



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE HUMANIDADES, ARTES E CIÊNCIAS
PROFESSOR MILTON SANTOS
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
CULTURA E SOCIEDADE

CAROLINE FANTINEL

“OROPA, FRANÇA E BAHIA”: *LAVAGE DE LA MADELEINE*,
UMA FOLIA MESTIÇA

SALVADOR
2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE HUMANIDADES, ARTES E CIÊNCIAS
PROFESSOR MILTON SANTOS
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
CULTURA E SOCIEDADE

CAROLINE FANTINEL

**“OROPA, FRANÇA E BAHIA”: *LAVAGE DE LA MADELEINE*,
UMA FOLIA MESTIÇA**

Dissertação apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Paulo César Miguez de Oliveira

Co-orientadora: Profa. Dra. Natália Silva Coimbra de Sá

SALVADOR
2014

Fantinel, Caroline
F216 “Oropa, França e Bahia”: *Lavage de la Madeleine*, uma folia mestiça. /
Caroline Fantinel. – Salvador, 2014.
116 f.: il.

Orientadora: Prof. Dr. Paulo César Miguez de Oliveira
Co-orientadora: Profa. Dra. Natália Silva Coimbra de Sá
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Instituto
Humanidades Artes e Ciências Milton Santos.

1. Festas populares - Lavagem. 2. *Lavage de la Madeleine*. 3. Lavagem
Senhor do Bonfim. 4. Transnacionalização - cultural. 5. Globalização –
cultural. I. Universidade Federal da Bahia. Instituto Humanidades, Artes e
Ciências Milton Santos. II. Oliveira, Paulo César Miguez de. III. Sá, Natália
Silva Coimbra de. IV. Título.

CDU: 398.0981

CDD: 390

À Bahia, que me abraçou e fez da minha vida uma festa.

AGRADECIMENTOS

Devo agradecimentos muito sinceros a algumas pessoas pela finalização desta importante etapa da minha vida.

Em primeiro lugar, a todo o plano espiritual que me acompanha de forma zelosa, guiando meus passos e me munindo de sabedoria para escolher e trilhar os caminhos da vida. Aos encantados que a Bahia me apresentou e me fez filha, meu pedido de bênçãos e minha gratidão, sempre.

Ao meu orientador, Professor Paulo César Miguez, pelo cuidado e carinho de sempre. Pelas colocações sábias e pertinentes, que sempre chegaram em boa hora para iluminar o caminho desta pesquisa. É uma alegria saber que seguiremos juntos por mais quatro anos. À minha orientadora, Professora Natália Coimbra de Sá, em primeiro lugar por aceitar o convite da orientação, sem nem ao menos me conhecer. Desde o primeiro momento muito atenciosa, cuidadosa e sempre de uma assertividade tamanha nas avaliações. Obrigada a vocês pela generosidade em compartilhar comigo o tanto que sabem. Foi uma grande honra tê-los como parceiros neste trabalho.

À Professora Clarissa Braga e ao Professor Jânio Castro, por aceitarem o convite de avaliarem esta dissertação e participarem da banca de defesa.

Ao Professor Milton Moura, que esteve presente na banca de qualificação e acrescentou tanto ao trabalho, com pontuações sempre preciosas.

Ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, nas figuras da coordenação, da secretaria e de todos os professores, agradeço pela atenção dispensada durante esses dois anos de curso.

À Sônia Sampaio, minha coordenadora no PPGEISU e querida amiga. Minha gratidão pelo incentivo e apoio de sempre. Essa conquista tem muito da sua participação.

À coordenação, secretaria e administração do IHAC, meu muito obrigada pelo apoio de sempre.

À minha família, que mesmo de longe segue, há quase uma década, torcendo e aplaudindo cada conquista. Um abraço especial à minha irmã Andréia, sempre tão carinhosa e intensa na torcida pela caçula. Aos meus pais, me esforçarei sempre para que toda a saudade que lhes causei seja devolvida em orgulho. Que a conquista deste título seja apenas um primeiro passo.

À minha família baiana, em especial ao Seu Januário, Dona Augusta e todos os filhos, sobrinhos e netos. Sem vocês nenhum passo seria possível nessa minha experiência chamada Bahia. Janice, minha irmã e agora comadre, meu amor e minha gratidão a você são indescritíveis. Obrigada por ampliarem meu entendimento sobre a vida e sobre o amor.

À minha mãe baiana, Sue Saphira, por estar sempre atenta, indicando caminhos, me aconselhando de forma preciosa e torcendo incansavelmente.

Ao meu amor, Álvaro, que chegou no meio desta caminhada, já me enchendo de segurança pra seguir adiante e finalizar essa etapa. Obrigada pela paciência e pelo carinho. Obrigada por tantos sorrisos e pelas palavras lindas de admiração. Que a nossa vida seja sempre uma grande festa.

Aos meus amigos queridos, obrigada por andarem comigo e por serem minha fortaleza em tantos momentos.

Aos meus colegas do PósCultura, um abraço fraterno e já saudoso. Foi uma alegria dividir experiências, compartilhar ideias, alegrias e, até, angústias com vocês. Em especial aos meus queridos Camila Farias, Carolina Guzman, Cincinato Marques, Daniela Morozini, Eduardo Gomes, Fernanda Argolo, Geise Oliveira e Taciano Soares.

À estas pessoas e a tantas mais que passaram ou permanecem no meu caminho e me tornam uma pessoa melhor, o meu agradecimento sincero.

Encontrei hoje em ruas, separadamente, dois amigos meus que se haviam zangado. Cada um me contou a narrativa de por que se haviam zangado. Cada um me disse a verdade. Cada um me contou as suas razões. Ambos tinham razão. Ambos tinham toda a razão. Não era que um via uma coisa e outro outra, ou um via um lado das coisas e outro um lado diferente. Não: cada um via as coisas exatamente como se haviam passado, cada um as via com um critério idêntico ao do outro. Mas cada um via uma coisa diferente, e cada um portanto, tinha razão. Fiquei confuso desta dupla existência da verdade.

[Fernando Pessoa]

CAROLINE, Fantinel. “Oropa, França e Bahia”: *Lavage de la Madeleine*, uma folia mestiça. 117 f. il. 2014. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

RESUMO

A presente dissertação analisa de que forma se dá a transnacionalização de um bem simbólico, no contexto desterritorializante e reterritorializante da globalização. No caso desta pesquisa, o “bem simbólico” é representado por uma festa popular, mais especificamente, a *Lavage de la Madeleine* – que acontece em Paris, capital da França e tem sua inspiração na Lavagem do Bonfim, festa popular-religiosa baiana. Para compreender esse deslocamento territorial e cultural, foi utilizado, principalmente, o ferramental da metodologia qualitativa, com consulta à fontes relevantes, bem como a observação direta das duas festas em questão. O método comparativo também foi essencial para relacionar essas duas ocasiões festivas e compreender o processo de reterritorialização da lavagem que acontece em Paris. A pesquisa sustenta-se nos eixos temáticos dos estudos da festa, globalização e transnacionalização cultural. Objetiva-se, com isso, situar a referida representação cultural neste contexto teórico, com fins de compreendê-la pela via do processo diaspórico que a forma. A conquista desse entendimento passa, também, pela análise e compreensão da noção de cultura e identidade na contemporaneidade, sobretudo, pelas suas características de fronteiras hibridizantes e mestiçagem cultural. Os resultados obtidos revelaram que a *Lavage de la Madeleine*, assim como indicam as teorias da transnacionalização e do transculturalismo, é formada, essencialmente, pela hibridez característica deste quadro complexo e diaspórico que a faz existir. Ainda, faz-se necessário que ela traduza a composição festiva tradicional baiana no qual se inspira, ressignificando-a com o objetivo de que seja possível a sua sobrevivência em território estrangeiro.

Palavras-chave: *Lavage de la Madeleine*, Lavagem do Bonfim, festas populares, globalização, transnacionalização cultural.

CAROLINE, Fantinel. "Orope, France and Bahia": *Lavage de la Madeleine*, a mixed revelry. 116 pp. ill. 2014. Master Dissertation – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

ABSTRACT

This dissertation examines how occurs the transnationalism of a symbolic asset, in a globalization's context based on the processes of deterritorialization and reterritorialization. In the case of this research, the "symbolic asset" is represented by a popular festival, more specifically, The *Lavage de la Madeleine* - which happens in Paris, capital of France and has its inspiration in the Lavagem do Bonfim, a brazilian folk- religious festival, that happens in the state of Bahia. In order to understand this territorial and cultural displacement, the research used, primarily, a qualitative methodology, by making use of relevant sources as well as the direct observation of the two festivals at issue. The comparative method was also essential to relate these two festive occasions and understand the Lavage de la Madeleine's process of reterritorialization that happens in Paris. The research is supported from studies of popular festivities, globalization and cultural transnationalism. The objective is, therefore, to place the *Lavage de la Madeleine* in such theoretical context, by understanding it through its diasporic process. The achievement of this understanding also involves the analysis and comprehension of the concept of culture and identity in the contemporaneity, especially, due to its characteristics of fluid boundaries and cultural mixing. The research's results revealed that the Lavage de la Madeleine, as well as indicate the theories of transnationalism and transculturalism, is essentially formed by its complex hybridity and diasporic configuration that enables the Lavage de la Madeleine exists. Furthermore, it is necessary that the Lavage reflects the traditional bahian festival - which is its inspiration - redefining it with the intent of making it to survive in foreign lands.

Keywords: *Lavage de la Madeleine*, *Lavagem do Bonfim*, folk festivals, globalization, Cultural transnationalism.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Festa de Santa Bárbara, Centro Histórico de Salvador, 2011.....	53
Figura 2	Polícia e Baianas na Lavagem do Bonfim.....	62
Figura 3	Preparação das baianas para entrar na Igreja do Bonfim.....	64
Figura 4	Lavagem do adro da Igreja do Bonfim.....	64
Figura 5	Festa do Bonfim, anos 1940.....	65
Figura 6	Protesto da Ala da Baianas, Cortejo da Lavagem do Bonfim 2014.....	67
Figura 7	Lavagem da Igreja de <i>Sacré-Coeur</i> , 2002.....	79
Figura 8	Ano de 2002.....	83
Figura 9	Ano de 2003.....	83
Figura 10	Ano de 2004.....	83
Figura 11	Ano de 2005.....	84
Figura 12	Ano de 2006.....	84
Figura 13	Ano de 2007.....	84
Figura 14	Ano de 2008.....	84
Figura 15	Ano de 2009.....	84
Figura 16	Ano de 2010.....	84
Figura 17	Ano de 2011.....	84
Figura 18	Dez Anos de <i>Lavage</i>	89
Figura 19	Carlinhos Brown na <i>Lavage</i>	89
Figura 20	Divulgação <i>Lavage de la Madeleine</i> 2012.....	90
Figura 21	Preparação das baianas.....	94
Figura 22	Entrevista Tonho Matéria.....	94

Figura 23	Realização do Padê.....	94
Figura 24	Cobertura da imprensa.....	94
Figura 25	Saída do cortejo.....	95
Figura 26	Cortejo, primeiras alas.....	95
Figura 27	Ala Orixás.....	95
Figura 28	Capoeira.....	95
Figura 29	Dançarinas.....	95
Figura 30	Ala Percussão.....	95
Figura 31	Público 1.....	97
Figura 32	Público 2.....	97
Figura 33	Público 3.....	97
Figura 34	Público 4.....	97
Figura 35	Chegada do cortejo na Igreja da Madeleine.....	98
Figura 36	Sacerdotes.....	99
Figura 37	Espera do ritual da lavagem.....	99
Figura 38	Discurso do Pai Pote.....	99
Figura 39	Lavagem das escadarias.....	99

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
2	FESTA: O NOSSO CENÁRIO	19
2.1	A BUSCA POR UM ENTENDIMENTO.....	19
2.1.1	Entre a inversão bakhtiniana e a transgressão de Duvignaud	22
2.2	A FESTA BRASILEIRA.....	34
2.2.1	Desde sempre, uma festa	35
2.2.2	A festa no Brasil contemporâneo	43
2.3	A FESTA NA BAHIA.....	46
3	NOSSO PONTO DE ORIGEM: A LAVAGEM DO BONFIM	49
3.1	AS FESTAS RELIGIOSAS POPULARES NA CAPITAL DA BAHIA...	49
3.2	NOSSO SENHOR DO BONFIM: DEVOÇÃO E FESTA.....	55
3.2.1	Lavagem do Bonfim: o ápice festivo	58
3.3	DO BONFIM PARA O MUNDO: A TRANSNACIONALIZAÇÃO DA FESTA.....	68
4	A LAVAGE DE LA MADELEINE	75
4.1	A EXPERIÊNCIA NA <i>SACRÉ-COEUR</i> (1998-2001).....	76
4.2	LAVAGE DE LA MADELEINE: HISTÓRIA E TRANSFORMAÇÕES.....	80
4.2.1	A Lavage de la Madeleine na contemporaneidade: que festa é essa?	89
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	104
	REFERÊNCIAS	109
	APÊNDICES	113
	ANEXOS	116

1 INTRODUÇÃO

A globalização é um fenômeno que data do período das Grandes Navegações portuguesas, a partir do século XVI. Foi neste momento que, pela primeira vez, os continentes viram-se interconectados, através de uma grande teia relacional. Este fenômeno evoluiu e ganhou novas e mais avançadas configurações ao longo dos séculos. Contudo, é a partir da década de setenta, do século XX, especialmente pelo desenvolvimento da eletrônica, que a globalização consolida-se, fazendo do relacionamento entre as nações um fenômeno cada vez mais veloz e mais possível. Com os avanços desse processo, através da criação de um ferramental tecnológico e digital de ponta, as informações, hoje, são compartilhadas massivamente de todo lugar para todo o lugar, proliferando de forma a não esbarrar mais em quaisquer fronteiras que antes existiam como barreiras. Isso propicia uma variedade de possibilidades de identificação e, por consequência, uma pluralização das identidades – antes vistas como centradas, fechadas em si.

É neste cenário, inclusive, que está situada e discute-se a cultura contemporânea – que, obviamente acompanhou estes avanços, passando por transformações consideráveis. Hoje, o seu sistema é flutuante e móvel e, segundo Canclini (2011), atualiza-se através dos processos de desterritorialização e reterritorialização, típicos da cena globalizante que vivemos, onde a relação da cultura com seus territórios geográficos e sociais não é mais estável como outrora. Deste novo panorama emerge um cenário de transnacionalização generalizado, onde estão incluídos, também, os bens culturais e simbólicos.

É desta matriz que surge o embasamento para a discussão que abordamos nesta dissertação. A transnacionalização de bens culturais e simbólicos não limita-se apenas ao cinema, música, telenovelas etc. As festas, manifestações culturais simbolicamente ricas e assunto de nosso interesse neste trabalho, estão contempladas nesse quadro. A *Lavage de la Madeleine*, nosso objeto de pesquisa, representa a confirmação desta possibilidade. Trata-se de uma festa que, buscando inspiração na secular Lavagem do Bonfim, desterritorializa-se e passa a acontecer em solo parisiense, do outro lado do Atlântico. Por mais inusitado que pareça em um primeiro olhar, esta realidade

concretiza-se na capital da França, com uma festa nos moldes das tradicionais lavagens baianas, onde, seguido de um cortejo festivo, as escadarias da igreja são lavadas por baianas paramentadas com trajes brancos exuberantes e jarros carregados com água-de-cheiro.

Dessa forma, buscando compreender como se dá este processo de transnacionalização cultural, possibilitando que uma festa baiana desterritorialize-se do seu cenário original e aconteça em local acentuadamente diferente, é que surgiu a ideia do projeto de pesquisa que configurou esta dissertação.

O tema do presente trabalho é a transnacionalização de bens culturais no contexto desterritorializante e reterritorializante da globalização. O estudo está inserido na área de concentração “Cultura e Sociedade”, vinculado ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, da Universidade Federal da Bahia, compondo a linha de pesquisa “Cultura e Identidade”.

O problema que buscamos elucidar é como se dá o processo de formação da *Lavage de la Madeleine* diante desse cenário diaspórico que ela enfrenta para existir. Assim, busca-se compreender como se dá esse “cortejo transnacional” que a leva até Paris e como ela se configura em relação a sua inspiração maior, a Lavagem do Bonfim.

O objetivo, então, é analisar o processo de formação da *Lavage de la Madeleine* no território parisiense, levando em consideração o contexto transnacional que se faz essencial para que exista. A pesquisa visa compreender o processo de desterritorialização a que a festa é submetida, investigando quais elementos da Lavagem do Bonfim são eleitos para cruzar fronteiras, integrando-se ao processo de reterritorialização que se dá com a realização da festa em Paris. Também neste cenário reterritorializante, buscamos compreender quais foram as ressignificações e atualizações necessárias para a concretização da *Lavage* diante de um novo contexto, que é vivenciado em solo estrangeiro, e o que a sua configuração atual constrói ou desconstrói com relação à festa baiana.

Partimos do pressuposto de que ao experimentar este processo transnacional, a *Lavage de la Madeleine* precisa ser “traduzida”. Isso significa que ela mantém elementos

simbólicos da sua origem, mas precisa ressignificar a maioria deles e, possivelmente, criar novos. Trata-se de uma exigência desse novo cenário híbrido onde ela passa a acontecer. Assim, abordaremos ao longo deste estudo as complexidades e os desdobramentos que estão envolvidos neste panorama.

Este trabalho justifica-se pela necessidade de uma ampliação na discussão sobre a transnacionalização de representações culturais da Bahia para outros lugares do mundo. Em um contexto de intercâmbio e interculturalidade, compreender a forma como a *Lavage de la Madeleine* constrói sua identidade em uma conjuntura tão diferente e o que isso pode representar para a cultura da Bahia são informações que consideramos relevantes e de interesse, inclusive, para os órgãos de cultura e de turismo do estado.

Além disso, este estudo apresenta-se pertinente pela sua colaboração na composição de uma bibliografia sobre o tema de transnacionalização cultural, tendo em vista que este assunto é, ainda, motivo de pouco interesse por pesquisadores brasileiros. O antropólogo Gustavo Lins Ribeiro pesquisa manifestações brasileiras na área da Bacia de São Francisco (Califórnia/Estados Unidos) – e seus desdobramentos, principalmente no que diz respeito ao jogo identitário envolvido nessa questão, e endossa a nossa justificativa:

As Ciências Sociais brasileiras estão mais do que preparadas para lançarem-se para fora do país e começar a fornecer interpretações sobre acontecimentos e fenômenos locais que aumentem nossa capacidade de compreender e interpretar o mundo contemporâneo. Efetivamente esta é uma tendência já em curso. Não se trata de abandonar os papéis de analistas e intérpretes da realidade brasileira. Trata-se, sim, de acrescentar a urgente tarefa de criar perspectivas nossas sobre um mundo globalizado, perspectivas baseadas no fértil cruzamento das mais diversas tradições teóricas e metodológicas de diferentes origens com a nossa própria, aperfeiçoada nas últimas décadas de pesquisa e ensino. (RIBEIRO, 1998, p. 24)

Em tempo, pelos levantamentos realizados, será o primeiro trabalho acadêmico sobre a *Lavage de la Madeleine*. Avaliamos este resultado alcançado, inclusive, como uma contribuição positiva para a equipe responsável pelo evento em Paris, já que, com o

estudo apresentado aqui, é possível o acesso a um conjunto amplo de elementos para compreender e reinterpretar a *Lavage*.

A pesquisa em questão fez uso de procedimentos metodológicos qualitativos e comparativos. A ideia inicial era que o método de análise comparativa fosse o condutor principal de todo o trabalho, contudo, depois do embasamento teórico e da pesquisa de campo, concluímos que, mais importante que a comparação entre os elementos identitários das duas festas em questão, era compreender o processo pelo qual a *Lavage de la Madeleine* transnacionaliza-se e configura-se em Paris. Seguindo este caminho, avaliamos que a possibilidade de obtermos resultados mais ricos e coerentes ao tema da pesquisa era maior.

Assim, o método qualitativo foi essencial para que a pesquisa avançasse progressivamente. Ele é caracterizado pelo fato de ter no ambiente natural a sua fonte de dados, sendo o pesquisador seu principal instrumento; as informações colhidas são, na sua maioria, descritivas; é direcionada mais atenção ao processo do que ao próprio produto; o valor que as pessoas dão à sua vida é uma fonte importante de estudo; e, por conta dessas características, o processo da análise dos dados tende a ser indutivo (LUDKE; ANDRÉ, 1986).

Tomando isso como base, nossa investigação da *Lavage de la Madeleine* se deu através de observação direta, de registro fotográfico e de entrevista. As técnicas de observação são extremamente importantes para descobrir novos aspectos do objeto de investigação, pois “na medida em que o observador acompanha *in loco* as experiências diárias dos sujeitos, pode tentar apreender a sua visão de mundo, isto é, o significado que eles atribuem à realidade que os cerca e às suas próprias ações.” (LUDKE; ANDRÉ, 1986, p.26) Assim, todas as atividades do Festival Cultural Brasileiro, realizado em Paris, no período de 19 a 23 de setembro de 2012, foram acompanhadas – especialmente o cortejo e a lavagem das escadarias da Igreja da Madeleine. Os registros obtidos ao longo deste acompanhamento foram feitos através de anotações, sendo que a maioria delas foram feitas durante os próprios eventos observados – com o objetivo de evitar o esquecimento de qualquer detalhe. Ainda, as fotografias feitas durante a *Lavage* também configuraram-se como um ferramental extremamente importante para a análise posterior. A sistematização desses dois registros foi feita através de uma categorização

de acordo com a ocasião que os fatos representavam – como, por exemplo, “1 – missa ecumênica”; “2 – cortejo”; “3 – lavagem das escadarias” etc. Essa forma de organização foi um facilitador nas etapas de análise que vieram a seguir.

A realização de uma entrevista semiestruturada com o idealizador e produtor da *Lavage de la Madeleine* foi mais um importante instrumento de pesquisa qualitativa utilizado no trabalho. A entrevista aconteceu em Paris, no dia 25 de setembro de 2012, teve duração de aproximadamente três horas e seguiu um questionário previamente elaborado¹. O registro foi gravado em áudio e transcrito, posteriormente.

Consideramos como fontes primárias desta pesquisa o entrevistado Roberto Chaves e o próprio registro da *Lavage de la Madeleine*. A nossa principal fonte secundária é o fichário da bibliografia analisada, onde informações importantes foram levantadas a fim de nortear a construção do trabalho. Também foram consultadas fontes documentais da imprensa. O embasamento teórico esteve presente em todas as fases do estudo, dando sustentação a tudo que foi colhido com as fontes primárias.

O método comparativo, utilizado nesta pesquisa com o objetivo de relacionar comparativamente a *Lavage de la Madeleine* com a Lavagem do Bonfim, é considerado como inerente ao processo de conhecimento nas ciências sociais. É por essa via que torna-se possível “descobrir irregularidades, perceber deslocamentos e transformações, construir modelos e tipologias, identificando continuidades e discontinuidades, semelhanças e diferenças” (SCHNEIDER; SCHIMITT, 1998, p.49). Fazem parte deste método, etapas como a seleção de duas ou mais séries de fenômenos que sejam efetivamente comparáveis e a definição dos elementos a serem comparados. Apesar de não ter sido o método principal utilizado ao longo da pesquisa, recorreremos a ele em momentos importantes de análise das duas lavagens em questão.

No que se refere à estrutura, esta dissertação é composta de cinco partes. A primeira seção é a presente introdução, que contextualiza brevemente o tema da pesquisa, apresentando objetivos, justificativa, procedimentos metodológicos e a estrutura do trabalho.

¹ O questionário utilizado para esta entrevista pode ser consultado nos Apêndices deste trabalho.

Na seção 2, apresentamos uma articulação teórico-conceitual em torno dos estudos da festa. Não foi nosso objetivo e nem haveria tempo hábil para traçarmos uma discussão ampla acerca do referido conceito, tendo em vista os inúmeros desdobramentos que isso implicaria. Optamos, então, por ancorar em discussões que se mostraram mais pertinentes para relacionarmos ao objeto principal da pesquisa. Neste sentido, o trabalho de Mikhail Bakhtin sobre a Cultura Cômica Popular e toda a cultura do riso carnavalesco que permeia sua obra clássica foi a nossa eleita para o preparo do chão da discussão sobre os festejos populares no Brasil e na Bahia. As suas análises são com base em experiências medievais e renascentistas, entretanto, é um livro capaz de ser traduzido para qualquer tempo, dada a condução do autor à obra e a riqueza do seu estudo sobre os alcances da festa popular. Ainda compondo este eixo, trouxemos a contribuição de Jean Duvignaud, que defende, em linhas gerais, que uma festa, para existir, precisa essencialmente de elementos transgressores e subversivos. Essa radicalidade do autor fez suscitar questionamentos preciosos na busca por um melhor entendimento do que seja a festa nos dias de hoje.

