

A LAVAGEM DAS ESCADARIAS DO NOSSO SENHOR DO BONFIM DA BAHIA: IDENTIDADE E MEMÓRIA NO FINAL DOS OITOCENTOS.

MENDES, Érika do Nascimento Pinheiro Mendes (UERJ)

Objetiva-se neste texto analisar a importância da lavagem das escadarias da Igreja de Nosso Senhor do Bonfim, o significado dessa comemoração como um lugar de memória e a relevância dessa para a elaboração e reelaboração de identidades, no final do século XIX. Nosso enfoque será centrado na parcela da sociedade baiana composta por africanos e afro-descendentes. A lavagem é um momento de festejo religioso popular envolvendo várias camadas da sociedade baiana e de presença marcante de africanos e seus descendentes.

É um olhar para uma descontinuidade, a festa da lavagem, e sua importância diferenciada para os diversos grupos integradores da sociedade. A metodologia de análise proposta por Carlos Ginzburg (apud Abreu, 1995): a micro-história, é a mais adequada para o tipo de análise aqui proposto. É uma proposta de análise que valoriza o detalhe e seu tratamento qualitativo. A mudança de escala adotada nos leva a colocar o objeto em outra perspectiva, a qualificá-lo, a demonstrar sua importância dentro de um determinado contexto.

Considerando “[...] que a relação com o sobrenatural e todas as crenças e cerimônias necessárias para que ela se estabeleça são formas de religião, podemos dizer que esta era um elemento central [...]” (Souza, 2005, p. 45) da festa. A religiosidade é uma forma encontrada por homens e mulheres de construir códigos, regras e leis que lhes possibilitem garantir a sobrevivência e a manutenção de seu grupo. A cultura tem dinâmica própria e acontece de formas variadas de acordo com o grupo cultural, contexto histórico, político e social em que se vive (Munanga, 2006). A religiosidade deve ser vista como uma experiência concreta, no caso da lavagem das escadarias do Bonfim, construída no interior de uma cultura e fruto de formas diversas de se relacionar com o sagrado.

Em contextos de dominação e opressão, as manifestações religiosas indicam, também, resistência, formação de identidades e a comemoração é feita com base em uma memória ancestral elaborada no presente. Vivenciar o legado ancestral religioso, mesmo em novas bases e outro tempo.

O século XIX, na Bahia, é marcado por vários conflitos, vinda expressiva de cativos da África Ocidental¹, epidemia de cólera, decadência da produção açucareira

que prejudicaram muito a economia. A independência do Brasil não alterara o sistema escravista e uma série de revoltas escravas e federalistas vai colocando em questão a estrutura hierarquizada da sociedade baiana, a periferia de Salvador passa a ser marcada por um grande número de quilombos e terreiros (Risério, 2004).

Juntamente com a Abolição da escravidão e a Proclamação da República, ganham popularidade as teorias racistas no Brasil. A abolição suscitou a redefinição da presença do negro e a reproposição de seu significado na sociedade brasileira, a qual se pretendia “[...] branca, cristã e europeizada [...]” (Munanga, 2004, p. 9-10). Com a República, a população afro-brasileira seria submetida a uma exclusão social, econômica, política e civil. Este novo regime, que contava com apoio significativo de um novo setor da classe dos grandes proprietários de terras menos dependente do braço escravo, prosseguiu com a política de incentivo à imigração europeia. Não promoveu qualquer ação de integração do ex-escravo e de seus descendentes e sim uma exclusão não formalizada legalmente (Salles, Soares, 2005).

A elite no Brasil, em fins do oitocentos, tem um pensamento baseado na concepção ocidental de hierarquia racial e encara a diversidade racial brasileira como um entrave para a construção da nacionalidade (Munanga, 2004). Com a abolição, surge uma nova categoria de cidadãos: negros e mestiços. As elites tinham o negro como inferior, então como transformar esta diversidade em uma identidade coletiva? Empreendendo o branqueamento da população, através da mestiçagem, o que não teve êxito, mas causou empecilhos para a formação coletiva de uma identidade negra (Munanga, 2004). Pois, na busca por ascensão social, o mulato procurava se aproximar do branco e distanciava-se do negro.

A capela do Senhor do Bonfim começou a ser construída em 1745 e sua inauguração ocorreu em 1745. Originalmente era um ato singelo controlado pela igreja. A igreja era lavada por escravos. Aos poucos o ato da lavagem se popularizou e se transformou numa festa, mobilizando milhares de pessoas. O culto ao Senhor do Bonfim começa a assumir extraordinária importância em Salvador.

