas ao seu redator, na qual faziam apelos à comissão no sentido de promover os festejos e ao arcebispo para designar um sacerdote para aquela paróquia.

Sr. Redator,

Já estamos em meados de dezembro e a comissão das festas do Rio Vermelho ainda não deu sinal de vida. É de estranhar tal procedimento, porquanto, em anos anteriores, nesse período, havia todos os domingos divertimentos no largo de Sant'Anna, que enchiam de alegria o aprazível arrabalde, hoje imerso em grande tristeza.

E essa tristeza torna-se maior quando, às vésperas do Natal, prevemos não seja celebrada a tradicional “missa do galo”, pois, para cúmulo da infelicidade, está de há muito vago o lugar de capelão efetivo. Realizam-se aqui atos religiosos, é verdade, deles estando encarregado o vigário de Brotas, que

apesar de sua solicitude, não pode atender bem a dois pastorados. Um é o prejudicado e este, justamente, o Rio Vermelho. (HAVERÁ..., 1932, p. 3)

A partir da década de 30, portanto, pode-se verificar a ascensão da festa de Iemanjá e a lenta decadência do culto a Sant'Ana. Os pescadores criaram uma nova identidade com o culto africano e voltaram a ter uma festividade própria, sem a interferência da elite baiana e da Igreja católica.

Entretanto, aliado a esses desentendimentos entre os pescadores e o clero, o Rio Vermelho estava perdendo a sua característica de estação de veraneio das famílias de Salvador. A tão sonhada modernização da capital também contribuiu para o lento desaparecimento dos festejos de verão naquele local. O aperfeiçoamento dos meios de transporte – bonde e ônibus – aproximou o antigo arrabalde da cidade. Com a urbanização crescente, o Rio Vermelho tornou-se bairro e perdeu a característica de estação de veraneio. O antigo arrabalde transformou-se numa paróquia comum, com atividades parecidas com as do cotidiano das cidades, não sendo mais tão atraente para o descanso e o lazer. A elite baiana tinha preferência pelas localidades campestres ou praianas, como a ilha de Itaparica, que continuou atraindo pessoas abastadas e interessadas em investir na construção de casas e chácaras. Também há que se levar em conta que antigas motivações – concursos de beleza, desfiles e bailes de máscaras – passaram a ocupar novos espaços: clubes, por exemplo. Na Salvador dos anos 50, os jovens dispunham de outras alternativas de divertimentos, como associações atléticas, cinemas, etc.

A data de 2 de fevereiro para a oferenda à rainha do mar só foi oficializada no final da década de 50, quando o presente passou a ser denominado *Festa de Iemanjá*. Esse é também o dia no qual os católicos festejam Nossa Senhora das Candeias. Não se sabe ao certo se a data foi determinada em função da homenagem a Nossa Senhora. Um texto escrito por José Pedreira, em 1951, fala da entrega do presente da Mãe d'Água no dia 4 de fevereiro, sinal de que ainda utilizava-se uma data móvel entre o início do mês e o Carnaval. (PEDREIRA, 1951, p. 1)

Tudo indica que a primeira festa realizada em 2 de fevereiro tenha sido a de 1959. A programação daquele ano previa o início dos festejos na sexta-feira, 23 de janeiro, com a coroação da rainha e a primeira novena.

No domingo, dia 25, realizar-se-iam o banho de mar à fantasia e o bando anunciador. No sábado seguinte, dia 31, a noite seria dedicada aos ternos de Reis e ranchos. No domingo, 1º de fevereiro, seria realizada a procissão de Sant'Ana. O dia 2, segunda-feira gorda, seria para a lavagem da igreja e a entrega do presente da Mãe d'Água. (PORTO FILHO, 1991, p. 97)

Assim, o dia 2 de fevereiro passou a ser consagrado a Iemanjá. Inicialmente, o presente era uma exclusividade dos pescadores. Com o passar dos anos, foi preciso ampliar o espaço para acolher todos os cestos, ofertas de fiéis e admiradores das mais diversas origens raciais e socioeconômicas. Foi preciso construir um barracão, coberto de palhas de coqueiro, ao lado da Casa do Peso, para proteger as flores do sol quente de verão. No início da manhã, os foguetes avisam a chegada do presente principal, ofertado pela comunidade e preparado por um pai ou uma mãe de santo. Longa fila se forma próxima ao barracão. De todos os cantos da cidade, chegam os fiéis trazendo ramalhetes e balaios repletos de flores, perfumes, sabonetes, pentes, espelhos, bijuterias, bonecas e fitas. Esses objetos, destinados a atender à vaidade do orixá, são acompanhados de bilhetes com pedidos e agradecimentos.

Segundo Manoel Querino, há uma forma mais simples de homenagear a rainha do mar. Independentemente de promessa, o fiel pode demonstrar que não esquece sua protetora ou mesmo agradá-la para pedir um benefício no futuro. O devoto pode construir um saveiro de papelão, com velas e outros utensílios náuticos, e dentro colocar bonecos, milho cozido, inhame, caneta e pequenos frascos de perfume. Feito isso, é só lançar o presente ao mar. (QUERINO, 1955, p. 60) A Iemanjá *Asesu*, mais conhecida como *Assabá*, a mais velha de todas, é lenta e às vezes se esquece de atender aos pedidos feitos pelos seus fiéis. Parece ser a mesma que aparece nos seguintes versos da música *Dois de fevereiro*, de Dorival Caymmi:

*Eu mandei um bilhete pra ela
Pedindo para ela me ajudar
Ela então me respondeu
Que tivesse paciência de esperar
O presente que eu mandei pra ela
De cravos e rosas vingou.*

Apesar da necessária paciência, o fiel parece não ter desanimado, pois logo em seguida ofertou flores, e Iemanjá as aceitou de bom grado. O presente “vingou”, ou seja, foi aceito. Mas existem devotos que levam presentes apenas para agradecer as graças já alcançadas. Os versos, a seguir, fazem parte da canção *Agradecer e abraçar*, composta por Vevé Calazans e Gerônimo, e demonstram essa atitude:

*Uma dúzia de rosas,
cheiro de alfazema,
presentes eu fui levar
E nada pedi
Entreguei ao mar*

*(E nada pedi)
Me molhei no mar
(E nada pedi)
Só agradecei...²³*

Na areia da praia, os adeptos do candomblé formam rodas. Ao som dos tambores e cânticos, evocam a rainha do mar, que incorpora para festejar com seus filhos. Por volta das 4 horas da tarde, os cestos são colocados nos barcos e levados para o oceano. Os devotos esperam pela volta das embarcações e pela confirmação de que os presentes mergulharam, ou seja, foram aceitos pelo orixá. O aceite ou não da oferta é motivo de grande preocupação. Por isso, as oferendas são mergulhadas em alto-mar, a fim de atingir a maior profundidade possível. Se boiarem ou voltarem à praia, é sinal de que Mãe d'Água as recusou. Isso ainda pode implicar no não atendimento dos pedidos.

Normalmente, o presente é aceito. Afinal, é preparado de acordo com o ritual do candomblé. Todas as regras relacionadas às preferências do orixá, quanto à comida e aos objetos ofertados, são rigorosamente observadas. Após o retorno das embarcações, os fiéis, com o sentimento do dever cumprido, continuam a percorrer as ruas próximas da praia em busca de diversão, pois é hora da festa de largo. Durante o pôr do sol no cais, nas ruas, barracas e filas dos tabuleiros de acarajé, as mulheres, vestidas e enfeitadas como a vaidosa Iemanjá, conversam, riem e brincam,

alegre e sensualmente, para agradar aos olhos dos seus conterrâneos e dos visitantes vindos das terras mais distantes.

Analogias entre santos e orixás

A festa de Iemanjá é a única manifestação religiosa popular de Salvador exclusiva do candomblé. Não há referência à Igreja Católica. Nas demais festividades, há uma nítida imbricação de elementos do catolicismo e do culto africano. Santos e orixás são cultuados nos mesmos espaços, conjuntamente, de forma associada, sem, contudo, virem a constituir uma única entidade.

As primeiras tentativas de analogias entre santos e orixás parecem ter sido baseadas nas vagas características das imagens presentes nas igrejas. Por isso, algumas associações são estranhas. A aproximação de Xangô com São Jerônimo é um bom exemplo. O primeiro é o orixá do fogo e do trovão e, portanto, violento e temido. O segundo é representado como um homem velho que traz nas mãos alguns livros. O único aspecto possível de junção é o fato do santo estar acompanhado de um leão, símbolo da realeza. E, como já foi dito antes, Xangô foi rei.

A primeira associação de Xangô foi com Santa Bárbara, uma vez que os dois provocam os trovões. Em Cuba, esta associação ainda persiste. Em Salvador, é difícil afirmar até quando vigorou essa correspondência. É provável que a analogia entre Santa Bárbara e Iansã tenha sido iniciada no século XVIII, época da chegada dos negros nagôs à Bahia. Nesse caso, a santa católica que possui os caracteres mais parecidos com os de Oyá é Santa Bárbara. Mas as evidências são de que no início do século XX ainda houvesse confusões e falta de consenso sobre o assunto. Em 1934, Arthur Ramos escreveu que a mártir poderia ser comparada com Xangô ou Iansã, apesar dos baianos preferirem a associação Santa Bárbara-Iansã. (RAMOS, 1940, p. 156) O autor exemplifica essa confusa associação de Xangô, ora com a mártir, ora com São Jerônimo, com os seguintes versos por ele coletados nos terreiros de Salvador:

*Santa Bárbara e S. Jeronymo
Desceram pra perguntar
O que foi que aconteceu
No reinado de Oxalá.*

O último exemplo demonstra que as correspondências entre santos e orixás não são rígidas. As mudanças são possíveis, como no caso de Xangô, Santa Bárbara e São Jerônimo. Isto pode se dever ao fato de que as características de um orixá não precisam ser exclusivas dele, podendo ser compartilhadas por outro, do mesmo ou de outro sexo.

Além disso, existem variações de uma região para outra. Na Bahia, Oxóssi, orixá da caça, é identificado com São Jorge, enquanto no Rio de Janeiro é com Ogum, orixá da guerra. Para os baianos, Iemanjá está ligada a Nossa Senhora da Conceição. Os paulistas também pensam assim, pois costumam homenagear a rainha do mar, na Praia Grande, a 8 de dezembro. Já os cariocas consideram que a Imaculada Conceição é Oxum.

Mas como juntar numa mesma homenagem Santa Bárbara, virgem e mártir do cristianismo, com Iansã, conhecida pelo seu temperamento impetuoso, ardente e sensual? Talvez seja mais fácil compreender as associações entre a Virgem Maria e Iemanjá, pois ambas são mães. Também é fácil aceitar a analogia entre Sant’Ana e Nanã: ambas são representadas como mulheres idosas. Ana é a mãe de Maria e Nanã é o mais velho dos orixás das águas. Para essas analogias serem estabelecidas, os critérios adotados estavam mais relacionados às funções dos santos e orixás do que às suas histórias pessoais.

Santa Bárbara e Iansã possuem em comum o poder de criar e controlar trovões e tempestades. A oração à santa, citada no 3º capítulo, afirma que a mártir é mais forte que a violência dos furacões. Por isso, os fiéis pedem que ela os proteja contra raios, trovões e canhões. Iansã também é capaz de vencer as forças da natureza. Segundo o poeta Manuel Alegre, é a senhora das tempestades, aquela que traz o vento, a chuva, as procelas (tempestades marinhas). Ambas são cultuadas pelos navegantes de águas doces e salgadas para enfrentarem as tormentas dos “líquidos caminhos”. A santa e o orixá são mulheres guerreiras, que protegem seus filhos nas guerras e demais batalhas que precisam enfrentar no cotidiano.

A junção da mártir e do orixá aparece com mais força na literatura e na poesia. Escritores e poetas não se preocupam em separar Santa Bárbara de Iansã; falam com naturalidade dos fiéis que, ao mesmo tempo e no mesmo espaço, invocam as duas entidades. Caribé, para quem tudo na Bahia está misturado e nem por isso contraditório, assim se refere a uma noite de tempestade:

Se fosse outra noite, se fosse uma noite de trovoada, por uma boca tiraria ladainhas a Santa Bárbara e pela outra cantaria para Iansã, bonita como o que, enfrentando coriscos com seu alfange de ouro. Dançando ao som dos pipocos, porque ela não tem medo de relâmpagos nem de Eguns do outro mundo. Dança na cabeça levando o fogo que roubou a Xangô enquanto a chuva derrete o barro vermelho que vira sangue vale abaixo até ir tingir o começo do mar. (CARIBÉ, 1969, p. 240)

Vejamos o que nos revela os versos da canção *4 de dezembro*, de autoria do cantor popular Tião Motorista:

*Dia 4 de dezembro
Vou no mercado levar
Na Baixa dos Sapateiros
Flores pra santa de lá
Bárbara, santa guerreira,
Quero a você exaltar
É Iansã verdadeira
A padroeira de lá.*

Os versos são ambíguos, ou, como parece mais preciso dizer, ambivalentes. O autor promete exaltar a santa do mercado da Baixa dos Sapateiros por meio da oferta de flores e, ao mesmo tempo, afirma que “É Iansã verdadeira, a padroeira de lá”. É mais provável que ele queira demonstrar que poderia cultuar Santa Bárbara no mercado, mas que esse espaço era mais característico dos negros que ali trabalhavam e, por falta de liberdade de culto e imposição da Igreja, foram forçados a fazer a correspondência simbólica entre santos e orixás, a praticar o pluralismo religioso. Era chegado o momento de assumir a religião afro-brasileira e declarar Iansã como a legítima homenageada dos trabalhadores do mercado.

No que diz respeito às devoções a Conceição da Praia e Iemanjá, existem as mesmas referências à junção das duas entidades. José Pedreira, ao escrever sobre a festa da rainha do mar, reafirma o sincretismo:

Yemanjá é a grande santa dos afro-baianos e o seu culto está perfeitamente identificado com a importância do culto à Virgem Católica. Os grandes candelabros de prata cinzelada, na Igreja da Conceição da Praia, queimam permanentemente os brancos círios defronte do grande altar de Nossa Senhora e, bem perto, talvez mesmo na torva superfície das águas do porto dos saveiros, navegue perdida uma grande rosa imaculada, atirada piedosamente para Yemanjá, pelo mesmo “filho” que acendeu piedosamente os círios no templo católico e portador do mesmo desejo de centenas de outras rosas, que enfeitam diariamente esse belo mar da Bahia [...] (PEDREIRA, 1951, p. 3)

A atitude dos fiéis, no sentido de praticar os dois cultos com a mesma devoção, demonstra que as tentativas de separação entre o catolicismo e o candomblé são obras das autoridades eclesiásticas e civis e dos mais conceituados pais e mães de santo. Os devotos aceitam com mais tranquilidade as analogias e o pluralismo religioso. O antropólogo Rubem Fernandes acredita que os santos possuem três faces. “Modificam-se na passagem do catolicismo oficial para o popular, e mudam novamente quando passam para as religiões afro-brasileiras (ou vice-versa)”. (FERNANDES, 1985, p. 30) Segundo o autor, candomblé e umbanda não entram em conflito direto com a Igreja Católica. Os adeptos das religiões afro-brasileiras, ao contrário dos protestantes, não rejeitam os santos, mas os adotam e convertem seus significados. Por isso, a convivência entre santos e orixás, firmada no período colonial, permanece na atualidade.

Notas

¹ Verso da canção *Dara*, interpretada por Daniela Mercury (2000). A cantora faz parte de uma geração de cantores e compositores baianos que, a partir dos anos 80 do século passado, começou a levar as músicas cantadas nos ensaios de blocos afro para o trio elétrico. O estilo musical funde os ritmos de sonoridade africana e o frevo baiano. As letras das canções, assim como as de Dorival Caymmi, Caetano Veloso e Gilberto Gil, são plenas de referências às religiões afro-brasileiras. Cf. Guerreiro (1994, p. 104-105).

² Iorubá – Grupo linguístico e cultural comum ao povo sudanês que habita a região de Iorubá (Nigéria, África Ocidental), que se estende de Lagos para o norte até o rio Niger (Oya), e do Daomei para leste, até a cidade de Benin. Sua capital política é Oyó e a religiosa Ifé, onde a humanidade foi criada, segundo os mitos. Os iorubá vieram em grande número para o Brasil, como escravos. Na Bahia, dominaram social e religiosamente outros povos, exceto os malês; são mais comumente conhecidos como nagôs. Cf. Cacciatore (1988, p. 149) e Verger (1997, p. 11).

³ Axé – Vida, força dinâmica dos orixás, poder de realização, vitalidade que se individualiza em determinados materiais, como plantas, pedra, sangue.

⁴ Versos da canção *As ayabás*, de autoria de Caetano Veloso e Gilberto Gil, interpretada por Maria Bethânia (1976) no CD *Pássaro proibido*.

⁵ Versos da canção *Iansã*, de autoria de Gilberto Gil e Caetano Veloso, interpretada por Maria Bethânia (1972) no CD *Drama*.

⁶ Êbômim ou ebôme – Filha de santo que tem sete anos de iniciação.

⁷ Eparrei Oyá – Saudação a Iansã.

⁸ Padê – Ritual propiciatório com oferenda a Exu. É realizado antes do início de qualquer cerimônia pública ou privada.

⁹ Canção de Manuel Alegre, interpretada por Maria Bethânia (1999) no CD *Diamante verdadeiro*.

¹⁰ Egungun ou egun – Almas dos ancestrais falecidos que voltam à terra em determinadas cerimônias rituais. No Brasil, só existe candomblé de egungun na ilha de Itaparica, próxima de Salvador-Ba.