Em um caminhar óbvio, por tratarmos nesta pesquisa da festa em contextos brasileiro e baiano, abordamos os processos de formação e transformação da festa nesses dois territórios. Partimos do estudo de José Ramos Tinhorão sobre as festas no Brasil Colonial e criamos linhas de diálogo com Marina Mello e Souza, João José Reis e Maria Clementina Pereira – todos com pesquisas voltadas ao tema. Chegamos ao contexto contemporâneo da festa brasileira conduzidos, sobretudo, pelas antropólogas Rita Amaral e Léa Freitas Perez. Para tratar do contexto baiano, nomes como Milton Moura, Paulo Miguez e Albino Rubim foram consultados com fins de traçarmos um breve panorama de Salvador como uma cidade fortemente marcada pelo seu traço festivo, desde a sua fundação ou, até mesmo, antes disso.

Na seção seguinte buscamos compreender a Lavagem do Bonfim, inspiração original da *Lavage de la Madeleine*. Além dos autores já citados para a discussão de festa no contexto baiano, incluímos, aqui, autores que tratam especificamente sobre os festejos de Bonfim, como Ordep Serra, Edilece Souza Couto e Mariely Cabral. O objetivo foi compreender a configuração atual dessa festa através da sua história e dos processos de transformação a que foi submetida.

Esta terceira seção encerra com um item fundamental para a pesquisa. Abordamos a questão da transnacionalização cultural através de discussões contemporâneas de pesquisadores como Stuart Hall, Nestor García Canclini e Teixeira Coelho. Os temas tratados – globalização, transnacionalização, desterritorialização, reterritorialização, hibridação e transculturalismo – foram essenciais para a conquista do entendimento do nosso objeto de pesquisa, auxiliando na obtenção dos resultados deste trabalho.

Na quarta seção levantamos o maior número possível de informações, a fim de compreender a *Lavage de la Madeleine*. Para isso, abordamos aspectos referentes à sua origem, suas transformações mais relevantes ao longo dos seus onze primeiros anos, até chegar à sua configuração atual. Os dados da pesquisa de campo foram utilizados, sobretudo, nesta etapa do trabalho. Encerramos a seção propondo um primeiro entendimento sobre a configuração da *Lavage* no seu contexto de desterritorialização e reterritorialização.

A quinta e última seção consiste nas considerações finais e apresenta, especialmente, uma proposta de compreensão da *Lavage de la Madeleine* pela sua via diaspórica e transnacional.

2 FESTA: O NOSSO CENÁRIO

2.1 A busca por um entendimento

Este primeiro capítulo foi pensado a fim de servir de suporte para a pesquisa que propomos aqui. Sendo o objeto principal deste estudo uma festa, julgamos ser essencial entender melhor alguns dos elementos constitutivos destes “instantes extraordinários”. Optamos por fazer um breve panorama deste estudo conceitual – principalmente partindo de algumas ideias de Émile Durkheim, para, então seguir com as contribuições de Mikhail Bakhtin e Jean Duvignaud, autores estes que terão a missão de iluminar boa parte do caminho da nossa pesquisa.

Em seu estudo sobre os significados do festejar no Brasil, Rita Amaral (1998) nos alerta para as lacunas que a bibliografia referente aos estudos da festa apresenta, ainda que o assunto seja, cada vez mais, alvo do interesse de novas pesquisas. Segundo a autora, há inúmeros trabalhos sobre festividades de todos os tipos, principalmente abordadas pelo viés etnográfico e folclorista. Estes trabalhos têm sua importância pela riqueza de detalhes que apresentam, entretanto, na maioria deles, elementos importantes passam despercebidos, como, por exemplo, o contexto social e econômico em que as festas acontecem. Sobre isso, a autora pontua que, “excessivamente preocupados em buscar o que consideram ser o “original”, o “tradicional”, as “sobrevivências culturais”, escapa aos observadores não apenas os processos transformativos, mas também as razões que os impulsionam.” (AMARAL, 1998, p.24) Em paralelo, ela nos alerta para a carência de análises teóricas sobre a festa, que, quando encontradas, são pontos abordados nos estudos das religiões, geralmente. A antropóloga Léa Freitas Perez reforça essa ideia quando diz que a festa, em grande parte dos estudos que a envolvem, não é tratada como objeto analítico, “uma vez que ela aparece como uma mera ilustração de certas excentricidades da vida social, ou como elemento descritivo de rituais, esses, sim, tomados como objetos privilegiados.” (PEREZ, 2000, p.1)

Os créditos da inauguração de um olhar mais cuidadoso voltado ao tema vão para Émile Durkheim, que no seu clássico *Les formes elementaires de la vie religieuse*, de 1912,

traz uma série de comentários acerca da estreita relação entre o ritual e a festa. Como Perez (2000, p.3) explica, “ao analisar os ritos representativos, que são aqueles onde o aspecto da partilha de um sentimento comum é o mais importante e, mesmo, a única coisa que importa, Durkheim aproxima-os das representações dramáticas e das recreações coletivas.”

toda festa, mesmo quando puramente laica em suas origens, tem certas características de cerimônia religiosa, pois, em todos os casos ela tem por efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim um estado de efervescência, às vezes mesmo de delírio, que não é desprovido de parentesco com o estado religioso. (DURKHEIM, 1985, p.547)

As características que Durkheim atribui à festa nesta obra são, até hoje, mais de cem anos depois, reproduzidas, comentadas e tomadas como elemento norteador por um sem-número de pesquisadores. O autor trata da festa como propiciadora de um estado de efervescência coletiva, de exaltação geral, campo fértil de paixões comuns e de excessos – exageros estes que tornam extremamente tênue a linha que separa o permitido do interdito. Para comprovar este estado de exaltação, ele cita manifestações comuns que podem ser encontradas na maioria das festas (e em cerimônias religiosas, dada a obra em questão) – gritos, cantos, música, movimentos violentos, danças, uso de substâncias para elevar o nível vital. Na festa, a energia coletiva é superexcitada e, assim, atinge seu apogeu, que é este momento de maior efervescência. E é isto que faz “com que os homens se esqueçam do mundo real para transportá-los para outro mundo, onde a sua imaginação fica mais à vontade.” (DURKHEIM, 1985, p.534) Este outro mundo possível é “uma outra forma de experienciar a vida social, marcada pelo lúdico, pela exaltação dos sentidos e das emoções – com um forte acento hedonista e agonístico.” (PEREZ, 2000, p.2) Amaral (1998), também influenciada por Durkheim, diz que este é o cenário propício ao homem para se reintegrar à natureza na sua forma mais pura.

Durkheim também trata da festa como acontecimento extremamente propício à superação das distâncias entre os indivíduos, gerando, assim, uma nova forma de socialização. A festa é vivenciada de maneira coletiva e, aqui, o autor defende que o indivíduo deixa de existir na sua posição unitária e individual para diluir-se nesse coletivo. Dessa forma, os laços sociais são reforçados e a festa ganha, então, uma função bastante significativa, ao passo que o grupo retoma “periodicamente o sentimento

que tem de si mesmo e de sua unidade. Ao mesmo tempo, os indivíduos são reafirmados na sua natureza de seres sociais.” (DURKHEIM, 1985, p.536) O autor acentua a importância desta função porque, segundo ele, a tendência da consciência coletiva é perder-se com o passar do tempo. Daí o papel das festas e cerimônias religiosas como agentes que influenciam contrariamente a dissolução social. Sobre esse ponto, também contribuiu o sociólogo francês, Michel Maffesoli. Na sua pesquisa sobre a vida em grupo nas sociedades ocidentais, ele afirma que a festa e o êxtase que a acompanha de forma característica são ferramentas eficazes contra a individualização que toma conta das relações sociais contemporâneas. “Uma cidade, um povo, mesmo um grupo mais ou menos restrito de indivíduos, que não logrem exprimir coletivamente sua imoderação, sua demência, seu imaginário, desintegra-se rapidamente” (MAFFESOLI, 1985, p.23 apud AMARAL, 1998, p.32), explica.

Depois de Durkheim, alguns autores, na sua maioria oriundos da escola fenomenológica, prosseguem com a discussão, com destaque para nomes como George Dumézil, Roger Callois, Marcel Mauss, René Girard, Georges Bataille e Mircea Eliade². Confirmando a importância da obra *Les formes elementaires de la vie religieuse*, mas também lembrando o problema que já citamos aqui – as lacunas na bibliografia que trata da festa enquanto objeto analítico – estes autores não apresentam avanços particularmente novos se relacionados aos comentários que Durkheim traz no seu livro. “A noção de festa como propiciadora do restabelecimento da ordem ou negação dela é continuamente tematizada por inúmeros autores, com poucos avanços.” (AMARAL, 1998, p.31)

Depois dessa breve introdução à questão conceitual, partindo das ideias propostas por Durkheim, mantemo-nos na busca por um entendimento mais aprofundado sobre a festa, seus elementos, sua dinâmica e sua fruição. Para isso, optamos por seguir com as ideias dos autores Mikhail Bakhtin e Jean Duvignaud. O primeiro é uma referência valiosa e essencial para aqueles que estudam festas populares – o que nos ajudará quando tratarmos dos eventos festivos em questão neste estudo. O segundo, pelo fato

² Para mais informações, ver: "Fêtes romaines d'été et d'automne suivi de Dix questions romaines" (Georges Dumézil, 1975); "L'Homme et le Sacré" (Roger Callois, 1950); "Sociologia e Antropologia" (Marcel Mauss, 1974); "A violência e o sagrado" (René Girard, 1990); "Theorie de la Religion" (Georges Bataille, 1973); "Le Sacré et le Profane" (Mircea Eliade, 1965).

de, no contexto apresentado acima, destacar-se por radicalizar a teoria da festa, garantindo a ela um poder subversivo e destruidor, diferente do que vinha sendo discutido até então. Sigamos, então, com eles.

2.1.2 Entre a inversão bakhtiniana e a transgressão de Duvignaud

Mikhail Bakhtin³, pensador russo, teve grande importância e influência nas discussões sobre literatura e estética no século XX. Além de ser considerado um dos maiores estudiosos da linguagem humana, Bakhtin também se dedicou a questões relacionadas à arte e cultura. Em 1965 ele publica sua tese de doutorado sobre a obra do francês François Rabelais – *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*⁴. Com este livro, credencia-se como referência, também, nas discussões sobre cultura popular.

A grande inspiração de Bakhtin para esta obra são os escritos de Rabelais, principalmente Gargântua e Pantagrue, considerados obras-primas da literatura mundial até os dias de hoje. A obra, compreendida em cinco volumes escritos ao longo de três anos – 1532 a 1534, é uma crítica satirizada à condição humana e aos costumes da sociedade daquele final de período medieval e início renascentista. No seu livro, Bakhtin afirma que a obra rabelaisiana continua em grande parte ainda enigmática, o que atribui, principalmente, à falta de uma compreensão em nível mais profundo daqueles que buscaram ler e entender o autor francês. A tese de Bakhtin certamente auxilia no preenchimento desta lacuna apontada pelo próprio. Segundo ele, a grande importância destas obras se dá pelo fato de que “as imagens de Rabelais estão perfeitamente posicionadas dentro da evolução milenar da cultura popular” e, sendo uma fonte muito profunda de estudo, são a chave para “iluminar a cultura cômica popular de vários milênios.” (BAKHTIN, 2010, p.3) Também alerta que para alcançar a essência da obra de Rabelais, que ele considera o mais difícil dos autores clássicos, é imprescindível que os que o lêem estejam dispostos a reformular radicalmente todas as

³ Nasceu em 1895, na cidade de Orel, na Rússia; e morreu em 1975, em Moscou. Suas obras influenciaram muitos pensadores, sendo as principais: “Freudismo”, “Marxismo e Filosofia da Linguagem”, “Cultura Popular na Idade Média: o contexto de François Rabelais”, “Estética da Criação Verbal”, “Problemas da poética de Dostoiévski” e “Questões de Literatura e de Estética”.

⁴ Sua tese foi apresentada em 1940 e aprovada em 1946. No Brasil seus livros foram publicados apenas depois dos anos oitenta.

suas noções artísticas e ideológicas. Só assim é possível entregar-se sem amarras a fim de decifrar os enigmas que rondam a análise dos escritos rabelaisianos.

Bakhtin, ao analisar a cultura cômica popular da Idade Média e do Renascimento, a subdivide em três grandes categorias: I) as formas dos ritos e espetáculos; II) as obras cômicas verbais; III) as diversas formas e gêneros do vocabulário familiar. Estes três grupos inter-relacionam-se e combinam-se de variadas formas. Uma característica comum a toda essa estrutura da cultura cômica popular são as formas e manifestações do riso – seu elemento central. Neste trabalho, detemo-nos mais especificamente à primeira categoria listada acima, a que trata dos ritos e espetáculos. Estaremos, também, mais focados no período final da Idade Média – onde a cultura cômica popular estava a pleno vigor. Certamente, a totalidade da obra de Bakhtin nos leva a um entendimento muito mais amplo e completo da cultura popular dos períodos citados – e, sem dúvida, da contemporaneidade também; entretanto, a delimitação assumida se deu a fim de seguirmos de forma mais direta no caminho do cumprimento dos objetivos propostos para esta pesquisa.

As formas dos ritos e espetáculos, apresentadas por Bakhtin como uma das grandes categorias estruturantes da cultura cômica popular, incluem, entre outras manifestações, as obras cômicas representadas nas praças públicas e, principalmente, os festejos carnavalescos. Apesar de ser um campo pouco estudado da criação popular, a cultura do riso tinha grande alcance na Idade Média e no Renascimento. Segundo Bakhtin, as suas infinitas formas e manifestações eram contrárias à cultura oficial da época, caracterizada pela seriedade em decorrência, sobretudo, dos modelos organizacionais das instituições religiosas e da sociedade feudal vigente. No entanto, nenhuma festa realizada fora dessas formalidades oficiais acontecia sem a presença de elementos cômicos. E muitas eram as manifestações da cultura e do riso popular neste período medieval – os ritos e cultos cômicos, os bufões e tolos, gigantes, anões, monstros e palhaços, e principalmente os festejos carnavalescos que tomavam as praças por muitos dias. Fazendo um contraponto com as festas oficiais da época, Bakhtin destaca uma diferença notável presente nos espetáculos cômicos e que, segundo ele, é característica imprescindível para uma melhor compreensão da consciência cultural medieval e renascentista.

Ofereciam uma visão do mundo, do homem e das relações humanas totalmente diferente, deliberadamente não-oficial, exterior à Igreja e ao Estado; pareciam ter construído, ao lado do mundo oficial, um *segundo mundo* e uma *segunda vida* aos quais os homens da Idade Média pertenciam em maior ou menor proporção. (BAKHTIN, 2010, p.4-5)

Em trecho mais adiantado do livro, o autor retoma esta questão que é, sem dúvida, norteadora para o entendimento da cultura popular medieval.

Por um breve lapso de tempo, a vida saía de seus trilhos habituais legalizados e consagrados e penetrava no domínio da liberdade utópica. O caráter efêmero dessa liberdade apenas intensificava a sensação fantástica e o radicalismo utópico das imagens geradas nesse clima particular. (BAKHTIN, 2010, p.77)

Antes de prosseguirmos, e para que não haja equívocos na interpretação deste texto, é importante que fique claro que, ao longo desta leitura, não devemos associar as menções ao carnaval e a um “mundo carnavalizado” de forma limitada, reduzindo-o apenas à festa que antecede a Quaresma. Bakhtin trata dessas noções de forma mais abrangente – são todas e quaisquer ocasiões em que os elementos festivos proliferam. Com este detalhe esclarecido, voltemos, então, ao princípio norteador dessa dualidade do mundo a que o autor se refere quando fala de carnaval, o riso. Bakhtin o considera de natureza complexa e essencialmente festiva e enumera três características para facilitar a sua compreensão. Primeiro, destaca seu caráter popular, afirmando que é de propriedade exclusiva do povo – todos que acompanham os rituais e os espetáculos riem. E se todos riem, se o caráter individualista é aqui eximido, então, o riso também pode ser entendido como universal, possível de alcançar a todos. Finaliza tratando da ambivalência que considera típica da cultura do riso – “alegre e cheio de alvoroço, nega e afirma, amortalha e ressuscita simultaneamente.” (BAKHTIN, 2010, p.10) As únicas leis que regem os ritos do carnaval são aquelas da liberdade. É a vida festiva do povo, a única via capaz de suspendê-los do cotidiano ordinário em busca de uma fuga provisória. É a morte e a ressurreição, a alternância e a renovação de que Bakhtin fala ao caracterizar o riso festivo como ambivalente, certamente dos seus traços mais marcantes.

O riso é libertador para os indivíduos que se permitem e se entregam ao seu conjunto de manifestações. Bakhtin (2010, p. 81) defende que, mais do que exterior, o riso é uma forma interior essencial: ele “liberta não apenas da censura exterior, mas antes de mais

nada, do grande censor interior, do medo do sagrado, da interdição autoritária, do passado, do poder, do medo ancorado no espírito humano há milhares de anos.” De forma conjunta e compartilhada, as formas interiores e exteriores do riso possibilitaram revelar um mundo muito mais alegre e lúcido, em um tempo em que a rotina era impregnada de seriedade. Funcionava, assim, como ferramenta de libertação, tão importante para o povo.

Em paralelo, apresenta o realismo grotesco como o sistema de imagens da cultura cômica popular. Esse sistema é composto pelas manifestações da vida material e corporal, sempre acentuado por protuberâncias e sempre de caráter alegre e festivo, popular e coletivo. Seu traço mais marcante é o rebaixamento, ou seja, tudo o que é elevado, espiritual, ideal e abstrato transfere-se para o plano material e corporal. Todo o realismo grotesco é organizado pelo riso popular que, ao mesmo tempo em que degrada, materializa. Essa degradação é a comunhão com a parte inferior do corpo (ventre e órgãos genitais, coito, gravidez, parto, etc.) e aqui ela se mostra ambivalente, extrapolando seu teor destrutivo para ser também regeneradora. No realismo grotesco, o baixo sempre principia tudo, é produtivo. “A degradação cava o túmulo corporal para dar lugar a um novo nascimento.” (BAKHTIN, 2010, p.19) O autor exemplifica citando os exageros e a abundância de Sancho Pança, personagem do livro Dom Quixote, de Cervantes. Com essa ilustração é possível compreender melhor todo esse sistema de imagens.

O grande ventre de Sancho Pança, seu apetite e sua sede são ainda fundamental e profundamente carnavalescos; sua inclinação para a abundância e a plenitude não tem ainda caráter egoísta e pessoal, é uma propensão para a abundância geral. (...) O materialismo de Sancho, seu ventre, seu apetite, suas abundantes necessidades naturais constituem o inferior absoluto do realismo grotesco, o alegre túmulo corporal (a barriga, o ventre e a terra) aberto para acolher o idealismo de Dom Quixote (...); Sancho representa também o riso como corretivo popular da gravidade unilateral dessas pretensões espirituais (o baixo absoluto ri sem cessar, é a morte risonha que engendra a vida). (BAKHTIN, 2010, p.19-20)

Bakhtin usa muito da comparação com as festas oficiais para detalhar minimamente o acontecimento dos festejos cômicos no período em questão. Ele afirma que as festas carnalizadas não possuem qualquer vínculo dogmático com a Igreja. Para confirmar isso podemos lembrar, por exemplo, da Festa do Asno, que teatraliza a fuga de Maria

com o Menino Jesus para o Egito. Aqui, a comicidade fica por conta do seu elemento central, que no caso é um asno – símbolo clássico do baixo corporal, degradante e ao mesmo tempo regenerador. Parte importante desta festa eram as “missas do asno”, manifestação que nos mostra clara e puramente a associação do riso festivo com a Igreja Católica. “Cada uma das partes acompanhava-se de um cômico ‘Hin-Ham!’ . No fim da cerimônia, o padre, à guisa de bênção, zurrava três vezes e os fiéis, em vez de responderem ‘amém’, zurravam outras três vezes.” (BAKHTIN, 2010, p.67) Através desta descrição, o autor nos deixa claro que os festejos do Asno, na totalidade das suas manifestações, refletem uma paródia do culto religioso, que abusa de elementos cômicos e da sátira, tendo o riso como seu elemento primordial por excelência⁵.

O riso foi um elemento condenado pelo cristianismo desde sua época mais antiga. Era associado ao diabo e aos fiéis era orientado que conservassem constantemente uma seriedade temerosa a Deus. Bakhtin afirma que, por conta deste proibicionismo, fazia-se necessário promover, fora dos limites da Igreja, o riso e todo o desdobramento que lhe é possível através de formas puramente cômicas. O autor nos apresenta aqui uma fonte incrível – trechos de uma carta redigida pela Faculdade de Teologia de Paris, datada do ano de 1444. O documento, que condena a Festa dos Loucos, traz aspas dos seus defensores, onde argumentam que estes festejos são essenciais

a fim de que a tolice (a bufonaria), que é a nossa segunda natureza e parece inata ao homem, possa ao menos uma vez ao ano manifestar-se livremente. Os tonéis de vinho explodiriam se de vez em quando não fossem destapados, se não se deixasse penetrar um pouco de ar. Nós, os homens, somos tonéis mal-ajustados que o vinho da sabedoria faria explodir, se se encontrasse sempre na incessante fermentação da piedade e do temor divino. É preciso dar-lhe ar, a fim de que não se estrague. Por isso, permitimo-nos alguns dias de bufonaria (a tolice), para em seguida regressar com duplicado zelo ao serviço do Senhor. (BAKHTIN, 2010, p.65)

Com esta ilustração, confirmamos a afirmação de Bakhtin quanto à promoção do riso em praças públicas a fim de driblar a seriedade exclusiva imposta tão duramente pela Igreja naquele período. Podemos enxergar essas ocasiões festivas como válvulas de

⁵ Na obra de Bakhtin (2010), principalmente no primeiro capítulo (p. 66-69), é possível encontrar outros exemplos de festas que parodiam os cultos religiosos no período medieval-renascentista, como é o caso da Festa dos Loucos, do Riso Pascal e do Riso de Natal, por exemplo.

escape que possibilitavam àquelas pessoas a chance para que emergissem daquele sistema oficial em que estavam mergulhadas continuamente. Era o espaço do renascimento, da possibilidade de uma segunda vida daquele povo que não podia exprimir-se nos cultos oficiais. A conquista desse ambiente carnalizado “era o triunfo de uma espécie de liberação temporária da verdade dominante e do regime vigente, de abolição provisória de todas as relações hierárquicas, privilégios, regras e tabus.” (BAKHTIN, 2010, p.8)

Essa eliminação temporária das relações hierárquicas tem uma significação relevante na análise das festas deste período. A festa oficial, por privilegiar essencialmente seus personagens e seus títulos, acabava por consagrar a desigualdade. Nela não havia possibilidade de se adentrar a segunda vida de que falamos – as festas oficiais não extraíam o povo da ordem vigente; pelo contrário, a fortalecia dentro dos limites rígidos da seriedade. Em um caminho contrário a esse estão as festas da praça pública, o carnaval, a celebração da cultura cômica popular e todos os seus signos festivos, risíveis, grotescos, exagerados. Nestas festas, todos os participantes eram iguais e compartilhavam aquela experiência através de um contato livre e familiar, o que abolia toda e qualquer distância entre eles – que, assim, sentiam-se verdadeiramente humanos entre seus semelhantes. Não há aqui a separação entre expectadores e atores, sequer a existência de um palco, ferramenta tão comum da nossa vida contemporânea. O rito do carnaval não existe para ser assistido, mas sim vivido – o que confirma uma experiência paralela muito mais igualitária, espaço propício para todos participarem. Bakhtin explica que essa suspensão da vida oficial através de um ambiente carnalizado possibilitava momentos de inversão completa de toda a lógica:

Ela caracteriza-se, principalmente, pela lógica original das coisas “ao avesso”, “ao contrário”, das permutações constantes do alto e do baixo (“a roda”), da face e do traseiro, e pelas diversas formas paródicas, travestis, degradações, profanações, coroamentos e destronamentos bufões. A segunda vida, o segundo mundo da cultura popular constrói-se de certa forma como paródia da vida ordinária, como um mundo ao revés. (BAKHTIN, 2010, p.10)

Outra importante característica atribuída ao riso por Bakhtin é que ele satiriza os seus próprios burladores. Podemos exemplificar essa desconstrução com as coroações dos bufões como reis ou então pelas ocasiões nas festas dos loucos, onde abades, bispos e

até mesmo papas eram eleitos unicamente para a função do riso. Fica evidente, mais uma vez, a ausência do medo, o usufruto da liberdade, a inversão das hierarquias. A imutabilidade do regime medieval cedia lugar à transição e à alternância que caracterizavam os festejos extra-oficiais do período. O autor retoma o que chama de elemento renovador da cultura cômica quando afirma que “era preciso inverter o superior e o inferior, precipitar tudo o que era elevado e antigo, tudo que estava perfeito e acabado nos infernos do “baixo” material e corporal, a fim de que nascesse novamente depois da morte.” (BAKHTIN, 2010, p.70)

Porém, a partir da segunda metade do século XVII, os ritos e espetáculos carnavalescos típicos da cultura cômica popular começam a sofrer um processo de decadência progressiva. Dois motivos são apontados por Bakhtin como responsáveis por este acontecimento – em primeiro lugar, a vida festiva estatiza-se, passando a ser muito mais uma vida de aparato, cada vez mais próxima das sobriedades comedidas da burguesia; em segundo lugar e não menos importante, a festa perde seus laços vivos com a praça pública e passa a fazer parte da vida privada, doméstica e familiar. Tudo o que antes caracterizava e dava o tom à cultura cômica popular – o universalismo, a utopia, as ousadias, passa por uma transformação e segue no caminho de reduzir-se apenas a um simples humor festivo. O grotesco também acompanha este enfraquecimento e degenera, tendo seu riso, seu humor e seu sarcasmo atenuados. O êxtase carnavalesco, possível de ser vivenciado nas experiências ricas da praça pública, estava muito além da simples euforia gerada por essa redução do alcance da festa. Bakhtin assinala que a “festa *quase* deixa de ser a segunda vida do povo, seu renascimento e renovação temporários” e explica o grifo do advérbio ‘quase’, destacando que “o princípio da festa popular do carnaval é indestrutível. Embora reduzido e debilitado, ele ainda assim continua a fecundar os diversos domínios da vida e da cultura”. (BAKHTIN, 2010, p.30)

A escolha por um autor como Bakhtin e a obra que está sendo tomada como referência, em uma primeira impressão, para alguns pode não parecer a opção mais coerente dado o fato de que suas análises tratam das festas populares de períodos remotos, no caso a Idade Média e o Renascimento. Todavia, depois de tudo que acabamos de descrever – completamente inspirados por esse seu livro brilhante, a escolha nos parece ter sido feliz e certa à proposta deste trabalho. Em seguida nos debruçaremos sobre duas festas

populares – uma na capital da Bahia e outra na capital da França, e partindo com o entendimento do que eram as festas populares no seu berço medieval e renascentista, certamente iniciamos nossa pesquisa com um referencial muito mais rico para construirmos a nossa análise. A leitura e o entendimento do que nos traz Bakhtin sobre o assunto nos auxilia a perceber os limites de alcance de uma festa popular, o uso que seus participantes fazem dessa festa e todos os elementos que a constituem como fuga à ordem vigente que era cenário típico daquele período. Assim, essa distância temporal não se torna um impeditivo para o estabelecimento desta relação das ideias de Bakhtin com uma festa contemporânea.