Segundo Manoel Querino (apud Salles, Soares, 2005) a festa teria se originado do culto a Oxalá². Essa era uma cerimônia realizada às escondidas e fora da cidade, devido às perseguições por parte das autoridades. Com o retorno dos Voluntários da Pátria³ este ritual teria sido juntado ao da lavagem, por gratidão, por estes negros e mestiços, dando notoriedade, no espaço urbano, ao culto a Oxalá. Para Ordep Serra (1995), a tradição da lavagem teria assumido tais características devido à promessa de

um soldado que lutou na Guerra do Paraguai. Este tipo de promessa religiosa era comum na cultura luso-brasileira.

A festa do Senhor do Bonfim teve seu começo no mês de janeiro. Iniciava-se no segundo domingo depois do Dia dos Santos Reis. Na quinta-feira anterior ao início da novena se dava a lavagem do santuário. Era organizada pela igreja e os escravos dos senhores da região faziam a lavagem da capela.

A partir do século XIX, principalmente de meados do século, a festa assumiu características diferentes, tendo uma maior participação de negros que implantaram seus costumes. Para participarem da tão popular festa do Bonfim, os negros pediam permissão para fazerem parte da festa utilizando seus instrumentos e cantando em suas línguas maternas (Verger, 1987).

Os nagôs, que no século XIX, formavam a maioria dos escravos baianos, celebravam em suas terras o culto ao Orixá criador, a quem atribuíam à condição de filho do Deus supremo e o status de Pai Soberano entre as outras divindades. Prestavam-lhe um culto especial em colinas fazendo procissão com potes de águas para lavagem do lugar sagrado. O Senhor do Bonfim, orago da sagrada colina, de um templo onde se celebrava com escorrer de água um rito periódico, é Jesus Cristo, o filho de Deus, invocado como Pai Soberano de todos os Santos. (Serra, 1995).

Desta forma, a cerimônia da lavagem do Bonfim trouxe à memória desses escravos nagôs da Bahia os ritos lustrais, praticados por seus antepassados, característicos do culto a Oxalá. Mas essa memória não é vista aqui como um resgate de um determinado tipo de culto praticado em África. Ela tem uma função social. Ela ocorre no presente e é englobante e hierarquizante, segundo Gilberto Velho (1988), pois nestas festas populares religiosas as comunidades estreitam seus laços e mantêm sua identidade de grupo, celebrando também sua vida cotidiana.

É o momento em que esses africanos e afro-descendentes constroem uma identidade coletiva e se reconhecem enquanto comunidade solidária, mesmo que hierarquizada, pois as tensões e conflitos são camuflados (Lucena, 2004). Os papéis sociais, ao longo da lavagem, são demarcados, ou seja, quem vai à frente, quem pode carregar potes com água, sem falar na parcela da população branca que pode adentrar a igreja e os afro-descendentes que só chegam até a escadaria. Desta forma é constituída a procissão da lavagem das escadarias. Em sua maioria era composta por negros, principalmente depois de meados do século, e as mulheres vinham na frente carregando potes com água para a lavagem da escadaria.

Porém, em 1890, devido à proibição da lavagem através de uma portaria das autoridades eclesiásticas de 1889, foi preciso postar a guarda cívica na ladeira que leva ao templo para conter o povo. Deste momento em diante, o costume limitou-se à lavagem da escadaria (Serra, 1995).

“A lavagem da igreja do Bonfim é, [...] um verdadeiro culto vivo, pois, para africanos, negros e mestiços [...] o *Senhor do Bonfim* é o próprio *Obatalá*.” (Nina Rodrigues, 2004, p.207). Esse culto vivo se dá na memória coletiva dessa parcela da população que participa do ritual da lavagem.

A memória é um fator importante para se conhecer o passado, segundo Lowental (1998). Para ele, o importante na memória é sua natureza coletiva e o valor do conhecimento que traz. O passado lembrado é ao mesmo tempo individual e coletivo. Para o conhecimento do passado são importantes os hábitos das pessoas e suas lembranças. As lembranças de uns confirmam e podem dar continuidade às de outros.