¹¹ Sobre a presença de Iansã na festa de Nossa Senhora da Boa Morte, cf. Luiz Cláudio Nascimento (1998, p. 15).

¹² Versos da canção *Dois de fevereiro*, de Dorival Caymmi, interpretada por Gal Costa (1976) no CD *Gal canta Caymmi*.

¹³ Sobre as diferentes denominações de Iemanjá, cf. Verger (1997, p. 191-192).

¹⁴ Versos dedicados a Nanã Buruku, colhidos por Pierre Verger (1997, p. 240) em Kêto e Abeokutá.

¹⁵ Sobre Nanã Buruku, cf. Pierre Verger (1997, p. 236-241).

¹⁶ Sobre os momentos da festa no candomblé, cf. Bastide (1961, p. 20-32).

¹⁷ “Montar o cavalo” é uma expressão muito utilizada no candomblé para dizer que o orixá incorporou um iniciado em transe.

¹⁸ Ekedê – Mulher que é auxiliar das filhas de santo em estado de transe.

¹⁹ Iaô – Iniciada, sacerdotisa, esposa dos orixás.

²⁰ Ebó – Oferenda ou sacrifício de animal feito para um orixá.

²¹ Babalaô – Sacerdote de Ifá, orixá da adivinhação.

²² Alabê – Tocador de atabaque.

²³ Canção interpretada por Maria Bethânia (1999) no CD *A força que nunca seca*.

Capítulo V

Festas religiosas populares

*As festas começavam por Todos os Santos e acabavam por todos os pecados,
que a Quaresma absorvia.*

Antônio Vianna (1950, p. 13)



Nos dois capítulos anteriores, dediquei-me a descrever e caracterizar as festas católicas para Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant’Ana e as homenagens aos orixás correspondentes no candomblé: Iansã, Iemanjá e Nanã. Em Salvador, as igrejas e os terreiros são importantes espaços de devoção, mas os mercados e as praias também são locais privilegiados nos cultos aos santos e orixás. Apesar de possuírem rituais diferentes, em diversos momentos houve a imbricação dos cultos católicos e africanos. Além do sincretismo, as festas católicas possuem elementos carnavalescos. Vimos que a Igreja romanizada tentou purificá-las das influências de outras crenças e das manifestações profanas. No entanto, o clero não foi o único interessado em promover mudanças na religiosidade dos leigos. Veremos, a seguir, como se deu a carnavalização das homenagens aos santos, quem eram os agentes promotores de reformas e quais as permanências e mudanças observadas nos festejos baianos.

A carnavalização das festas católicas

No início do mês de novembro os católicos baianos preparavam-se para vivenciar o tempo de festas, que se iniciava no dia de Todos os Santos e só terminava no último dia do Carnaval. Era chegado o momento dos

preparativos: confeccionar ou comprar roupas novas, ou mesmo consertar, lavar e engomar as velhas; limpar as casas; enfeitar as sacadas dos sobrados e as ruas que seriam percorridas pelas procissões; ornamentar as igrejas; iluminar o adro e o largo das mesmas; ensaiar os Ternos de Reis e as danças; montar barracas e tabuleiros para os jogos, a bebida e os quitutes da cozinha afro-baiana.

Tudo deveria estar impecável para o maior brilhantismo das festas religiosas populares, que poderiam acontecer dentro dos mercados, no Largo da Conceição, nos arrabaldes do Bonfim e do Rio Vermelho ou em qualquer capela onde houvesse um santo para ser homenageado.

Os diferentes preparativos para as festas demonstram a mistura entre as atividades de devoção – ornamentação do itinerário das procissões, arrumação das igrejas e a iluminação para as missas e novenas – e as profanas – preparação para as apresentações de música e dança, montagem de barracas para comida, bebida e jogos. Religiosidade popular, festa e sensualidade se misturavam no imaginário e nas atitudes dos baianos. A carnavalização das festas católicas era praticada por quase toda a população baiana: brancos, negros e mestiços. “A invasão mundana do sagrado não tinha cor”, afirma João Reis (1991, p. 66). Além disso, o entrelaçamento entre o sagrado e o profano não era exclusividade apenas de um grupo social nem dependia de condição econômica. Desse processo faziam parte os homens livres, escravos, libertos, ricos e pobres.

Em novembro, a elite baiana dirigia-se para os arrabaldes. Os jornais da cidade noticiavam a mudança:

Veraneio – Os arrabaldes e subúrbios dessa capital, bem como as pitorescas povoações à beira-mar já se acham plenas de veranistas e famílias que abalam da cidade para o gozo de melhores ares, na estação das frutas e dos banhos de mar.

Rio Vermelho, Barra, Itapagipe, Itaparica, Mar Grande, Madre de Deus e Bom Jesus já saíram da monotonia do costume e se vão tornando aprazíveis logradouros risonhos, com a presença do belo sexo e das crianças travessas. Em todas essas localidades, uma nova vida, uma alegria nova. (VIDA..., 1913, p. 2)

Mas quem não era proprietário de casa de campo ou de praia não estava totalmente excluído da “vida elegante”, pois tinha como opção

tomar o bonde e dirigir-se às casas dos amigos. Era a garantia de passar um dia agradável nos arrabaldes. O cronista Antônio Vianna (1950, p. 13) recorda:

Os domingos eram dedicados à roça. Os passeios às casas amigas, nas permissões de regalos gastronômicos. Suaves esparecimentos tão gratos à saúde e à algibeira aliviada pela despesa atribuída a outrem. As caravanas domésticas sucediam-se pelas estradas. Pelo mar. Em saveiros e outras embarcações ligeiras. À noite, o regresso repleto de episódios para serem contados por todo o ano.

Algumas festas aconteciam simultaneamente. Em dezembro, os festejos de Santa Bárbara realizavam-se durante as novenas da Conceição da Praia. As duas homenagens religiosas concorriam ainda com as celebrações do Natal e os reisados. Em janeiro, as duas maiores e mais procuradas estações de veraneio: a península do Itapagipe e o arrabalde do Rio Vermelho festejavam, respectivamente, Nosso Senhor do Bonfim e Sant’Ana. A população da cidade passava os finais de semana divertindo-se nos diferentes e distantes locais festivos, no vai e vem dos bondes.

A festa popular, de acordo com os editais, programações e licenças municipais, deveria começar após a celebração da última missa da noite, por volta das 9 horas. No entanto, os organizadores e participantes dos festejos burlavam as regras da Igreja e do poder público, não estavam preocupados com a separação entre o sagrado e o profano. Os banquetes nas barracas, os batuques, as rodas de samba e capoeira, os desfiles em carros alegóricos, as batalhas de confetes e lança-perfume e os banhos de mar ocorriam durante todo o dia.

A queima de fogos é a única ação que pode servir como um marco divisório entre os atos litúrgicos e as manifestações profanas, apesar de servir a grupos e objetivos diversos e possuir muitas interpretações. Originário da China, o fogo de artifício chegou ao Brasil no século XVII e era, segundo Mary Del Priore (1994, p. 38), “a alegria das romarias e das procissões”. O foguetório servia como demonstração de status, poder e propaganda governamental, quando marcava os acontecimentos da vida familiar imperial – nascimentos, batizados, casamentos – ou resistência, quando a elite ou mesmo escravos e libertos rebelavam-se contra o

governo. Para as populações carentes, o espetáculo pirotécnico permitia a sensação ilusória de entrelaçamento e solidariedade entre os pobres e as autoridades; afinal, esse era um dos poucos momentos em que, juntos, presenciavam e participavam de um evento. O estampido, o barulho e o brilho davam a ideia de proximidade entre grupos sociais diferentes. Além disso, os fogos transformavam a natureza, por alguns minutos iluminavam a escuridão da noite.

Até o final do século XIX, durante as festas religiosas o céu de Salvador era iluminado pelos fogos de planta. Antônio Vianna (1950, p. 24) considerava esse tipo de foguetório “[...] fumarento e perigoso, que obrigava a assistência a guardar distância. A precaver-se de uma roda escapulida da haste em que ardia”. No início do século passado, os Códigos de Posturas Municipais proibiam os fogos de planta e regulamentavam o uso de fogos de artifício, que passaram a ser mais sofisticados, fabricados e queimados por especialistas em pirotecnia. As normas garantiam a queima de fogos da forma mais segura possível para evitar acidentes, porém sem perder o brilhantismo das festas.

No entanto, a regulamentação do fabrico e utilização dos fogos não acontecia somente em função da segurança. Como foi demonstrado no segundo capítulo, o desejo da elite de Salvador, após a Proclamação da República, era modernizar e civilizar a cidade. Soltar fogos, principalmente bombas e busca-pés, nas avenidas e praças novas ou remodeladas, significava um retorno aos tempos “bárbaros” e “selvagens” do Brasil colonial. A exigência de eliminar esse costume aparece na imprensa no período de 1912 a 1916, época das reformas urbanas promovidas pelo intendente José Joaquim Seabra, mas permanece nas posturas editadas até o final dos anos 20.

O Código de Posturas Municipais de 1920 tem um capítulo dedicado ao uso dos fogos de artifício. A Postura 148 determina: “Ninguém poderá dar espetáculos públicos, armar ou queimar fogos de artifícios nas ruas, praças e avenidas desta cidade e subúrbios, sem a competente licença da Municipalidade”. Os possíveis danos causados às pessoas, propriedades e ao solo seriam pagos com um depósito de caução no valor de 50\$000, que deveria ser feito pelo requerente da licença. Após a festa, a Diretoria

de Obras Públicas faria a averiguação e, caso não houvesse nenhum problema, restituiria o dinheiro ao requerente. Os fogos de artifícios eram permitidos. Porém, outros tipos, considerados perigosos, estavam proibidos pela Postura 149: “Fica terminantemente proibido o uso de fogos soltos, busca-pés, bombas de clorato e espadas no perímetro urbano”. (DO ENTRUDO..., 1920)

Apesar das multas cobradas àqueles que desrespeitassem as normas, foram muitas vezes desobedecidas. As oficinas para o fabrico dos fogos proibidos continuaram funcionando. A tendência foi o cumprimento da lei na área urbana, nos locais mais vigiados pelo poder público. Nos festejos da Conceição da Praia houve uma maior preocupação em deixar o espetáculo dos fogos a cargo das autoridades. A imprensa costumava elogiar os responsáveis pela queima de fogos, como fez o jornalista do *Diário de Notícias* em 1917, ao dizer: “Terminou a festa com um lindo fogo de artifício, trabalho do hábil pirotécnico major Antonio Velloso”. (FESTAS..., 1917a, p. 2) Porém, no ano seguinte, o edital da festividade, publicado no mesmo jornal, informa aos participantes que toda noite, após as 9 horas, eles poderiam apreciar fogos de ar e de planta. (IRMANDADE..., 1918, p. 3) Sinal de que o desrespeito ao Código de Posturas continuava acontecendo.

Em 7 de agosto de 1929, o Conselho Municipal mais uma vez tentou resolver o problema com uma nova Postura. Assim determina o Artigo 1º: “Fica expressamente proibido o fabrico e vendagem de busca-pés, bombas de pavio de clorato ou de choque (vulgarmente conhecidas pelo nome de bombas de parede)”. O Artigo 2º estabelece que as fábricas ou oficinas de fogos só poderiam fabricar as bombas de pavio quando seu uso fosse aplicado aos foguetes de ar. Os contraventores teriam os fogos apreendidos e pagariam uma multa de 250\$000 ou o dobro desse valor em caso de reincidência. (SALVADOR, 1929, p. 87)

Se em áreas mais controladas pelo poder público e nas quais se considerava que era preciso modernizar, como o Largo da Conceição, as posturas não eram obedecidas, em locais menos privilegiados (Baixa dos Sapateiros e arrabaldes, a exemplo do Rio Vermelho) os fogos de planta eram utilizados livremente. Durante as primeiras décadas do século XX

é comum se encontrar nos jornais notícias de que as noites festivas em homenagem a Santa Bárbara e Sant’Ana seriam animadas e iluminadas por girândolas de foguetes, bombas, busca-pés e trocafios. Os fogos marcavam a saída e a chegada das procissões e o fim dos atos litúrgicos. Após o foguetório, os fiéis entregavam-se ao prazer da comida e da bebida.

Não é necessário fazer uma longa exposição sobre a alimentação – sob a forma de banquete, manjar cerimonial, prêmios para os vencedores dos jogos, distribuição de alimentos e esmolas – presente quase na totalidade das festas religiosas, nem mesmo fazer um inventário desse costume nas mais diversas culturas. No entanto, considero oportuno destacar a nossa herança portuguesa e africana.

Em Portugal, quase todas as festas cíclicas possuem seus manjares e refeições cerimoniais, quando são consumidas iguarias diferenciadas de acordo com a colheita da estação e a diversidade regional. No Entrudo ou Carnaval há comida e bebida com fartura, principalmente carne de porco. Degustam-se ainda doces, como rabanadas e arroz-doce. Para acompanhar a refeição, bebe-se muito vinho. Na Páscoa, costuma-se presentear os amigos com o folar, uma espécie de bolo com formato variado, encimado por ovos cozidos e, às vezes, tingidos. No São João, o prato principal é o carneiro ou cabrito assado. Até mesmo os dias de Todos os Santos e Finados têm os seus alimentos específicos. (OLIVEIRA, E., 1995)

Nos “Santos”, a refeição cerimonial recebe o nome de Magustus, que consiste em assar castanhas nas fogueiras e degustá-las com vinho. As brincadeiras encerram-se com o toque dos sinos no final da tarde do dia 1º de novembro. Essa é também a refeição principal do dia de São Martinho, 11 do mesmo mês. Até o início do século passado, em algumas regiões, a exemplo de Barqueiros, permanecia o costume de em cada casa, à meia-noite, preparar-se uma mesa repleta de castanhas em oferecimento aos mortos. Além dessas datas específicas, cada cidade costuma homenagear seu patrono com o consumo de bolos.

Em Salvador, após a missa e os foguetes, era chegado o momento do banquete. Todos os participantes da festa religiosa congratulavam-se em torno de uma refeição com os mais famosos pratos da cozinha afro-baiana. Na festa da Conceição, os membros da irmandade costumavam

oferecer um jantar para os irmãos, o clero e as autoridades. Porém, aqueles que não tinham convites da associação poderiam pagar por um prato em alguma barraca montada em frente à igreja. Durante a festa do Rio Vermelho, os visitantes poderiam consumir a comida vendida nas barracas, mas havia a opção de comer na casa de um amigo ou compadre. Porém, quando a homenageada era Santa Bárbara, garantia-se uma refeição coletiva e gratuita, pois todos os devotos eram convidados para comer o caruru, oferecido pelos comerciantes e trabalhadores do mercado.

“Conceição da Praia”, afirma Odorico Távares, “é a festa da grande padroeira, e também a festa da comida baiana”. As barracas, enfeitadas com cortinas de linho e bordados, palmeiras e folhas de coqueiro, exibiam tabuletas com os nomes das iguarias preparadas pelos negros baianos. Segundo Távares, não havia necessidade de *menu*. Dois dedos de cachaça e cinco linhas escritas numa tabuleta eram suficientes para abrir o apetite e um mundo de sugestões capazes de ativar todos os sentidos. (TAVARES, 1951a, p. 23-24) Na Bahia republicana ainda permanecia o costume colonial de oferecer os alimentos de acordo com a colheita de cada estação. O cardápio dos festejos da Conceição incluía não apenas os quitutes afro-baianos, mas também as frutas do verão colhidas no Recôncavo e vendidas no mercado do cais Cairu.

Em várias culturas existe o costume de oferecer alimentos aos deuses ou antepassados. Os portugueses, como fora demonstrado anteriormente, faziam oferendas de castanhas aos mortos. Durante a colheita, os camponeses ainda ofertam uma parte do produto principal da região – um quilo de cebola, um alqueire de milho, etc. – ao santo padroeiro ou às almas, em agradecimento pelo cuidado com as sementeiras. (ESPÍRITO SANTO, 1990, p. 69-71) Os africanos também ofertam alimentos às entidades. Essa tradição teve continuidade no Brasil. Cada orixá recebe, semanalmente e em sua festa anual, oferenda com os seus pratos favoritos. A “Comida de Santo”¹ é composta de alimentos votivos preparados ritualmente. Em geral, os pratos são dispostos no altar do orixá; colocados em locais afastados, quando se trata de ebó, consumidos pelos participantes de uma festa no terreiro ou nos festejos dos santos católicos.

Os tabuleiros das *baianas*, presentes nas ruas de Salvador mesmo antes do século XIX e comentados pelos viajantes estrangeiros, sempre ofereceram quitutes também apreciados pelos orixás. As comidas preparadas com base em milho e coco – mingau, mungunzá e xerém – estão presentes nas oferendas feitas a Oxalá (contanto que seja milho branco e sem sal), Oxóssi (que prefere o axoxó – milho amarelo com coco), Iemanjá (com o acréscimo de mel ou azeite doce) e Nanã. As raízes de inhame são oferecidas a Oxalá, Oxum e Nanã. Há ainda os que gostam de ebô², como Oxalá e Iemanjá. Para os Ibeji (sincretizados com São Cosme e São Damião) e Iansã é oferecido o caruru. Iansã recebe ainda o acarajé como alimento ritual. O bolinho, feito de massa de feijão-fradinho e frito no azeite de dendê, tornou-se o alimento mais característico de Salvador, um símbolo de baianidade, que cotidianamente exala o seu cheiro por todos os cantos da cidade.