Já tendo apresentado as ideias de Bakhtin que nos serão importantes a partir daqui, passemos, então, para o outro pesquisador de referência para a nossa pesquisa – Jean Duvignaud. Como adiantamos em trecho anterior, a escolha por esse autor se deu, principalmente, pela forma radical como ele enxerga a festa em *Festas e Civilizações*⁶ – com forte teor subversivo e destruidor. Esta visão extremista do autor divide opiniões entre os estudiosos do tema; porém, é fato que essa característica foi dos motivos principais que lhe colocou na posição de destaque no estudo das festas.

Para Duvignaud, a festa se dá tanto em cerimônias ritualísticas como em manifestações públicas e ambas compartilham da mesma característica essencial – não possuem leis. É nessa inexistência de regras que a festa atinge o seu ato destruidor. O autor chega a esta conclusão explorando a noção de anomia, inicialmente trabalhada por Durkheim. Obviamente, elimina da ideia original tudo o que de filosófico e de moralista reflita o mundo e a época do seu criador – conservando apenas o significado essencial do conceito – o de desordem vinculada à crise social. O autor vincula esta crise social como consequência, principalmente, das linhas fronteiriças da transição das sociedades, cuja duração e características estão condicionadas por movimentos de decomposição e recomposição, estabelecendo-se, dessa forma, como um momento conturbado de ruptura. Utilizando-se de considerações feitas por Leo Burckhardt, Duvignaud afirma que:

[...] os períodos de transição são os que mais impressionam o historiador, pois neles as pessoas ficam impossibilitadas de se

⁶ Publicado na França em 1973, ganhou edição em português uma década depois, em 1983.

escudarem por detrás das justificativas de uma época anterior e sem poderem reportar-se a novos valores ainda não expressos - e, por assim dizer, são compelidas ao exercício angustiante da própria espontaneidade. É uma espontaneidade aterradora para quem [...] constata a mudança e mede a extensão das alterações. (DUVIGNAUD, 1983, p.97)

Para o autor, essa forma de anomia configura, além da ruptura, um mundo onde a ausência de regras tem mais impacto do que a decomposição das normas. E é exatamente por conta dessa diferença que ele não considera possível a associação da festa com a vida social normal. Por essa característica de explosão sem regras é que a festa se apresenta como força destruidora, pois “coloca o homem frente a um mundo sem estrutura e sem código – o mundo da natureza, onde têm exercício apenas as forças do ‘Eu’, grandes estímulos para a subversão.” (DUVIGNAUD, 1983, p.68) Esse desprendimento dos indivíduos de si próprios é que torna possível o encontro do indivíduo com a natureza na sua essência – ou “na sua inocente simplicidade”, nas palavras do autor, e é aqui que a festa se revela, suscitando um questionamento nas sociedades para sua mudança ou renovação. Diferente de Bakhtin, que também fala do poder de renovação da festa – mas no que diz respeito a um retorno dos participantes à ordem vigente com ânimos revigorados; para Duvignaud, essa renovação é exatamente o que provoca um senso crítico daqueles que vivem a festa sobre essa ordem a que são submetidos cotidianamente. Está aí o princípio destruidor da festa de Duvignaud. Ainda, o autor não considera a festa como exclusividade de uma ou outra cultura, ele a vê como subjacente a todas elas, configurando-se como um fenômeno transsocial.

Analisando as classificações de análise da antropologia, Duvignaud cita como exemplo a festa anual dos índios Pueblo que, de acordo com antropólogos, auxiliam na regularização da cultura e propiciam boas colheitas.

[...] os índios Pueblo simbolizam o renascimento do grão: representa-se a própria germinação, favorece-se a maturação do grão por intermédio de uma dança e a população, usando máscaras, disfarça-se em divindades capazes de agir sobre a reprodução. Todo mundo sabe na aldeia que não está lidando com deuses verdadeiros, que as pessoas se fantasiam para parecer o deus, porém a eficácia da dissimulação é tal que compele uma conversibilidade do mundo. (DUVIGNAUD, 1983, p. 87)

Analisando o ritual festivo dos Pueblo, Duvignaud fala que esse sistema de mitos deixa de ser uma designação abstrata, ultrapassando os significados contidos nos vocábulos. Ainda, afirma que o mito expresso em gestos é mais rico do que o mito narrado, “não só porque ele aparenta um ‘como se’ da existência e nos engaja na vida imaginária, mas sobretudo porque extrai o mito da linguagem e o substitui na rede de uma comunicação.” (DUVIGNAUD, 1983, p. 88) Festas deste tipo como as dos Pueblo são postas a serviço das teatralizações, sendo repletas de significados e de elementos sinestésicos. O “cortejo dramático”, como o autor nomeia, desloca-se ao longo da aldeia evocando uma dramaturgia que se dirige a cada um daqueles habitantes, que neste momento são também espectadores. Essas pessoas não encaram esta passagem como um mero espetáculo – “as pessoas da aldeia, sem estarem fantasiadas, não participam menos da mascarada porque são atuadas pelo sentido sugerido por cada disfarce.” (DUVIGNAUD, 1983, p. 88) E é nestas situações de frenesi que o autor encontra o terreno sem limites da subversão.

Ainda tomando o exemplo dos Pueblo, o autor explica que “a festa onde os sistemas de classificação de um grupo ou de uma civilização dramatizam-se [...] são, pois, mais do que uma singela representação da cultura.” (DUVIGNAUD, 1983, p.90) Reafirmando as idéias que defende, para ele trata-se do

[...] impulso que arrebatava a sociedade inteira contra as ameaças, a negação coletiva da natureza destruidora, criativa e agressiva em suas manifestações; [...] a perseguição do incansável diálogo com um cosmo cujas manifestações, análogas às do ‘eu’, estimulam nos homens a capacidade singular de inventar e de imaginar, de usar disfarces para investir contra a eterna resistência do mundo. (DUVIGNAUD, 1983, p.90-91)

Duvignaud enxerga, ainda, a festa como homóloga ao transe, que para ele é o diálogo do homem com a natureza, o mundo na sua “fascinante inocência” – como podemos ver na forma como conceitua o fenômeno:

Tornar-se outro, identificar-se com um personagem imaginário não é, como se costuma dizer, um ato psicológico; é a revelação ou o encontro de uma evidência que põe em julgamento todo um sistema de cultura e restabelece, por certo período, um diálogo do homem com a natureza que recusamos com todo empenho. (DUVIGNAUD, 1983, p.223)

A festa, assim como o transe, permite aos indivíduos alcançarem um território onde tudo é possível, desembocando em um encontro intenso com a natureza pela via das manifestações extremas. Assim, ambos são terrenos propícios para a violência e para o desejo. Por essas características, para Duvignaud, o transe constitui um meio de abordagem da festa, que através do conhecimento que promove, conduz também ao caminho da destruição.

Seguindo na sua busca por uma definição para a festa, Duvignaud (1976, 1983) propõe, ainda, uma classificação em que a participação aparece como elemento fundamental – trata disso ao descrever as Festas de Participação e as Festas de Representação. A primeira diz respeito às cerimônias públicas onde a comunidade participa de forma consciente do que acontece – inclusive, no que diz respeito à presença dos mitos e da utilização de símbolos e rituais. Para o autor, os bacanais da Antiguidade, as festas de candomblé do Brasil e a maior parte dos carnavais exemplificam esta categoria. As Festas de Representação são as que contam com “atores” e “espectadores”. Os primeiros participam diretamente da festa organizada para os espectadores, que têm uma participação indireta e podem ser mais ou menos afetados pela experiência. Duvignaud considera as Festas de Representação muito pouco destruidoras, por não irromperem, na sua essência, a força negativa da natureza. Ele as considera “comemorações” que, diferente da sua tese de que a festa é detentora de uma potência revolucionária ou destruidora, visam reiterar o valor da vida social, dando-lhe uma conotação positiva. Celebrações de nascimento e casamento são exemplos desta categoria.

Da mesma forma que Bakhtin sinaliza um processo de decadência das festas que analisa, Duvignaud também o faz. Para ele, o modelo da festa destruidora estaria, hoje, no campo do inexequível, por conta dos avanços do modo de produção capitalista, que se opõe ao bem-estar, à felicidade, ao gozo e, por consequência, à plenitude existencial. Neste contexto, e relacionando ao que considera ser de fato a festa, o autor afirma ser impossível a destruição do mundo por seu intermédio. Assim, afirma que “como o homem está agora despreparado para desafiar esta evidência natural, a festa perdeu o seu sentido. Mais exatamente, converteu-se em ideologia.” (DUVIGNAUD, 1983, p.148)

Sobre essa questão da decadência da festa, o autor, em um momento mais extremista, sugere que não há mais motivos para levar em frente a discussão sobre esse campo festivo, já que neste novo contexto perdeu o sentido de ser e de existir, convertendo-se em solenidade mórbida. Do outro lado, na mesma obra (1983), sugere uma reversão do quadro, quando levanta a possibilidade de um reencontro da festa com elementos que a remetessem à ordem anterior e lhe devolvessem o seu teor destrutivo, mesmo que isso tivesse que acontecer em meio a esse mesmo sistema que lhe tirou o sentido. Duvignaud não fornece conclusões para nenhum destes dois apontamentos; apenas os levanta como hipóteses. Entretanto, certamente já nos garantiu um ferramental suficiente para continuarmos a reflexão.

Os dois autores escolhidos para nos auxiliarem a uma melhor compreensão acerca do campo complexo em que se situa a festa abordam questões similares em dados momentos – é o caso da festa como suspensão da vida ordinária e da decadência da festa que é atestada por ambos. Nas duas situações, cada um desenvolve os assuntos de formas diferentes. No que diz respeito à premissa de que a festa promove uma suspensão da vida oficial, Bakhtin ilustra todo o processo de inversão que vê relacionado a isso, porém atenta para o fato de que se trata de um acontecimento limitado ao momento da festa, não propiciando nenhum ato revolucionário como consequência destas ocasiões; pelo contrário, os sujeitos voltam à sua vida normal renovados – lembremos, aqui, da carta redigida pela Faculdade de Teologia de Paris, no ano de 1444, em que os defensores da Festa de Loucos argumentam a importância essencial desses festejos exatamente pela via da troca, pois garantem retornar à vida ordinária de forma ainda mais zelosa a Deus. Para Duvignaud, essa suspensão da vida propiciada pela festa gera exatamente o contrário – o questionamento sobre as regras impostas pela ordem social, adquirindo, assim, características subversivas. Sobre a decadência do festejar, os entendimentos não divergem tanto. Bakhtin relaciona o enfraquecimento da festa ao seu apoderamento pela burguesia, que a leva cada vez mais para a vida privada e, assim, progressivamente as praças públicas deixam de ser seu cenário principal. Em Duvignaud, o capitalismo é o grande responsável pela destruição da festa nos moldes que ele acredita e defende. Em ambos os casos, os autores atestam que as festas reduzem-se a meras comemorações, onde o êxtase perde espaço para a simples euforia – que não tem força suficiente para suspender a ordem, nem tampouco provocar revoluções, como gostaria Duvignaud.

Temos, dessa forma, um ferramental de ideias bastante amplo e diversificado para contribuir com nosso estudo. Além do entendimento do processo de transnacionalização cultural que forma a *Lavage de la Madeleine*, entendê-la na sua configuração enquanto manifestação festiva faz-se essencial e para isso retornaremos com as ideias expostas aqui, tanto as de Bakhtin como as de Duvignaud, em seções posteriores deste trabalho.

2.2 A Festa Brasileira

Recentemente, o pesquisador baiano Paulo Miguez propôs uma nova composição para compreender a cultura de uma sociedade – ainda mais a brasileira, que traz a festa como traço identitário tão forte.

Nina Rodrigues (1988), um pioneiro dos estudos africanistas no Brasil, disse que língua e religião são os elementos fundamentais para que se possa compreender a vida e a cultura do povo. Mais um elemento poderia ser acrescentado a esse binômio: a festa. Teríamos, assim, língua, religião e festa como elementos indispensáveis a compreensão da vida de um povo e de uma sociedade – digamos, em chave (festivo) baiana, um trio elétrico antropológico como guia para compreender a cultura de uma sociedade. (MIGUEZ, 2012, p.205)

Esta seção objetiva situar o leitor no contexto festivo brasileiro para, logo em seguida, chegar à Bahia – de onde partiremos em cortejo com a Lavagem do Bonfim rumo à terras francesas. De forma breve, passaremos pelo processo de formação da festa brasileira – tão rico, tão diverso e sempre em passos concomitantes àqueles dados pela história do país, sempre uma viagem tão interessante de ser feita. Percorreremos os processos transformatórios da “nossa festa verde e amarela” até desembocarmos na conjuntura festiva contemporânea – brasileira e baiana.

2.2.1 Desde sempre, uma festa

A festa compõe nosso cenário antes mesmo de o Brasil ser cooptado e transformado em colônia portuguesa. As sociedades indígenas já tinham os rituais festivos como elementos centrais das suas culturas. Iniciado o período de colonização, a quantidade de festividades aumentou consideravelmente. Segundo Pero Vaz de Caminha, na sua famosa carta para D. Manuel, o primeiro contato dos recém-chegados com os nativos configurou a primeira reunião festiva daquele encontro intercultural. José Ramos Tinhorão narra em seu livro sobre as festividades do Brasil enquanto colônia, este folgado improvisado.

(...) vendo o português Diogo Dias na outra margem os indígenas “dançando e folgando, uns diante dos outros, sem se tomarem pelas mãos”, por ser “homem gracioso e de prazer”, teve um repente: atravessou o rio na companhia de um companheiro tocador de gaita galega e organizou de improviso uma espécie de baile ao ar livre. (TINHORÃO, 2000, p. 14)⁷

Esse registro de mais de quinhentos anos é como que uma antecipação de como se configuraria o período colonial deste país que, ainda antes de nascer já mostrava gosto pelo festejar. Além deste, outro indício não tão feliz quanto o primeiro, é percebido – a posição dos índios enquanto meros espectadores, passivos e curiosos, dos eventos festivos e religiosos, onde desde sempre foram subjugados à posição de apenas reproduzir as imposições dos tomadores do seu território. Tinhorão exemplifica com informações sobre as imitações dos índios para as danças de Diogo Dias e com trecho da carta de Caminha que atesta que “dançaram e bailaram sempre como os nossos”. Infeliz indicativo do que viria ser a anulação cultural e a dizimação quase que total a que os indígenas foram vítimas desde o primeiro contato com o povo branco europeu.

A política da catequização implantada pela Companhia de Jesus foi a grande disparada em prol da anulação da cultura indígena. Os jesuítas, aproveitando da inocência e ingenuidade dos indígenas, promoveram um grande massacre cultural, levando em conta apenas o seu fundamentalismo divino-cristão e omitindo a riqueza que compunha o cenário cultural dos nativos. Em carta para um professor da Universidade de Coimbra, em 1549, Manoel de Nóbrega, primeiro líder religioso da missão jesuítica por

⁷ O que está mantido entre aspas são transcrições do autor de trechos da carta de Caminha.

aqui, confirma esse fato ao fazer uma analogia dos índios a um papel branco em que devem escrever à vontade, sobretudo para falar da religião católica e dos ensinamentos divinos (TINHORÃO, 2000).

A educação nos colégios jesuítas era rígida e composta de um conjunto de diversas estratégias aprimoradas e fundamentadas por um oportunismo ideológico centrado em pregações religiosas, a fim de impor poder e temerosidade entre índios e mamelucos. Foi por conta dessa política rígida de ensino que, principalmente durante o século XVI, as festas de natureza lúdica, feitas para divertir, não tinham espaço. Poucos registros foram feitos por escrivães, padres e viajantes que passaram pela colônia – Tinhorão (2000) dá como exemplos deste período uma brincadeira em que os alunos dos colégios jesuítas faziam mensalmente, onde sorteavam o santo que seria o patrono das turmas no próximo mês. Nesta reunião para “tirar o santo” havia música e danças. Além disso, aconteciam anualmente as procissões de Corpus Christi e das Onze Mil Virgens – tudo bastante comedido. Mas isso, como sabemos, iria mudar consideravelmente. Ainda no século XVI temos registros que nos mostram que mamelucos e portugueses já se reuniam para folguedos, constituindo um clima muito mais festivo do que a seriedade dos colégios jesuítas. É uma relação parecida com aquela apresentada por Bakhtin (2010) sobre a Idade Média e suas festas oficiais paralelas às não-oficiais da praça pública. A diferença mais acentuada com relação às festas do Brasil recém colonizado é que, aqui, ainda não se presenciavam grandes exageros e inversões, mas, como bem sabemos, o povo brasileiro foi se aperfeiçoando cada vez mais e numa velocidade admirável no ato de festejar, principalmente através da diversa e rica contribuição interétnica que deu corpo ao país. Já em fins deste século, o padre José de Anchieta, em seu registro “Informações do Brasil” (1584), confirma que essa tendência festiva já mostrava sua cara.

É terra desleixada e remissa e algo melancólica e por esta causa os escravos e os Índios trabalham pouco e os Portugueses quase nada e tudo se leva em festas, convívios e cantares, etc., e uns e outros são mui dados a vinhos e facilmente se tomão d'elle [embriagam-se com ele] e os Portugueses não o têm por afronta e desonra e os convívios [reuniões sociais] que se dão nesta terra, alem de serem muitos e ordinários, são de grande custo e neles se fazem muitos excessos de comeres esquisitos, etc. (ANCHIETA, 1584 apud TINHORÃO, 2000, p. 39)

E esse tipo de registro foi cada vez mais comum entre os viajantes que aqui atracavam. As festas estavam intimamente ligadas às trocas culturais daquela sociedade brasileira que ainda estava em processo de formação. Eram promovidas pelo Estado, pela Igreja e pelo povo e passam a compor, progressivamente, um amplo e rico calendário festivo anual. Emanuel Araújo comprova isso nos seus cálculos.

E eram muitos. Somando-se (digamos) cinquenta domingos às quarenta datas santificadas e mais uma dedicada ao orago da cidade, temos 91 dias em que trabalhar era proibido. Pelo menos um quarto do ano (24,93%), assim, era consagrado à veneração religiosa, e mesmo que alguns desses dias coincidissem com o domingo, o compute ainda é modesto, pois não se contou aí grande número de festejos ‘de ocasião’⁸ (ARAÚJO, 1993, p. 132 apud MIGUEZ, 2002, p.82)

O que percebemos, então, ao analisar o período colonial brasileiro, é que o festejar, sobretudo aquele relacionado aos motivos da Igreja Católica, foi se transformando quase que em rotina para os que aqui habitavam. Entretanto, cabe fazermos algumas diferenciações, tendo em vista que os três longos séculos em que o Brasil ficou subjugado ao poder real de Portugal rendeu-lhe significativos processos transformatórios. Com relação às festas, não foi diferente.

Acabamos de descrever, acima, algumas características das festividades nos anos de 1500 – primeiro século de colonização. O século XVI e, principalmente, o XVII caracterizam-se por modelos festivos medievais. Exemplos desse período são os torneios de cavalcadas que aconteciam nas festas da corte e estavam intimamente ligados ao poder, com os nobres exibindo suas habilidades na cavalaria. Nestas festividades públicas e oficiais, as classes populares tinham permissão de ocupar apenas a posição de espectador, sem participação direta. Já as procissões organizadas pela Igreja, manifestação que representa fortemente este período da colônia portuguesa, permitiam que as classes mais baixas atuassem ativamente. O que se vê aqui é um “transbordamento das festas litúrgicas do calendário religioso do interior das igrejas para as ruas.” (TINHORÃO, 2000, p. 67) A linha que divide o sagrado e o profano vai ficando progressivamente mais tênue, tendo em vista que essas procissões eram ocasiões declaradas de diversão coletiva. Nestas ocasiões eram dramatizadas histórias

⁸ Por “festa de ocasião” pode-se entender: nascimentos, batizados, casamentos e aniversários nas famílias das autoridades coloniais; a partida de um mandatário e a chegada de seu substituto; o traslado de imagens de santos e santas de uma igreja para outra, etc. (MIGUEZ, 2012, p. 206).

bíblicas para que servissem de exemplos aos fiéis, além – claro, de propagar ainda mais o cristianismo. Essa teatralização dos rituais era o que garantia às procissões um caráter espetacular, como confirma Amaral (1998).

Neles, gente de todas as raças fantasiada dos mais diversos personagens, ricamente vestidos e adornados, corporações de ofício e irmandades religiosas, os grupos de dançarinos e músicos, desfilavam, lado a lado, todos juntos. Desta multidão compacta sobressaía uma imensa quantidade de cruces, pendões e estandartes, sacudidos e agitados efusivamente ao som do trovejar de ensurdecedores e excessivos fogos de artifício. (AMARAL, 1998, p. 58)

Percebemos, então, que os colonizadores portugueses reproduziram na colônia as suas procissões e cortejos. Porém, dentre todas, uma se destaca pelo esplendor luxuoso e pela participação coletiva – a procissão de Corpus Christi. Na metrópole ela já era a mais popular e a mais festiva; por aqui aconteceu o mesmo e antes de findar o século XVII, as procissões realizadas no Brasil já se igualavam em pompa àquelas que aconteciam em Portugal. Quase que na totalidade de elementos, foram reproduzidas seguindo os moldes dos colonizadores para festejar o Corpo de Deus; entretanto, vale ressaltar uma contribuição brasileira, registrada em Ata da Câmara de Salvador de novembro de 1673 e resgatada por Tinhorão (2000) em sua pesquisa.

(...) a figura de “hum Anano que o Vulgo chama Pai dos Gigantes”. Como aos padeiros e confeitores cabia participar nas procissões oficiais apresentando “dous gigantes, e hua gigante”, nada mais dentro do espírito de graça carnavalesca pela inversão do que acrescentar por contraste a figura de um anão, destinado a ser logo identificado comicamente pelo povo como o “pai dos gigantes”. (TINHORÃO, 2000, p. 85)

Optamos por reproduzir esse fato aqui, pois ele nos aparece como um indício a confirmar a influência medieval neste tipo de festejo e, assim, reforça a defesa de Bakhtin sobre a festa ser um cenário possível de inversão simbólica a partir de elementos carnavalescos.