Segundo Halbwachs (1990), a memória se faz dentro dos grupos e nunca é construída sozinha. Ele privilegia as instituições nas quais os indivíduos participam e é essa participação que desencadeia a memória. Desta forma, podemos concluir que a memória se estabelece nas relações com o presente. E que lembrar não é refazer ou resgatar e sim construir “[...] com imagens e idéias de hoje, as experiências do passado” (Bosi, 1994, p.53)

A memória é um processo permanente de construção e reconstrução, segundo Meneses (1992). Há um verdadeiro esforço por parte de grupos sociais para manter sua estabilidade. A memória de grupos coletivos se organiza e reorganiza o tempo todo em busca de adaptações. Como podemos notar no ritual da lavagem. Comemora-se tanto o Senhor do Bonfim como Oxalá, mas sob uma situação temporal e espacial muito diferente daquela ocorrida em África ou de forma escondida nos fundos das moradias de africanos e afro-descendentes que cultuavam Oxalá.

O que antes era a lavagem da igreja transformou-se na lavagem das escadarias e as mulheres negras tomaram a frente do ritual. O momento da lavagem passou a ser mais solene começando os festejos após a lavagem propriamente dita. Essas pessoas deram um formato ao ritual a partir da memória produzida no presente quando lembravam do culto aos seus deuses. Mas este formato não é uma imitação de algo ocorrido no passado. Ele é uma construção diferente, o espaço e o tempo são outros, agora se trata do culto ao Senhor do Bonfim na colina onde fica sua igreja, em

Salvador. As lembranças ocorrem nas relações desses indivíduos com esta nova religiosidade. A situação presente, que está sendo colocada, os faz lembrar e identificam-se mutuamente como parte de um mesmo ritual e o próprio ritual como constituinte de suas vidas.

A memória é entendida como os acontecimentos vividos pessoalmente. Mas a esses acontecimentos juntam-se todos os outros vividos como por tabela, como afirma Michael Pollak (1992). Segundo Pollak, a memória é construída por pessoas que procuram falar de outras pessoas que tiveram contato no decorrer da vida ou mesmo acontecimentos e lugares. Na memória coletiva esses lugares podem ser entendidos, também, como lugares de comemoração.

Sendo assim, podemos entender a lavagem das escadarias como um lugar de comemoração e de memória. O ritual permite que lembranças de vivências diretas ou por tabela, lembranças de eventos passados oralmente de geração à geração, venham à tona. O festejo dedicado ao Senhor do Bonfim traz consigo as lembranças dos rituais a Oxalá. Mas o ritual e a comemoração estão ocorrendo em um outro tempo, respondendo a solicitações do presente. A África acaba por ser lembrada também, mesmo por aqueles que já fazem parte da segunda ou terceira geração de africanos. Mas a memória de uma África saudosista, de onde vieram os antepassados e os Orixás, torna-se um lugar importante e fomenta um sentimento de pertença e unidade.

Segundo Ordep Serra (1995), as descrições da lavagem do começo do século XIX até sua proibição relacionam sempre os componentes carnavalescos do rito diretamente à presença negra, especialmente às mulheres negras. Todavia, a tradição ibérica de festas religiosas populares já envolvia, muitas vezes, uma tendência para a carnavalização. Já os rituais lustrais do culto a Oxalá são caracterizados pela solenidade, ordem discreta e silêncio. Com a proibição da lavagem da igreja e sua transferência para a escadaria tendo como executantes as sacerdotisas, o ritual adquiriu um tom solene que não tinha antes. Mas só no momento do ato em si. Depois o espírito da folia é retomado.

Desta forma, podemos compreender que as memórias respondem às solicitações do presente e são todas culturalmente mediadas, como observa Portelli (2001). Os africanos e seus descendentes injetaram conflito e história na forma como a festa vinha ocorrendo. Era necessário reelaborar o andamento da festa como, também, o momento de minimizar a herança da escravidão e da sociedade excludente baiana, como vimos anteriormente. A memória coletiva “[...] assegura a coesão e a

solidariedade do grupo e ganha relevância nos momentos de crise e pressão. Não é espontânea: para manter-se, precisa permanentemente se reavivada. É, por isso, que é da ordem da vivência, do mito e não busca coerência e unificação. Várias memórias coletivas podem coexistir, relacionando-se de múltiplas formas.” (Meneses, 1992, p.15) Esse reavivar é conseguido no momento da comemoração e participação dos fiéis.

A lavagem das escadarias é onde essa memória coletiva é reativada. A lavagem das escadarias é uma experiência religiosa concreta. Os grupos estão vivenciando aquele momento juntos, a identidade religiosa está presente como fator de unificação, ou seja, todos se identificam como filhos do Senhor do Bonfim e/ou de Oxalá, se identificam pelas roupas, pela cor branca das roupas, pelo ato de purificação, pela religiosidade e por irem festejar juntos depois.