Até meados do século passado, a bebida consumida durante as festas dos santos católicos era a mesma distribuída nos terreiros nos festejos do candomblé e nas oferendas aos Orixás. No quarto capítulo, sobre as festas de Santa Bárbara e da Conceição da Praia, há referências ao consumo de aluá, gengibirra, maduro e parati. Os três primeiros são refrigerantes e o último, um tipo de aguardente. Todas essas bebidas eram oferecidas aos orixás. Parati, por exemplo, era a bebida mais utilizada nos “despachos” de Exu. Atualmente, elas vêm sendo substituídas por champanhe, vinho e cachaça de consumo popular, como 51 e Pitú.

A comilança demasiada durante as festas religiosas é uma atitude relacionada ao caráter confraternizador. A distribuição da comida pela irmandade da Conceição da Praia, pelas famílias mais abastadas que veraneavam no Rio Vermelho ou pelos comerciantes do Mercado de Santa Bárbara dá uma ideia de conagração e integração, mascarando as diferenças sociais do cotidiano.

Assim como o banquete, os jogos eram aguardados com ansiedade pelos participantes das festas religiosas populares. Salvador, até meados do século passado, era uma cidade sem muitos atrativos culturais. Por isso, as homenagens aos santos de devoção convertiam-se em oportunidades para o lazer. Em 1855, o vice-cônsul inglês James Wetherell

(1972) já chamava a atenção dos leitores dos seus *Apontamentos* para as limitadas formas de divertimentos dos baianos.

Não há exposições de pinturas, nem mostras, nem concertos, nem conferências; não existem 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. Existe um só teatro que, apesar de ser único, nunca chega a estar cheio. (WETHERELL, 1972, p. 98)

No início do século XX, as salas de cinema ainda eram limitadas; a maior fonte de divertimentos continuava sendo os leilões e jogos realizados em frente às igrejas em dias festivos. Os rendimentos alcançados com a venda de produtos alimentícios, flores, frutas e brinquedos eram doados à Igreja para o custeio de ornamentação e iluminação. Dos leilões participavam os membros da elite. O homem elegante, cavalheiro, fazia altos lances para arrematar o objeto de desejo de uma dama e ainda contribuía com a Igreja.

Entretanto, os jogos, realizados dentro ou nos arredores dos templos nos dias dos santos patronos, estavam proibidos no Brasil desde o século XVIII. As *Constituições Primeiras do Arcebispado*, em 1707, já determinavam, sob pena de excomunhão e pagamento de multa, que leigos e eclesiásticos não “[...] tanjam ou bailem, nem façam danças, ou jogos profanos nas Igrejas, nem em seus adros, nem se cantem cantigas desonestas, ou coisas semelhantes”. (VIDE, 1720, c. 742 ss.) Aos organizadores das festas religiosas, o clero recomendava que mantivessem a vigilância em torno dos templos, mas fazia vistas grossas aos excessos; afinal, parte da renda das barracas de comidas, bebidas e jogos era revertida à Igreja.

No período estudado (1860-1940), o clero, as autoridades civis e os jornalistas, guiados pelos anseios de moralização e civilização dos costumes ou de modernização, voltam a criticar a prática dos jogos nas datas sagradas da Igreja. Ganhar dinheiro em uma mesa de jogo era considerado um abuso, um ato perverso, uma profanação do espaço sagrado, deveria ser proibido e combatido pela polícia. Na maioria das vezes, os frequentadores das barracas de roletas, sete, miudinha, cartas e dados faziam parte da população de baixa renda. No Rio Vermelho, tolerava-se esses

divertimentos porque se acreditava que os veranistas necessitavam de diversões. No entanto, a sociedade baiana costumava indignar-se com a existência dos jogos durante a festa da Imaculada Conceição.

Os jornais publicavam textos contrários a esse costume e mostravam fotos das barracas em plena atividade. Culpavam a polícia e as autoridades pela falta de fiscalização e insinuavam que a fé era maior no jogo do que na santa homenageada. O Largo da Conceição, transformado em “paraíso da jogatina”, atraía pessoas de diversas categorias sociais e profissionais: “Tudo joga: do vagabundo ao operário desocupado e com eles o marinheiro e o policial”. (A FÉ..., 1914, p.1) Consideravam-se as mesas de jogos como um abuso porque nelas também se divertiam menores sem o consentimento dos pais. (O JOGO..., 1926, p. 2) Entretanto, a permanência dos jogos nos festejos religiosos indica que houve muito mais tolerância do que punição.

Os divertimentos criticados e proibidos, mas sempre realizados no espaço sagrado das igrejas, incluem também a música e a dança. No entanto, é difícil defini-las com precisão durante o século XIX. Os viajantes estrangeiros, por falta de conhecimento, adotaram normalmente a expressão “bataques” para designar as exibições por eles observadas no Brasil. Sabemos, por meio dos seus relatos, que eram executadas, em sua maior parte, pelos negros escravos e libertos. Foram consideradas sensuais, eróticas e lascivas. Zilda Paim (1999, p. 55) nos dá a seguinte definição:

Bataque é o nome de uma dança de caráter geral, onde os participantes, em círculo, executam passos, reboleios e sapateados marcados pelos instrumentos de percussão e ritmo das palmas. Formados em círculo um par de um homem e uma mulher vai ao meio da roda, e depois de dançarem vão dar a umbigada em outro casal.

O bataque era a dança, realizada ao som de tambores, presente nas cerimônias dos ritos sexuais de Angola. A coreografia incluía a *vênia* – pedido de permissão, licença e, ao mesmo tempo, convite para outra pessoa entrar na roda por meio do toque dos ventres – conhecida no Brasil como umbigada. Os angolenses chamavam a umbigada de *semba*, palavra que provavelmente deu origem ao termo samba. No Brasil, os escravos foram forçados a adaptar, transformar esses ritos. E os

colonizadores vulgarizaram a palavra batuque para abarcar todas as danças de origem africana.

O músico Paulo Dias divide os batuques em duas categorias: dança de terreiro e dança de cortejo. A primeira é realizada à noite, sem a interferência ou participação dos brancos, uma “celebração intracomunitária” na qual se reforçam os valores de pertencimento à matriz cultural e religiosa africana. O poder público e a Igreja, por medo que os negros aproveitassem o momento de sociabilidade para promover revoltas ou realizassem rituais pagãos, qualificavam esse tipo de batuque de diversão desonesta. A segunda categoria tem como principal exemplo as congadas. O cortejo público dos reis congos acontece nas ruas, é extracomunitário e incentivado pelas autoridades civis e eclesiásticas. Era considerada diversão honesta. Durante esse cortejo festivo o negro adotava valores religiosos e morais dos dominantes numa tentativa de inserir-se nas festividades dos brancos. (DIAS, 2001, p. 859)

Nas primeiras décadas do século passado ainda aparece na documentação, especialmente na imprensa, a expressão “batuques” para designar qualquer roda de música e dança formada pelos negros. Mas aparecem também referências ao samba. O samba na Bahia tem os nomes de *samba de roda*, *corta-jaca* e *corrido*. Tocadores e participantes dispõem-se em círculo. Um dançarino inicia o samba dançando sozinho no meio da roda. Depois de algum tempo, por meio de meneios do corpo – movimentos com as pernas, ou mesmo pela umbigada – convida outro a substituí-lo. As mulheres costumam acrescentar outro passo, o *miudinho*, no qual os pés mal se movem para avançar ou recuar. (CARNEIRO, 1961, p. 24-25)

O cronista Carlos Ott, no início da década de 50 do século passado, registrou um samba da Bahia. A palavra balaio, presente em todos os versos, pode ser um cesto de costura ou de pão, mas diz respeito principalmente aos quadris. Os versos incentivam o balanço ritmado dos quadris, e a mulher, ao dançar, movimentava bastante essa parte do corpo. O autor acredita que esse jeito de sambar seja uma reminiscência da dança do saracoteio. Realizava-se até mesmo concurso para escolher quem “mexia melhor”, com mais sensualidade.

Oh mulher do balaio grande
bom balaio
Oh mulher do balaio movidinho
Oh que balaio
Oh balaio de costura
Oh que balainho
Oh balaio de pão
Oh mulher do balaio pequenino
Oh mulher do balaio mais ou menos. (OTT, 1955, p. 194)

A alegria proporcionada pela música e dança sensual no adro ou no largo em frente aos templos era vista pela Igreja como desordem e profanação. A Europa pós-tridentina realizou um combate aos inimigos dos cristãos – especialmente aos hereges – e seus costumes. Houve uma satanização das manifestações populares, principalmente aquelas realizadas dentro do calendário das festas católicas.

O historiador Jean Delumeau afirma que os europeus acreditavam que “Satã introduzira-se nos divertimentos, pervertendo-os, paganizando-os, servindo-se deles além disso para confundir hierarquias e perturbar a ordem social”. (DELUMEAU, 1993, p. 408) A Igreja pregava que o sagrado estava contaminado pelo profano. As danças e os cantos praticados em frente ou mesmo dentro das igrejas possuíam ruídos escandalosos, clamores e libertinagens diabólicas. A festa cristã deveria ser recolhida, ordenada, meditativa e acompanhada de orações.

O clero na Bahia do século XVIII baseava-se no Concílio de Trento. Por isso, as *Constituições Primeiras do Arcebispado*, de 1707, já proibiam as danças e “cantigas desonestas” nos adros e templos católicos. Somente durante a festa do Divino Espírito Santo seria permitido aos fiéis entrar com danças e folias nas igrejas, mas sendo “honestas e decentes” e previamente aprovadas por uma autoridade eclesiástica. (VIDE, 1720, c.742 ss.) As suspeitas eram ainda maiores por se acreditar que as procissões e festejos realizados à noite estavam sujeitos a muitas “ofensas de Deus Nosso Senhor”, uma vez que são “obras das trevas de que é Príncipe o Demônio”. (VIDE, 1720, c. 492 ss.) A preocupação da Igreja era maior em relação à festa negra de terreiro. Longe dos olhares brancos, ela confundia as autoridades. Era difícil enquadrá-las como diversão ou

devoção. Poderia se tratar apenas de um divertimento ou de ritos religiosos africanos, qualificados de pagãos. Na documentação aparecem expressões como “diabólico folguedo”, “supersticiosas danças” ou “danças em que Satanás anda metido”. (DIAS, 2001, p. 861)

Na primeira metade do século passado, ainda persistia a crença de que o Diabo participava das manifestações profanas. Os participantes aproveitavam os poucos momentos de diversão, mas carregavam a culpa do pecado. Deleitar-se numa roda de samba poderia ser considerado ato demoníaco, como nos revela a seguinte lenda do Diabo tocador de viola que marcou presença na festa da Conceição da Praia por volta de 1940.

Manoel Querino nos conta que numa noite na qual a roda de samba estava desanimada pela falta de uma viola, alguns homens saíram à procura de um músico. Numa esquina, encontraram um desconhecido tocando maravilhosamente o instrumento. O tocador, que se identificou com o estranho nome de Sassaraneco, deleitava a multidão, fazendo prodígios com sua “mágica viola”. Os dançarinos bradavam: Viva o senhor Sassaraneco! Ele respondia: Bravos às mulatas! Mas quando alguém gritava: Viva Nossa Senhora da Conceição! O músico dizia baixinho: Com essa senhora não quero graça. Quando já era alta madrugada, um menino gritou assustado: Olhem, o senhor Sassaraneco tem o pé redondo. Imediatamente o homem desapareceu em meio a uma nuvem de fumaça cheirando a enxofre. (QUERINO, 1946, p. 87)

Essa lenda demonstra a permanência da associação do demônio às manifestações profanas no imaginário popular. A Igreja, principalmente a partir do século IX, utilizou a figura do Diabo para amedrontar os cristãos na tentativa de fazê-los vivenciar as datas do calendário católico de forma meditativa e sem excessos.

Além da dança e da música, costumava-se usar máscaras nos cortejos cívicos e religiosos. As leis eclesiásticas e civis proibiam esse costume, mas não eram obedecidas. As *Constituições do Arcebispado da Bahia* consideravam as máscaras “trajes desonestos” (VIDE, 1720, c. 467 ss.) que não deveriam ser usados pelos fiéis em dias santos. Os códigos de posturas municipais também determinavam que os mascarados só poderiam sair às ruas no período do Carnaval. Dentro do calendário religioso, a única exceção permitida era o Sábado de Aleluia.

Uma Postura de 6 de fevereiro de 1901 estabelecia a multa de 15\$000 ou a detenção de 48 horas para quem saísse às ruas de Salvador usando máscaras fora dos três dias de Carnaval. (SALVADOR, 1901, p. 3) Ora, esse era justamente o período da festa de Sant’Ana no Rio Vermelho, onde as pessoas saíam às ruas do arrabalde fantasiadas e usando máscaras. Em 1920, um novo Código de Posturas determinava: “É proibido andar-se mascarados, salvo nos três dias de Carnaval, da *Micarrêine*, e em à noite de Sábado de Aleluia”. (SALVADOR, 1920, p. 17)

No início do século XX parece ter aumentado a desconfiança em relação aos bandos anunciadores, cujos participantes tradicionalmente usavam máscaras. O Conselho Municipal editou novas posturas na tentativa de evitar desentendimentos, brigas e confrontos violentos entre os mascarados – difíceis de ser identificados pela polícia – e demais participantes e espectadores das festas populares. A Postura 146, do código de 1920, determinava que estavam proibidos os bandos anunciadores das festas públicas, “salvo os de S. Pedro, S. Gonçalo do Bonfim, Sant’Ana do Rio Vermelho e Santo Antônio da Barra”. Se algum bando fosse encontrado em outras festividades, o encarregado pagaria uma multa de 30\$000. (SALVADOR, 1901, p. 17)

Infelizmente, o documento não revela as razões pelas quais os bandos estavam autorizados a sair às ruas durante essas quatro festas. É possível que as autoridades tolerassem a presença dos mascarados fora do perímetro urbano. A península do Itapagipe, o Rio Vermelho e a Barra eram considerados arrabaldes, “pitorescas povoações à beira-mar”, locais escolhidos pelos baianos para passar o verão. Acreditava-se que os veranistas necessitavam de bons ares e diversão. Portanto, não havia nenhum mal em andar-se mascarado nessas localidades frequentadas pelas distintas famílias da capital.

Entretanto, os mascarados não eram os únicos responsáveis pela carnavalização das festas católicas. Outro divertimento muito frequente nas homenagens aos santos era a realização das batalhas de confetes e lança-perfumes. As fontes revelam a existência desse costume principalmente nos arrabaldes de São Lázaro e Rio Vermelho.

A festa de São Lázaro, que acontecia na segunda quinzena de fevereiro, também era concorridíssima e transformava-se num prenúncio

do Carnaval. O *Diário de Notícias* nos informa sobre a programação religiosa – missas e procissão – e os festejos populares. Os organizadores se preocupavam com a condução dos visitantes e providenciavam automóveis de aluguel para fazer o trajeto do Largo do Campo Santo ao lugarejo. A procissão percorria as ruas adjacentes à tarde. Logo após, havia queima de fogos de artifício e de planta. Em seguida, nas imediações da capela, uma banda de música animava os participantes e realizavam-se batalhas de confete e lança-perfume. (FESTAS..., 1913, p. 2)

No Rio Vermelho a brincadeira acontecia todas as noites enquanto durasse a festa de Sant’Ana. Os jornais anunciavam com antecedência que haveria batalhas de flores, confetes e lança-perfumes. O *Diário de Notícias* de 1913 informa: “Travaram-se animadas batalhas de lança-perfume, sendo por isso enorme a aglomeração em alguns pontos”. (RIO..., 1913a, 27 jan., p. 2)

Tudo indica que as alegres batalhas ocorridas durante as festas religiosas nos arrabaldes não incomodavam muito a Igreja. Pelo menos não encontrei críticas nesse aspecto. O poder público, por sua vez, não proibia essas brincadeiras, apenas regulamentava a comercialização e o uso de máscaras, confetes e lança-perfume. O Código de Posturas de 1920 proíbe o jogo do entrudo e a venda de produtos considerados nocivos, como bisnagas e esferas de cera conhecidas como laranjinhas. (DO ENTRUDO..., 1920, p. 17) No Rio Vermelho, durante a realização da quermesse, senhoritas fantasiadas desfilavam pelo arrabalde carregando nos braços as corbelhas de vime repletas de confetes e lança-perfumes. Assim, os participantes das batalhas encontravam facilmente os produtos necessários ao divertimento noturno.

Permanências e mudanças

As manifestações exteriores da fé e os divertimentos populares, presentes nas festas religiosas de Salvador, foram muitas vezes criticados, mas também receberam defesas apaixonadas. Às vezes, os mesmos críticos – cronistas e jornalistas – escreviam textos nos quais falavam da

necessidade de conter os abusos e civilizar os costumes e, ao mesmo tempo, defendiam a permanência de festejos populares que caracterizavam a cidade. Algumas brincadeiras desapareceram por completo depois dos anos 40 do século passado e outras persistiram, mesmo quando modificadas.

A persistência da tradição pode ser observada em vários momentos nas festas religiosas atuais. Os fogos e os banquetes, apesar das modificações que fizeram perder boa parte do esplendor, ainda continuam sendo realizados. Os fogos de planta poderiam provocar acidentes durante a queima. Eles foram rigorosamente criticados pelo poder público e pelos intelectuais e, aos poucos, substituídos pelos foguetes de ar e artifícios.