A grande novidade no cenário festivo-colonial do século XVIII, influência essencialmente barroca, seriam os desfiles com uso de carros alegóricos que apresentavam encenações de cunho religioso ou apenas teatral. Eram grandes montagens cênicas que, utilizando-se da exuberância barroca, traduziam a imponência do poder deste período. O cenário onde estas demonstrações de poder foram mais

faustosas foi Minas Gerais, justificado pelo seu auge advindo da descoberta do ouro e diamantes⁹. A comemoração na cidade do Rio de Janeiro do casamento de D. Pedro com Carlota Joaquina, acontecido em Portugal, em 1786, seria o último desfile registrado, encerrando o ciclo de grandes espetáculos barrocos no período colonial brasileiro.

Findado este ciclo festivo marcado pelo luxo e pela ostentação do poder, o que permanece no século XIX são as solenidades tradicionais da Igreja Católica, mantendo a realização das procissões festivo-carnavalescas, nos moldes das de Corpus Christi. Este modelo é o único que extrapola o período colonial e permanece com vitalidade até o Segundo Reinado, quando cede lugar às festas carnavalescas de rua, bailes públicos e apresentações de teatro musicado (TINHORÃO, 2000).

Apresentamos, até aqui, um resumo do panorama festivo do Brasil Colonial. Porém, até agora focamos nas possibilidades de diversão advindas principalmente da Igreja, com suas festas de adro e procissões; e do Estado, com suas festividades oficiais. Entretanto, nos falta apresentar a festa que acontecia fora desses eixos oficiais da colônia – a “festa negra”, de composição rica e intercultural, que toma proporções tamanhas a ponto de tornar-se um elemento essencial na formação da cultura popular brasileira.

A chegada dos africanos escravizados, que acontece a partir de meados do século XVI, garante às procissões e às demais festividades um caráter de participação mais heterogêneo, promovendo o enriquecimento relevante do panorama festivo da colônia portuguesa. Ao longo de todo o século XVII, já se comprova que “manifestações festivas ao ar livre não foram privilégio da minoria branca dos colonos.” (TINHORÃO, 2000, p. 86) Diante do cenário opressivo e culturalmente desmantelador do regime escravocrata, os negros, fazendo da festa “uma estratégia importante para o enfrentamento dos horrores do cativo, vão torná-la um componente fundamental dos seus processos de ressocialização e reterritorialização simbólica e vão assumi-la como um importante território de resistência, de luta.” (MIGUEZ, 2012, p. 208)

⁹ Tinhorão (2000) apresenta exemplos destas faustosas manifestações barrocas do século XVIII, como é o caso do primeiro desfile acontecido em Vila Rica (MG), em 1733; da chegada do primeiro bispo de Mariana (MG), em 1748; e da comemoração na cidade do Rio de Janeiro, em 1786, do casamento de d. João com Carlota Joaquina, acontecido em Portugal.

Um importante acontecimento para a resistência física e cultural dos milhares de traficados foi a criação das irmandades ou confrarias negras. Alocados, em um primeiro momento, em irmandades brancas e praticando o culto católico, os negros – ainda no início do século XVI, em Portugal, e mais fortemente a partir do início dos Setecentos, no Brasil, criaram as suas próprias irmandades. Essas Confrarias Negras foram as formas que os escravos encontraram para praticarem a solidariedade para com seus semelhantes, principalmente no que dizia respeito à morte, doenças e obtenção de liberdade – questões extremamente problemáticas neste período. Há também indícios de que essas irmandades religiosas serviram de disfarce para que os negros pudessem praticar rituais religiosos da sua terra de origem. Essas associações tiveram uma importância singular diante do cenário desgraçado a que eram submetidas estas pessoas. Tornaram-se, assim, essenciais para a reconstrução dos laços sociais tão estilhaçados com a separação de tudo e de todos no processo da diáspora negra. (REIS, 2002; SOUZA, 2002; TINHORÃO, 2000)

E era no contexto dessas Confrarias que aconteciam suas festas, os reinados ou congadas para celebrar seus santos padroeiros. Aqui, elegiam-se e coroavam-se reis e rainhas negras, que seguiam em desfile acompanhados de seus súditos até a igreja, onde acontecia uma missa para que a festa, em seguida, prosseguisse. Além de cumprirem com papéis sociais e rituais, eram bastante festejados com danças, músicas e teatralizações. Este configurava-se como o momento máximo dessas associações.

Essa tradição, disseminada por toda a América, do século XVI ao XIX, é um exemplo de hibridismo cultural, onde a combinação de elementos das culturas em contato – a africana e a portuguesa, garantiam a riqueza e a singularidade desse tipo de manifestação. A conjuntura dessas coroações de reis negros era, assim, mestiça e, por mais que o cristianismo estivesse presente no contexto dessas festas que louvavam os santos padroeiros das irmandades, os negros sempre encontravam meios bastante criativos de inserir elementos das suas culturas de origem.

A historiadora Marina Mello e Souza (2002), com importantes obras publicadas sobre esse tipo de manifestação, nos alerta para a diferença básica entre os dois lados do Atlântico – na África, os reis tinham poder sobre toda a comunidade; já na sociedade escravista, eram aceitos apenas na ocasião da festa, durante esses processos de inversões

rituais. Se lembrarmos de Bakhtin e das suas inversões festivo-medievais, é possível defendermos que estes rituais, aqui, cumpriam com a finalidade de suspensão daquela realidade acentuadamente cruel. Estas ocasiões eram das únicas brechas que lhes surgiam como reais e possíveis para interromper provisoriamente a rotina dura do trabalho escravo. A autora traz o relato de Hermann Burmeister, nascido na Prússia e que, passando alguns meses em Minas Gerais no ano de 1851, descreveu uma festa que presenciou na cidade de Lagoa Santa.

Durante essa festa, o escravo sai, por alguns dias, da sua situação de oprimido para sentir-se não somente livre, mas também um homem forte a influir nos destinos do mundo. Os escravos escolhem entre si um “rei” e uma “rainha”, sempre escravos legítimos e não pretos livres, os quais também participam da festa. (SOUZA, 2002, p.291)

E segue detalhando:

O “rei” usa uma coroa de papelão dourado e um cetro, enquanto a “rainha” apresenta-se cingida por um rico diadema; os dignitários costumam usar chapéu de dois bicos. Acompanhado por toda a sua “Corte”, o “rei” desfila pela localidade em solene e alegre procissão, ao som de uma banda de música com estandartes e cantores, e dirige-se até a igreja, onde recebe a bênção do padre. (SOUZA, 2002, p.292)

Em texto sobre as festas negras na Bahia do século XIX, o historiador João José Reis apresenta o depoimento do juiz Francisco Xavier sobre um reinado acontecido na vila de Cairu. Para a autoridade, o fato de os negros vestirem-se com trajes reais era indecoroso. Reis confirma, assim, que “a inversão simbólica do mundo, com cativos feito reis, representava, segundo o juiz, um ritual perigosamente subversivo para que fosse tolerado.” (REIS, 2002, p.133)

O autor contribui, ainda, explicando que as festas possibilitavam aos escravos, entre outras coisas, a manutenção e o fortalecimento da identidade étnica e ensaios para levantes contra os brancos – motivo de bastante temerosidade por parte das autoridades. Além das rebeliões que incitavam, também incomodava o fato de as festas negras serem um obstáculo para a europeização dos costumes – tão desejada pelos brancos. Sobre essa vontade de “enxugar o suor da festa”¹⁰, a autora Maria Clementina Pereira Cunha (2001), em estudo que trata do carnaval carioca no período de 1880 a 1920, apresenta

¹⁰ Reprodução de frase proferida pelo professor Milton Moura (UFBA), em sala de aula, na disciplina “Estudos sobre História da Festa” (UFBA/ 2013.1).

inúmeros exemplos de tentativas feitas a fim de civilizar os hábitos da folia, principalmente por parte das Grandes Sociedades Carnavalescas – que vislumbravam a apropriação do modelo de carnaval veneziano para o do Rio de Janeiro. Desejavam ver traduzidos na sua festa a elegância e o bom gosto, que imaginavam caracterizar as festas europeias. Porém, como assistimos, felizmente não se conseguiu impedir que os populares desenvolvessem o seu próprio carnaval, fazendo surgir uma infinidade de ranchos, cordões e cacumbis.

A festa negra foi, principalmente pelos motivos apresentados acima, muito perseguida e controlada, mesmo depois da conquista da independência. Em proporção ainda maior, a resistência dos escravos não sucumbiu. Esse cenário tenso acentua a relação entre festa e revolta no século XIX. Isso acontece porque, além de os negros estarem em situação mais relaxada e menos vigiada, a reunião que a festa lhes propiciava fazia com que celebrassem valores identitários próprios, o que acabava por incitar um sentimento maior de liberdade. Tratando desta questão, Reis afirma que “a subversão simbólica do mundo ficava assim, a um passo da rebelião real.” (REIS, 2002, p. 117) Realidade consonante às ideias defendidas por Jean Duvignaud, sobretudo quando ele trata da festa como um espaço propício para despertar reações subversivas em seus participantes, pois esta “deixa sementes que, mais ou menos tardiamente, agitam os espíritos e perturbam a sonolência da vida comum.” (DUVIGNAUD, 1983, p.8)

A perseguição às festas negras só deixa de ser a maior preocupação das autoridades na segunda metade do século XIX. A partir daí, começam a ganhar cada vez mais partidários, passando a ser mais populares, ao passo que dela se aproximam uma diversidade maior de setores sociais, apesar de os ritmos africanos e seus descendentes continuarem a ocupar a posição de realeza dessa festa (REIS, 2002). Esse lento processo de transformação da festa chega ao século XX, quando depara-se com todas as consequências da Revolução Industrial. Como veremos a seguir, aqui a festa troca novamente de mãos, mantendo sua tradição de permanecer em um cenário tenso, tanto quanto festivo.

Percebemos, então, que o processo de formação da festa brasileira se dá tendo como cenário principal as trocas interculturais presentes na própria história do país. O encontro das culturas indígena, portuguesa e africana configurou a nossa forma de

festejar como uma das nossas mais importantes linguagens simbólicas – manifestação capaz de traduzir e expressar a diversidade cultural característica do Brasil.

2.2.2 A festa no Brasil contemporâneo

Dada a pluralidade cultural do Brasil, a festa, aqui, incorpora múltiplos sentidos, acontecendo de modos e com razões diferentes para os diversos grupos que compõe o tecido social deste país de extensões continentais. Por isso, aqui é caracterizada por uma multiplicidade de vozes, de cenários e de modos de organização. Como vimos, no seu longo processo de formação, a festa brasileira acompanha a evolução histórica do país, sendo inserida, progressivamente, na composição simbólica que caracteriza a identidade nacional. Segundo Amaral (1998), a festa brasileira é especial porque aqui ela assume uma rede complexa de significados sociais, culturais e políticos específicos. A autora, referência no estudo das festas contemporâneas brasileiras, explica nossa predisposição para o festejar:

Não é à toa, como se vê, que se diz que “no Brasil tudo acaba em festa”. Isto é compreensível, já que ela pode comemorar acontecimentos, reviver tradições, criar novas formas de expressão, afirmar identidades, preencher espaços na vida dos grupos, dramatizar situações e afirmações populares. Ser o espaço de protestos ou da construção de uma cidadania “paralela”; de resistência à opressão cultural, social, econômica ou, ainda, de catarse. Além disso, sendo capaz de mediar diferentes valores, termos e sentidos, numa sociedade pluricultural como a brasileira, ela se revela como poderoso instrumento de interação, compreensão, expressão da diversidade, englobando-as e permitindo a todos se reconhecerem, na festa, como um povo único. (AMARAL, 1998, p.278)

Confirmando estes primeiros apontamentos, Perez (2000) defende que a festa brasileira “é uma das melhores evidências do caráter híbrido de nossa sociedade e de sua maneira de operar através do entrecruzamento de códigos e de registros.” (PEREZ, 2000, p.15)

Como sabemos, a festa não é só um território de celebrações, mas também – e como consequência natural do seu processo, de conflitos. Assim, a modernidade apresenta um novo tipo de tensão para o campo festivo nacional, agora relacionado ao capitalismo e seus desdobramentos. Segundo Míguez (2012), a festa desloca-se do domínio de quem a

organizava – a comunidade, e aloja-se no campo da cultura de massa. Como consequência dessa mudança, a festa passa para as mãos do empresariado do turismo e do entretenimento, que passa a caracterizá-la de forma ainda mais espetacularizada com objetivos comerciais de que ela transforme-se em um poderoso artifício midiático. E, como sabemos, essa estratégia deu certo – a festa configura-se como um lucrativo negócio, movimentando bilhões de reais, é um produto turístico cada vez mais atraente e passa a ser vista como um fenômeno de mídia, sendo campo de desejo de marcas que, percebendo sua força e penetração popular, querem de todo modo atrelar a sua promoção a ela. Miguez (2012) ilustra este dilema muito bem:

Estabelece-se assim uma tensão que opõe Dionísio a Apolo; uma disputa entre a lógica dionisíaca da celebração da galhofa, do velho espírito dos carnavais que vem lá dos tempos medievais, e a lógica apolínea, de caráter mercantil-empresarial, mais própria dos tempos que correm. (MIGUEZ, 2012, p.209)

Se fizermos uma leitura de Duvignaud sobre esta apropriação das festas pelo mercado, certamente teremos como conclusão a sua morte neste novo contexto – regulado agora pelo capital. Entretanto, como já defendemos, faz-se obrigatória uma nova análise a fim de compreender a festa em seu contexto transformado. Se compararmos as festas estudadas e descritas pelo autor – sempre de natureza mais tradicional e comunitária, soa como óbvio afirmar que o modelo de festa moderna empobreceu muito simbolicamente. Assim, defendemos aqui que a festa continua a existir na sociedade contemporânea, com a profusão de novos e ressignificados elementos, que causam tanto uma euforia alegre – na maioria dos casos – quanto o êxtase carnavalesco, sendo que agora este último fica muito mais restrito se comparado às festas medievais de Bakhtin ou as vividas por sociedades simples, descritas por Duvignaud.

Neste novo cenário, a festa continua a expressar seu sentido simbólico, relacionado a identidades, valores e significados; mas agora também tem incorporada à sua natureza esta dimensão econômica. Aqui, mais uma vez deve-se ficar claro que é imprescindível que não se atribua apenas um valor comercial às festas. Esse sim seria o decreto do seu fim. Para não incorrer neste erro, deve-se levar em conta o conjunto de elementos simbólico-representativos que a festa carrega consigo, buscando sempre um equilíbrio entre as duas naturezas que a compõem na contemporaneidade. Miguez (2012) sugere três caminhos que podem auxiliar no enfrentamento dos novos desafios que se impõem – o

primeiro é a regulação do mercado da festa, com a criação de políticas que atendam de forma mais equilibrada e justa tanto as instituições mais poderosas como as manifestações mais populares; o segundo caminho é a própria organização, com a implantação de mecanismos de governança da festa, como, por exemplo, os Conselhos; o terceiro e último caminho proposto é a criação e difusão de políticas públicas de cultura para as festas e a promoção da sua diversidade.

Sobre este último item, o professor e atual Secretário de Cultura do Estado da Bahia, Albino Rubim (2011), afirma que as políticas culturais costumam não reconhecer as festas como elemento cultural relevante, tendendo a abandoná-las ou alocá-las em políticas que lhe atribuem demasiado aspecto mercantil e/ou clientelista. Diante disso, alerta para a urgência de se pensar e desenvolver um campo específico nas políticas públicas para atender a multiplicidade de dimensões das manifestações festivas.

Fundamental, portanto, um novo olhar e uma nova política para as festas. Uma atitude que não desconheça seus mais variados componentes, mas que tenha como horizonte preservar e promover o seu caráter cultural mais fundamental: a possibilidade de uma experiência, coletiva e individual, lúdica e singular, que expresse e mobilize corações e mentes. (RUBIM, 2011, *web*)

Esta fala nos confirma que as festas têm sido um tema cada vez mais abordado por diferentes setores da sociedade, o que vem rompendo com o preconceito com que muitas vezes era encarada. “Por contraposição à visão preconceituosa, floresce uma nova disposição de encarar as festas e acolher toda a multiplicidade de fatores envolvidos nelas.” (RUBIM, 2011, *web*) No caso do Brasil, elas se multiplicam em alta velocidade, exigem uma organização cada vez mais complexa e mais capacitada, demandam uma variedade grande de profissionais e, assim, passam a configurar-se, de forma cada vez mais sólida, como produtoras de emprego e renda. Cada vez mais, as festas – ocasiões tão essencialmente lúdicas e divertidas, são tratadas como um negócio sério.

2.3 A festa na Bahia

Antes de começarmos nossa incursão pela Bahia, é essencial que delimitemos qual Bahia abordaremos. Assim como o Brasil, o estado baiano tem largas extensões e recebeu para cada uma de suas regiões um processo civilizatório distinto, fato que a configurou como território de rica e colorida pluralidade cultural. Trataremos ao longo deste trabalho daquela Bahia que está intimamente ligada ao mito da baianidade – texto identitário que referencia o “ser baiano”, exaltado por características estreitamente ligadas à religiosidade, familiaridade e sensualidade, como defende em sua tese o pesquisador Milton Moura (2001). As imagens tradutoras da Bahia como “terra da felicidade”, “aquele axé que só se vê na Bahia”, “boa terra”, “maior festa de rua do mundo”, encerram uma noção de totalidade. Para Moura (2001, p.102), seria a “nossa máscara típica e pública”. Essa Bahia, territorialmente, é a da sua capital, Salvador, e a do seu Recôncavo.

Essa noção de baianidade traz na sua composição a característica da alegria e da disposição para festejar que parece acompanhar o povo baiano de maneira tão indissociável ao longo da história. A pesquisadora Natalia Coimbra de Sá (2009) explica porque essa relação desperta tanto interesse.

A importância do assunto e o interesse geral que desperta se deve principalmente porque – apesar das disputas em relação aos seus significados – o conceito vem sendo há décadas utilizado em diversos contextos econômicos, políticos, sociais e culturais; no discurso da mídia, dos governantes e da própria população, através de variadas formas de apropriação e reinvenção. As festas populares baianas, no imaginário coletivo, fazem parte do repertório que constitui a noção de “cultura baiana”, associada a uma “identidade baiana” – a chamada baianidade – celebrada em verso, prosa e marketing turístico. (COIMBRA DE SÁ, 2009, p.145)

Assim como a Bahia, que acompanha e participa intimamente da história do Brasil, principalmente ao longo do período Colonial, a sua festa também caminha a passos concomitantes com o processo de formação da festa brasileira. Salvador e o Recôncavo foram palco das primeiras teatralizações festivas dos jesuítas; viveram o espírito pomposo e festivo das procissões cristãs e das festas públicas tão espetaculares inspiradas pela chegada do Barroco em terras tropicais; em um cenário bastante

conflituoso, também foi garantindo espaço para as manifestações dos negros que chegaram aqui na condição de traficados e que encontraram na festa uma possibilidade viva de reterritorialização. Em uma tentativa de não sermos repetitivos com relação a subseção anterior deste trabalho, esta Bahia que trataremos aqui, com todas as suas particularidades, vê através dos séculos, a festa desenvolver-se mestiça – com influências principalmente ibérico-barroco-católicas, indígenas e africanas, e, assim, progressivamente, existir cada vez mais radiante.

Com a evolução urbana, a festa vai ganhando novas formas – apesar de, na Bahia, algumas práticas manterem-se fortemente arraigadas na estrutura do ser e do acontecer dessa festa. Exemplo claro disto é a relação simbiótica entre o sagrado e o profano, facilmente percebido nas festas de largos dos santos padroeiros e das lavagens das igrejas, como é o caso da que acontece na festa em devoção ao Nosso Senhor do Bonfim.

Um marco quando tratamos dessa conjuntura festiva da Bahia é o desenvolvimento do seu carnaval, principalmente o da sua capital, que hoje desponta como uma das maiores festas de rua do mundo, atraindo centenas de milhares de turistas para a cidade e movimentando bilhões em reais, principalmente entre os setores do turismo e do entretenimento. A lógica “trio-elétrico – folião (apenas aquele que veste o abadá) – camarote” foi, inclusive, exportada para muitas outras cidades que, vendo uma excelente oportunidade de negócio, passaram a reproduzir o modelo do carnaval baiano em menor escala. Esse modelo chama-se “micareta” e traduz muito da lógica mercantil-empresarial a que a festa vem sendo submetida na contemporaneidade, como abordamos anteriormente.

Assim, a composição de natureza dupla que, como vimos, caracteriza a festa nacional na contemporaneidade – com a expressão de um sentido simbólico e a apropriação pelo mercado, paira também sobre a festa da Bahia que, inclusive, como toda a festa brasileira, não pode mais ser vista dissociada deste arranjo. O desafio, aqui, permanece o mesmo – desenvolver um trabalho cauteloso a fim de preservar e promover a riqueza simbólica deste terreno festivo que vive uma relação umbilical com a Bahia.

Passemos, agora, ao que nos interessa mais diretamente no rico contexto da festa baiana – o ritual das lavagens, com foco direcionado à mais popular de todas elas, a da Igreja do Nosso Senhor do Bonfim, na capital Salvador. Este estudo nos auxiliará a, além de compreender a formação da *Lavage de la Madeleine* – nosso objetivo principal aqui; a continuar a compor, em maiores detalhes, esse quadro festivo da Bahia, iniciado nesta primeira seção do trabalho.

3 NOSSO PONTO DE ORIGEM: A LAVAGEM DO BONFIM

*Há um ar de festa nas ruas comerciais e os rostos dos homens se abrem em sorrisos. Sim, porque quem não a viu, jamais poderá imaginar a surpreendente beleza desta procissão.*¹¹
[Jorge Amado, 1944]

3.1 As festas religiosas populares na capital da Bahia

Como vimos no capítulo anterior, o ato de festejar acompanha intimamente a história do Brasil. Perez (2002) defende que as procissões e festas religiosas são as atividades urbanas mais antigas do país. Ela lembra, ainda, que até o século XIX foram estes os acontecimentos mais importantes da vida social dos que por aqui viviam. Na capital da Bahia não foi diferente. O que vale destacar é que esse tipo de acontecimento continua atravessando festivamente a vida da cidade de forma bastante acentuada até os dias de hoje. As festas populares baianas, realizadas no contexto da religião, sempre foram lúdicas e espetaculares – traços originados do passado colonial, do catolicismo popular e das religiões afro-brasileiras. Essa fé festiva não está desalinhada do que nos dizem Durkheim e Bakhtin – é, inclusive, pertinente, lembrá-los ao abordar esse contexto festivo-religioso baiano.

Conforme já apresentado neste texto, Durkheim (1985) defende uma relação extremamente próxima entre festa e religião. Segundo ele, toda e qualquer festa traz na sua composição elementos que advém da cerimônia religiosa, como é o caso do sentimento que arrebatava indivíduos e os leva a integrar um corpo coletivo em um contexto de efervescência e exaltação. Aproximando-se ainda mais do nosso campo de discussão, Bakhtin apresenta o inverso festivo das cerimônias oficiais da Idade Média. O contexto profano, criado para além das portas da Igreja, é descrito pelo autor através de exemplos clássicos desse período, como é o caso da Festa dos Loucos, do Riso Pascal e da Festa do Asno – esta última já descrita neste trabalho. Esses exemplos nos levam a entender que este jogo dramático entre os espaços festivos da igreja e do largo configuram-se como uma realidade histórica de longa data.

¹¹ Trecho do livro “Bahia de Todos os Santos - Guia de ruas e mistérios”, lançado em 1944.

Na Bahia, o primeiro dia do mês de novembro marcava o início do seu ciclo de festas religiosas populares, com o Dia de Todos os Santos. A partir daí, era o momento de preparar-se para acompanhar a sequência de festejos que movimentariam de forma intensa a vida social da cidade – Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição da Praia, Santa Luzia, Natal e os reisados, Bonfim, São Lázaro, Sant’Anna¹² – ou seja, eram mais de três meses praticamente ininterruptos de fé e folia, que encerravam no Carnaval. Estas eram tidas como excelentes oportunidades de lazer, tendo em vista que até meados do século XIX, Salvador não contava com muitos atrativos culturais (COUTO, 2010).