Um outro conceito importante para pensarmos a questão da lavagem como um lugar de memória é a categoria de memória em disputa. Esta é uma categoria de análise proposta por Pollak (1989) e diz respeito às batalhas da memória. Há uma memória oficial, vitoriosa e as subterrâneas. A festa da lavagem do Bonfim, como vimos, era católica e comandada por uma parcela da população branca e considerada “civilizada”. A igreja controlava todo o andamento da festa. Era a lavagem do templo somente. Aos pouco se popularizou e se transformou numa grande festa afro-baiana, principalmente depois de meados do século XIX. Tal fato pode ser observado nos jornais, visto que as notícias de repúdio cresciam devido ao andamento que estava sendo dado à festa.⁴

As características da lavagem já não eram as originais. Resultando na perseguição das autoridades eclesiásticas e policiais a esta manifestação cultural, ao longo do século XIX, decorrendo na proibição da lavagem da igreja em 1889. Isso mostra a vitória de uma celebração popular e negra sobre aquela produzida e promovida pela igreja e pela parcela da população branca e tida como “civilizada”. Mesmo com a proibição da lavagem da igreja a festa continuou ocorrendo em novas bases.

A memória subterrânea, que é aquela clandestina, proibida, ocupou “[...] a cena cultural [...]” (Pollak, 1989, p. 5). A festa feita para Oxalá de forma escondida, veio à público com a reformulação da festa do Bonfim e a efetiva participação dos africanos e afro-descendentes. A memória da festa do Bonfim vencedora é de uma festa baiana feita por mães-de-santo negras.

A lavagem das escadarias do Bonfim é uma comemoração marcada pela tradição, lembrança, memória e identidade. A festa do Bonfim foi sendo uma forma de mobilizar a população de Salvador. Uma mobilização em torno do religioso, na crença religiosa seja no Bonfim ou em Oxalá ou nos dois ao mesmo tempo.

A festa é marcada pela religiosidade e por emoções oriundas de devoções, de ritos e de tradições. O festejo em torno do sagrado produz o efeito contagiante de aproximação entre as pessoas e a manutenção da celebração (Lucena, 2004). A importância da religião para estas populações faz desses espaços religiosos lugares de identidades.

A identidade emerge em uma situação de contraste, manifesta-se no coletivo, não isoladamente, caracterizando-se pelo estabelecimento de fronteiras entre grupos quando se afirma o “Nós” – a identidade – em relação aos “Outros” – “Eles” (Oliveira,1976). Os grupos percebem-se através das diferenças e só devem ser caracterizados através desta distinção que fazem entre si. Isto significa que o fator cultural não deve ser um critério utilizado *a priori* para diferenciá-los, pois a escolha dos traços culturais que irão garantir a distinção dos grupos dependerá dos grupos em presença e da sociedade em que estão inseridos (Cunha, 1986).

Por mais que os africanos e afro-descendentes participantes do festejo fizessem parte de grupos diferentes, já que a diversidade étnica era grande, mesmo os nagôs sendo a maioria, a identidade que prevalecia era a religiosa. Esta levava todos a participarem da lavagem da escadaria. Essa identidade adquirida devido à trajetória de cada um e opções de escolha, fazia com que a lavagem não deixasse de existir e fosse reforçada como identidade religiosa de grupos diferentes.

A identidade religiosa surgia, também, como uma forma de amenizar as carências sociais. As “unidades” construídas pelas identidades o são dentro do jogo do poder da sociedade e da exclusão. Mas, segundo Hall (2000, p.110), não significa que sejam formadas unidades homogêneas. A busca por solidariedade, por reconstituição de famílias simbólicas não deixam de ser espaços de tensão. Essas festas religiosas populares foram uma das formas encontradas por essa população para amenizar as formas implacáveis e adversas da sociedade baiana excludente de fins do oitocentos.

A constituição desses festejos religiosos populares, em Salvador, é caracterizada pela formação de identidades que se definem não só por solidariedade e proximidades culturais de grupos trazidos pelo tráfico de escravos, como também, pelo diálogo com a sociedade de uma forma mais ampla. Vários fatores interagem para a

formação dessas identidades: as diferentes experiências socioculturais dos lugares de origem, o impacto da travessia do Atlântico, a chegada ao Novo Mundo e a conseqüente inserção em outra realidade social-cultural-territorial. Essa busca por um espaço religioso, na sociedade baiana do século XIX, é marcada por negociações internas e externas, tensas ou não, quando estes grupos procuram afirmar suas identidades e visões de mundo.