As mudanças ocorridas na festa de Santa Bárbara estão relacionadas a fatores econômicos. No final do século XIX, os constantes incêndios ocorridos nos mercados fizeram com que os comerciantes transferissem suas atividades para outras áreas, como é o caso do Mercado de Santa Bárbara, transferido para a Baixa dos Sapateiros. Assim, a imagem da santa, cujo primeiro nicho estava localizado no antigo mercado da Cidade Baixa, foi levada para a Igreja do Corpo Santo. Após a transferência do mercado, a missa festiva foi celebrada nas Igrejas do Paço, da Saúde e do Carmo. Isso significa que houve mudanças no percurso da procissão anual. Porém, os festejos populares – queima de fogos, música, apresentações de dança, roda de samba e capoeira – e a distribuição do caruru sempre aconteceram no mercado e praticamente não foram modificados.

Vejamos o que mudou na festa da Conceição da Praia. Em 1950, Antônio Vianna já registrava a sua insatisfação com o desaparecimento do banquete:

Passou o costume a fazer parte do programa dos opíparos almoços com que, no Consistório, a Irmandade obsequiava autoridades, clero, imprensa, irmãos prestimosos, almoço que se prolongava até a saída das procissões. Serviam, também, para reter, e tê-los pontuais, os porfiantes carregadores das charolas. (VIANNA, A., 1950, p. 23-24)

Como vimos anteriormente, a comilança nos dias dos santos patronos incomodava àqueles que não eram convidados, mas não recebia críticas muito ferozes. No período estudado, os almoços e jantares cerimoniais

tornaram-se raros em função da decadência das irmandades. O alto custo do banquete dificultava a sua realização. No entanto, isso não significa a extinção do costume. Afinal, de acordo com as possibilidades de cada participante da festa, ainda era possível degustar as comidas típicas nas barracas montadas em frente ao templo. As bebidas refrigerantes, como aluá e gengibirra, deixaram de ser consumidas. Para substituí-las, bebe-se cerveja, e a cachaça continua presente em todas as festas. Se por um lado os banquetes patrocinados pelas irmandades desapareceram, de outro a comida ritual do orixá resistiu às modificações dos festejos católicos. Na festa de Santa Bárbara, a distribuição do caruru continua sendo o ponto alto da homenagem. Temos, nesse caso, o triunfo da religiosidade afro-brasileira. Nem mesmo a romanização do catolicismo e suas tentativas de purificar as festas católicas foram suficientes para eliminar as características da tradição africana.

Os leilões, jogos e brincadeiras populares também resistiram. Leiloar objetos com a renda revertida à Igreja é um costume atual. Os jogos, mesmo com as intervenções da Prefeitura e a vigilância da polícia, também continuam fazendo parte das festas religiosas. No entanto, alguns divertimentos tradicionais não acompanharam o crescimento e a modernização da cidade. Antônio Vianna nos informa que desapareceram os folguedos provincianos – quebra-pote, corrida de saco, pau de sebo, carrossel – muito comuns no Largo da Conceição até as primeiras décadas do século passado. (VIANNA, A., 1950, p. 24)

Quanto à música e à dança, as famosas rodas de samba permaneceram. Mas os bailes particulares deixaram de ser realizados. Antônio Vianna, quando se refere às modificações “impostas pelo progresso” nas homenagens a Conceição da Praia, lembra saudoso dos festejos desaparecidos:

As serenatas à véspera do grande dia. Os saraus domésticos a piano, algumas vezes, e, na maioria, aos compassos de um terceto musical, formado por conhecidos festeiros, que tocavam por divertimento, de graça. Os sambas e batuques nas praias, por detraz (sic) das barracas, no fundo das casas, nas cozinhas com o conhecido estribilho: SAMBA NA COZINHA SINHÁ NÃO QUER! [...] (VIANNA, A., 1950, p. 22)

Os saraus eram importantes na época em que Salvador oferecia limitadas formas de divertimentos. As casas das famílias mais abastadas

eram os lugares propícios à realização de concertos, bailes e encontros amorosos. A vida social transcorria na igreja e nas residências, durante as celebrações litúrgicas e familiares. É um exagero o cronista afirmar que desapareceram os sambas e batuques nas praias. A beira-mar continuou sendo um significativo espaço de sociabilidade. Há mudança em relação ao público participante. Por volta dos anos 50, os ricos passaram a freqüentar os clubes, enquanto os pobres se divertiam nas rodas de samba realizadas nas praias.

As mais significativas mudanças ocorreram na festa de Sant'Ana. Os divertimentos populares – saraus, bandos anunciadores, leilões, jogos e batalhas de confete e lança-perfume – desapareceram completamente, ao lado dos festejos religiosos. Esse é um claro exemplo do entrelaçamento entre o sagrado e o profano. A desavença entre a Igreja e a comunidade do Rio Vermelho, que teve início em 1913, muito contribuiu para o fim da festa. O clero reformador não via com bons olhos o fato dos pescadores fazerem oferendas para Iemanjá durante as homenagens a Sant'Ana. Os desentendimentos culminaram com a transferência da festa religiosa para o dia 26 de julho nos anos 60 e o fim do Carnaval antecipado.

O historiador francês Michel Vovelle (1991, p. 245) afirma que toda festa só pode pertencer ao seu próprio tempo. Quando antigas motivações, como a religião e a sociabilidade, não despertam mais o interesse dos organizadores e participantes, não adianta tentar recriar ou ressuscitar determinada festividade. Apesar das mudanças em seus elementos, as festas de Santa Bárbara e da Conceição da Praia possuíam um forte sentido para a população de Salvador. A cada ano renovava-se a crença na protetora contra as tempestades e na mãe de Deus e dos baianos.

Sant'Ana, no entanto, nunca atraiu grande veneração popular. Isso se deve ao fato de não ser especialista em curas milagrosas nem ser invocada para resolver causas urgentes. Seu culto, inclusive, não representava raça, profissão e nem auxílio individual.³ Quando o Rio Vermelho deixou de ser uma estação de veraneio para se transformar num bairro de Salvador, os veranistas, patrocinadores e organizadores da festa, já tinham outras opções de lazer. Os saraus poderiam ser substituídos por festas nos clubes.

Em lugar dos antigos bandos carnavalescos, os jovens formavam os blocos que saíam às ruas da capital nos dias de Carnaval.

Porém, as festas não eram modificadas ou deixavam de ser realizadas apenas pelo desinteresse dos seus antigos organizadores. É preciso analisar outros fatores. No capítulo sobre Salvador, vimos que o período de 1860 a 1940 foi repleto de mudanças políticas, econômicas e culturais. No final dos oitocentos três fatos políticos – o fim do tráfico negreiro em 1850, a libertação dos escravos em 1888 e a Proclamação da República em 1889 – contribuíram para os brancos “civilizados” se encher de esperanças de libertar a Bahia do atraso colonial. Nesse contexto, as festas religiosas populares passaram a ser o alvo das críticas de vários segmentos sociais.

Vale destacar aqui as críticas dos missionários protestantes aos festejos católicos de Salvador. O extenso calendário litúrgico se chocava com a ética do trabalho. Para os anglicanos e batistas, as comemorações dos dias santos promovidas pela Igreja Católica eram um incentivo à ociosidade e ao empobrecimento do Brasil. O abandono do trabalho nos dias úteis e o gasto com bebidas e jogos eram vistos como prejuízos ao desenvolvimento e à civilização dos brasileiros. O reverendo Taylor defendia que o protestantismo proporcionava o progresso dos países onde era difundido, a exemplo dos Estados Unidos, enquanto o catolicismo era responsável pelo atraso dos países latinos e católicos. Do ponto de vista protestante, o Carnaval e as festas em homenagem aos santos representavam perda de energia, dinheiro e tempo. (SILVA, E., 1998, p. 253-257)

O reverendo Taylor e os articulistas de *O Jornal Baptista* lamentavam o fato do Brasil ter sido colonizado pelos portugueses católicos. Acreditavam que se tivéssemos sido colonizados por um povo “laborioso, inteligente, cristão e prático” seríamos capazes de rivalizar com a América do Norte, que estava na “vanguarda da civilização” pelo seu “espírito de iniciativa, administrativo, executivo-prático”. Conscientes de que a colonização era irreversível, propunham como solução para os males e problemas sociais brasileiros o abandono do catolicismo e a aceitação das doutrinas evangélicas. Elizete Silva (1998, p. 256) afirma que “Os batistas percebiam a cultura brasileira com um olhar condenatório e se

posicionaram numa linha de contracultura”. As tradições afrocatólicas eram consideradas idólatras, ridículas e supersticiosas, contribuindo para manter o povo na ignorância.

Essa visão negativa da sociedade e da cultura baianas, difundida pelos batistas, conquistou adeptos. Desenvolvendo a vivência comunitária e a ajuda mútua, e apresentando os valores do trabalho como via para se alcançar o progresso e a modernidade, os protestantes se juntavam aos ideais da elite republicana. Certamente, suas críticas ao catolicismo popular surtiram efeitos. Mas a divulgação dessa contracultura atingia em maior escala os seus seguidores, que ouviam as pregações dos reverendos e liam os artigos de *O Jornal Batista*. A seguir, darei ênfase às críticas e ações de outros três grupos, que difundiam suas ideias nos jornais leigos e promoviam reformas nas festas católicas. São eles o clero reformador, as autoridades civis e a elite católica. Seus olhares sobre as manifestações populares muitas vezes se cruzavam. Mas é possível identificar preocupações, interesses e atitudes diferenciadas. A Igreja romanizada estava preocupada com a purificação dos rituais católicos e com o crescimento das religiões concorrentes. Pretendia fazer a separação entre o sagrado e o profano. Ao poder público cabia o controle da população escrava e, portanto, da festa negra. A elite católica, por sua vez, utilizou a imprensa para expressar o seu medo dos levantes escravos, divulgar os seus ideais de modernidade, progresso e civilização, e o desejo de desafricanizar as ruas de Salvador.

Agente reformador: o clero

No terceiro capítulo, sobre a Igreja católica e a atuação dos bispos reformadores, expus os motivos pelos quais a romanização do catolicismo na Bahia perdeu força após a morte do seu principal expoente, o arcebispo dom Romualdo Antônio de Seixas. No entanto, é preciso destacar algumas ações do clero que, apesar de não terem sido suficientes para extinguir as devoções tradicionais, contribuíram para a modificação das festas em homenagem aos santos, realizadas pelos leigos em Salvador.

Um dos objetivos dos bispos reformadores era obter o controle dos santuários de peregrinação popular, tarefa dos membros das congregações religiosas europeias instaladas no Brasil. Com esse intuito, em 1893 os redentoristas alemães passaram a ser responsáveis pela direção religiosa da colônia alemã em Juiz de Fora. Em 1894, assumiram a direção da Igreja de Nossa Senhora Aparecida, em São Paulo, e o santuário do Padre Eterno, em Barro Preto, Goiás. Em 1897, o bispo do Ceará, dom Joaquim Vieira, deu aos capuchinhos italianos a coordenação do santuário de São Francisco de Canindé. Na Bahia, em 7 de dezembro de 1889, o arcebispo dom Luís Antônio dos Santos ordenou que as portas da Igreja do Senhor do Bonfim fossem fechadas no dia anterior da sua festa, numa tentativa de extinguir a lavagem do templo, realizada pela irmandade e adeptos do candomblé. (AZZI, 1976, p. 122-123)

Enquanto o clero reformador estava preocupado com o controle dos principais santuários, outras devoções, desenvolvidas em locais menos visíveis ou afastados dos grandes centros, continuavam em plena expansão. Em Salvador, o maior centro de peregrinação popular sempre foi a colina do Bonfim. Dom Romualdo de Seixas já se preocupava com as manifestações exteriores da fé ocorridas naquela igreja durante os festejos do padroeiro e também de São Gonçalo. Porém, em outras áreas da cidade, festas religiosas, tão permeadas de caráter profano quanto a do Bonfim, ocorriam com maior liberdade.

Fato curioso é que das três festas estudadas a menos atingida pela reforma religiosa foi a de Santa Bárbara, quando poderia perfeitamente ter sido o contrário. A festa tinha todas as características possíveis de atrair a crítica e a intervenção dos reformadores: culto tradicional, procissão com pompa, organizada e realizada exclusivamente pelos leigos, mescla de rituais católicos e do candomblé. Quais os motivos dessa tolerância ao culto da senhora dos trovões? Por que o clero fez vistas grossas a essa festividade?

A festa de Santa Bárbara não sofreu modificações significativas em sua estrutura formal. A parte do catolicismo era composta apenas de missa e procissão. Em função dos incêndios ocorridos no mercado da Cidade Baixa, os atos litúrgicos foram realizados em diferentes igrejas.

No entanto, a imagem original nunca foi apropriada pelo clero. Ela pertencia aos comerciantes e sempre retornava ao seu nicho no mercado. Vale lembrar que o alvo dos reformadores era sobretudo as irmandades, principais veículos do catolicismo popular. Não havia nenhuma associação religiosa encarregada do culto da mártir, portanto, era impossível um padre substituir os leigos na organização e no controle dos festejos. Ou seja, nem mesmo a romanização conseguiu desatar o laço que unia o culto tradicional aos leigos. Se não era possível controlar as homenagens à santa dos mercados, a atitude do clero foi ignorar esse culto. Qualquer padre, quando solicitado, poderia celebrar a missa, mas não incentivava a realização da festa. Era mais prudente não estimular festejos impregnados de sincretismo.

Os bispos reformadores preferiam incentivar a realização das festas em honra da Conceição da Praia. Eram organizadas pelas irmandades de Nossa Senhora da Conceição e do Santíssimo Sacramento, juntas a partir de 1868 sob a denominação de Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora da Conceição da Praia. Tudo indica ser mais fácil para o clero manter o controle sobre esse culto, pois a associação era formada por homens brancos, exclusivamente portugueses, até a Proclamação da República. Para os reformadores, a elite branca estava mais suscetível a receber as reformas, a conhecer a ortodoxia católica. As camadas populares eram consideradas ignorantes e supersticiosas. Assim, os africanos e descendentes, reunidos em suas próprias irmandades, sempre participaram das festividades, mas ocupavam as laterais da igreja e seu adro. Dentro do templo, a alta hierarquia eclesiástica realizava os atos litúrgicos.

Enquanto os santos tradicionais, como Santa Bárbara e Sant'Ana, recebiam a recusa do clero reformador e suas imagens eram encaminhadas aos altares laterais das igrejas, o culto à Imaculada Conceição estava em ascensão. As associações criadas pelo movimento reformador: Congregações Marianas, Legião de Maria, Filhas de Maria, Movimento Familiar Cristão, Equipes de Casais de Nossa Senhora, Ação Católica, Apostolado da Oração, Sagrado Coração de Jesus, etc, promoviam o culto da Sagrada Família – Nossa Senhora, São José e Jesus Cristo – e novas festas, como a da Coroação de Nossa Senhora e do Cristo Rei.

Em Salvador, dom Romualdo de Seixas incentivava as homenagens à Imaculada Conceição, padroeira do Império, divulgando a promulgação do dogma e dando indulgência a quem visitasse a Igreja da Conceição da Praia no dia 8 de dezembro. No início do século XX, esse culto parecia ameaçado pelas mudanças nos rumos da Igreja Católica brasileira. Após a Proclamação da República e o fim do Padroado, o clero acreditava ser o momento de reagir ao anticlericalismo e ao positivismo do novo regime. Pretendia demonstrar, por meio das romarias populares, que o Brasil era uma nação católica. O episcopado, já preocupado em controlar os centros de peregrinação popular, promovia romarias para levar os fiéis das mais diversas regiões do Brasil ao santuário de Nossa Senhora Aparecida. O templo estava situado no eixo econômico e político que compreende os atuais Estados do Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo, que produziam cana-de-açúcar, café e extraíam o ouro. Além disso, o santuário estava próximo da capital, Rio de Janeiro, centro das decisões políticas do país.

A tentativa de centralização religiosa começou a surtir resultados. Em 8 de setembro de 1904, os religiosos promoveram a coroação de Nossa Senhora Aparecida. A coroa utilizada era de ouro e diamantes e tinha sido ofertada pela princesa Isabel, em 1868.

Essa era uma clara evidência da vinculação da Igreja ao Império. Mas o clero pretendia manter o vínculo com a nova ordem política. Em 1930, o papa Pio XI declarou Aparecida padroeira do Brasil. Em 1931, dom Leme resolveu realizar um grande encontro religioso no Rio de Janeiro, chamado Semana da Padroeira do Brasil, de 24 a 31 de maio. Para isso reuniu representantes do episcopado, autoridades políticas – entre elas estava o próprio presidente Getúlio Vargas – e fiéis provenientes das diversas regiões do país. O objetivo do cardeal era mostrar às autoridades o poder da fé católica. (AZZI, 1994, p. 101-102)

Dessa forma, a Igreja demonstrava ser a representante do Brasil republicano, mas esquecia da força das devoções populares. Como afirma o antropólogo Rubem Fernandes, “[...] no Brasil, o povo e o clero nunca rezaram exatamente para a mesma imagem”. (FERNANDES, 1985, p. 26) É comum se encontrar padroeiros de determinadas cidades brasileiras

serem esquecidos pela população que tem afinidades com outros santos. Um bom exemplo disso é São Francisco Xavier, padroeiro de Salvador. Atualmente, muitos baianos ainda acreditam que o padroeiro é o Senhor do Bonfim. E quando se trata do culto da Virgem Maria, representada de formas variadas, com muitas funções e significados, a confusão é maior. Parece que ela se desdobra em inúmeras Nossas Senhoras. A Senhora cultuada pelos padres nem sempre é a mesma venerada pelos fiéis. E essa não é uma característica apenas da religiosidade brasileira. Desde o princípio da Igreja Católica, o clero muitas vezes foi obrigado a aceitar os cultos populares, a confirmar, por meio da canonização, a santidade de personagens eleitos pelo povo. O historiador português Moisés Espírito Santo (1990, p. 115) afirma que “É a aldeia que faz o santo”. Segundo ele,

Um santo só existe pela vontade de seus fiéis e ele é o que a aldeia ou o grupo de fiéis quer que ele seja. Este é um princípio importante do seu culto, que tem apenas uma longínqua relação com a mesma personagem da liturgia católica.