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

A recomendação da Igreja, nessas ocasiões, era para que a festa popular aguardasse a última missa da noite para começar. O objetivo, com esse pedido regulatório, era separar o momento sagrado de devoção do que se julgava ser profano. No entanto, pelo que observamos, essa linha divisória era visível e objeto de desejo apenas por parte do clero; os organizadores e participantes das festas faziam-na praticamente invisível. Pesquisadora do tema, a professora Edilece Couto nos confirma isso com trecho da sua pesquisa, onde diz que, em dias de festa, “os banquetes nas barracas, os batuques, as rodas de samba e capoeira, os desfiles em carros alegóricos, as batalhas de confetes e lança-perfume e os banhos de mar ocorriam durante todo o dia.” (COUTO, 2010, p.171) Essa carnavalização das festas católicas sempre foi uma característica forte no contexto baiano. E como diz Ordep Serra (2009), não há como duvidar da sinceridade da fé daqueles que, entre um gole e outro de cachaça, reverenciam o santo homenageado. Uma reportagem de 1937 do Jornal Diário da Bahia nos apresenta um exemplo real

¹² Depois substituída pela Festa de Iemanjá – como conclui em pesquisa de doutorado, Edilece Souza Couto (2010). Segundo a autora, a desavença da Igreja com a comunidade do Rio Vermelho começou em 1913, pois o clero não aceitava as oferendas que os pescadores ofereciam a Iemanjá durante os festejos para Sant’Anna. Essa discordância só chegou ao fim nos anos 1960, quando a festa religiosa foi transferida para o dia 26 de julho, cedendo, então, espaço exclusivo para a Rainha do Mar no bairro dos pescadores.

dessa situação. No trecho escolhido, fica claro o quão tênue já era essa linha entre o sagrado e o profano, nos idos da década de trinta. Além disso, temos aí o nosso próximo assunto a ser abordado – o sincretismo religioso presente nessas festas.

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

Além da carnavalização, as festas católicas baianas trazem na sua composição um traço muito forte da cultura local – o sincretismo religioso. Não julgamos necessário à nossa pesquisa fazer uma longa e profunda exposição sobre o assunto. No entanto, consideramos importante destacar alguns pontos a fim de nos auxiliar no entendimento da complexidade simbólica das nossas festas populares católicas.

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

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

Essa estratégia de apropriação religiosa foi de suma importância para os escravos despistarem seus senhores e a própria Igreja a fim de conseguirem manter, mesmo que com o enfrentamento de tantas adversidades, o culto do seu sagrado. Certamente os

esforços lhe serviram de fortaleza frente ao duro processo histórico a que foram obrigados a enfrentar. Ainda, Roger Bastide (1971) conclui que o “catolicismo negro foi um relicário precioso que a Igreja ofertou, não obstante ela própria, aos negros, para aí conservar não como relíquias, mas como realidades vivas, certos valores mais altos de suas religiões nativas.” (BASTIDE, 1971, p.179)

Atualmente, em um contexto de maior liberdade religiosa, não é mais preciso travestir orixás com nomes e características católicas. Entretanto, por mais que hoje grupos de sacerdotes do candomblé, clero e intelectuais encabeçam campanhas com o intuito de separar totalmente as duas crenças – por não avaliarem mais como necessário esse sincretismo – a mistura já está feita e arraigada na memória coletiva do campo sagrado baiano. Usando da analogia utilizada pelo professor Milton Moura para tratar dessa questão, “não se separa café de leite depois de misturados. É tarefa impossível.”¹³

E como fé e festa andam juntas por aqui, inúmeras foram (e são) as festividades com mais de um santo homenageado, mesmo que isso não estivesse tão evidente para os não adeptos do culto aos orixás. Iansã na festa de Santa Bárbara, Oxum na de Nossa Senhora da Conceição da Praia, Nanã ou Iemanjá na festa de Sant’Anna, Omolu na de São Lázaro, Oxalá nos festejos ao Senhor do Bonfim, e por aí vai. Como bem sintetiza o antropólogo Rubem Fernandes, “[...] no Brasil, o povo e o clero nunca rezaram exatamente para a mesma imagem.” (FERNANDES, 1985 apud COUTO, 2010, p.191) Como vemos, no caso da Bahia, os santos católicos tanto podem, como dividem a mesma festa com os orixás do candomblé, podendo, ambos, serem homenageados por diferentes tipos de fiéis. Estes, os devotos, “têm consciência de que foram atribuídos pontos de analogia para permitir a aproximação, mas um santo e um orixá, por mais que tenham características comuns, não formam uma mesma entidade.” (COUTO, 2010, p.63) Na Figura 1, registra-se a Festa de Santa Bárbara – dos exemplos que mais se destacam quando o assunto é esta fé sincrética observada na devoção baiana. Nesta ocasião, que se repete todo dia quatro de dezembro, colorindo as ruas do Centro Histórico da capital de vermelho, os adeptos do candomblé saúdam a deusa das tempestades, Iansã; os católicos homenageiam Santa Bárbara. Na foto é possível,

¹³Reprodução de frase proferida pelo professor Milton Moura (UFBA), sobre a questão do sincretismo entre orixás e santos católicos, na Bahia. Extraída da disciplina “Estudos sobre História da Festa” (UFBA/ 2013.1).

inclusive, constatar essa pluralidade – desde mulheres vestidas com trajes típicos do candomblé, até outras que seguram nas mãos a imagem da santa católica. Todos dividem o mesmo espaço. E quem vai negar que essas pessoas clamam e crêem nas duas divindades?

Figura 1 – Festa de Santa Bárbara, Centro Histórico de Salvador, 2011.



Fonte: Secretaria de Cultura do Estado da Bahia (2011)¹⁴.

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

No século XVIII, o clero baiano seguia as diretrizes do Concílio de Trento. Por isso, no ano de 1707, danças e cantigas “desonestas”, já eram proibidas nas igrejas e nos seus adros. As máscaras, adereço muito usado nos cortejos cívicos e religiosos, também tiveram seu uso proibido por carnavalizar as festas e por dificultar o trabalho da polícia

¹⁴ Disponível em: < <http://www.cultura.ba.gov.br/2011/12/05/festa-de-santa-barbara-encheu-o-centro-historico-de-emocao-e-fe/>>. Acesso em 10 dez. 2013.

na identificação de “baderneiros”. A grande preocupação do clero romanizado baiano era com a purificação dos rituais católicos. A Igreja – que criou e manteve, até a metade do século XIX, a crença de que a figura do Diabo participava das manifestações profanas, empreendeu grandes esforços para separar o que julgava ser sagrado do que acusava de profano – característica, essa, que na Bahia sempre insistiu em ser tão pulsante. O alvo principal dos reformadores católicos eram as irmandades, que propagavam o catolicismo popular e usavam, muitas vezes, da influência do candomblé nas suas manifestações festivas e de fé. Um dos maiores exemplos desse tipo de repressão pelas mãos do clero foi a proibição do ritual da lavagem da Igreja do Bonfim, em 1889, que teve como objetivo maior acabar de vez com a carnavalização da festa e presença de ritos africanos em templo católico. Sobre essa ocasião, voltaremos a falar na próxima seção.

O papel das autoridades civis era controlar a parcela negra que participava das festividades. Como descrito anteriormente, o grande temor eram os levantes escravos – típicos nesses períodos de ebulição festiva. O levante dos Malês, por exemplo, estava programado para acontecer no final de semana dos festejos do Bonfim. Depois do fatídico ano de 1835¹⁵, a repressão das autoridades aumentou consideravelmente. Até que, a partir de 1850, apoiando-se no fato de que há mais de duas décadas não havia registros de revoltas atreladas às festas populares, o foco da perseguição deste grupo voltou-se, então, aos candomblés, costume africano julgado como bárbaro e imoral.

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

Esses três grupos compactuavam da ideia de civilizar a sociedade baiana. Entretanto, oscilavam entre tolerância e repressão no controle dos costumes africanos. Couto (2010)

¹⁵ Ano da Revolta dos Malês, levante negro frente a escravidão, imposição católica, preconceitos e má condição de vida a que estavam submetidos. Tendo como principais personagens os negros muçulmanos da cidade de Salvador e do Recôncavo, a Revolta foi descoberta e reprimida por conta da entrega de todo o plano para a polícia, pela mulher de um dos participantes. Mais de duzentas pessoas foram presas. Ver mais em Reis (2002).

esclarece a origem do questionamento que gerava essa alternância no cumprimento dessa ação conjunta:

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

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

3.2 Nosso Senhor do Bonfim: devoção e festa

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

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

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

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

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

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

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

O largo foi, então, ocupado, gradativamente, em maiores proporções – configurando-se como um espaço de continuidade às homenagens ao Senhor do Bonfim. A cada ano, as festas externas eram mais ricas em atividades. Em 1811, já há registros das primeiras barracas para venda de comidas, bebidas e brinquedos para as crianças. Sobre essa mudança do cenário para a festa, Serra (2009) explica que “o espaço do largo remodela-se com a inclusão de traços e componentes efêmeros, isto é, com equipamentos e signos festivos (enfeites, bandeirolas, gambiarras etc.), todo um mobiliário de ocasião.” (SERRA, 2009, p.73)

Serra (2009, p.73) afirma, ainda, que “o tempo que determina a festa de largo é variável, e o principal marcador que define essa duração vem a ser o rito sagrado.” Assim, o autor defende que o sentido do “profano” só existe quando pensado em um contexto religioso. Dessa forma, a festa de largo só acontece se acompanhada de um rito sacro, do

contrário, deve ser considerada festa de rua. O autor defende uma “polaridade ritual” entre os dois espaços – o largo e o templo.

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

Essa “polaridade ritual” entre os atos solenes da igreja e as manifestações populares na rua nos rememora as festas não oficiais da Idade Média, já descritas. O espaço da rua, como pode ser visto na caracterização proposta por Serra, torna-se propício para experimentar uma configuração totalmente diferente daquela normal do dia a dia. É a “segunda vida” bakhtiniana.

3.2.1 Lavagem do Bonfim: o ápice festivo

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

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

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

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

Na Bahia a tradição lusitana ganhou vida e cresceu rapidamente, agregando milhares de adeptos e transformando-se, inclusive, no ponto alto dos festejos ao Senhor do Bonfim – com muita música, comidas, diversão e a incorporação de elementos do Candomblé. Tudo isso, obviamente, incomodou diferentes grupos da sociedade baiana.

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

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

Com o crescimento da prática da lavagem da igreja, os romeiros começaram a chegar cada vez mais cedo para a festa, a fim de participar do ritual. É nesse momento, por volta da terceira década do século XIX, que surge, espontaneamente, mais um elemento a compor as festividades do Bonfim – um cortejo de fiéis. Assim, mais uma vez o espaço da festa é ampliado, extrapolando, agora, os limites da colina.

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

A cada ano, o espírito festivo no largo e no adro da igreja era maior. Enquanto a lavagem ocorria no interior do templo, o clima do lado de fora era carnavalesco – com rodas de samba, barracas de comida e bebida, jogos, pessoas dançando, interagindo e louvando o santo. Lembremo-nos, aqui, da lógica ao avesso que as festas da praça pública da Idade Média profanavam, criando um “segundo mundo”, onde a abolição das relações hierárquicas e a seriedade e oficialidade da vida ordinária eram eliminadas temporariamente. Obviamente que em menores proporções do que as narradas por Bakhtin (2010), faz-se pertinente relacionarmos a situação que passou a existir na área externa da Igreja do Bonfim com a caracterização que o pesquisador atribui às festividades medievais – vista na primeira seção.

Em 1889, com a escravidão abolida, a lavagem teve o maior registro de negros integrando o seu público (COUTO, 2009). A participação maciça dessa parcela da população acarreta a incorporação de uma série de ritos africanos à festa, como é o caso do sincretismo que os adeptos do candomblé traçam entre o Senhor do Bonfim e Oxalá. Não só o clero e a elite católica consideravam estas manifestações imorais e contrárias à ideia de civilização planejada para a Bahia; os estrangeiros que visitavam a cidade também deixaram registrado seu estranhamento frente ao que viram por aqui. O conhecido relato do austríaco Maximiliano de Habsburgo, que esteve na Bahia durante as comemorações ao Senhor do Bonfim, em janeiro de 1860, é um exemplo claro de como, para essas pessoas, não era tarefa simples – e talvez até hoje não seja –

compreender essa “polaridade ritual”, típica das homenagens religioso-festivas baianas. Neste caso, a conclusão do estrangeiro foi a de que o ritual da igreja era um grande bacanal, não contendo nesta manifestação sentido religioso algum.

Pelo vestíbulo emanava uma atmosfera alegre e festiva. Em longa fila, estavam sentadas, junto a uma das paredes, moças negras, alegres – sua graça bronzeada não estava escondida, mas envolta em gazes transparentes e lenços de cores berrantes – em meio a um falatório estridente, nas posições mais confortáveis, sensuais e desleixadas, vendendo parte em cestos, parte em caixas de vidro, toda espécie de bugigangas religiosas, amuletos, velas e comestíveis. Para um católico respeitável, todo esse alvoroço deve parecer blasfêmia, pois nessa festa popular dos negros, misturavam-se, mais do que o permitido, resquícios do paganismo na assim chamada romaria. (HABSBURGO, 1982, p.129 apud COUTO, 2009, p.2-3)

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

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

Figura 2 – Polícia e Baianas na Lavagem do Bonfim.



Foto: Pierre Verger | Fundação Pierre Verger – Foto protegida pela Lei dos Direitos Autorais 9610/98. Interessados em utilização, deverão entrar em contato com a Fundação Pierre Verger (<http://pierreverger.org/br/acervo-foto/servicos/uso-de-fotos.html>).¹⁶

O registro (Figura 2) feito por Pierre Verger não coincide com o período desta primeira proibição oficial. Entretanto, por traduzir exatamente o sentido do contexto narrado aqui, optamos por trazê-la para a pesquisa. Esta foto data de meados da década de cinquenta do século XX, quando era permitida apenas a lavagem simbólica das escadarias. A polícia era utilizada para conter a exaltação dos fiéis. Esta situação nos mostra, inclusive, que a repressão continuou, seguindo junto à história desse rito festivo.

¹⁶ Consultada sobre o ano específico da foto, a Fundação Pierre Verger – responsável pela obra do fotógrafo, não soube especificar o ano, apenas a década. A utilização da foto nesta pesquisa foi devidamente autorizada por esta mesma instituição citada.

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

Mesmo diante dessa conjuntura conturbada, a Lavagem do Bonfim continuou a crescer e a popularizar-se, com grande presença de adeptos do candomblé. Seguindo, aqui, o pensamento de Duvignaud (1983), podemos considerar a resistência deste ritual como um cenário fértil para a subversão, à medida que mantém a tradição religioso-festiva viva diante de todo um arsenal de imposições e controles por parte dos detentores do “poder”.

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

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

As Figuras 3 e 4 trazem o registro de Pierre Verger sobre esta reabertura da Igreja para o ritual da lavagem. As duas imagens são da década de quarenta e ilustram este novo momento da festa – na primeira, com as “baianas” preparando-se para entrar na Igreja com os jarros de água-de-cheiro; e na segunda, com o ritual da lavagem acontecendo no adro do templo.

Figura 3 – Preparação das baianas para entrar na Igreja do Bonfim.



Foto: Pierre Verger | Fundação Pierre Verger – Foto protegida pela Lei dos Direitos Autorais 9610/98. Interessados em utilização, deverão entrar em contato com a Fundação Pierre Verger (<http://pierreverger.org/br/acervo-foto/servicos/uso-de-fotos.html>).¹⁷

Figura 4 – Lavagem do adro da Igreja do Bonfim.

¹⁷ Consultada sobre o ano específico da foto, a Fundação Pierre Verger – responsável pela obra do fotógrafo, não soube especificar o ano, apenas a década. A utilização da foto nesta pesquisa foi devidamente autorizada por esta mesma instituição citada.



Foto: Pierre Verger | Fundação Pierre Verger – Foto protegida pela Lei dos Direitos Autorais 9610/98. Interessados em utilização, deverão entrar em contato com a Fundação Pierre Verger (<http://pierreverger.org/br/acervo-foto/servicos/uso-de-fotos.html>).¹⁸

A Figura 5 registrou a festa do largo da igreja, em meados da década de quarenta do século XX. O que abordamos no texto pode ser observado na imagem – a popularidade da festa, com uma quantidade significativa de pessoas nos arredores do templo; as barracas dispostas no largo; a pluralidade dos devotos – com a participação tanto de negros como de brancos.

Figura 5 – Festa do Bonfim, anos 1940.

¹⁸ Consultada sobre o ano específico da foto, a Fundação Pierre Verger – responsável pela obra do fotógrafo, não soube especificar o ano, apenas a década. A utilização da foto nesta pesquisa foi devidamente autorizada por esta mesma instituição citada.



Fonte: Portal Ibahia (2013)¹⁹.

Mantendo o costume que lhe acompanha desde o início da sua história, a Lavagem do Bonfim corteja polêmica até hoje. Nos anos 1990, a tensão foi a presença dos trios elétricos no trajeto da Conceição da Praia até a Colina Sagrada – estes mantiveram-se na festa até 1998, tempo que foi suficiente para suscitar uma discussão sobre a mercantilização da festa e seus impactos. Seguindo, já no século XXI, em 2011, o conflito fica por conta da proibição das carroças puxadas por animais no cortejo. No ano de 2014, uma nova tensão – pela primeira vez, a Igreja se fez presente no cortejo e no rito da lavagem das escadarias – onde aguardou a chegada das baianas para uma “recepção católica”. O grupo “Lavagem de Corpo e Alma”, formado por fiéis, saiu na frente da ala das baianas e seguiu até a Colina. Em entrevista, dias antes dos festejos, o padre e reitor da Basílica de Nosso Senhor Bom Jesus do Bonfim, Edson Menezes, explicou que o seu objetivo ao organizar a caminhada surgiu de uma demanda dos próprios devotos: “Costumo ouvir críticas sobre violência e consumo de bebidas na lavagem. Eu senti o dever de dar uma resposta pastoral participando do evento.” (A TARDE, 2014) Ainda, explicou porque a opção foi ir na dianteira das baianas, não

¹⁹ Disponível em: <<http://www.ibahia.com/a/blogs/memoriasdabahia/2013/01/13/festa-do-bonfim-o-bacanal-no-olhar-do-principe-maximiliano/>>. Acesso em: 12 dez. 2013.

participando do cortejo oficial. Este foi outro motivo que rendeu grande discussão na cidade: “O nosso objetivo é evangelizar, marcar a presença da Igreja e não tem propósito de divisão. É um lugar que queremos ocupar na Lavagem que possa transmitir um exemplo pelo nosso testemunho, sem bebida alcoólica e sem drogas.” (A TARDE, 2014)²⁰ Com isso é possível verificarmos que, ainda hoje, há uma tentativa da Igreja de controlar a festa do povo através da ordem e dos valores católicos. Trata-se da repetição da mesma atitude ocorrida há mais de um século atrás, quando o objetivo era a “purificação” da Festa do Bonfim, eliminando dela qualquer elemento que não fosse fé e devoção.

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

É, sem dúvida, um rito que celebra a fé e a riqueza cultural da cidade. A reunião de diferentes manifestações culturais – como a ala das baianas, os afoxés, blocos afro e de samba, fanfarras e bloquinhos de carnaval independentes – transformam o cortejo em um tradutor da pluralidade que é típica do povo baiano. Além disso, faz parte da história do cortejo ser um espaço político, através da presença dos governantes, de diversas instâncias do poder público e também de pessoas que usam aquela ocasião para protestarem por alguma causa específica. Em 2014, a ala das baianas foi o próprio exemplo de usufruto dessa possibilidade da festa. Como vemos na Figura 6, elas protestaram contra a Federação Internacional de Futebol (FIFA), referindo-se às imposições feitas pela instituição contra a venda de acarajé dentro do estádio da Fonte Nova e no seu entorno durante os jogos da Copa do Mundo que acontecerá em 2014. Além disso, mostraram-se insatisfeitas com a novidade da presença da Igreja abrindo o cortejo da Lavagem. Assim, o espaço dessa festa mostra-se propício para servir de

²⁰ Disponível no link < <http://atarde.uol.com.br/bahia/salvador/noticias/1561063-acao-catolica-para-lavagem-rende-polemica> >. Acesso em 20 jan. 2014.

interface no diálogo da sociedade com a própria sociedade civil, autoridades, poder público e mídia.

Figura 6 – Protesto da Ala da Baianas, Cortejo da Lavagem do Bonfim 2014.



Fonte: Jornal A Tarde (2014)²¹.

Diante de tudo que apresentamos, vale atentar para o fato de que essa manifestação atravessa a história da cidade, remodelando-se continuamente frente a tantas adversidades e transformações presentes no curso da sua trajetória. Hoje, a Lavagem do Bonfim é considerada a maior festa popular religiosa da Bahia e a segunda maior festa popular do estado – atrás apenas do carnaval. Não a toa, em janeiro de 2014 recebeu do Ministério da Cultura o título de Patrimônio Imaterial Nacional. Toda essa vivacidade contrapõe teorias, como as apresentadas no primeiro capítulo – de Bakhtin (2010) e de Duvignaud (1983), que defendem uma decadência ou até morte da festa. Transformações ocorreram; e foram, como vimos, essenciais para a sua resistência. Diante dessa realidade, pedimos licença ao mestre Dorival Caymmi para afirmar que a Lavagem do Bonfim “*tá viva, ainda lá*”²².

A história da Lavagem do Bonfim é ampla não só pela sua extensão temporal, afinal, o ritual já acontece há mais de dois séculos; mas também e, principalmente, pela

²¹ Disponível em: < <http://atarde.uol.com.br/materias/imprimir/1561063>>. Acesso em: 17 jan. 2014.

²² Adalgisa, música de Dorival Caymmi, de 1967.

profundidade e densidade da sua trajetória histórica, envolta em tantas tensões, conquistas, avanços e transformações. Apesar de toda a riqueza que apresenta, não é objetivo dessa pesquisa e nem se faz possível pela sua limitação de tempo, um aprofundamento maior do que este aqui apresentado. Assim, focamos nossa investigação em alguns pontos específicos, eleitos com a intenção de tornar o mais rica possível a relação da Lavagem do Bonfim, que acontece em Salvador, com a *Lavage de la Madeleine*, realizada em Paris.

3.3 Do Bonfim para o mundo: a transnacionalização da festa

Esta seção surgiu da necessidade de compreendermos o processo no qual uma manifestação cultural que compõe a história da Bahia, como é o caso da ritualística festiva de uma lavagem, rompe fronteiras e passa a acontecer, também, do outro lado do Atlântico, em Paris. Este é o recorte proposto por esta pesquisa – entender a *Lavage de la Madeleine* com relação ao seu ponto de origem, as escadarias da Igreja do Bonfim, em Salvador. Recorreremos a pesquisadores contemporâneos como Néstor García Canclini, Stuart Hall e Teixeira Coelho para abordar temas como a transnacionalização de representações simbólicas e a formação identitária em meio a esse processo diaspórico – assuntos essenciais para seguirmos com o estudo.

Para compreendermos melhor como estes fluxos culturais acontecem, é essencial começarmos pelo entendimento do processo histórico que desencadeou a globalização nos moldes que conhecemos e vivenciamos hoje. Para Hall (2011), globalização diz respeito aos “processos, atuantes numa escala global, que atravessam fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo, tornando o mundo, em realidade e em experiência, mais interconectado.” (HALL, 2011, p.67) Não estamos falando de um fenômeno recente, tendo em vista que desde o início da era moderna já podia ser observado. As navegações portuguesas e a teia relacional que empreenderam, colocando todos os continentes do planeta em contato, configura-se como o primeiro exemplo de uma ação globalizante. Foi neste contexto que, por exemplo, “o tabaco da América chegou à Europa e os coqueiros indianos vieram para o Brasil.” (GUERREIRO, VLADI, 2005, p.62)

Assim, a globalização ganha vida com o desenvolvimento do capitalismo, entre os séculos XV e XVIII. A partir da Revolução Industrial, sua expansão se dá, principalmente, pela via econômica, quando a produção em série alavanca o consumo. Esse processo é potencializado com a chegada da eletricidade e seus desdobramentos – o motor a combustão, o telégrafo, o telefone, os avanços científicos. Assim, as distâncias são cada vez mais superáveis através da produção industrial e da comunicação. Neste contexto, segundo Hobsbawm (1988), já é possível falar em uma

economia global única, que atinge progressivamente as mais remotas paragens do mundo, uma rede cada vez mais densa de transações econômicas, comunicações e movimentos de bens, dinheiro e pessoas ligando os países desenvolvidos entre si e ao mundo não desenvolvido. (HOBSBAWN, 1988, p. 95 *apud* GUERREIRO, VLADI, 2005, p.63)

A partir do século XX, a globalização toma novos contornos e sua via de expansão, principalmente depois da Segunda Guerra Mundial, em meados de 1945, vai ser influenciada de forma direta pelo avanço tecnológico da época – microeletrônica, computadores e comunicação massiva – que passa a divulgar um conjunto de valores compartilhados por grandes parcelas da população mundial. Aqui, o cenário é composto por um crescente e lucrativo processo de industrialização, tendo como ápice a consolidação dos Estados Unidos como a grande potência econômica mundial, com o fim da Guerra Fria. O livre mercado e os avanços da comunicação fazem com que as empresas transnacionalizem-se para diferentes países a fim de ampliar ainda mais a sua produtividade e a sua margem de lucratividade.