Este espaço territorial, o espaço religioso, aparece como um dado necessário à formação de identidades. As relações passam a ser pensadas a partir das especificidades deste território. É o espaço que se contrapõe à uniformização da cultura dominante (Sodré, 1988). Diferencia-se do modelo universalista europeu de local sagrado e passa a ser a base de sustentação de uma sociabilidade popular, busca por locais próprios e adequados à expansão identitária do grupo. Local onde estão os deuses, onde a organização é marcada por um forte teor hierárquico, a proeminência dos mais velhos em termos de antigüidade e o respeito às regras como fator garantidor da coesão do grupo (Sodré, 1988).

A lavagem das escadarias da igreja de Nosso Senhor do Bonfim, que passou a ocorrer no final do século XIX, é uma festa popular e lugar de memória, identidade e comemoração. É um momento de oposição à vida ordinária e excludente da sociedade baiana.

Notas:

¹ Neste momento vem uma grande quantidade de cativos iorubás que cultuavam os orixás.

² O culto a Oxalá é celebrado em Ifé e tem como características a lavagem de seus objetos sagrados com água recolhida em potes num rio consagrado ao Orixá. E essa água é levada ao templo, pelos fiéis, em procissão. (Serra, 1995)

³ Voluntários da Pátria foram os assim chamados recrutas, em sua maioria negros e mestiços, que foram lutar na Guerra do Paraguai que durou de 1866 até 1870.

⁴ Jornal da Bahia, 16/01/1856: "Hontem era dia da lavagem da igreja do Senhor do Bonfim, para sua festa que celebra-se-á domingo próximo. Como sempre, a afluência era muito grande, e como sempre houve no templo actos de desrespeito capazes de fazer estremecer um herático"

Jornal da Bahia, 14/01/1858: "Abuso e costumes que a civilização condena. Entre os escândalos que deploramos faz muito tempo, e que várias vezes censuramos, aquele da lavagem do Bonfim ultrapassa a todos; é uma orgia desordenada, um verdadeiro bacanal dos tempos pagãos".

Esses são exemplos das queixas de uma parcela da população baiana por está perdendo o papel de dirigente da festa.

Referências bibliográficas

ABREU, Alzira Alves de. "Historiografia: uma revisão". *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 16, p. 307-312, 1995.

- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- CUNHA, Manuela Carneiro. *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/ Universidade de São Paulo, 1986.
- FALCON, F. J. Calazans. "O capitalismo unifica o mundo", p. 12-76. In REIS FILHO, Daniel Aarão, FERREIRA, Jorge e ZENHA, Celeste (org.). *O século XX: o tempo das certezas – da formação do capitalismo à primeira grande guerra mundial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1990.
- HALL, Stuart. "Quem precisa de identidade?", p. 103-133. In SILVA, Tomaz Tadeu (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- LOWENTAL, David. Como conhecemos o passado? *Projeto História*. São Paulo, n. 17, nov. 1998.
- LUCENA, Célia. Imagens e significados do banquete na Festa do Rosário. *História Oral*, n. 7, junho de 2004.
- MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. A história cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das Ciências Sociais. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo: Vértice, 1990.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- _____. *O negro no Brasil de hoje*. São Paulo: Global, 2006.
- NINA RODRIGUES, Raymundo. *Os africanos no Brasil*. Brasília: Editora de Brasília, 2004.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: FGV, n. 10, 1992.
- _____. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: FGV, n. 3, 1989.
- PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luto e senso comum. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1996.
- REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- RISÉRIO, Antônio. *Uma história da cidade da Bahia*. Rio de Janeiro: Versal, 2004.
- SALLES, Ricardo e SOARES, Mariza. *Episódios de história afro-brasileira*. Rio de Janeiro: DPA/FASE, 2005.
- SERRA, Ordep. *Águas do rei*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a formação social negro-brasileira*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.
- SOUZA, Marina de Mello e. *África e Brasil Africano*. São Paulo: Ática, 2006
- VELHO, Gilberto. Memória, identidade e projeto, uma visão antropológica. *Revista Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, out.-dez., 1988.

VERGER, Pierre. Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX. São Paulo: Corrupio, 1987.