No momento que as autoridades eclesiásticas declararam Nossa Senhora Aparecida padroeira do Brasil não levaram em consideração o tamanho do território brasileiro e as diferenças regionais.

O círculo de influência de Aparecida permaneceu restrito ao eixo Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo. Os baianos continuaram fazendo peregrinações para Bom Jesus da Lapa e mantiveram a colina do Senhor do Bonfim e a Igreja da Conceição da Praia como centros da devoção popular. O controvertido culto ao padre Cícero domina o Ceará e boa parte do Nordeste. E Nossa Senhora de Nazaré concentra as atenções dos devotos da região Norte do país. Ou seja, a unidade religiosa nacional em torno de Aparecida, almejada pelo clero, não foi alcançada. O catolicismo renovado não foi capaz de diminuir o abismo existente entre as devoções oficiais e populares. (FERNANDES, 1985, p. 24) Assim, ao longo do século XIX e início do século XX, a festa da Conceição não sofreu modificações significativas em função da reforma.

Mesmo reafirmando a crença na Virgem Maria, os reformadores enfrentavam um outro problema em relação ao catolicismo tradicional. Os fiéis veneravam os santos, mas ignoravam o mistério de Cristo. O clero

preocupou-se em ensinar aos católicos os significados da encarnação, paixão e ressurreição de Jesus Cristo. Para isso os reformadores incentivaram a criação de associações para o culto do Sagrado Coração de Jesus. Nossa Senhora era a padroeira do país e o seu filho seria o rei. Na falta de um imperador católico, o regime republicano deveria ser dominado pelo Cristo Rei.

O cardeal Leme pretendia manter acesa a chama da Igreja Católica nos corações dos fiéis e na consciência das autoridades. Ainda em 1931, após o sucesso da semana de homenagens a Nossa Senhora Aparecida, o cardeal organizou outras atividades religiosas em honra do Cristo Rei. O final apoteótico da manifestação seria a inauguração da estátua do Cristo Redentor, no dia 12 de outubro. As imagens de Aparecida e do Cristo Redentor serviram como propaganda da união entre a Igreja e o Estado. O clero pregava que a República precisava reconhecer Cristo como o rei do Brasil. Os dois poderes – religioso e político – poderiam ser independentes, mas não antagônicos. A Igreja renovada, desvinculada das camadas populares, usava as crenças do povo para reafirmar a sua autoridade frente ao novo regime. (AZZI, 1994, p. 103)

A manobra do clero parece ter surtido efeito. Prova disso é que a festa do Cristo Rei continuou sendo realizada nas décadas seguintes. Na Bahia, coube à Ação Católica realizar as procissões de Cristo Rei. O jornal *Semana Católica* de 1941 (O DIA..., 1941, p. 1) fazia um apelo para que os fiéis participassem das homenagens com a seguinte manchete: “Cristo Rei, Deus adorado, Reina, Impera no Brasil”. As celebrações começaram no dia 25 de outubro com missas na catedral. A procissão deveria acontecer no dia 26 e ser “uma demonstração grandiloqüente da viva fé eucarística do nosso povo”. O desfile sacro exigia pequenos sacrifícios, afinal, “para isso muitos hão de sacrificar interesses, comodidades, repouso ou outros motivos de ausência”. Diferente das procissões tradicionais – plenas de pessoas paramentadas pertencentes às irmandades religiosas, crianças representando anjos e santos, cantos e foguetório – o cortejo do Cristo Rei deveria ser simples e silencioso. A direção da Ação Católica fazia uma séria recomendação quanto à vestimenta e ao comportamento dos devotos:

Pede-se aos que não puderem cantar os hinos sacros, que estejam em oração, em atitude modesta e respeitosa, durante todo o percurso; as senhoras que

não trouxeram chapéu, cobrirão a cabeça com um véu de cor discreta de acordo com as recomendações sobre as vestes próprias para os atos do culto, não havendo necessidade de insistir sobre a inconveniência de certas modas igualmente vedadas. (O DIA..., 1941. p. 1)

Bem, até aqui me referi às tentativas de reforma nas festas de Santa Bárbara e da Conceição da Praia. Vimos que o clero baiano estava ciente das inovações implantadas no âmbito nacional e procurava também reformar os costumes do seu rebanho. Mas as maiores mudanças ocorreram na festa de Sant'Ana. Dois aspectos da festividade estavam no centro da reforma: a carnavalização dos ritos católicos e a interferência do culto africano. Das três festas estudadas, a do Rio Vermelho é a que tem maior proximidade com o Carnaval, seja em função da época em que era realizada, entre os meses de janeiro e fevereiro, ou da presença de muitos elementos da festa profana. Concursos de beleza, banho à fantasia, bailes, desfiles de carros alegóricos, batalhas de confete e lança-perfume são os principais elementos carnavalescos presentes na festividade religiosa. Mas tudo isso era tolerado pela Igreja. O clero, apesar de preocupado com a mistura entre o sagrado e o profano, considerava que se tratavam apenas de brincadeiras organizadas pelos veranistas. Incomodava mesmo era a vinculação dos pescadores com o candomblé. Para o culto da Mãe d'Água não havia tolerância.

Os estudiosos da romanização consideram que o processo de reforma se estendeu do início do século XIX às primeiras décadas do século XX. O período de consolidação compreende os anos de 1889 a 1939, entre a Proclamação da República e o Concílio Plenário Brasileiro, o único realizado diretamente sob a orientação da Cúria Romana. (AZZI, 1976, p. 121-123)

Ora, esse período de consolidação da reforma católica coincide com a ocorrência dos conflitos entre a Igreja e os pescadores do Rio Vermelho. Enquanto o clero defendia a ortodoxia, outras formas de religiosidade – religiões afro-brasileiras, espiritismo e protestantismo – estavam em plena expansão. A libertação dos escravos em 1888 colocou os africanos e descendentes em uma nova situação dentro da vida republicana. Progressivamente, os negros se organizaram nos terreiros, espaços de religiosidade mas também de afirmação da identidade.

É difícil estabelecer os perdedores e os vitoriosos nessa batalha entre o clero romanizado e a carnavalização das festas católicas. Não é possível afirmar que a Igreja venceu o embate. Ela contabilizou ganhos e perdas. Com a transferência da festa de Sant'Ana para o mês de julho, o clero conseguiu separar o rito católico da lenda, da crença popular e da interferência do culto africano. Porém, perdeu adeptos, principalmente entre os pescadores, a renda e o antigo esplendor dos festejos. Os organizadores, por sua vez, perderam a oportunidade de fazer do mês de janeiro um intenso carnaval, que concorria, inclusive, com o de Salvador. Os pescadores do Rio Vermelho foram pressionados pelo clero para desistir de fazer oferendas para Iemanjá, mas a ocasião era propícia para ser desenvolvida a crença e serem rompidas as amarras que os ligavam à Igreja. Portanto, o triunfo pertence a esses homens, que souberam aproveitar as brechas do ritual católico para oferecer presentes a Mãe d'Água. Foram os vencedores da batalha ao reafirmar a herança africana, desenvolver o culto africano e incorporar a sua festividade de 2 de fevereiro no calendário do tempo de festas da Bahia.

Agentes reformadores: as autoridades civis

Os bispos reformadores não estavam sozinhos na batalha para enquadrar as manifestações religiosas populares. As festas, principalmente aquelas realizadas por negros ou nas quais tivessem grande participação, nem sempre eram vistas como simples divertimentos. Para reprimir o que as autoridades civis e eclesiásticas consideravam diversões indecentes, desonestas e supersticiosas dos fiéis, os religiosos contavam com o poder público, por intermédio das leis e da força policial.

A união da Igreja com o poder público para reprimir as manifestações da religiosidade popular pode ser observada na festa do Bonfim. Por determinação do clero, a lavagem da igreja foi proibida no ano de 1889. Em 17 de janeiro de 1890, as *baianas* resolveram desacatar a nova ordem e se dirigiram à colina. Ao chegar, foram surpreendidas pela polícia, que tratou logo de apreender as vassouras e os vasos de barro que continham

água de cheiro. Os policiais repetiam a todo momento: “Hoje, aqui não há lavagem”. Essa proibição, no entanto, não surtiu o efeito desejado. Proibidos de lavar o interior do templo, os fiéis passaram a lavar a escadaria para obter as bênçãos do Senhor do Bonfim e de Oxalá. (QUERINO, 1946, p.145)

Os reformadores desejavam controlar as festividades de todas as classes sociais e raciais. As irmandades de brancos, negros e mestiços estavam no mesmo patamar no que diz respeito à mistura entre o sagrado e o profano. Porém, as autoridades civis percebiam maior perigo nos eventos festivos dos negros. A festa negra nem sempre era encarada como folguedo honesto e inocente, mas constantemente qualificada de ensaio para a revolta, costume bárbaro e pagão, além de receber a acusação de causar prejuízo à produtividade.

Durante a primeira metade do século XIX, as festas religiosas católicas representavam brechas para a resistência escrava. O poder público, por meio das leis provinciais e posturas municipais, proibia batuques e lundus, na tentativa de controlar os escravos e evitar a realização de revoltas. Segundo João Reis, em 1835 a população escrava constituía mais de 40% dos 65 mil habitantes de Salvador. Naquele ano, o levante dos Malês deveria acontecer no final de semana da festa do Senhor do Bonfim. A partir de então, as festas religiosas e públicas, nas quais os negros se reuniam, passaram a ser encaradas com medo e alarme. A romaria dos jangadeiros, realizada durante os festejos em honra de Sant’Ana no Rio Vermelho, foi proibida. (REIS, 2001, p. 347-348)

No entanto, os olhares das autoridades civis sobre as festas religiosas populares também se modificaram, acompanharam as mudanças da sociedade baiana. A partir de 1850, diminuiu o medo de que os escravos aproveitassem os festejos para realizar insurreições. É ainda João Reis (2001, p. 354) quem informa que já se completavam mais de 20 anos sem nenhum levante escravo significativo na Bahia. Por isso, as posturas municipais da segunda metade do século XIX às primeiras décadas do século XX não proibem as festas, apenas regulamentam o fabrico e o uso de fogos de artifício, confetes e máscaras; as saídas de bandos anunciadores; a realização dos espetáculos. Mas os negros continuavam representando

perigo, mas de outra ordem. O objetivo das autoridades agora era reprimir ou extinguir os costumes africanos considerados bárbaros e imorais.

A polícia frequentemente realizava batidas nos terreiros, na tentativa de destruir os locais de culto africano. Prendiam os líderes religiosos e apreendiam objetos rituais. O arrabalde do Rio Vermelho estava sempre na rota da perseguição policial. Muitos são os relatos dessa ação publicados na imprensa. O jornal *A Tarde*, de 19 de abril de 1932, informa que de vez em quando a polícia inicia a campanha contra o candomblé para prender pais e mães de santo e apreender “toda sorte de bugigangas”. Os objetos eram levados para o museu do Instituto Histórico. Segundo a matéria, quando os líderes do candomblé eram informados sobre a batida em um terreiro, tratavam logo de esconder seus *pejis*, mas “passada a onda”, voltavam com mais ousadia. (UM CANDOMBLÉ..., 1932, p. 1)

Na noite do dia 18 de abril daquele ano, o comissário Bastos Filho resolveu percorrer a zona do Lucaia, no caminho do Rio Vermelho. Na primeira casa cercada, os policiais prenderam os “feiticeiros”. Foram apreendidos: uma pedra, uma garrafa de mel de abelha, oito pratos de barro com fãrofa de azeite de dendê, acaçás, peixe e efó, uma camisa de renda gravada com as iniciais do seu dono, duas gaitas. Ao elencar os objetos encontrados, o jornalista faz a seguinte observação: “Foram apreendidas várias bugigangas, dentre as quais destacamos a sereia”. (UM CANDOMBLÉ..., 1932, p. 1) Ora, os anos 30 foram cruciais no conflito entre a Igreja e os pescadores da região, justamente pela expansão do culto de Iemanjá, que preocupava o clero, as autoridades civis e a imprensa. Cada um à sua maneira, esses três grupos estavam empenhados em extinguir o costume de reverenciar a rainha do mar.

Agente reformador: a elite católica

Para reprimir os festejos negros, os bispos reformadores, os deputados e a polícia recebiam ajuda prestimosa da imprensa baiana. Sua primeira função foi fortalecer o medo dos levantes. Os jornais de Salvador⁴ traziam artigos que difundiam a ideia de que os batuques e festas dos

negros tinham caráter revolucionário. No início do século XX não havia perigo de revolta escrava, mas as autoridades estavam bastante preocupadas com a civilização e o progresso da Bahia. E, mais uma vez, os jornais da capital, sobretudo o *Diário de Notícias* e *A Tarde*, publicavam textos escritos pelos modernizadores, fazendo acirradas campanhas contra o candomblé e a disseminação dos costumes africanos.

A elite baiana desejava “civilizar” Salvador desde o início do século XIX. Em 1839, o arcebispo dom Romualdo de Seixas (1839-1852, v. 1, p. 331-332) já dizia que a festa de São Gonçalo era “uma verdadeira superstição”, um “culto indébito, injurioso aos progressos da civilização”. Os civilizadores pensavam que era finalmente chegado o momento de acabar com os batuques dos negros, extinguir seus ritos religiosos e festejos públicos, ou seja, desaffricanizar as ruas. Porém, as tentativas de modernizar a cidade do ponto de vista arquitetônico e também cultural foram acirradas nas duas primeiras décadas do século XX. A imprensa local teve um papel importantíssimo nesse processo. Entre os anos de 1912 e 1916, época do governo de José Joaquim Seabra e das reformas urbanas, os jornalistas estavam preocupados em convencer seus leitores de que as mudanças na arquitetura de Salvador deveriam ser acompanhadas da transformação dos costumes.

No capítulo *A cidade de salvador*, fiz referência à campanha contra os fogos, presentes em todas as festas cívicas e religiosas. Os civilizadores acreditavam que a sociedade baiana precisava passar por um processo de branqueamento. Era preciso tirar das ruas todos os elementos da cultura negra. As críticas são duras em relação ao pequeno comércio desenvolvido pelos negros, sobretudo pelas mulheres negras. Condenavam as iguarias vendidas na rua e a indumentária das *baianas*, indubitavelmente de influência africana. Do ponto de vista religioso, a situação era mais grave. A venda de comida afro-baiana, encorajada pelo candomblé, tornou-se uma forma das filhas de santo obterem dinheiro para a realização das suas obrigações rituais.

Os jornalistas baianos se referiam à vendedora de rua como a “mulher de saião”. (PEIXOTO, 1980) A expressão pejorativa servia para desqualificar a mulher negra e pobre, cujas roupas lembravam a África, a

escravidão, e, em consequência, a barbárie e o atraso da época colonial, da qual a elite queria a qualquer custo se livrar. Os médicos, sanitaristas e higienistas tiveram uma preocupação obsessiva com a qualidade dos alimentos vendidos nas ruas de Salvador. Consideravam os pratos da cozinha afro-baiana, preparados muitas vezes nas vias públicas e expostos em tabuleiros, bandejas e gamelas, impregnados do suor, causado pelo trabalho e desprendido pelo contato manual com a comida. Assim, esses alimentos gordurosos, condimentados e de fabricação duvidosa, representavam uma porta de entrada para os miasmas, micróbios e vírus que prejudicavam a precária saúde dos baianos. Vimos anteriormente que os cronistas das festas religiosas elogiavam as comidas típicas vendidas nas barracas em frente às igrejas. Mas os pratos de origem africana não costumavam ser servidos nas mesas das classes altas. A elite “civilizada” esforçava-se para apenas degustar as iguarias refinadas das cozinhas europeias, mesmo que às vezes saboreassem com prazer as comidas preparadas com base em azeite de dendê, ato realizado às escondidas.

Além das críticas às características africanas presentes nas ruas de Salvador, os jornalistas expandiam suas ações para outras áreas, percorrendo os centros espíritas e os terreiros de candomblé. Os profissionais da imprensa consideravam insuficientes as batidas policiais nas casas de culto africano. Se as autoridades eclesiásticas e civis não foram capazes de acabar com a disseminação dos rituais africanos em honra dos orixás, a imprensa cumpriu seu papel ao estigmatizar as outras formas de religiosidade. Os próprios jornalistas faziam inspeções nos candomblés. Os chefes religiosos eram acusados de incomodar o silêncio da população urbana com o “barulho infernal dos batuques”, prejudicar a higiene da cidade com a realização de ebós, praticar o exercício ilegal da medicina e submeter pessoas ao cárcere privado e à promiscuidade. Os relatos dessas “visitas” são repletos de preconceitos raciais, religiosos e culturais.