Para Stuart Hall (2013), a “fase pós-1970” da globalização chama a atenção pelo aumento considerável dos níveis de integração global, com novas e mais velozes possibilidades de relacionamento entre as nações – não importando mais o quão longínquas estejam umas das outras. Mesmo que o processo de expansão do fenômeno globalizante ainda mantenha suas raízes nas estruturas da riqueza e do poder, Hall afirma que

[...] suas formas de operação, embora irregulares, são mais “globais”, planetárias em perspectiva; incluem interesses de empresas transnacionais, a desregulamentação dos mercados mundiais e do fluxo global do capital, as tecnologias e sistemas de comunicação que transcendem e tiram do jogo a antiga estrutura do Estado-nação. Essa

nova fase “transnacional” do sistema tem seu centro cultural em todo lugar e em lugar nenhum. Está se tornando descentrada. (HALL, 2013, p.39)

Essa descentralização simbólica e do capital ganha ainda mais força a partir da consolidação da via eletrônica do processo de expansão da globalização. A conexão global gerada pelo cinema, televisão, rádio e, mais recentemente, telefonia digital, internet, satélites e *videogames* cria um novo desenho da forma de ser e de estar no mundo. Guerreiro e Vladi (2005, p.66) esclarecem que “[...] filmes, música, literatura, moda e atitude delineiam a globalização não como um processo meramente econômico ou eletrônico, mas também como uma dimensão comportamental e, portanto, cultural.” Aqui, à medida que a globalização eletrônica compartilha massivamente informação de todo lugar para todo lugar e, assim, os sistemas de significação cultural proliferem em velocidade estonteante, temos como consequência a pluralização de identidades nos sujeitos impactados por esse processo. Hall (2011) propõe uma conclusão provisória para esta questão, ao afirmar que

[...] a globalização tem, sim, o efeito de contestar e deslocar as identidades centradas e “fechadas” de uma cultura nacional. Ela tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas. (HALL, 2011, p.87)

Este contexto é tratado por Teixeira Coelho (2008) como um sistema flutuante e móvel. Segundo o autor, é nessa constatação que está o ponto central para se discutir cultura na contemporaneidade. Defendendo a ideia de que, no contexto atual, não há mais possibilidade de encontrarmos uma estabilidade identitária, ele afirma que “Toda identidade, como toda cultura, está em constante mutação, dissolvendo-se e liquefazendo-se para se recompor e refazer em seguida, sob aparência pouco ou muito diferente.” (COELHO, 2008, p.15) Nesta conjuntura, o recorte nacional não é mais suficiente para definir um sujeito ou um grupo, fazendo-se inevitável um novo quadro de entendimento conceitual para a questão identitária. Diferente de outrora²³, agora elas

²³ Stuart Hall (2011), em seu livro “A identidade cultural na pós-modernidade” apresenta uma cronologia com três concepções para a identidade. A primeira advém do sujeito do Iluminismo e neste contexto a concepção do indivíduo estava completamente centrada, unificada nele próprio. O centro essencial do “eu” era a identidade de uma pessoa, ou seja, uma visão radicalmente individualista, tanto do sujeito quanto da sua identidade. A segunda era baseada no sujeito sociológico e, aqui, foi absorvida a complexidade do mundo moderno; sendo o sujeito formado

são compreendidas como uma construção, com inúmeras possibilidades, que podem ser temporárias ou não. Ou seja, um mesmo sujeito pode acumular ou trocar várias vezes de identidades ao longo da sua história – o que vai depender das suas vivências e escolhas. É o tempo das identidades inflacionadas, como defende Coelho (2008).

Identidades étnicas se afirmaram, e depois as sexuais, como a das mulheres e dos homossexuais. As identidades etárias se seguiram: por reivindicação, de baixo para cima, como a dos jovens; e por uma interpelação de cima para baixo, ou de fora para dentro, como a da Terceira Idade. E a estas se somaram identidades de uma nova política, como a dos ecologistas. [...] E de tantas outras identidades se poderia falar. (COELHO, 2008, p.63)

Esta nova concepção é abordada, também, por Néstor García Canclini (2011), que defende que a cultura, na contemporaneidade, transforma-se através dos processos de desterritorialização e reterritorialização. Explica esses dois processos como “a perda da relação ‘natural’ da cultura com os territórios geográficos e sociais e, ao mesmo tempo, certas realocações territoriais relativas, parciais, das velhas e novas produções simbólicas.” (CANCLINI, 2011, p.309) Para ilustrar esta sua proposição, Canclini analisa a transnacionalização dos mercados simbólicos e, também, as migrações. Ao abordar o primeiro item, relaciona a difusão cultural pela via do arsenal tecnológico-eletrônico-comunicacional já citado aqui. O autor afirma, inclusive, que essa exportação de bens culturais vai de encontro ao confronto maniqueísta de países periféricos e hegemônicos. Ele exemplifica a questão com o crescimento da produção artística e cultural brasileira a partir da década de oitenta, destacando as telenovelas que foram difundidas para tantas partes do globo. Assim, conclui – usando aspas de Renato Ortiz – que os países periféricos, antes dependentes da produção cultural estrangeira, passaram “da defesa do nacional-popular à exportação do internacional-popular.” (ORTIZ, 1988, p.206 *apud* CANCLINI, 2011, p.311)

Sobre as migrações multidirecionais, Canclini (2011, p.312) afirma que estas pequenas multidões que compõem os fluxos de circulação territorial e cultural e que se situam exatamente na “fenda entre dois mundos” acabam por assumir todas as identidades disponíveis. Em ensaio, fruto de uma palestra intitulada “Pensando a Diáspora”, Stuart

através do contato com outras pessoas do contexto que habitava. Concepção fortemente interativa e estabilizada nos sujeitos e nos sistemas culturais que habitam. A terceira abordagem é a que abordamos ao longo deste subcapítulo.

Hall (2013) também aborda a questão e afirma que este contexto migratório está “[...] diversificando as culturas e pluralizando as identidades culturais dos antigos Estados-nação dominantes, das antigas potências imperiais e, de fato, do próprio globo.” (HALL, 2013, p.49)

Percebemos, então, que é intrínseco ao contexto contemporâneo – ou à chamada modernidade tardia (HALL, 2011), a incorporação e a vivência de múltiplas identidades. Seja com a diáspora de bens culturais, seja com as migrações humanas, a cultura, hoje, configura-se como flutuante e é cenário de uma polifonia identitária – também de teor flutuante.

Diante desse novo mundo com fronteiras e identidades culturais fluidas, alguns analistas da globalização apontaram dois caminhos possíveis para a questão da identidade – ambos questionáveis. O primeiro, de resistência à globalização, seria o retorno às raízes nacionais ou locais, por uma preocupação com conceitos como autenticidade e pureza. Intrinsecamente ligada à noção de ‘tradição’²⁴, essa proposição torna-se preocupante à medida que constatamos que nada mais permanece invariável. A dinâmica cultural e todo o movimento que a acompanha é, agora, a essência da cultura. Assim, nem sequer a sociedade mais tradicional desenvolve-se totalmente baseada apenas em seu ‘cordão umbilical’. O segundo caminho possível seria, então, a desintegração das identidades nacionais ou locais frente a uma homogeneização das sociedades, onde todos adotam os mesmos hábitos compartilhados globalmente – aqui, a tendência óbvia à uma ocidentalização do planeta é apontada como um risco relevante. Essa situação é perigosa por indicar uma abolição das diferenças que compõem o quadro rico da diversidade cultural global. (HALL, 2011; GUERREIRO, VLADI, 2005)

²⁴ Em texto recente, o pesquisador Gérard Lenclud (2013) – partindo das reflexões de autores como Boyer e Pouillon, buscou atualizar a definição conceitual da noção de “tradição”. Ele esclarece que não se trata de um “produto do passado [...], mas sim, segundo os termos de Pouillon, de um ‘ponto de vista’ que os homens do presente desenvolvem sobre o que os precedeu, uma interpretação do passado conduzida em função de critérios rigorosamente contemporâneos.” (LENCLUD, 2013) Nesse contexto, explica que considera-se tradicional um fato passado que permanece no presente, ou seja, o ‘antigo’ que é transferido para um contexto novo. Entretanto, ressalta que é necessário que ocorra uma ‘filtragem’ desse arcabouço cultural, já que a tradição não transmite a integralidade do passado, mas sim, o que há de mais relevante em períodos determinados.

Confrontando com esta problemática, Hall (2011) apresenta uma terceira possibilidade para a questão identitária – a ‘tradução’. O conceito é apresentado pelo próprio autor que o defende.

Este conceito descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram dispersadas para sempre de sua terra natal. Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente as suas identidades. (HALL, 2011, p.88-89)

Ao mesmo tempo em que essas pessoas que vivem entre fronteiras trazem consigo, por mais longínquo que seja, histórias particulares carregadas da sua cultura de origem, Hall (2011) elimina, nesse contexto, qualquer risco de uma unificação cultural. Esclarece esta questão através do seu entendimento de que aqueles que vivem em uma realidade fronteiriça tornam-se seres essencialmente híbridos, que adquirem como consequência natural dessa situação o fato de terem que renunciar à qualquer tipo de “pureza cultural perdida ou de absolutismo étnico”. Explica ainda que

Elas estão irrevogavelmente traduzidas. [...] são o produto das novas diásporas criadas pelas migrações pós-coloniais. Eles devem aprender a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e a negociar entre elas. (HALL, 2011, p.89-90)

Assim, a consequência é um resultado identitário que se configura como o encontro e a troca dessas culturas interconectadas. É um produto plural, modificado e modificante. Ainda, Coelho (2008) reforça que “[...] não significa necessariamente conflito de culturas e menos ainda, aniquilação de culturas, mas um amplo deslocamento de diferentes culturas num largo leque de direções, trazendo como resultado inúmeras modificações em cada uma delas.” (COELHO, 2008, p.53) Lembramos, aqui, da noção de transculturalismo, proposta pelo pesquisador cubano Fernando Ortiz, em 1940. O antropólogo Fernando Vianna reproduz no seu livro “O mistério do Samba” (1995) um resumo do conceito, escrito por Bronislaw Malinowski, responsável pelo prefácio do livro de Ortiz:

é um processo no qual sempre se dá algo em troca do que se recebe; é um ‘toma y daca’ como dizem os castelhanos. É um processo no qual

ambas as partes da equação resultam modificadas. Um processo no qual emerge uma nova realidade, composta e complexa, uma realidade que não é uma aglomeração mecânica de caracteres, nem um mosaico, mas um fenômeno novo, original e independente. (MALINOVSKY apud VIANNA, 1995, p.171)

Assim, o conceito de transculturalismo nos esclarece que a formação dessa “nova realidade” deve ser entendida como consequência de um cruzamento complexo, que condensa uma série de identidades absorvidas de uma série de situações e lugares – tudo em um contexto suspenso de transição e de trocas. É um lugar híbrido, onde reina o heterogêneo e a pluralidade de referências. Nessas fronteiras, mesclam-se influências, formam-se e dissolvem-se identidades continuamente. O caráter de mutabilidade faz desse novo contexto, também, provisório.

Ora, mas se tudo está engendrado na fluidez das fronteiras da globalização, as festas – manifestações culturais tão ricas e plurais, certamente também estão contempladas neste panorama. No caso específico dessa pesquisa, que possui objetivos de investigar uma representação cultural que só existe ao irromper um contexto diaspórico, o quadro teórico apresentado acima nos parece, então, ainda mais pertinente para nos auxiliar a situar e a compreender a composição complexa da *Lavage de la Madeleine*. Vamos a ela.

4 A LAVAGE DE LA MADELEINE

O interesse pela *Lavage de la Madeleine* surgiu em meados de 2011 – ano em que a mídia baiana veiculava de forma recorrente o aniversário de uma década da festa, que aconteceria em Paris, no mês de setembro. O primeiro sentimento com as informações recebidas foi de estranhamento por julgar aquela situação demasiadamente inusitada – uma lavagem, inspirada na tradição secular baiana, extrapolando fronteiras para acontecer do outro lado do Atlântico, em uma igreja francesa. A estranheza logo cedeu lugar a uma curiosidade acompanhada da vontade de compreender como se dava aquele deslocamento territorial e cultural e o que vinha a ser, simbolicamente, aquela lavagem.

Muito influenciada pelo que estava sendo veiculado pela mídia naquele período – entre imagens dos anos anteriores da festa e entrevistas com seu idealizador, a expectativa inicial foi a de encontrar uma reprodução simplista das lavagens baianas, mais especificamente a do Bonfim. Contudo, depois do embasamento teórico abordado na última seção, não foi grande a surpresa de ir a campo e encontrar uma representação cultural essencialmente híbrida, dada às características transnacionais e transculturais que a fazem existir. A multiplicidade de referências na formação da *Lavage de la Madeleine*, diante desse cenário mestiço que a acolhe, pode ser compreendida como uma teia sócio-étnica-cultural complexa que contribui para sua concretização e suscita, inclusive, uma diversidade de possibilidades de pesquisa.

Assim, a necessidade de fazer um recorte para tornar o estudo viável nos conduziu a decidir por aquele que foi o nosso maior objetivo desde o primeiro momento – o de compreender a *Lavage* no seu contexto desterritorializante e reterritorializante – saindo da Bahia e chegando a Paris. “Como se dá esse cortejo transnacional?” é a pergunta que pretendemos responder ao longo deste texto.

Buscaremos compreender a construção histórica da festa e os processos de transformação a que foi submetida e a fizeram chegar na sua configuração atual – uma grande festa que integra o calendário cultural do verão francês. Ao longo desta trajetória cronológica abordaremos os seus traços identitários mais relevantes, a fim de

compreendê-la diante do contexto diaspórico que lhe serve de cenário, buscando relações com a sua inspiração original – a lavagem das escadarias do Bonfim, em Salvador.

4.1 A experiência na *Sacré-Coeur* (1998-2001)

Roberto Chaves, mais conhecido como Robertinho, é o idealizador da *Lavage de la Madeleine* e, como ele mesmo afirma, o precursor quando o assunto é a exportação da ritualística das lavagens das igrejas para além das fronteiras brasileiras. Santo-amarense, de família pobre, com dezessete irmãos, terminou o ensino médio com muita dificuldade, já que dividia o turno da escola com o do trabalho – vendedor de picolé e office-boy do cantor Gilberto Gil são apenas alguns exemplos das funções que desempenhou quando ainda morava na sua terra natal, a Bahia. Desde muito cedo teve seu interesse despertado para o campo da arte e foi a ela que recorreu para sobreviver. Chaves canta, dança e dramatiza; e foi isso que o levou pela primeira vez a Paris, acompanhando uma turnê dos cantores baianos Margareth Menezes e Gerônimo, em 1991, ocupando a função de dançarino. Vislumbrando boas perspectivas, optou por não retornar ao Brasil. Entretanto, o período inicial trouxe consigo muitas dificuldades de adaptação, como ele mesmo narra em entrevista para esta pesquisa.

Eu acho que todo o brasileiro que está na Europa tem poucas opções de sobrevivência – se ele não for de família rica, ou ele vai se prostituir, porque isso realmente dá dinheiro quando se diz que é brasileiro; ou vai trabalhar com cultura, dança, música... que é mais prático e não precisa falar a língua do país. Pra quem não segue a primeira opção, é o meu caso, a expressão do corpo, da voz é o que dá mais dinheiro pra gente aqui. (Roberto Chaves, artista e produtor cultural. Entrevista gravada, setembro/2012)

Assim, Chaves começou a dançar lambada e samba em eventos organizados por companhias que “fazem shows para gringo ver”, como ele mesmo caracteriza. Ficou fazendo isso por alguns anos, até quando conseguiu ser selecionado como dançarino fixo do *Cabaré Paradise Latin*. Já está neste lugar há quase vinte anos e, segundo ele, é o que lhe sustenta financeiramente no país. Essa trajetória o fez estar, desde a sua chegada em terra estrangeira, envolvido com o campo de criação artística e cultural da

cidade – voltando-se, principalmente, aos eventos e atividades que envolvem a comunidade latina que vive ali, sobretudo, a brasileira.

Apesar de a primeira edição da *Lavage de la Madeleine* ter acontecido em 2002, é necessário que abordemos os anos anteriores, a partir de 1998. Isso porque a ideia de promover uma lavagem em Paris surgiu e concretizou-se neste ano, porém, em outra conjuntura, como veremos. Em 1998 ocorreu a Copa do Mundo de Futebol na França e, segundo Chaves, “todos estavam muito excitados para ganhar dinheiro no período”. Neste contexto, ele narra que teve um sonho onde enxergava “Paris vestida de branco, com baianas e elementos do folclore”. Explica, ainda, que interpretou “esta mensagem” como uma referência às lavagens baianas. E foi a partir desta situação – que nos soa quase como um mito fundador²⁵, que decidiu realizar uma festa similar às lavagens que experienciou durante a sua infância, em especial a do Bonfim.

Neste primeiro momento, firmou sociedade com a produtora cultural Fafá Leonardo, brasileira e radicada em Paris há mais de trinta anos. Chaves esclarece que foi uma estratégia necessária para viabilizar o evento, já que, na ocasião, ele não tinha fluência no idioma e nenhum embasamento sobre a legislação local que regulamentava as liberações de vias públicas para acontecimentos dessa natureza. Fafá, ao contrário, já acumulava certo conhecimento sobre a cultura e burocracia locais. Firmada a parceria, decidiram, em consenso, pela Igreja de *Sacré-Coeur*, em Montmartre, cartão-postal de Paris, para promoverem o primeiro evento. Foram, então, até a administração regional do bairro, onde conseguiram não só a autorização para realizar a lavagem já naquele ano, como também para um desfile curto pelas estreitas ladeiras da região. Entretanto, apesar de terem feito uma solicitação oficial, não receberam nenhum tipo de autorização por parte da igreja, o que os obrigou a fazer uma lavagem simbólica da rua em frente às

²⁵ Usamos a sentença “mito fundador” inspirados no uso que a pesquisadora Marilena Chauí (2000) o deu em seu texto “Brasil: mito fundador e sociedade autoritária”. Chauí define a expressão como sendo um “vínculo interno com o passado como origem, isto é, com um passado que não cessa nunca, que se conserva perenemente presente e, por isso mesmo, não permite o trabalho da diferença temporal e da compreensão do presente enquanto tal. Nesse sentido, falamos em mito também na acepção psicanalítica, ou seja, como impulso à repetição de algo imaginário, que cria um bloqueio à percepção da realidade e impede lidar com ela.” (CHAUÍ, 2000, p.5) É dessa forma que a Lavagem do Bonfim, inspiração original da *Lavage de la Madeleine*, nos parece estar configurada no entendimento e na memória do produtor Roberto Chaves, dada a forma como a define e a trouxe à tona durante a entrevista realizada durante a nossa pesquisa de campo. Detalharemos a análise ao longo desta seção do trabalho.

escadarias do templo, apenas. Chaves encarou como preconceituosa esta decisão – e explica:

Nós sofremos o mesmo preconceito do negro na época da escravidão. A gente não podia entrar, nem um padre aparecia. Eles mal sabiam o que estávamos fazendo, deviam pensar que era um bando de malucos. Acabava sendo uma lavagem da rua, nada a ver com religião. Então, considero essa fase uma fachada. (Roberto Chaves, artista e produtor cultural. Entrevista gravada, setembro/2012)

Apesar do desabafo do produtor, no período em que a lavagem aconteceu na via em frente à Sacré-Coeur, o evento já contava com um pequeno cortejo; a participação de um pai-de-santo, o babalorixá José Raimundo Chaves, o Pai Pote²⁶; uma ala de baianas que lavava simbolicamente a rua com água-de-cheiro; grupos de percussionistas e capoeiristas. Ou seja, mesmo que em um formato reduzido e limitado em área territorial pelas imposições dos órgãos municipais e da igreja, já era possível visualizar nessa primeira fase a ritualística de uma lavagem e do seu cortejo tipicamente festivo – apesar de não terem permissão nem para chegarem às escadarias da igreja. Isso, para o produtor, inviabilizava a incorporação da ritualística sagrada à manifestação. Lembremos aqui, que imposições e repressões desse tipo também estiveram presentes na construção histórica da Lavagem do Bonfim – conforme visto na segunda seção deste trabalho. No contexto baiano, muitas dificuldades já foram superadas pela resistência do povo; em Paris esse embate estava apenas começando.

A lavagem da Sacré-Coeur, pelos registros encontrados em matérias veiculadas na imprensa no período de 1998 a 2002, reuniu, nos anos em que ocorreu, um público máximo de mil pessoas. Em um desses relatos jornalísticos, a organizadora e sócia de Chaves, Fafá, justifica, em entrevista, a realização da festividade, afirmando que considera a ocasião uma excelente oportunidade para os brasileiros que vivem em Paris promoverem uma imagem diferente da que é disseminada com relação à cultura nacional. “Nosso objetivo é mostrar que o Brasil não se limita a Carnaval e mulher pelada. Temos uma tradição afro-baiana muito forte e bonita, que precisamos

²⁶ Participa desde a realização da primeira lavagem em Paris, organizada por Robertinho Chaves, seu irmão. É sacerdote do Terreiro Ilê Axé Oju Onirê, de Santo Amaro da Purificação, Bahia.

compartilhar com o povo francês.” (Fafá Leonardo, produtora cultural. Entrevista BBC Brasil.com, julho/2002)²⁷

Figura 7: Lavagem da Igreja de Sacré-Coeur, 2002.



Fonte: Site JF em Pauta (2005)²⁸.

A parceria de Roberto Chaves com Fafá Leonardo se estendeu até 2001, quando entraram em divergência por motivos de ordem financeira, principalmente. O produtor optou por deixar a sociedade e partiu em busca de um novo lugar para fazer a sua lavagem. Fafá continuou a realizar a festa na Sacré-Coeur até 2005, alegando ter parado por não receber nenhum apoio do governo brasileiro que a estimulasse a continuar. Procuramos a produtora a fim de obtermos mais detalhes sobre esses anos de lavagem em Montmartre, entretanto, ela não se dispôs a contribuir com a pesquisa.

²⁷ Disponível no link <http://www.bbc.co.uk/portuguese/cultura/020706_lavagemml.shtml>. Acesso em 31 jan. 2014.

²⁸ Disponível em <<http://www.jfempauta.com/wp-content/uploads/2009/06/cerimonia-da-lavagem-do-sacre-coeur-paris.jpg>>. Acesso em 30 jan. 2014.

Não é nosso objetivo uma análise mais detalhada desta primeira fase de ocorrência de uma lavagem na capital francesa, contudo, julgamos necessário trazer o contexto para o trabalho a fim de esclarecermos que a *Lavage de la Madeleine* inicia sua trajetória com um histórico particular, tendo em vista que seu idealizador e produtor já havia passado por uma experiência de produção festiva similar nos anos anteriores.

4.2 *Lavage de la Madeleine*: história e transformações

Nesta seção traremos uma cronologia da festa, abordando os fatos mais relevantes que compõe sua trajetória até os dias de hoje. O espaço temporal que contempla as suas doze edições, realizadas entre 2002 e 2013, de forma ininterrupta, foi o cenário de muitos desafios de ordem organizacional, muitas dificuldades financeiras, mas, em contrapartida, também de muita resistência e conquistas – o que culminou, como veremos, no êxito do evento, com a comemoração de uma década de *Lavage de la Madeleine*, data em que as ruas de Paris “vestiram-se de branco” – representando uma concretização do sonho que seu idealizador teve anos atrás; com mais de vinte mil pessoas acompanhando o cortejo em direção a igreja da *Madeleine*.

Em 2002, um ano após ter deixado a sociedade da lavagem da Sacré-Coeur, Chaves iniciou a busca por um novo local para colocar, mais uma vez, o seu maior desejo em prática. Logo na primeira parada, a Catedral de Notre-Dame, recebeu uma negativa do padre responsável.

Eu queria a Notre-Dame. Não tem escada, mas tem mídia. E isso me garante possibilidades de patrocínios maiores. Então, mandei um ofício para o padre e ele não respondia, não atendia o telefone. Quem me disse tudo foi a empregada da igreja, que escutou uma conversa do padre com o secretário e ele dizia que não queria saber de nada “daquilo” na porta da igreja dele. (Roberto Chaves, artista e produtor cultural. Entrevista gravada, setembro/2012)

Percebemos, mais uma vez, a resistência do clero – nesse caso, em solo parisiense, diante do ritual da lavagem. Pelo histórico das repressões que esse tipo de festa sofreu no seu contexto baiano, deduzimos que essa resposta conclusiva do padre da Notre-Dame – “não quero saber de nada daquilo na porta da minha igreja” esteja, muito

provavelmente, acompanhada de um preconceito repressivo contra as características intrínsecas a um ritual como uma lavagem – como é o caso do sincretismo religioso entre santos católicos e orixás e a carnavalização que lhe dá forma festiva.

Com esta recusa, a segunda parada de Chaves foi na Igreja da Madeleine, com localização próxima à Praça da Concórdia, em Paris. Considerada ponto turístico, a igreja chama a atenção pela sua arquitetura em forma de templo grego²⁹. Neste lugar, a receptividade foi completamente diferente das duas experiências anteriores – Sacré-Coeur e Notre-Dame. O padre consultado, admirador do Brasil e conhecedor das lavagens que ocorrem por aqui, foi bastante solícito ao pleito de realizar o referido ritual naquela igreja, permitindo, inclusive a realização de uma missa ecumênica na *Madeleine* – fato que não acontece nos festejos do Bonfim. No intuito de ajudar, o padre entregou a Chaves uma carta afirmando a disposição em receber, ali, aquela manifestação religioso-festiva. Contudo, vale ressaltar que essa boa receptividade é parcial na medida em que verificamos que a igreja permite a lavagem das escadarias da parte dos fundos do prédio. Apesar de ser uma área tão grandiosa e bela quanto a frontal, deixa de ter a ampla visibilidade que teria se acontecesse no outro extremo – já que a frente do templo fica situada em uma via principal com grande fluxo de veículos e transeuntes.

Com a carta do padre em mãos, o próximo passo, então, foi levar esse documento até a Prefeitura de Polícia de Paris, já que o cortejo demandaria o fechamento de vias para veículos – e esse é o órgão responsável por esse tipo de liberação. A festividade foi autorizada, porém apenas no espaço do passeio da igreja. Depois de um longo período de argumentação, cederam a Chaves mais um pequeno espaço da rua no entorno do templo. Segundo informações coletadas em entrevista com o produtor, neste primeiro ano o público foi de apenas duzentas pessoas, poucas baianas, um carro de som pequeno e um grupo de percussão. Mesmo neste formato bastante reduzido, ocorreu tanto o cortejo com música e dança; como a lavagem das escadarias da igreja. No ano seguinte, em 2003, mantiveram-se, praticamente, essas mesmas proporções.

²⁹ Mais informações sobre a igreja podem ser acessadas no site oficial <<http://www.eglise-lamadeleine.com/>>.

No ano de 2004, Chaves vislumbrou possibilidades de obter liberação para realizar o cortejo em um espaço maior. A tática³⁰foi mudar de posição diante da Prefeitura de Polícia. Ele explica:

Neste momento eu comecei a sofrer com algumas barreiras. Muita gente de Paris dizia que não queria participar, por ser algo exclusivamente de “religião”. Então eu tive que fazer a mesma coisa que o escravo fez: “Santa Bárbara – Iansã”. Eu tive que camuflar “Festival – Lavagem”. Eu precisei disso para conseguir abrir espaço. Do jeito que era, eu não conseguia apoio quase nenhum. (Roberto Chaves, artista e produtor cultural. Entrevista gravada, setembro/2012)

O plano deu certo. Segundo Chaves, ele incluiu no seu argumento questões como “celebração da paz” e “união de diferentes povos e crenças”. Juntou isso a ideia de um festival com um conjunto maior de atividades culturais envolvidas, obtendo sucesso no pleito. “Gostaram da ideia das baianas, da alegria, da celebração da paz e da união dos povos.” (Roberto Chaves, artista e produtor cultural. Entrevista gravada, setembro/2012). Então, neste ano liberaram um espaço maior no entorno da igreja e, a partir daí, a festa começou a ganhar novos contornos, ter mais visibilidade na mídia e atrair um número maior de pessoas.

Com essa nova estratégia, Chaves cria o “Festival de Rua Brasileiro” (2004 a 2006), que depois muda de nome para “Festival Cultural Brasileiro” (2007 aos dias atuais). A *Lavage de la Madeleine* passa a ser parte integrante da programação cultural desses festivais – ocupando sempre o lugar de maior destaque. Essa mudança determina a ampliação do tempo da festa, que passa a acontecer ao longo de uma semana, contando

³⁰ Utilizamos, aqui, a palavra “tática” em referência ao emprego que o pesquisador Michel de Certeau lhe garante na obra “A invenção do Cotidiano”, publicada pela primeira vez no ano de 1980. Neste livro, o autor apresenta e relaciona os conceitos de “estratégia” e “tática”. Trata do primeiro como instância detentora de autoridade, sendo dominante ou, então, validada por forças dominantes. Esse poder, característico deste contexto estratégico, “postula um lugar capaz de ser circunscrito como um próprio e, portanto, capaz de servir de base a uma gestão de suas relações como uma exterioridade distinta” (CERTEAU, 2007, p.46). O objetivo do que é estratégico é sempre perpetuar-se através da sua própria produção. Quanto ao segundo conceito – “tática”, o autor descreve como uma resposta, ágil e flexível, a uma necessidade que surja. É uma “maneira de fazer” baseada sempre na improvisação, já que sua existência está diretamente relacionada ao movimento do outro. E, sendo assim, só lhe é possível agir por ocasião, sem espaço para traçar um planejamento ou algo mais estável. Assim, encaramos a estratégia de Chaves para a *Lavage de la Madeleine* como a ideia mais ampla de ressignificar a identidade baiana e brasileira em Paris por meio da transformação da *Lavage* em um evento “oficial” do calendário parisiense, ganhando visibilidade e, por conseguinte, legitimidade. Os passos que foram dados a fim de alcançar essa estratégia norteadora configuram-se como táticas.

com a inclusão de novas atividades – como oficinas de dança e de percussão e shows musicais acompanhados das típicas feijoadas brasileiras em boates da cidade.

Os objetivos desses novos posicionamentos foram a busca pela ampliação do espaço territorial para o cortejo e a potencialização da festa a fim de tornar-se mais atrativa aos olhos dos investidores, angariando, assim, maiores patrocínios. Em 2005, Chaves cria a Associação Viva Madeleine, uma organização informal, gerenciada por ele próprio com a finalidade de organizar o festival anual.

As transformações decorrentes do novo posicionamento estratégico da *Lavage de la Madeleine* podem ser acompanhadas no material de divulgação da festa, apresentado abaixo³¹.

Figura 8 – Ano de 2002.



Figura 9 – Ano de 2003.



Figura 10 – Ano de 2004.



³¹ Todo o material de divulgação foi retirado do site oficial da *Lavage de la Madeleine*. Disponível em: <<http://www.lavagedelamadeleine.fr/>>. Acesso em: 15 jan. 2014.

Figura 11 – Ano de 2005.

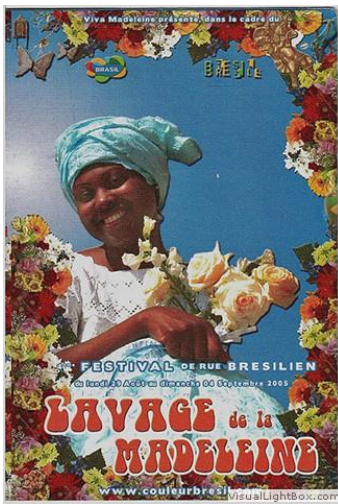


Figura 12 – Ano de 2006.



Figura 13 – Ano de 2007.

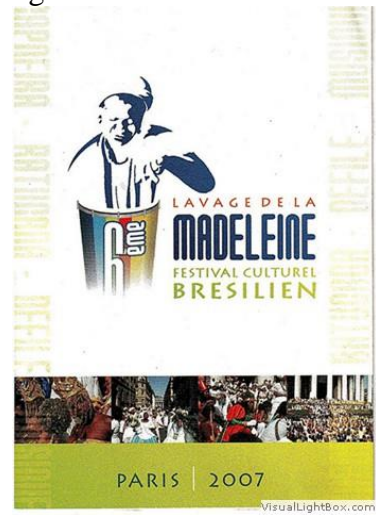


Figura 14 – Ano de 2008.



Figura 15 – Ano de 2009.



Figura 16 – Ano de 2010.



Figura 17 – Ano de 2011.



Até aqui, podemos observar que nos dois primeiros anos da realização da *Lavage de la Madeleine*, seu idealizador e principal produtor, Roberto Chaves, tentou mantê-la o mais fiel possível a sua influência baiana, a Lavagem do Bonfim, apresentando, basicamente, seus elementos típicos – o cortejo, formado por manifestações religiosas e festivas; as baianas; e o ritual da lavagem das escadarias da igreja. Assim, explicou em trecho de entrevista já citado, que a religiosidade foi a característica mais forte desse primeiro momento e isso, na sua avaliação, gerou à festa imposições por parte de instâncias públicas e das igrejas, além de uma certa resistência do público – observada na baixa adesão de pessoas à festa nesse momento inicial. Para driblar essas questões, são incorporados novos elementos à composição da lavagem – fato que surge como uma necessidade diante desse novo contexto em que acontece o ritual festivo – com relação a sua referência inspiradora, o Bonfim. Assim, a *Lavage de la Madeleine*, para manter-se viva e com perspectivas de crescimento, extrapola sua configuração inicial utilizando como tática a incorporação de novos elementos e discursos às referências culturais, religiosas e étnicas originais, posicionando-se, agora, como manifestação festiva que prega a paz e a fraternidade entre diferentes culturas.

Em 2005, a conquista de uma nova expansão espacial garante maiores proporções à *Lavage* – agora o cortejo passa a sair da *Place de la Bourse*, acumulando uma distância de, aproximadamente, dois quilômetros entre o ponto de concentração da festa até a igreja. Configura-se, assim, como um espaço consideravelmente maior para a realização do desfile, em comparação com a realidade anterior, que contava apenas com os poucos metros do entorno do prédio religioso. Essa expansão do território da festa mostra que a mudança de posicionamento de Chaves foi positiva, rendendo bons frutos ao evento junto às instâncias públicas. Este trajeto serviu de cenário para o cortejo da lavagem até o ano de 2010.

A expansão territorial do cortejo mostra-se como uma importante via de desenvolvimento da festa – assim como vimos ao analisar a história da Lavagem do Bonfim, que teve, diretamente relacionado ao seu processo de crescimento, a construção de ladeiras e avenidas. É a partir dessa ampliação espacial que o cortejo consegue contemplar uma quantidade e uma pluralidade maior de manifestações culturais, como grupos de percussão, de capoeira e de dança; uma ala maior de baianas; um carro de som mais equipado, no formato de um trio elétrico; grupos de maracatu; o “Boi do

Maranhão” etc. Além disso, Chaves afirma que grupos culturais franceses – em sua maioria envolvidos com a cultura latina ou brasileira, começam a procurá-lo a fim de solicitar espaço para participar do desfile da lavagem. Ainda, todo ano há um artista brasileiro de renome que fica responsável por comandar a festa do alto do trio elétrico – já participaram da festa Margareth Menezes, Psirico, Jota Veloso, Carla Visi, Del Feliz, Preta Gil, entre outros. Assim, o cortejo ganha mais importância na composição da festa, atualizando-se a cada ano e garantindo a ela uma maior diversidade cultural. Isso faz com que o evento atinja uma reverberação mais ampliada na mídia local, o que gera para a festa uma procura mais expressiva do público.

Essa repercussão da *Lavage de la Madeleine* em Paris ressoa também na Bahia. Apesar de ser possível encontrar registros anteriores a 2008, é a partir desse ano que a imprensa soteropolitana começa a se interessar mais pela festa, passando a divulgá-la de forma bastante recorrente através das suas veiculações, principalmente em meios como jornal, televisão e portais de internet.

É neste ano, também, que a BAHIATURSA³² passa a apoiar financeiramente o evento, que até então se mantinha apenas com pequenos patrocínios e apoios de empresários locais. Em 2012, a EMBRATUR³³ também se junta ao quadro de apoiadores da festa. Estas duas instituições configuram-se, até hoje, como os seus maiores incentivadores. Entretanto, o montante oriundo desse apoio não chega a alcançar os cem mil reais³⁴. Segundo Chaves, essa questão financeira é o maior impeditivo para que a *Lavage* se desenvolva de forma mais profissional.

A gente não tem dinheiro. Se eu pudesse pagar vinte produtores de verdade a gente “matava a pau”, mas como eu pego voluntários...eles não são capacitados, deixam sempre a desejar. [...] Até agora eu faço a *Lavage* com esmola. Como é que o Brasil dá noventa mil pra um

³² BAHIATURSA – Empresa de Turismo da Bahia S. A., é uma empresa de economia mista vinculada à Secretaria de Turismo, sendo responsável pela divulgação e promoção turística da Bahia no Brasil e no exterior, bem como pela administração das estruturas e serviços de receptivo no Estado. Disponível em: <<http://www.bahiatursa.ba.gov.br/>>. Acesso em: 15 jan. de 2014.

³³ A EMBRATUR – Instituto Brasileiro de Turismo, foi criada em 1966 e desde a criação do Ministério do Turismo, em 2003, passou a cuidar exclusivamente da promoção e do apoio à comercialização, no exterior, dos produtos turísticos do Brasil. Disponível em: <<http://www.embratur.gov.br/>>. Acesso em: 15 jan. de 2014.

³⁴ Segundo Chaves, no ano de 2012, a BAHIATURSA apoiou o evento com R\$ 30.000; e a EMBRATUR com R\$ 60.000. (Entrevista gravada. Set/2012)

evento aqui? E é em reais! Só o caminhão custa vinte mil euros. Já foi o dinheiro todo. E as passagens? E as diárias? E as baianas? E a comunicação? Não tem como... (Roberto Chaves, artista e produtor cultural. Entrevista gravada, setembro/2012)

Diante desse desabafo e questionado sobre como paga o evento, tendo em vista que as fontes financiadoras que ele apresenta não cobrem a totalidade dos custos, Chaves afirma que sai em busca dos amigos comerciantes e pequenos empresários locais em um esforço de captação de recursos. Com isso, consegue arrecadar mais uma pequena quantia e, afirma, que “já cansou de tirar do próprio dinheiro e até ficar devendo no banco pra quitar com as despesas da *Lavage*.” (Roberto Chaves, artista e produtor cultural. Entrevista gravada, setembro/2012)

Percebemos, aqui, uma fragilidade do ponto de vista da gestão da festa. A maior parte das atividades fica concentrada em uma única pessoa – desde definir o conceito da *Lavage*; negociar com a igreja e com os órgãos públicos; captar recursos; procurar por voluntários; organizar o cortejo e todo o ritual na igreja; negociar com artistas brasileiros a participação no evento etc. Desde o início da história da *Lavage de la Madeleine*, Chaves conta com dois sócios³⁵, entretanto, ele alega em entrevista que acaba tomando a responsabilidade da festa toda para si.

Eu sou cantor, animador, convido as pessoas...faço tudo. Tudo passa por mim. Meu sócios, Jean Alain e Dil Rodriguez, são maravilhosos, mas só eu trabalho pra *Lavage* o ano todo. Quando eles chegam já está tudo pronto. Me ajudam, sim, mas com poucas coisas. É um filho meu, então tomo conta de tudo. Pra não distorcer a minha ideia, não denegrir a imagem da festa. (Roberto Chaves, artista e produtor cultural. Entrevista gravada, setembro/2012)

Em 2010, Chaves começa uma negociação com o cantor Carlinhos Brown e, em entrevista concedida a esta pesquisa, afirma enxergar nesta parceria uma possibilidade de maior organização e desenvolvimento financeiro mais sustentável para a festa – exatamente os dois maiores pontos frágeis da *Lavage* –, dada a notoriedade de Brown no meio artístico e sua influência no mercado financiador de ações culturais. Assim, a possibilidade vislumbrada inicialmente foi mais do que a participação do artista como

³⁵ Os dois sócios foram procurados algumas vezes pela pesquisadora, entretanto, em todas elas alegaram falta de tempo para falar sobre a *Lavage*. As tentativas foram feitas via e-mail, rede social e pessoalmente, durante pesquisa de campo. Ambos são produtores culturais na França – Dil Rodriguez mora em Paris e Jean Alain, em Marselha.

cantor convidado do próximo ano, mas a sua incorporação ao evento enquanto sócio. Isso, inclusive, foi motivo de bastante especulação pela imprensa baiana no período.

O resultado prévio dessa conversa foi a confirmação da presença de Carlinhos Brown como artista da *Lavage de la Madeleine* de 2011 – ano em que a festa completava a sua primeira década de existência. Além disso, o cantor ofereceu apoio na divulgação da festa na Bahia – através da empresa que agencia sua carreira, a Janela do Mundo – que foi a responsável, entre outras coisas, pela parceria estabelecida entre a *Lavage* e a principal rede de comunicação do estado, a Rede Bahia. Com isso, a festa foi divulgada massivamente em território baiano, através de apoio jornalístico da emissora – com matérias nos programas de televisão da TV Bahia, no jornal impresso Correio e no portal online iBahia; e do apoio de mídia – com anúncios da festa nos intervalos da programação televisiva, além de publicidade nos canais impresso, digital e radiofônico da Rede. Foi através desta proliferação exaustiva de informações na mídia baiana, inclusive, que o interesse por essa pesquisa foi despertado.

Esse ano comemorativo trouxe outra novidade importante – a conquista de um novo e maior espaço para o cortejo da *Lavage*. Percebemos, aqui, que o esforço da negociação faz parte de qualquer movimento de avanço que se vislumbre para a festa. Chaves explicou em entrevista qual foi a tática que usou, dessa vez, junto a Prefeitura de Polícia de Paris para o êxito na conquista.

Nos “10 anos” minha ambição foi maior. Pedi a *République* que são quatro quilômetros até a Igreja da *Madeleine*, é muito maior. Eles reclamaram, reclamaram... aí eu disse que estava vindo um *superstar* brasileiro, que teria uma multidão. Eles ficaram com medo de que acontecesse qualquer coisa e liberaram. (Roberto Chaves, artista e produtor cultural. Entrevista gravada, setembro/2012)

A junção desses elementos – a participação do artista Carlinhos Brown somado ao novo e mais amplo espaço para o cortejo – teve como resultado o êxito da festa neste ano de 2011. O aniversário de dez anos da *Lavage de la Madeleine* reuniu uma multidão de, aproximadamente, vinte mil pessoas, configurando-se como a edição com maior público de toda a sua história. É possível visualizar a magnitude deste acontecimento através das Figuras 18 e 19, que registraram a festa neste ano.

Figura 18 – Dez Anos de *Lavage*

Fonte: Lavage de la Madeleine (2011).³⁶

Figura 19 – Carlinhos Brown na *Lavage*

Fonte: Lavage de la Madeleine (2011).³⁷

Assim, diante da cronologia e dos fatos apresentados, é possível enxergar essa primeira década da *Lavage de la Madeleine* como um período de intensas negociações, expansões e atualizações do quadro da festa. Esforços que parecem ter valido a pena, tendo em vista que a festa passou de um público de duzentas pessoas, em 2002, para vinte mil pessoas, em 2011.

4.2.1 A *Lavage de la Madeleine* na contemporaneidade: que festa é essa?

Nesta seção abordaremos a *Lavage de la Madeleine* na sua composição atual, com base nos seus elementos mais relevantes – tanto pela via do sagrado, representado, sobretudo, pela missa ecumênica e a lavagem das escadarias da igreja; como pela sua via profana, por meio do cortejo festivo que antecede a chegada ao templo religioso. Essas duas vias nos permitem o acesso a outros importantes desdobramentos para análise, como é o caso do território da festa, da participação do público e da forma de gestão empregada pela organização, por exemplo. Esse conjunto de informações nos será essencial para a compreensão da configuração contemporânea dessa festa.

As informações e fotografias da *Lavage de la Madeleine*, utilizadas nessa seção são resultado de pesquisa de campo realizada em Paris, no mês de setembro de 2012, período em que aconteceu a sua 11ª edição. Além do acompanhamento e observação direta de todos os eventos que integraram a programação do Festival Cultural Brasileiro,

³⁶ Todo o material de divulgação foi retirado do site oficial da *Lavage de la Madeleine*. Disponível em: <<http://www.lavagedelamadeleine.fr/>>. Acesso em: 15 jan. 2014.

³⁷ Idem à nota de rodapé anterior.

foi realizada uma longa e esclarecedora entrevista com o seu idealizador e principal produtor, Roberto Chaves. A entrevista aconteceu no dia 24 de setembro de 2012, na casa do próprio Chaves, em Paris, com duração de, aproximadamente três horas. Os principais pontos abordados foram a trajetória histórica da festa, as dificuldades enfrentadas na realização da *Lavage*, a escolha dos elementos culturais e artísticos, a inspiração nas lavagens baianas, a sua atuação no evento, as perspectivas futuras. Vale ressaltar, ainda, que apesar de nos preocuparmos em trazer informações sobre as diversas atividades que compõem o Festival, o nosso foco de análise, aqui, é a ocasião específica da lavagem e do seu cortejo – ponto alto da programação do Festival, que, como vimos, foi criado posteriormente como parte de uma estratégia de expansão da festa.

Figura 20 – Divulgação 2012.



FONTE: Lavage de la Madeleine (2013).³⁸

Conforme já abordado no texto, vimos que a *Lavage* acontece anualmente, desde 2002 de forma ininterrupta, tendo como seu destino final a Igreja da Madeleine, em Paris. Na semana que antecede o acontecimento da ritualística festiva de lavar com água de cheiro as escadarias do templo religioso, o Festival Cultural Brasileiro já movimenta a cena da

³⁸ Todo o material de divulgação foi retirado do site oficial da *Lavage de la Madeleine*. Disponível em: <<http://www.lavagedelamadeleine.fr/>>. Acesso em: 15 jan. 2014.

cidade com outros eventos religiosos e culturais, atraindo, sobretudo, a comunidade latina, como veremos adiante.

Na edição de 2012, esse conjunto de atividades ficou concentrado entre os dias 19 e 23 de setembro. Tradicionalmente, a “Celebração Afro-Brasileira”, como é chamada a missa ecumênica, abriu a programação do evento, no dia 19, na Madeleine. Participaram diretamente desta ocasião os padres da referida igreja e o pai-de-santo responsável pela *Lavage* – estes realizaram o culto, dividindo-se entre orações católicas e cânticos de origem iorubá. As mensagens proferidas nessa cerimônia refletiram os objetivos oficiais do Festival – propagação da paz e união entre os povos. O público consistia em cerca de cinquenta pessoas e era composto, basicamente, de imigrantes latinos e poucos franceses que, na sua maioria, acompanhavam algum amigo latino. Não é nosso objetivo uma análise detalhada deste ato em si, mas não há como deixar de pontuar o quão inusitado é esta receptividade da Igreja para as atividades do Festival. Isso nos chama ainda mais atenção quando lembramos do ocorrido com a Lavagem do Bonfim, onde o clero, ao invés de abrir as portas e receber aquela demanda da população local, se fechou no intuito, inclusive, de buscar a “civilização” daquela gente e dos seus hábitos – o que pode ser entendido, naquela ocasião, também como um desejo de ocidentalizar os costumes dos baianos.

Neste mesmo dia, depois da realização da missa, aconteceu, em uma boate da cidade, uma festa intitulada “Noite Chic Bahia”, com a presença e show do cantor baiano Jota Veloso. A maioria das pessoas presentes na cerimônia religiosa se deslocaram, em seguida, para a festa. Continuando, o dia 21 foi movimentado para o Festival, tendo em vista que, além de uma oficina de dança chamada “Tambor de Crioula”, ocorreu a abertura de uma exposição de fotos³⁹ que apresentou imagens da história da lavagem das escadarias da Igreja da Madeleine, na sede da Unesco - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, em Paris. Este evento pode ser avaliado como a celebração desta parceria firmada entre Roberto Chaves, representante da *Lavage*, e a Unesco Paris. E foi resultado da aproximação do artista brasileiro,

³⁹ A exposição foi assinada pelo fotógrafo e artista plástico, Antônio Cançado. Brasileiro, radicado em Paris há mais de uma década, acompanha a *Lavage de la Madeleine* desde o início, sendo seu parceiro em vários pontos, como a criação da identidade visual e de todo material de divulgação, incluindo o site oficial do evento.

Carlinhos Brown, à festa, já que foi através da empresa que o produz, a Janela do Mundo, que esta relação de parceria foi viabilizada. Em entrevista, Chaves fala da importância de ter uma instituição com esta representatividade próxima da festa e aponta as suas expectativas com relação a esta novidade.