No período de 1896 a 1905, Nina Rodrigues recolheu recortes de jornais baianos cujas matérias se referem às atividades realizadas nos terreiros de candomblé. As denúncias mais comuns são de promiscuidade, presença de mulheres de todas as classes sociais nos terreiros e existência de autoridades policiais entre os filhos de santo. Os jornalistas criticavam

principalmente o poder público pela falta de combate ao culto africano. Em 1897, um articulista do jornal *O Republicano* chegou a afirmar que não seria espantoso se a imprensa anunciasse que dentro da Secretaria de Segurança houve festas em homenagem a Xangô ou outro orixá. (RODRIGUES, 1988, p. 382)

Nina Rodrigues (1988, p. 383) escreveu que as atividades dos terreiros não revoltavam a imprensa baiana e os jornalistas até mesmo encontravam nelas “um motivo de gracejo inofensivo”. No entanto, os artigos dos jornais por ele recolhidos demonstram a preocupação com as práticas africanas, chamadas muitas vezes de “inconvenientes morais e sociais”. O *Correio de Notícias*, de 3 de junho de 1897, citado por Rodrigues, revela o empenho da imprensa em estigmatizar e combater o candomblé. Um fragmento do texto diz o seguinte: “É com prazer que abrimos espaço a essa propaganda de higiene social em prol da qual também não regatearemos os nossos esforços”. (RODRIGUES, 1988, p. 381) E dessa forma continuaram agindo nas primeiras décadas do Brasil republicano. Os articulistas estavam bem informados sobre o candomblé. Alguns chegaram a fazer referências às leituras dos livros de Nina Rodrigues, como fez o articulista do jornal *A Tarde*, de 2 de dezembro de 1914, ao dizer que só aumentava o número de curadores e da clientela dos terreiros, que “o sábio Nina Rodrigues registrou numa brilhante monografia”. (O “DEUS”..., 1914, p. 1)

Em 1914, um grupo de “civilizadores” do jornal *A Tarde* denunciava a prática da “feitiçaria” e da “medicina oculta” em quase todos os cantos de Salvador: “Do Cabula à rua do Alvo, do Cabeça ao Gantois, com escala pela Sé e pelo Engenho Velho”. Em todos esses lugares, eles afirmavam ter encontrado práticas de “imposição de mãos, das ervas santas, dos passes sobre a água”. Diziam ainda que os “espíritas mais sabidos” simulavam que um “médico do espaço” lhes assistia nas consultas e ditava as fórmulas para o preparo das “mesinhas”. Segundo os jornalistas, existia na cidade um “vultoso contingente de curadores” vivendo da exploração da credence popular dos enfermos da carne e do espírito e que assumia as funções de Jesus e dos taumaturgos. Nessa “visita” foi encontrado até um português chamado Nogueira que se dizia capaz de curar por

“processos ocultistas”. Os jornalistas logo o apelidaram de Deus da Terra. (O “DEUS”..., 1914, p. 1)

Em 1920, as “visitas” aos “centros fetichistas” continuavam acontecendo. Os jornalistas do *Diário de Notícias* aproveitaram o envolvimento de membros da elite na realização de uma regata para percorrer os centros espíritas e terreiros de candomblé. Justificavam essa atitude afirmando que o fetichismo causava prejuízos, como embaraços sociais, perdas de vidas e contágios de vícios, mas gozava da estima do “pessoal graúdo”, “pessoal da política reinante”. Ficaram impressionados por terem encontrado membros de famílias distintas nesses “lugares suspeitos”. Segundo os jornalistas, os políticos de “espírito público fraco” frequentavam os centros e terreiros na expectativa de adquirir sucesso financeiro, triunfo na política e sossego da alma. Denominavam as casas de culto de “antros condenáveis de abusões” e definiam os líderes religiosos como “qualquer sacripanta de cabeça raspada e lenço vermelho amarrado no pescoço”. (NO REINO..., 1920, p. 1)

O primeiro terreiro a receber os jornalistas foi o da Mata Escura, no caminho do Rio Vermelho. O pai de santo chamado Procópio foi definido como “um tipo pernóstico”, “um rei entre seus servos”, que “falava com arrogância e impunha respeito a todos”. Encontraram também algumas mulheres recém-iniciadas no candomblé, pois estavam com as cabeças raspadas. Parece que os visitantes assistiram a uma parte do culto e não entenderam muito bem o que viram. Dizem ter escutado sons de atabaques, pandeiros, oboés e castanholas [?]. O som desses instrumentos os fez comparar o local com um manicômio. “Cansados já de ver tanta coisa”, os visitantes dirigiram-se para o terreiro do Gantois. Ali presenciaram pessoas cantando e dançando em torno de uma fogueira. Segundo eles, “um tipo balofo e cheio de afetação” dirigia a cerimônia. Apesar de se acharem cansados, os observadores ainda foram a um lugarejo chamado Corta Braço, onde havia um candomblé dirigido por um pai de santo identificado como Jubiabá. Encontraram os crentes de mãos postas e murmurando “preces supersticiosas”. Duas horas depois, a cerimônia foi finalizada com uma refeição coletiva. Todos bebiam uma mistura de cachaça e mel no mesmo copo. Em seguida, foram servidos os pratos

com galinha preparada no azeite de dendê, abarás e acarajés. (NO REINO..., 1920, p. 1)

Na impossibilidade de extirpar os ritos africanos, os jornalistas ajudavam a Igreja omitindo informações sobre determinadas festas, nas quais a mistura entre os rituais católicos e do candomblé era mais evidente. As festas da Conceição da Praia e de Sant’Ana, organizadas pela elite, eram descritas em detalhes e recebiam muitos elogios. Mas é impressionante o silêncio sobre a festa de Santa Bárbara. Tudo leva a crer que o descaso se deve ao fato dessa festa ser realizada pelos comerciantes, trabalhadores pobres e negros do mercado, em sua maioria adeptos do candomblé.

Podemos perceber, inclusive, algumas tentativas de substituir o culto de Santa Bárbara por outros santos. Em Salvador, na década de 20 do século passado, os jornais publicavam uma coluna, chamada Santo do Dia ou Culto Católico, com a biografia e comentários sobre a festa do homenageado do dia. Às vezes, São Francisco Xavier aparece como santo do dia 4 de dezembro ao invés de Santa Bárbara. Trata-se apenas de um descuido? Nesse caso, o erro teria sido corrigido nos números seguintes e isso não aconteceu. Mas quem era esse santo e qual a relação dos baianos com ele? São Francisco Xavier era membro da Companhia de Jesus e missionário do Oriente. Por causa dessa função, recebeu do papa Urbano VIII o apelido de apóstolo das Índias e do Japão. O jesuíta morreu em 2 de dezembro de 1552 e foi canonizado por Gregório XV em 1624. (CULTO..., 1923, p. 4)

Apesar de São Francisco Xavier ser o padroeiro de Salvador desde o século XVII, seu culto nunca foi regular. As procissões e missas em sua homenagem só ocorriam em ocasiões de peste ou quando as chuvas dos meses de março e abril faziam grandes estragos na cidade. A devoção começou em abril de 1686, quando os baianos sofriam com a epidemia de febre amarela, mais conhecida como “peste da bicha” ou “mal da bicha”. A população foi procurar auxílio no Colégio dos Jesuítas, onde existia uma relíquia do santo. Em 1º de maio foi realizada a primeira procissão para pedir a intercessão do Apóstolo do Oriente para cessar a peste. No dia 10 do mesmo mês, a Câmara recebeu um requerimento solicitando

que o santo fosse declarado padroeiro da cidade. Dois anos depois, a Sagrada Congregação dos Ritos aprovou o pedido. A Câmara comprometeu-se a financiar a festa. Assim aconteceu até 1828. (CAMPOS, 2001, p. 318-320)

Porém, passados o susto e o perigo da peste, a população esqueceu o santo e só voltou a se lembrar dele em 1855, quando explodiu a epidemia do cólera. Diante dessa angustiante situação, o vice-presidente da Província, Álvaro Tibério de Moncorvo e Lima, solicitou ao arcebispo dom Romualdo Antônio de Seixas a licença para fundar uma confraria que teria São Francisco Xavier como patrono. A confraria, instalada em 16 de setembro, tinha o próprio arcebispo como presidente. De acordo com o *Compromisso*, os confrades estavam obrigados a realizar a procissão anual em honra do patrono, no dia 10 de maio.

O cronista João da Silva Campos afirma que o povo participou ativamente da procissão até 1890. Em 1896, a procissão teve expressivo acompanhamento porque os baianos sofriam com os estragos provocados pela chuva e febre amarela. Depois desse ano diminuíram o esplendor do culto e o entusiasmo dos fiéis até cair no esquecimento, como ocorreu em 1928, quando nem a procissão foi realizada. Em 1935, em decorrência dos danos causados pelas chuvas de abril, a procissão contou com a presença de membros das corporações religiosas e duas bandas de música. (CAMPOS, 2001, p. 325-326) Resolvido o problema, o santo foi mais uma vez esquecido.

Desde o período colonial, as ordens religiosas incentivavam o culto dos seus santos de devoção, principalmente os seus membros fundadores. Assim, os franciscanos cultuavam São Francisco de Assis, Santa Clara, Santo Antônio, São Benedito e Nossa Senhora da Conceição; os carmelitas, Nossa Senhora do Carmo, Santo Elias e Santa Tereza; os beneditinos, São Bento, Santa Escolástica e São Bernardo; os jesuítas, Santo Inácio, Santa Úrsula e São Francisco Xavier. (AZZI, 1976, p. 111) Os leigos, no entanto, preferiam cultuar os santos que os ajudassem a resolver os problemas cotidianos. Pediam a intercessão de Santa Luzia para curar os olhos; São Brás, para a garganta; Santa Bárbara, contra trovoadas; São José, para pedir chuva; São Sebastião, São Lázaro e São Roque, contra a

peste; São Gonçalo, para arranjar casamentos; Santo Antônio, para encontrar objetos perdidos e também arranjar marido; Sant'Ana, para proteger a família; Nossa Senhora da Conceição, para cuidar da maternidade. Durante o processo de romanização, as ordens religiosas europeias recém-instaladas no Brasil tentavam divulgar o culto dos seus patronos. Essa era uma forma também de substituir os santos tradicionais, acima citados.

Em Salvador, a procissão de São Francisco Xavier foi instituída pelos jesuítas no século XVI e a formação da confraria apoiada e incentivada por dom Romualdo de Seixas, em 1855, quando esse arcebispo reformador estava empenhado na transformação dos costumes baianos. Para combater o cólera, os fiéis poderiam pedir a intercessão dos santos antipestilentos: São Lázaro, São Roque ou São Sebastião, cuja eficácia no combate às doenças contagiosas era conhecida desde o período colonial. No entanto, o arcebispo preferiu renovar a crença no esquecido padroeiro da cidade que tinha, aos olhos da Igreja, a vantagem de não ser sincretizado com nenhum orixá. Além disso, por que criar uma nova confraria se, nesse período, o que o clero desejava era justamente o controle das irmandades e confrarias já existentes? Mas, nesse caso, o próprio arcebispo foi declarado o presidente da associação. O presidente da Província seria o juiz e os vereadores seriam os confrades; todos homens da elite e autoridades públicas, o que garantia que a nova associação seria controlada pelo clero e realizasse as atividades religiosas de acordo com a ortodoxia católica.

Como vimos, o culto a São Francisco Xavier foi iniciativa da elite baiana e não atraía a participação popular. É preciso destacar ainda que São Francisco Xavier morreu em 2 de dezembro. Nenhuma data e nenhum fato em sua biografia justificam comemorar o seu dia em 4 de dezembro. E até mesmo a procissão anual era realizada pelos baianos no mês de maio. Então, por que os jornais divulgavam a biografia do santo no dia tradicionalmente consagrado a Santa Bárbara? É possível mesmo que se tratasse de uma tentativa de escamotear as homenagens à santa. No entanto, ao mesmo tempo em que a Igreja e a imprensa tentavam esconder a festa de Santa Bárbara, os fiéis mantinham a devoção com todo o

entusiasmo. Nas primeiras décadas do século XX, as tentativas dos reformadores de extinguir o culto dos santos tradicionais foram minadas pela força de outra religião, o candomblé. Mesmo que não tenha sido conscientemente, os africanos e descendentes, reunidos nas irmandades negras e nos terreiros, colocaram em evidência o culto de Santa Bárbara, São Sebastião, São Jorge, São Cosme e São Damião e tantos outros santos sincretizados com os orixás.

Controle e tolerância à religiosidade popular

As autoridades eclesiásticas e civis e a elite branca e letrada de Salvador, nas primeiras décadas da República, pareciam sempre confusas em relação às festas religiosas populares, principalmente aquelas com grande participação dos negros. Seriam apenas divertimentos ou ritos pagãos? Por causa dessa dúvida, alternavam atitudes de tolerância e repressão. Os três grupos de reformadores tinham em comum o desejo de civilizar a sociedade. Isso se revertia no necessário controle das manifestações públicas e na realização de uma ação conjunta. O clero renovado deveria enquadrar as festas religiosas à ortodoxia. As autoridades civis tinham a obrigação de manter a ordem, o controle dos festejos de rua e a repressão a qualquer tipo de excesso. A elite era o ponto de sustentação da reforma católica. Os homens letrados – ex-alunos dos colégios católicos, intelectuais e membros das novas associações religiosas – seriam militantes em condições de lutar pela implantação das mudanças determinadas pela hierarquia eclesiástica. As ideias do clero e desses leigos de “fé verdadeira” eram amplamente divulgadas pela imprensa.

Os estudiosos da romanização do catolicismo brasileiro afirmam que o movimento dos bispos reformadores trouxe benefícios para a Igreja, principalmente no que diz respeito à formação do clero nos seminários. Mas também reconhecem que a reforma teve falhas e que não conseguiu atingir em profundidade a religiosidade dos leigos. Ao analisar os resultados da reforma, Riolando Azzi (1976, p. 130) conclui:

Não obstante, como toda a obra humana, também esse movimento teve as suas limitações. E talvez uma das mais significativas tenha sido justamente a seguinte: foi uma reforma tipicamente clerical, na qual o povo não participou de forma alguma. A reforma lhe foi simplesmente imposta pelo clero. Desse modo, principalmente as populações mais simples e marginalizadas se sentiram de certo modo defraudadas em seus sentimentos religiosos.

Mas as populações marginalizadas não ficaram omissas diante da reforma imposta pelo clero. Os leigos, na medida do possível, mantiveram suas práticas. Pedro de Oliveira (1976, p. 140) acredita que por volta dos anos 20 do século passado o catolicismo romano estava implantado no Brasil e os cultos tradicionais sobreviviam apenas em “setores marginais ou em populações sem atendimento dos padres”. Ora, Salvador, sede do primeiro arcebispado, não pode ser considerada uma cidade isolada e que sentia a falta de padres para a realização dos ofícios. A cidade estava bem servida, inclusive pelas novas ordens religiosas responsáveis pela reforma. Apesar do empenho do clero para enquadrar as práticas leigas à ortodoxia, as mudanças impostas esbarravam na força dos leigos que insistiam em manter vivas as suas crenças e festas.

Independente da vontade da elite civilizada, das ordens dos padres, das posturas modernizadoras e das ações policiais, os baianos continuaram cultuando Santa Bárbara nos mercados da cidade, a Virgem Maria e Sant’Ana como membros da sagrada família. E se essas duas últimas Senhoras não eram capazes de proteger todos os seus filhos ou se os padres interferiam excessivamente nas formas de homenageá-las, os fiéis contavam ainda com a ajuda constante de Iansã e Iemanjá, protetoras dos pescadores e navegantes.

Apesar de Pedro de Oliveira não querer assumir as limitações da reforma e afirmar que os leigos “ocupam uma posição passiva face à autoridade clerical”, no final do artigo reconhece que as crenças e manifestações religiosas populares não foram extintas. Afirma que aconteceu um “processo de reapropriação”, por parte dos leigos, das devoções romanizadas. Ou seja, os devotos privatizaram o catolicismo, estabelecendo relações diretas e pessoais com os santos para a obtenção de proteção durante a vida e méritos para a vida depois da morte. Segundo

o autor, privatizadas estariam também as práticas e representações tradicionais não substituídas (devoções às almas, romarias, promessas, bênçãos, orações “fortes”, etc.). (OLIVEIRA, P., 1976, p. 140-141)

Ora, essas afirmações de Oliveira são contraditórias. O catolicismo privatizado já existia antes da romanização e as práticas não substituídas não passaram a pertencer à esfera do privado. As romarias, o pagamento de promessas, os cânticos, as orações e as festividades, impregnadas de elementos do culto africano, continuaram acontecendo nos espaços públicos e às vistas dos padres. Se as autoridades agirem com mais tolerância do que repressão, isso não se deve à boa vontade dos poderes religiosos e civis, mas à persistência da população baiana, principalmente os pobres e negros marginalizados, que manteve suas tradições e continuou ocupando os largos, os adros das igrejas, os mercados e praias de Salvador com estouros de foguetes, confete e o toque dos tambores. As homenagens aos santos na Bahia foram e ainda são, sobretudo, festas de rua.

Notas

¹ Sobre a “Comida de Santo”, cf. Cacciatore (1988, p. 90-91).

² Ebô – espécie de mingau de milho seco branco, bem cozido na água. Para Oxalá, é feito sem sal. Para Iemanjá, é feito com azeite doce e mel.

³ Essas características do culto de Sant’Ana foram também observadas em pesquisa realizada sobre a festa da santa no Paraná. Cf. Stremel (1998, p.111-113).

⁴ João Reis (2001, p. 349-353) analisou alguns artigos do jornal *Correio Mercantil*, dos anos de 1838 e 1841, e do *Jornal da Bahia*, em 1855, que contêm críticas e denúncias aos batuques negros.

Conclusão

O estudo das festas de Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição da Praia e Sant'Ana teve como principal objetivo discutir as metamorfoses ocorridas nessas homenagens religiosas durante o período de 1860 a 1940. Queria entender por que as duas primeiras devoções se mantêm até os dias atuais e os motivos do desaparecimento da terceira.

O primeiro passo foi ler as crônicas dos participantes das festas e textos dos folcloristas baianos. As fontes indicavam quais as permanências e as principais mudanças ocorridas nas três festividades. Em seguida, dediquei-me ao estudo da história da Igreja Católica no Brasil. Os textos dos historiadores da Igreja demonstravam que o período definido para o estudo tinha sido rico em discussões sobre os rumos do catolicismo brasileiro e repleto de tentativas de reformas na formação do clero e na religiosidade popular. As leituras me levaram à formulação da hipótese inicial da pesquisa: as transformações dos festejos em homenagem a Santa Bárbara, Conceição da Praia e Sant'Ana ocorreram em função das novas regras impostas pelos bispos reformadores para modificar as práticas religiosas dos leigos.

A existência de um conflito ideológico entre as normas eclesiais, para enquadrar as festas religiosas à ortodoxia, e a carnavalização dos

ritos católicos, era a minha principal preocupação. O título do projeto, *Batalha entre a cruz e o confete: festas religiosas populares em Salvador (1860-1940)*, reflete bem as minhas inquietações iniciais. Eu acreditava que, de um lado, estava o clero tentando fazer com que as homenagens aos santos ocorressem de forma séria e contrita. A cruz representaria a Igreja renovada. E, de outro lado, estavam os fiéis, plenos de devoção, mas sem preocupações com a ortodoxia e a separação entre o sagrado e o profano. Com o mesmo entusiasmo, carregavam a cruz nas procissões e depois se deleitavam nos festejos de largo, realizando bailes, desfiles em carros alegóricos e batalhas de confete e lança-perfume.

Pretendia identificar e analisar os discursos sobre as festas religiosas populares de Salvador. Queria compreender os significados atribuídos pelos organizadores e participantes, mas também as impressões dos críticos e opositores. Sabia que seria mais difícil me aproximar do pensamento dos principais frequentadores dos festejos. Os organizadores, principalmente os que viveram no século XIX, eram, em sua maioria, pessoas sem acesso à escrita ou vivenciavam os festejos sem preocupação em deixar nada por escrito. O que valia era a emoção de homenagear seu santo predileto com pompa e ostentação. Porém, dentro desse grupo de frequentadores das homenagens aos santos, tive a felicidade de encontrar os relatos dos cronistas e folcloristas baianos que participaram intensamente das festividades realizadas nas primeiras décadas do século XX. As descrições pormenorizadas dos cortejos religiosos acompanhados por Manoel Querino, Antônio Vianna e João da Silva Campos me ajudaram, ainda que de forma indireta, a também acompanhar a evolução dos costumes baianos. Nesse mesmo período, os jornais de Salvador publicavam os editais das festas promovidas pelas irmandades e traziam relatos diários dos festejos religiosos populares ocorridos na cidade ou nas suas estações de veraneio.

Enquanto eu lia os relatos dos participantes e defensores das festas religiosas populares, encontrava também os escritos dos críticos e opositores. Por meio de cartas pastorais e textos publicados nos jornais religiosos, o clero reformador criticava a interferência das manifestações profanas nos atos de fé. Os bispos cobravam que a sociedade observasse

as leis católicas referentes à realização de missas, procissões e festas no Brasil desde o período colonial. As novas normas faziam referência às regras impostas pelo Concílio de Trento, no século XVI, e às Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, do século XVIII.

Ao estudar a História de Salvador dentro do recorte temporal escolhido para a pesquisa, identifiquei mudanças políticas, socioeconômicas e arquitetônicas. Do ponto de vista cultural, havia o interesse dos políticos e da elite local de promover modificações não apenas nos aspectos físicos da cidade, mas também nos costumes da população. Queriam esquecer o passado colonial, caracterizado como um tempo “bárbaro, atrasado”, com resquícios da monocultura açucareira e da escravidão negra. Era preciso trazer o “progresso, a modernização e a civilização” para o povo baiano.

Para os modernizadores, civilizar significava transformar os costumes. As festas religiosas, repletas de elementos do Carnaval e da cultura africana, também deveriam ser modificadas. Constatei que o clero não era o único interessado na reforma da religiosidade popular. As leis e posturas municipais regulamentavam a utilização de fogos, máscaras, confetes e lança-perfume nas festas civis e religiosas e puniam os infratores. Os mesmos jornais que traziam belos relatos dos festejos publicavam textos com críticas acirradas e muitas vezes empreenderam campanhas de combate aos “excessos e abusos”. Para mim, estavam claros os objetivos dos bispos reformadores. O poder público tinha a função de manter a ordem na cidade. Mas o que levava os jornalistas a criticarem e tentarem extinguir alguns costumes baianos? Essa indagação me levou a repensar a hipótese inicial. A Igreja romanizada não poderia ser a única responsável pelas transformações das festas estudadas.

Além disso, no decorrer da pesquisa, percebi que o clero reformador combatia as exterioridades do culto católico, as procissões e festas espetaculares repletas de elementos carnavalescos, mas considerava necessário purificar as homenagens aos santos eliminando características de outras crenças, principalmente dos cultos africanos. Dessa forma, o embate não seria apenas entre a cruz (Igreja) e o confete (carnavalização dos ritos católicos, promovida pelos leigos). Deveriam ser analisados outros fatores.

Desse modo, as reflexões iniciais possibilitaram a formulação de quatro explicações conclusivas: 1) Após o período estudado (1860-1940), as festas de Santa Bárbara e da Conceição da Praia, mesmo quando modificadas, permaneceram. A romanização do catolicismo não foi capaz de extinguir ou substituir os dois cultos tradicionais; 2) A festa de Sant'Ana deixou de ser realizada não apenas pela influência do clero, mas também pelas mudanças políticas, econômicas e sociais ocorridas em Salvador e no arrabalde do Rio Vermelho; 3) A homenagem a Sant'Ana foi substituída pela festa de Iemanjá; 4) A continuidade das festas religiosas populares se deve, em grande parte, à força do pluralismo religioso praticado pelos baianos, sobretudo os adeptos do candomblé.

Os viajantes estrangeiros que visitaram a Bahia no século XIX, especialmente James Wetherell, Robert Ave-Lallemant, Maximiliano de Habsburgo e o casal Luiz e Elizabeth Agassiz, nos deixaram bons relatos das suas observações da capital baiana. Procurei confrontar os olhares estrangeiros com as crônicas dos participantes das festas religiosas no final dos 800 e das primeiras décadas do século XX. Assim, foi possível identificar permanências e mudanças. É claro que os visitantes olhavam as festas com críticas à religiosidade praticada em terras brasileiras, enquanto os cronistas-participantes as descreviam romanticamente, sempre com orgulho e, às vezes, saudosistas por detectarem as mudanças impostas pela Igreja renovada, pelo progresso e pela civilização. As descrições e observações dos viajantes e cronistas, escritores e poetas me ajudaram a reconstruir as três festividades nas suas principais características.

As leituras sobre as três festas e a observação das duas que ainda são realizadas todos os anos, a de Santa Bárbara e da Conceição da Praia, assim como a de Iemanjá, realizada em 2 de fevereiro, no Rio Vermelho, me fizeram compreender que seria impossível não explorar a inserção de elementos do culto afro-brasileiro nas festas católicas. Sucessivamente, as fontes revelavam indícios da imbricação do catolicismo com o candomblé. Os viajantes se impressionavam com a presença dos negros nas igrejas durante as homenagens aos santos. Os cronistas escreveram sobre as comidas e bebidas afro-baianas. Os regalos gastronômicos nos

largos em frente aos templos são temas abordados ainda por escritores e poetas baianos. Eles sempre fizeram referência às correspondências entre os santos e os orixás, principalmente entre Santa Bárbara-Iansã, Conceição da Praia-Iemanjá e Sant'Ana-Nanã. E os jornais traziam matérias, muitas vezes plenas de indignação, sobre a mistura dos festejos católicos com batuques e danças dos negros, da presença de todas as classes sociais nas igrejas e terreiros durante o ciclo de festas de verão.

A troca cultural e religiosa estava presente nas festas organizadas pelas irmandades desde o período colonial e permaneceu após a decadência dessas associações no final do século XIX. Vale lembrar que as festas de Santa Bárbara e Sant'Ana eram realizadas, respectivamente, pelos trabalhadores dos mercados e pela elite que veraneava no Rio Vermelho. Ou seja, trata-se de iniciativa exclusivamente leiga. Os padres, quando muito, celebravam as missas. Para compreender as metamorfoses das festas, procurei identificar os possíveis responsáveis e analisar as suas ações. Percebi a existência de três grupos principais e os denominei de agentes reformadores: o clero, as autoridades civis e a elite católica. Às vezes agiam em conjunto, mas cada grupo tinha seus próprios interesses na reforma da religiosidade popular.

Durante o século XIX, os bispos reformadores, imbuídos dos ideais de reforma religiosa vindos da Europa, fizeram inúmeras tentativas para transformar o catolicismo tradicional num catolicismo renovado. Os padres, formados nos seminários e de moral inquestionável, deveriam manter o controle sobre as atividades paroquiais, principalmente tomar para si a responsabilidade de organizar e realizar as festas católicas, anteriormente sob a direção dos leigos. As homenagens aos santos, tão criticadas pelos protestantes e impregnadas de elementos dos cultos afro-brasileiros, deveriam ser “purificadas” ou substituídas por novas devoções, como o culto mariano e as homenagens ao Cristo Rei.

O poder público, representado pelos governantes, legisladores e policiais, tinha o dever de “manter a ordem” nas cidades. O clero contava com a ajuda desse grupo para conter e punir os “excessos” praticados pelos fiéis durante os festejos religiosos. No entanto, as autoridades civis tinham interesses nessa atividade. Na primeira metade do século XIX, as

suspeitas recaíam sobre os eventos religiosos porque frequentemente a população negra utilizava as datas festivas do calendário cristão para organizar ou promover revoltas. A partir de 1850, com a diminuição do número de levantes escravos, considerava-se necessário “limpar” a capital da Bahia das influências e características africanas. Era preciso “desafricanizar” as ruas. Leis e batidas policiais eram utilizadas para extinguir as atividades das vendedoras de comida afro-baiana nas principais avenidas de Salvador, principalmente aquelas recém-abertas ou remodeladas. À polícia cabia ainda realizar invasões nos terreiros para prender os líderes religiosos e confiscar seus objetos rituais. Quanto aos festejos religiosos populares, trataram de proibir atos, como soltar fogos e desfiles de mascarados, salvos nos dias permitidos.

As ações das autoridades eclesiásticas e civis recebiam o apoio da imprensa, representada muitas vezes pela elite formada nas escolas e igrejas católicas. Os jornalistas se diziam preocupados com o “atraso” de Salvador em relação ao Rio de Janeiro. Defendiam e incentivavam as ações policiais, pois acreditavam que para “modernizar, higienizar e civilizar” a antiga capital colonial era preciso tirar das ruas os monturos de lixo e os vendedores ambulantes, cujos produtos, principalmente as comidas com base em dendê, “emporcalhavam” as áreas comerciais e residenciais e espalhavam seu “cheiro fétido”, poluindo o ar respirado na cidade. A saúde da população estaria também comprometida pela expansão do número de “feiticeiros” e curadores pertencentes aos terreiros de candomblé, que “praticavam malefícios e a medicina oculta e ilegal”.

As críticas e as ações dos três grupos de reformadores às vezes surtiam efeito. Mas as classes populares, principalmente aquela formada por negros escravos e/ou libertos, encontraram formas de burlar as leis, disfarçar suas atividades e resistir às investidas contra suas casas de cultos africanos. As festas de Santa Bárbara e da Conceição da Praia sobreviveram à intolerância religiosa e racial graças à força do pluralismo religioso praticado pelos devotos. As medidas tomadas pela Igreja e as críticas feitas pelos profissionais da imprensa foram suficientes para promover apenas algumas modificações nos festejos de largo, como as proibições aos jogos e batuques. Porém, eles desapareciam por algum tempo, cerca

de um ou dois anos, para, em seguida, ressurgirem com força e animação. Além disso, os mercados sempre foram territórios dos barraqueiros, trabalhadores pobres e, em sua maioria, negros. Espaços privilegiados para os cultos africanos. Os fiéis poderiam livremente tocar os atabaques, chamar, por meio dos cantos, os orixás, e abrir a roda para a chegada de Iansã, a legítima dona da festa.

O clero conseguiu transferir a festa de Sant'Ana para o mês de julho, mas não foi vitorioso, pois a mudança resultou no fim das homenagens à santa no Rio Vermelho. Vitoriosa foi a comunidade de pescadores ao assumir, com firmeza, a devoção a Iemanjá. No final do período estudado, pude verificar que a Igreja, com suas tentativas de enquadrar as festas religiosas à ortodoxia, e a elite, nos discursos em favor da civilização de Salvador à maneira europeia, não obtiveram grandes êxitos. O que temos, na verdade, é uma africanização dos costumes. Do final dos 800 às primeiras décadas do século XX, o ciclo de festas religiosas populares de Salvador, baseado no calendário litúrgico católico, incorporou elementos africanos e até mesmo uma nova festividade pertencente aos adeptos do candomblé, a festa de Iemanjá. O tempo de festas, vivenciado pelos baianos, é afrocatólico.

Fontes Consultadas

Manuscritas

Arquivo Histórico Municipal de Salvador - AHM

Códigos de Posturas do Município da Cidade do Salvador
Livros de Registro de Posturas – 1897, 1901, 1920 e 1929.

Arquivo da Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia – ACP

Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição da Praia; Editais das festas.

Arquivo Público do Estado da Bahia – APEB

Assuntos religiosos

Impressas

Laboratório Eugênio Veiga - LEV

Periódico Católico:
Chronica Religiosa (1870)

Biblioteca do Mosteiro de São Bento – BMSB

Cartas Pastorais do século XIX

Biblioteca Pública da Bahia – BPBa

Jornais Leigos

Centro de Estudos Baianos – CEB

Instituto Geográfico e Histórico da Bahia – IGHB

Jornais leigos:

A Tarde (1914, 1916, 1922, 1926, 1932)

Diário da Bahia (1923)

Diário de Notícias (1912-1915, 1917-1919, 1930)

Tribuna da Bahia (1970)

Discografia

CAYMMI, Dorival. *Minha história*. São Paulo: PolyGram, p. 1991, 1 CD.

COSTA, Gal. *Gal canta Caymmi*. São Paulo: Universal, p. 1976, 1 CD.

MARIA BETHÂNIA. *Diamante verdadeiro*: ao vivo. São Paulo: BMG, p. 1999. 2 CD.

_____. *A força que nunca seca*. Rio de Janeiro: BMG, p. 1999. 1 CD.

_____. *Pássaro proibido*. São Paulo: Polygram, p. 1976, 1 CD.

_____. *A tua presença*. São Paulo: Polygram, p. 1971, 1 CD. Faixa 4.

MERCURY, Daniela. *Sol da liberdade*. Rio de Janeiro: BMG, p. 2000, 1 CD.

Referências

- ABREU, Martha. *O império do divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- AGASSIZ, Luiz; AGASSIZ, Elizabeth Cary. *Viagem ao Brasil, 1865-1866*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975.
- ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de. *Algazarra nas ruas: comemorações da Independência na Bahia (1889-1923)*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999.
- ALEGRIAS populares. *Diário de Notícias*, Salvador, 5 jan. 1912. p. 1
- AMADO, Jorge. *Bahia de Todos os Santos: guia das ruas e dos mistérios da cidade do Salvador; ilustrações de Manuel Martins; capa de Clóvis Graciano*. São Paulo: Liv. Martins, 1945.
- _____. *O sumiço da santa: uma história de feitiçaria: romance baiano*. Rio de Janeiro: Record, 1988.
- AVÉ-LALLEMANT, Robert. *Viagem pelo norte do Brasil no ano de 1859*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, MEC, 1961.
- AZZI, Riolando. Antônio de Macedo Costa e a reforma da Igreja no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, RJ, v. 3, n. 139, p. 683-701, set. 1975a.
- _____. *O catolicismo popular no Brasil: aspectos Históricos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.
- _____. Os capuchinhos e o movimento brasileiro de reforma católica no século XIX. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v.35, n. 137, p. 123-139, 1975b.

- AZZI, Riolando. Elementos para a história do catolicismo popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 36, n. 141, p. 95-130, 1976.
- _____. *O episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.
- _____. D. Romualdo Antônio de Seixas, Arcebispo da Bahia (1827-1860) e o movimento de reforma católica no Brasil. In: SILVA, Cândido da Costa e; AZZI, Riolando. *Dois estudos sobre D. Romualdo Antonio de Seixas, Arcebispo da Bahia*. Salvador: Centro de Estudos Baianos, UFBA, 1984.
- _____. *A neocristandade: um projeto restaurador*. São Paulo: Paulus, 1994.
- BAKHTIN, Mikhail M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec; Brasília: Ed. UnB, 1996.
- BARBOSA, Manoel de Aquino. *Efemérides da freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Praia*. Salvador: Beneditina, 1970.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Nacional, 1961.
- _____. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira; Edusp, 1971.
- BERLIOZ, Jacques (Org.). *Monges e religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1996.
- BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder*. São Paulo: Ática, 1986.
- BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- CACCIATORE, Olga Gudalle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988.
- CAMPOS, João da Silva. *Procissões tradicionais da Bahia*. 2. ed. rev. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, 2001.
- UM CANDOMBLÉ é varejado: entre os objetos apreendidos uma camisa de rendas e duas gaitas. *A Tarde*, Salvador, 19 abr. 1932. p. 1
- CARDOSO, Ciro Flamarion S.; VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- CARDOZO, Manoel da Silveira. As irmandades da antiga Bahia. *Revista de História*, ano 24, n. 95, p. 237-261, 1973.
- CARIBÉ. *As sete portas da Bahia*. São Paulo: Martins, 1969.
- CARNEIRO, Edison. *Religiões negras: notas de etnografia religiosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.
- _____. *Samba de umbigada*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1961.
- CARVALHO, Carlos Alberto. A locomoção da cidade através dos tempos. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, Salvador: Imprensa Oficial do Estado, n. 66, p. 77-108, 1940.

- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Melhoramentos, 1979.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1988.
- CHRONICA RELIGIOSA, Salvador, n. 15, p.119, 1870.
- COSTA, Afonso. O morgado de Santa Bárbara e o seu instituidor. *Revista do Instituto Genealógico da Bahia*: Salvador: Manú, ano 7, n. 7, 1952.
- COUTO, Edilece Souza. Olhares estrangeiros: Ilhéus e Olivença nas crônicas dos viajantes. In: Congresso de História da Bahia, 4., 1999, Salvador. In: CONGRESSO DE HISTÓRIA DA BAHIA, 4... *Anais...* Salvador: IGHB; Fundação Gregório de Matos, 2001b. v. 2, p.823-832.
- _____. *A puxada do mastro: transformações históricas da festa de São Sebastião em Olivença (Ilhéus-BA)*. Ilhéus, BA: Universidade Livre do Mar e da Mata, 2001a.
- CRUZ do Cosme. *Diário de Notícias*, Salvador, 10 dez. 1918. *Diário Social*, p. 2.
- CULTO católico: 4 de dezembro. *Diário da Bahia*, Salvador, 4 dez. 1923. p. 4
- DEL PRIORE, Mary. *Festas e utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente, 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. L'histoire de la christianisation. In: _____. *Un chemin d'histoire: chretiénté et christianisation*. Paris: Fayard, 1981. p. 138-153.
- OS DESMORONAMENTOS: avisos do destino. *Diário de Notícias*, Salvador, 12 out. 1912. p. 1.
- O “DEUS” da terra. *A Tarde*, Salvador, 02 dez. 1914. p. 1
- O DIA de Cristo Rei na Bahia: a procissão de hoje: um apelo aos fiéis. *Semana Católica*. Salvador, 26 out. 1941. p. 1
- DIAS, Paulo. A outra festa negra. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Íris (Org.). *Festa*. São Paulo: Hucitec, 2001. v. 2, p. 859.
- DO ENTRUDO, máscaras e confetti, espetáculos e fogos de artifícios. In: SALVADOR. Prefeitura Municipal. Conselho Municipal. *Livro de registro de posturas*. Salvador, 1920. cap. 21, p. 17-84.
- DUARTE, Regina Horta. Olhares estrangeiros: viajantes no vale do rio Mucuri. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, n.44, v. 22, p. 267-288, 2002.
- EDITAL da Irmandade SS. Sacramento e N.S. da Conceição da Praia. *Diário de Notícias*, Salvador, 9 dez. 1915. p. 5.
- EDUARDO, Carlos. *Rampa do mercado*. Salvador: Beneditina, 1951. (Recôncavo, 8).
- EM TORNO dos melhoramentos. *Diário de Notícias*, Salvador, 25 jun. 1912. p.1

- ESPÍRITO SANTO, Moisés. *A religião popular portuguesa*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1990.
- A FÉ... no jogo. *A Tarde*, Salvador, 05 dez. 1914. p. 1
- FÉLIX, Anísio. *Bahia prá começo de conversa*. Salvador: Prefeitura Municipal, 1982.
- FERNANDES, Ana; GOMES, Marco Aurélio de Filgueiras. Idealizações urbanas e a construção da Salvador moderna: 1850-1920. In: SEMINÁRIO DE HISTÓRIA URBANA. 1.. 1990. Salvador, BA. *Cidade e história*. Salvador: Faculdade de Arquitetura/ ANPUR, 1992. p. 53-68.
- FERNANDES, Rubem César. Aparecida: Nossa Rainha, Senhora e Mãe, Sarava!. *Revista Ciência Hoje*, São Paulo, v. 4, n. 21, p. 24-31, nov./dez. 1985.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: Edusp; São Luís: FAPEMA, 1995.
- FERREZ, Gilberto. *Bahia: velhas fotografias, 1858 – 1900*. Rio de Janeiro: Kosmos; Salvador: Banco da Bahia Investimentos, 1988.
- FESTA de Iemanjá. *Tribuna da Bahia*, Salvador, 14 dez.1970. p. 1
- FESTAS em Periperi. *Diário de Notícias*, Salvador, 17 dez. 1918. Diário Social, p. 2.
- FESTAS religiosas. *Diário de Notícias*, Salvador, 7, 10, 15 dez. 1917a. Diário Social, p. 2.
- FESTAS religiosas: N. S. da Conceição. *Diário de Notícias*, Salvador, 9 dez. 1930. Diário Social, p. 2.
- FESTAS religiosas: N. S. da Conceição da Praia. *Diário de Notícias*, Salvador, 10 dez. 1917b. Diário Social, p. 2.
- FESTAS religiosas: N. S. da Guia e Santa Bárbara. *Diário de Notícias*, Salvador, 3 dez. 1919. Diário Social, p. 2.
- FESTAS religiosas: S. Lázaro. *Diário de Notícias*. Salvador, 18 e 24 fev. 1913. p. 2.
- FOGOS soltos. *Diário de Notícias*, Salvador, 22 jun. 1912. p. 1
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. São Paulo: Círculo do Livro; Rio de Janeiro: José Olympio, [1986].
- GARCIA, Antonio. A festa dos jangadeiros. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, Salvador: Imprensa Oficial do Estado, n. 48, p. 283-286, 1923.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GÓES, Jayme de Faria. *Festas tradicionais da Bahia*. Salvador: Progresso, [1961].
- GONÇALVES, José Artur Teixeira. *Cavalcadas: das lutas medievais às festas no Brasil Colonial*. 1998. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis – SP, 1998.
- GUERREIRO, Goli. História do carnaval da Bahia: o mito da democracia racial. *Revista Cultura e Cidadania*. Salvador: Bahia & Dados, CEI, v. 3, n. 4, p. 100-105, 1994.

- HABSBURGO, Maximiliano de. *Bahia, 1860: esboços de viagem*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1982.
- HAYERÁ festas no Rio Vermelho?: dois apelos de que “A Tarde” é portadora. *A Tarde*, Salvador, 19 dez. 1932. p. 3
- HOORNAERT, Eduardo. *O cristianismo moreno no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.
- _____. *Formação do catolicismo brasileiro, 1550-1800*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.
- HUNT, Lynn (Org.). *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- IRMANDADE do São José do Corpo Santo: procissão de N. S. da Conceição da Praia. *Diário de Notícias*, Salvador, 5 dez. 1930a. Editais, p. 3.
- IRMANDADE do S.S. Sacramento e Nossa Senhora da Conceição da Praia. *Diário de Notícias*, Salvador, 5 dez. 1918. Editais, p. 3.
- IRMANDADE do S.S. Sacramento e Nossa Senhora da Conceição da Praia: programa de festa. *Diário de Notícias*, Salvador, 5 dez. 1930b. Editais, p. 3.
- JANCSÓ, István; KANTOR, Íris (Org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec; Edusp; FAPESP; Imprensa Oficial, 2001, 2 v.
- O JOGO no largo da Conceição da Praia. *A Tarde*, Salvador, 4 dez. 1926. p. 2
- LARGO da Conceição. *Diário de Notícias*, Salvador, 3 dez. 1915. p. 1
- LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no ocidente*. Lisboa: Estampa, 1993.
- LEHMANN, João Baptista. *Na luz perpétua: leituras religiosas da vida dos Santos de Deus, para todos os dias do anno, apresentadas ao povo christão*. Juiz de Fora: Lar Catholico, 1935.
- LEITE, Rinaldo. *E a Bahia civiliza-se: ideais de civilização e cenas de anticivilidade em um contexto de modernização urbana*, Salvador, 1912-1916. Dissertação (Mestrado em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.
- LEROUX-DHUVS, Jean François. Claraval (*Clairvaux*), de abadia à prisão. In: BERLIOZ, Jacques (Org.). *Monges e religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1996. p. 143-156.
- MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Bahia: a cidade do Salvador e seu mercado no século XIX*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- _____. *Bahia, século XIX: uma Província do Império*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- MEGALE, Nilza Botelho. *112 invocações da Virgem Maria no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979.
- MISSA festiva. *Diário de Notícias*, Salvador, 13 dez. 1918. Diário Social, p. 2.
- NA FESTA do Rio Vermelho... Um concurso de feios. *A Tarde*, Salvador, 4 dez. 1926. p. 3.

NASCIMENTO, André Luiz Brito. *Santa Bárbara: uma devoção popular*. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1990.

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.

NASCIMENTO, Luiz Cláudio Dias do. Presença do candomblé na irmandade da boa morte: interação, resistência e suicídio cultural. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, 8., 1998, São Paulo. *Tópico temático: os afro-brasileiros*. São Paulo: USP, 1998. p. 1-19.

NO REINO do fetichismo: abusões e contágios. *Diário de Notícias*, Salvador, 30 nov. 1920. p. 1.

A NOSSA educação religiosa. *Diário de Notícias*, Salvador, 9 dez. 1912. p.1

N. S. da Conceição da Praia. *Diário de Notícias*, Salvador, 10 dez. 1917. Diário Social, p. 2.

NOSSA Senhora da Conceição da Praia. *Diário de Notícias*, Salvador, 9 dez. 1918. Diário Social, p. 2.

OLIVEIRA, Ernesto Veiga de. *Festividades cíclicas em Portugal*. Lisboa: Dom Quixote, 1995.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 36, n. 141, p. 131-141, 1976.

ORTIZ, Renato. *A consciência fragmentada: ensaios de cultura popular e religião*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

OTT, Carlos. *Formação e evolução étnica da cidade do Salvador*. Salvador: Manú, 1955.

PAIM, Zilda. *Relicário popular*. Salvador: Secretaria da Educação e Turismo; EGBA, 1999.

PEDREIRA, José. *Festa de Iemanjá*. Salvador: Beneditina, 1951. (Recôncavo, 7).

PEIXOTO, Afrânio. *Breviário sobre a Bahia*. Rio de Janeiro: MEC, 1980.

PORTO FILHO, Ubaldo Marques. *Rio Vermelho*. Salvador: AMARV, 1991.

PRETTO, Nelson de Luca; SERPA, Luiz Felipe Perret. (Org.). *Expressões de sabedoria: educação, vida e saberes*. Salvador: EDUFBA, 2002.

QUERINO, Manoel. *A Bahia de outrora*. Salvador: Progresso, 1946.

_____. *A raça africana*. Salvador: Progresso, 1955.

RAMOS, Arthur. *Introdução à Antropologia Brasileira: as culturas européias e os contatos raciais e culturais*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1947.

_____. *O negro brasileiro: etnografia religiosa*. 2. ed.. São Paulo: Nacional, 1940.

- REHBEIN, Franziska C. *Candomblé e salvação: a salvação na religião nagô à luz da teologia cristã*. São Paulo: Loyola, 1985.
- REIS, João José. Batuque negro. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Íris (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec; Edusp; FAPESP; Imprensa Oficial, 2001. v. 1, p. 339-358.
- _____. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- RIO Vermelho. *Diário de Notícias*, Salvador, 20, 23, 24, 27, 28, 29, jan. 1913a. *Diário Social*, p. 2.
- _____. *Diário de Notícias*, Salvador, 6 mar. 1913b, *Diário Social*, p. 2.
- _____. *Diário de Notícias*, Salvador, 5, 8 fev. 1912. *Diário Social*, p. 2.
- RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Nacional; Brasília: Ed. UnB, 1988.
- _____. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: Ed. UnB, 1981.
- SALVADOR. Prefeitura Municipal. Conselho Municipal. *Livro de registro de posturas*. Salvador, 1897, 1901, 1920 e 1929.
- SANTA Bárbara. *A Tarde*, Salvador, 4 dez. 1926. p. 2
- SANTA MARIA, Frei Agostinho de. *Santuário Mariano e história das imagens milagrosas de Nossa Senhora milagrosamente manifestadas e aparecidas em o Arcebispado da Bahia*. Salvador: Imprensa Oficial da Bahia, 1949.
- SANTOS, Maria Helena C. (Coord.). *A festa: comunicações apresentadas no VIII Congresso Internacional...* Lisboa: Universitária, 1992, 2 v.
- SANTOS, Maria Stella de Azevedo. Aqui, tudo é questão de ensinamento (entrevista). In: PRETTO, Nelson de Luca; SERPA, Luiz Felipe Perret. (Org.). *Expressões de sabedoria*. Salvador: EDUFBA, 2002.
- SANTOS, Mário Augusto da S. Novas e velhas ocupações na Salvador republicana (1890-1930). In: SEMINÁRIO DE HISTÓRIA URBANA. 1.. 1990. Salvador, BA. *Cidade e história: modernização das cidades brasileiras no Século XIX e XX*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Arquitetura, 1992. p. 257-262.
- SANTOS, Milton. A geografia da Baixa dos Sapateiros. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, Salvador, v. 81, p. 71-79, 1957.
- SÃO João: postura sem execução. *Diário de Notícias*, Salvador, 23 jun. 1914. p. 1
- SEIXAS, Dom Romualdo Antônio de. *Coleção completa de obras do Exmo. e Revm^o Sr. [...] Arcebispo da Bahia*. Pernambuco: Santos; Salvador: Pedrosa e Masson, 1839-1852.

- SEIXAS, Dom Romualdo Antônio de. *Memórias do Marquês de Santa Cruz*. Rio de Janeiro: Nacional, 1861.
- SEMINÁRIO DE HISTÓRIA URBANA. 1.. 1990. Salvador, BA. *Cidade e história: modernização das cidades brasileiras no Século XIX e XX*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Arquitetura, 1992. 303 p
- SERRA, Ordep. *Rumores de festa: o sagrado e o profano na Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2000.
- SILVA, Cândido da Costa e. Notícia sobre o primeiro brasileiro na Sé da Bahia. In: _____; AZZI, Riolando. *Dois estudos sobre D. Romualdo Antonio de Seixas, Arcebispo da Bahia*. Salvador: Centro de Estudos Baianos, UFBA, 1982a.
- SILVA, Cândido da Costa e. *Roteiro da vida e da morte: um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. São Paulo: Ática, 1982b.
- SILVA, Elizete da. *Cidadãos de outra pátria: anglicanos e batistas na Bahia*. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo (USP), 1998.
- SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Maianga, 2007.
- SLENES, Robert. Lares negros, olhares brancos: histórias da família escrava no século XIX. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 8, n. 16, p. 189-203, 1988.
- SOUZA, Marina de Mello e. *Parati: a cidade e as festas*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Tempo Brasileiro, 1994.
- STREMEL, Marion Regina. *Anos de glória: a festa de Sant’Ana em Ponta Grossa, 1930-1950*. 1998. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, SP, 1998.
- TAVARES, Odorico. *Bahia: imagens da terra e do povo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1951a.
- _____. *Conceição da Praia*. Salvador: Beneditina, 1951b. (Recôncavo, 6).
- TORRES, Carlos. *Bahia: cidade feitiço*. Salvador: Imprensa Oficial, 1957.
- VAINFAS, Ronaldo. História das mentalidades e história cultural. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- VARAZZE, Jacopo de. *Legenda áurea: vidas de santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental – Séc. VIII-XIII*. Lisboa: Estampa, 1995.
- VERGER, Pierre. *Notícias da Bahia – 1850*. Salvador: Corrupio, 1999.
- _____. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. 6. ed. Salvador: Corrupio, 1997.

- VIANNA, Antônio. *Casos e coisas da Bahia*. Salvador: Museu do Estado, 1950.
- _____. *Quintal de nagô e outras crônicas*. Salvador: Centro de Estudos Baianos, UFBA, 1979.
- VIANNA, Hildegardes. *Calendário oficial de festas populares da cidade do Salvador*. Salvador: Prefeitura Municipal, 1983.
- VIDA elegante. *Diário de Notícias*, Salvador, 10 dez. 1913. *Diário Social*, p. 2.
- VIDE, Sebastião Monteyro da. *Constituições pymeiras do Arcebispado da Bahia*, feytas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo senhor Sebastião Monteyro da Vide, arcebispo do dito arcebispado, e do Conselho de Sua Magestade, propostas e aceytas em o synodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho de 1707. Coimbra: Companhia de Jesus, 1720.
- VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- _____. *Les métamorphoses de la fête em Provence de 1750 a 1820*. Paris: Flammarion, 1976.
- WERNET, Augustin. *A Igreja paulista no século XIX*. São Paulo: Ática, 1987.
- WETHERELL, James. *Brasil: apontamentos sobre a Bahia, 1842-1857*. Salvador: Banco da Bahia, 1972.

	COLOFÃO
Formato	170 x 240 mm
Tipologia	Aldine401 BT
Papel	Alcalino 75 g/m ² (miolo) Cartão supremo 250 g/m ² (capa)
Impressão	Setor de Reprografia da Edufba
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.



Assembleia Legislativa
do Estado da Bahia



978-85-232-0731-1



9 788523 207311