Ter a Unesco como parceira foi a melhor coisa que nos aconteceu em todos esses anos. Ter o apoio deles como intelectual, com uma consultoria pra podermos melhorar. Eu dei muito do que eu podia dar, mas agora eu preciso de gente que nem eu. [...] A Unesco é para nos organizar, para as pessoas poderem nos ver com outros olhos, achando que somos mais sérios. Senão a gente sofre muito, mesmo que a gente saiba tudo, eles acham que a gente não sabe nada. (Roberto Chaves, artista e produtor cultural. Entrevista gravada, setembro/2012)

Com esta declaração de Chaves, retomamos para a questão dos pontos de fragilidade que a festa apresenta hoje. Conforme já abordamos na seção anterior, as dificuldades financeiras que são enfrentadas continuamente impactam de forma direta a organização e o bom funcionamento do Festival como um todo. Aqui, ao sinalizar da necessidade de uma consultoria, o produtor indica que tem consciência de que, a partir de agora, para que a *Lavage* cresça e desenvolva-se de forma planejada e segura, precisa de apoio capacitado externo⁴⁰. Essa seria, inclusive, uma via de legitimação da festa.

Dando prosseguimento ao quadro de atividades que compuseram a programação do Festival Cultural Brasileiro neste ano de 2012, chegamos ao dia mais importante de todo o evento. Ainda em clima de verão, no domingo, 23 de setembro, aconteceu o cortejo e a lavagem das escadarias da Madeleine, além da festa de encerramento, que contou com shows de artistas brasileiros e feijoada brasileira, na boate “Barrio Latino”, local que, como o nome já diz, é um ponto de encontro da comunidade latina que vive em Paris. Passemos, então, para a análise mais detalhada das duas atividades que mais nos interessam nesse quadro, tendo em vista que representam o objeto principal de estudo desta pesquisa – o cortejo que culmina na cerimônia da lavagem das escadarias da Igreja da Madeleine.

⁴⁰ Apesar da parceria firmada e da chancela da Unesco mantida, até os últimos contatos feitos com Chaves – no início do ano de 2014, essa relação não tinha sido efetivada na prática, tendo em vista que a ação que ele mais aguarda, o apoio consultivo, ainda não se concretizou.

O cortejo, como já foi descrito, passou por uma série de mudanças territoriais – tanto de localização como de dimensão espacial. Atualmente, ele sai da Praça da República em direção à Igreja da Madeleine, consistindo em um trajeto de quatro quilômetros. Pela participação direta no ano de 2012, foi possível observar um cortejo de teor bastante festivo, com uma diversidade de manifestações culturais. Seu início é marcado por uma cerimônia religiosa realizada pelo Pai Pote, pai-de-santo e irmão de Chaves, que todo ano viaja de Santo Amaro, na Bahia, à Paris, exclusivamente para conduzir, na *Lavage*, as questões relacionadas à ritualística do candomblé. Neste primeiro momento, Pai Pote organiza um “padê” no meio da rua, ritual em homenagem ao orixá Exu, conhecido, sobretudo, como o “dono da rua”, a fim de pedir proteção e boa sorte na caminhada até o templo católico. O babalorixá⁴¹ faz uma oração em português, que é traduzida para o francês por um dos voluntários do evento. Em seguida, é improvisado um “xirê”⁴² com as baianas presentes dançando as cantigas entoadas pelo pai-de-santo. Tudo é observado de forma curiosa e cada ação é incansavelmente fotografada pelos presentes e por algumas pessoas da imprensa, local e brasileira⁴³, que estão ali acompanhando a ocasião.

Depois de dada a largada pela via do sagrado, o cortejo começa a ganhar forma e tomar as ruas por onde passa. A diversidade das manifestações culturais que o compõem parece ser a sua maior característica. Dividido por alas, no ano de 2012 apresentou a seguinte sequência: grupo de mulheres vestidas de baianas e carregando os jarros com flores e água de cheiro, acompanhadas pelo pai-de-santo e dois descendentes indígenas vestidos à caráter; grupo de percussão; grupo de mulheres vestidas de forma similar aos orixás do candomblé; grupos de capoeira; dançarinas; grupo de maracatu; a Companhia Barrica, grupo de dança vindo do Maranhão para a *Lavage*⁴⁴, e que estava acompanhado de um personagem paramentado de “boi bumbá”; a finalização ficou por conta do trio elétrico, capitaneado pelo cantor baiano Tonho Matéria. Chaves explica como define a sequência das alas no cortejo:

⁴¹ Nome como também é chamada a figura do pai-de-santo, no candomblé.

⁴² Xirê é um termo utilizado no candomblé para denominar a sequência na qual os orixás são reverenciados ou invocados durante os cultos a eles destinados. Acontece através de uma roda com os filhos-de-santo dispostos, dançando e cantando para as entidades.

⁴³ Sobre a mídia baiana presente na *Lavage* – neste ano de 2012, a Rede Bahia enviou dois repórteres e um cinegrafista; e o Governo do Estado da Bahia, enviou uma equipe da TV Pelourinho para fazer a cobertura jornalística do evento.

⁴⁴ O convite a esta companhia de dança foi feito pelo artista Carlinhos Brown. Ele também foi o responsável pelos custos envolvidos com esta participação.

A Bahia eu coloco no começo pra manter respeito. Logo atrás coloco as coisas relacionadas ao candomblé. Depois vem a batucada, o profano. Mas as coisas mais sagradas eu coloco perto do pai-de-santo, por que ele canta os cânticos africanos...e também para não ficar só no profano, né? As outras alas, a maioria, são aqui de Paris. Eles se convidam e eu dou autorização para participar. (Roberto Chaves, artista e produtor cultural. Entrevista gravada, setembro/2012)

Assim como o cortejo da Lavagem do Bonfim, em Salvador, percebemos que o que acontece nas ruas de Paris traz como similaridade esta pluralidade cultural, esse encontro de diferentes dividindo o mesmo espaço – os quatro quilômetros de caminhada foram preenchidos, exclusivamente, por muita música e por muita dança. A diferença que o cortejo festivo que acontece em território francês apresenta em relação ao soteropolitano é que, no percurso até o templo parisiense, não há nenhuma menção ao Senhor do Bonfim, a Oxalá ou a Nossa Senhora de Madalena – pensando em uma correlação com a igreja local. O cortejo, aqui, é acentuadamente festivo, apresentando quase nenhuma conotação religiosa – representada pela presença das duas primeiras alas, compostas por mulheres nas figuras das baianas e de orixás femininos, acompanhadas pelo pai-de-santo. Nas imagens apresentadas a seguir é possível visualizar algumas das características atribuídas, aqui, ao cortejo da *Lavage de la Madeleine*.

Figura 21 – Preparação das baianas.



FONTE: Acervo do autor.

Figura 22: Entrevista Tonho Matéria.



FONTE: Acervo do autor.

Figura 23 – Realização do padê.



FONTE: Acervo do autor.

Figura 24 – Cobertura da imprensa.



FONTE: Acervo do autor.

Figura 25: Saída do cortejo.



FONTE: Acervo do autor.

Figura 26: Cortejo, primeiras alas.



FONTE: Acervo do autor.

Figura 27 – Ala Orixás.



FONTE: Acervo do autor.

Figura 28 – Capoeira.



FONTE: Acervo do autor.

Figura 29 – Dançarinas.



FONTE: Acervo do autor.

Figura 30 – Ala Percussão.



FONTE: Acervo do autor.

Lembremos, aqui, de um item importante a ser analisado quando o assunto em questão é festa – a participação do público. Como vimos na primeira seção deste trabalho, o teórico francês Jean Duvignaud (1976, 1983) considera esta avaliação essencial para a compreensão da festa e sugere duas formas possíveis de classificação neste caso, “participação” e “representação” – a primeira remete a situações em que o público têm consciência da sua participação, e a vivenciam de forma ativa, experienciando de fato aquela ocasião festiva, como é o caso das festas de *candomblé* e dos carnavais; a segunda é caracterizada por uma estrutura marcada pela presença de atores e espectadores e estes são pouco impactados pela festa, dado o seu distanciamento da experiência festiva em si.

A *Lavage de la Madeleine*, durante o seu cortejo pelas ruas de Paris assume uma posição intermediária nesta proposição feita por Duvignaud. É possível enxergarmos como uma “Festa de Participação”, tendo em vista que os integrantes que compõem suas alas participam de fato daquele momento, dando vida àqueles quatro quilômetros de cortejo festivo. Esses participantes são, geralmente, conhecidos dos organizadores, ou então, integrantes de algum dos grupos culturais que compõem o cortejo. Contudo, podemos categorizá-la, também, como “de representação”, já que seu público está dividido entre quem participa e quem assiste. O público que passa pela rua ou que mora ao longo do percurso assume uma posição de mero espectador, não participa de forma efetiva da festa, salvo poucas exceções de pessoas que se mobilizam com aquele acontecimento e se integram ao cortejo de forma a participar dele. Certamente que para os que participam do cortejo, a *Lavage* assume um sentido muito mais abrangente do que para aqueles que apenas a vêem passar.

Assim como também acontece com as festas populares baianas, no caso da *Lavage de la Madeleine*, os significados a ela atribuídos dependem essencialmente da familiaridade e da afetividade que cada participante ou espectador tem com o ritual. No caso da Bahia, há um conjunto de significados partilhados que permite um maior entendimento do ritual da lavagem pelas pessoas. No caso de Paris, por mais que esse significado seja construído de forma diferente por baianos, brasileiros e demais latinos; para eles a festa tem uma importância especial. Esse sentimento não chega a ser compartilhado pela comunidade local parisiense e o motivo dessa não-adesão pode ser, justamente, este desconhecimento em relação à natureza da festa em questão.

Nas fotografias a seguir (Figuras 30, 31, 32 e 33) é possível visualizar, com clareza, a divisão existente na festa entre atores e espectadores. Nas Figuras 30, 31 e 33 é possível enxergar os espectadores, aqueles que optam apenas por ver o cortejo passar – geralmente estão nos passeios ou nas beiradas das vias. A Figura 32 e, novamente, a 31 e a 33, trazem exemplos de participantes efetivos do cortejo, que interagem diretamente com a manifestação.

Figura 31 – Público 1.



FONTE: Acervo do autor.

Figura 32 – Público 2.



FONTE: Acervo do autor.

Figura 33 – Público 3.



FONTE: Acervo do autor.

Figura 34 – Público 4.



FONTE: Acervo do autor.

Na chegada à Igreja da Madeleine, Chaves solicita que todas as alas que compõem o cortejo silenciem; ao tempo em que as baianas e o pai-de-santo se posicionem no topo das escadarias, encontrando com o padre que aguardava, ali, o cortejo. Como já citado em seção anterior, o espaço que a Igreja destina para esta festividade e ritualística é a da parte de trás do prédio – que, por mais que seja grande e pomposa como a da frente, não conta com a mesma visibilidade. O primeiro momento é marcado pela fala dos dois sacerdotes presentes e, assim como aconteceu na missa ecumênica, o discurso evocando a união dos povos e a paz universal é repetido aqui. Em seguida, o ritual da lavagem das escadarias do templo acontece, sendo protagonizado pelas baianas, com a participação do produtor Roberto Chaves.

Aqui, a exaltação festiva que marcou o cortejo deu lugar, sobretudo, à curiosidade. A pequena multidão que acompanhou o percurso de quatro quilômetros – neste ano de 2012, aproximadamente, três mil pessoas – se aglomerou em frente das escadarias, aguardando pelo momento da lavagem – que foi breve e seguido de uma salva de palmas e de um rufar da percussão que se manteve posicionada na parte frontal da igreja. Findado o ritual, as pessoas cumprimentaram-se e acompanharam em dança os grupos de percussão, que tocaram por mais, aproximadamente trinta minutos.

Figura 35 – Chegada do cortejo na Igreja da Madeleine.



FONTE: Acervo do autor.

Figura 36 – Sacerdotes.



FONTE: Acervo do autor.

Figura 37 – Espera do ritual da lavagem.



FONTE: Acervo do autor.

Figura 38 – Discurso do Pai Pote.



FONTE: Acervo do autor.

Figura 39 – Lavagem das escadarias.



FONTE: Acervo do autor.

O aspecto religioso, no caso da *Lavage de la Madeleine*, se fez existir pela presença dos sacerdotes e dos seus discursos, proferidos no espaço da igreja. Entretanto, mais uma vez, assim como foi registrado no decorrer do cortejo, a fé não ocupa lugar de destaque nem durante a cerimônia da lavagem das escadarias do templo. Não houve saudações e, tampouco, citações a qualquer santo – seja Bonfim, Oxalá ou Madalena. Diferente do que observamos na Lavagem do Bonfim, a *Lavage* não possui nenhum santo ocupando uma posição central de devoção. Dessa forma, diferente das festas populares católicas baianas, que são caracterizadas pela sua “polaridade ritual”, com a presença

concomitante de elementos religiosos e profanos (Serra, 2009), a *Lavage de la Madeleine* se configura muito mais pelo seu elemento festivo, do que por elementos de fé e devoção.

Assim, na busca por compreender a *Lavage de la Madeleine* enquanto manifestação festiva em que se configura, é possível relacioná-la às teorias que trouxemos na primeira seção deste trabalho. Trata-se de uma festa organizada por brasileiros e prestigiada, principalmente, pelos latinos imigrantes que moram em Paris. Dessa forma, baseando-se nas ideias de Bakhtin (2010) e Duvignaud (1983), ela pode ser compreendida como um espaço possível de fuga daquela rotina difícil a que estão submetidos continuamente grande parte desses imigrantes que dela participam. Sobre esta “vida difícil”, lembremos do que Chaves nos apontou sobre o assunto, em um trecho da entrevista, já registrada neste texto. Durante o cortejo pelas ruas de Paris, compartilhando daquelas emoções com seus semelhantes, somos levados a compreender que a rotina cotidiana daquelas pessoas e a sua luta diária pela sobrevivência é suspensa por alguns instantes para dar lugar a este acontecimento atípico. Esse ambiente carnalizado que a *Lavage* propicia cria uma nova forma de ser e de estar diante do mundo e dos outros, já que as relações hierárquicas – tão comuns no dia-a-dia dessas pessoas, não têm espaço neste novo contexto. A ocasião da festa surge como uma ferramenta integradora daquela gente que vive em terra estrangeira, é um momento agregador, que age contra a dissolução daquele grupo restrito de pessoas. Dessa forma, podemos enxergar a *Lavage de la Madeleine* como uma válvula de escape para seus participantes imigrantes, mesmo que de forma temporária.

Se por um lado a festa surge como uma ferramenta propiciadora de coesão para aquele grupo de pessoas que dela participa, confirmando as teorias de Bakhtin (2010), Duvignaud (1985) e Maffesoli (1985); por outro, a *Lavage* não é um espaço sem regras, onde reinam apenas os valores da liberdade – como também defendem os dois primeiros autores citados. Para eles, não há nenhuma lei que regule a festa, apenas as leis da liberdade – e estas seriam o caminho para o êxtase festivo (Bakhtin, 2010) ou para um estímulo à subversão (Duvignaud, 1983). Desde o cortejo até a lavagem das escadarias da igreja, a festa é seguida e monitorada pela polícia francesa, que acompanha tudo com inúmeras motos e viaturas. Apesar de no ano de 2012 nenhuma ocorrência ter sido registrada, qualquer ação que fuja do que é considerado como aceitável às leis locais é

rapidamente combatido pela patrulha, que, inclusive controla o espaço territorial que foi disposto para aquela ocasião – tudo teve que ser previamente liberado junto à Prefeitura de Polícia, conforme já explicado neste texto. Entretanto, este acompanhamento policial não inibe os participantes de se divertirem, pularem, dançarem, irem de um canto a outro para interagirem entre si. O clima festivo é mantido do início ao fim, pela animação da música e pela integração e resposta do público ao que acontece durante o trajeto e nas escadarias da igreja.

Com o que apresentamos até aqui, permanece, ainda mais forte, o questionamento inicial de entender como essa festa, a *Lavage de la Madeleine*, baseada em uma tradição festiva popular católica baiana, acontece em um contexto acentuadamente diferente da sua inspiração original. Já tratamos, aqui, do contexto contemporâneo da cultura – que passa a transformar-se pelos processos de desterritorialização e reterritorialização, típicos do cenário globalizante que vivemos, onde a relação da cultura com seus territórios geográficos e sociais não é mais estável como outrora; abrindo espaço, assim, para um cenário de transnacionalização generalizado. Nesse processo, estão contemplados, inclusive, bens culturais e simbólicos (CANCLINI, 2011; COELHO, 2008; HALL, 2011).

Complementando este pensamento, a pesquisadora Natalia Coimbra de Sá (2012), ao estudar a Lavagem da Rua 46 – manifestação cultural que acontece em Nova York e que também é inspirada nas experiências da organizadora, uma baiana, na Lavagem do Bonfim – defende que

A festa que acontece em Manhattan não busca reproduzir em território norte-americano o que acontece na Bahia, pois trata-se de uma prática cultural que foi transnacionalizada. Ela é (re)inventada como tradição (Hobsbawm; Ranger, 1997) em um novo território e em um novo contexto específico, que são informados pelas dinâmicas culturais dos imigrantes brasileiros que residem em Nova York. (COIMBRA DE SÁ, 2012, p.17)

Assim, seguindo nesta linha de entendimento, podemos compreender a festa que envolve a lavagem das escadarias da igreja parisiense como uma representação simbólico-cultural transnacionalizada. Entretanto, este é um processo que traz consigo uma série de complexidades. O próprio idealizador da *Lavage*, em trecho esclarecedor

da entrevista que concedeu durante a nossa pesquisa de campo, nos auxilia no entendimento desta situação.

Muitos jornalistas me perguntam se a *Lavage* é uma réplica do Bonfim. Eu costumo dizer que não, que não é réplica. Toda criação sofre evolução e transformação. Tudo na vida, até a gente. A Lavagem do Bonfim me deu régua e compasso, junto com a de Santo Amaro. Os elementos nasceram lá, Bonfim “é mãe”. Eu trago elementos, sim. Lá foi a minha escola, a minha faculdade. Só que aqui estamos na Europa, o clima é outro, então temos que adaptar. Você não pode botar uma baiana como na Bahia, porque aqui tem que esquentar um pouquinho, né? É mais frio. E tem mais, o som do trio elétrico...eu não posso usar um volume alto como na Bahia, aqui eles não aceitam...quebra os vidros das janelas...tem que adaptar. (Roberto Chaves, artista e produtor cultural. Entrevista gravada, setembro/2012)

Esta “adaptação” citada por Chaves equivale ao conceito de “tradução” que abordamos anteriormente. Segundo Hall (2011), isso acontece exatamente neste contexto de ocupação de um espaço territorial que não é o seu de origem. Ainda, o teórico defende que nessas situações de desterritorialização, tradições e vínculos com o território de origem não deixam de existir, mas faz-se, também, indispensável uma contínua negociação com as novas culturas com que se passa a se relacionar. Estas, naturalmente, são absorvidas, cruzando-se, então, com as identidades de origem. Configura-se, assim, um quadro identitário plural e mestiço – típico dos nossos tempos.

E é este o cenário que nos parece mais adequado para situar a *Lavage de la Madeleine*. A festa, para que aconteça em Paris, precisa ser traduzida – mantendo elementos da sua origem, ressignificando outros, criando novos. É a exigência desse novo contexto em que ela passa a existir. Sobre o processo de escolha dos elementos identitários, Chaves explica:

Eu trouxe comigo as baianas, as flores, o pai-de-santo – que vem de Santo Amaro, na Bahia. Do Bonfim eu trago a forma do cortejo, a sua diversidade... Lá tem as baianas, os travestis, as bicicletas, o “homem do tonel”, a musicalidade e a alegria. Então, aqui eu tenho o maracatu, a ala dos bailarinos, o Boi Barrica – grupo que o Brown convidou este ano. Temos várias coisas que na Bahia não tem. Então somos diferentes. Paris é essa mistura dos três. Da minha origem em Santo Amaro, da minha inspiração no Bonfim e da própria Paris. Essa foi a evolução da Lavagem de Madeleine. Apesar de a Lavagem não ser no Brasil, ela se transformou aqui. (Roberto Chaves, artista e produtor cultural. Entrevista gravada, setembro/2012)

Atentemos para a questão que se mostra. Os novos elementos que Chaves afirma ter inserido na festa não são franceses, continuam sendo brasileiros – maracatu, bailarinos, a “Companhia Barrica do Maranhão”. Questionado sobre isso, ele afirma que

A Bahia vem como carro chefe de tudo, mas eu quero trazer representações do mundo todo. Agora, com a parceria com a Unesco, isso vai ser ainda mais possível. Não podemos ficar em guetos, não podemos fechar...é a evolução. Não dá pra parar. Não dá pra viver só de tradição. Eu quero criar. (Roberto Chaves, artista e produtor cultural. Entrevista gravada, setembro/2012)

Assim, fica claro que os elementos eleitos para compor a *Lavage de la Madeleine* são, exclusivamente, brasileiros e, sobretudo, baianos. E que toda esta composição identitária original passa por um processo de “tradução” a fim de que a festa seja aceita em um contexto diaspórico diferente do seu território natural. Como vimos, não são contempladas no quadro festivo da *Lavage* manifestações culturais francesas, entretanto, há uma influência direta do comportamento cultural e social deste lugar – é isto que fornece os contornos necessários para o processo de tradução e reconfiguração da festa. Essas ressignificações que compõem o processo da “tradução” podem ser entendidas também como negociações feitas no território de chegada e com a população local, buscando uma aceitação e uma melhor receptividade, já que o que se propõe também é muito diferente para quem acolhe.

Assim, a *Lavage de la Madeleine* acontece em um quadro complexo e diaspórico. Formada pela hibridez característica do cenário transnacional que a faz existir, ela ressignifica uma composição festiva tradicional baiana, traduzindo-a com o objetivo de que seja possível sobreviver neste novo chão que lhe serve de cenário.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O problema que buscamos esclarecer ao longo desta dissertação foi como se dá o processo de formação de uma festa como a *Lavage de la Madeleine* diante do cenário diaspórico que a faz existir. Planejamos e trilhamos um caminho a fim de compreender como acontece este processo de transnacionalização em Paris, investigando como a festa se configura em relação a sua inspiração original, a Lavagem do Bonfim.

Para responder a esta indagação, optamos por caminhos investigativos que se mostraram importantes para o avanço da pesquisa. Em primeiro lugar, abordamos o estudo conceitual da festa e essa escolha foi exitosa na medida em que nos ajudou a compreender a *Lavage de la Madeleine* como manifestação festiva que é. Confirmando as ideias de Bakhtin (2010) e de Duvignaud (1983), a *Lavage* configura-se como uma segunda vida temporária para o seu público, majoritariamente formado por imigrantes latinos, que enfrentam cotidianamente uma série de desafios para conseguirem sobreviver de forma digna em terra estrangeira. O que propicia esta nova realidade é o ambiente carnalizado da festa, sobretudo da etapa do seu cortejo – cenário propício, como vimos, para uma forma de socição acentuadamente diferente da que é comum na rotina ordinária daquelas pessoas. No tempo da festa, as relações hierárquicas entre eles e com a própria cidade não ganham importância demasiada, sendo caracterizadas por uma certa informalidade.

Essa constatação faz da *Lavage* uma poderosa ferramenta de sociabilidade daquela comunidade de latinos estrangeiros, especialmente os brasileiros – que se sentem ainda mais familiarizados com aquele conjunto simbólico que a festa apresenta. Essa característica é importante na medida em que integra e agrega aquelas pessoas, fortalecendo a noção de grupo. Este coletivo, apresentando com suas práticas culturais esses momentos de coesão, será um organismo mais forte para enfrentar as adversidades, buscando legitimar-se frente ao cenário de imigração que vivem que, como sabemos, em muitos casos representa uma situação instável, com registros frequentes de opressão, discriminação e preconceitos.

Buscando uma relação da nossa compreensão acerca da *Lavage de la Madeleine* com a teoria de Duvignaud (1983) de que a festa é um cenário naturalmente subversivo, propomos uma análise paralela, que difere da radicalidade do autor francês. Por mais que não chame muito a atenção e não interfira diretamente no andamento da festa, a *Lavage* é monitorada pelas autoridades civis locais, sobretudo, através do acompanhamento da polícia durante todo o tempo da festa. Além disso, possui uma organização que impõe regras sobre diversos aspectos, como por exemplo, o tempo que cada ala tem para o desfile, que fantasias são permitidas, quais grupos podem compor o cortejo oficial etc. Essas duas situações vão de encontro ao quadro de liberdade absoluta que Duvignaud afirma ser o grande caminho para a subversão. Se analisarmos fielmente a defesa do autor, realmente a *Lavage* não é uma festa subversiva. Entretanto, por uma via alternativa, observamos que ela pode vir a se configurar como um estímulo à atitudes subversivas. Isso aconteceria caso ela – por representar um “segundo mundo temporário”, como já concluímos, suscitasse questionamentos no seu público, levantando indagações sobre os excessos de formalidade da vida cotidiana, que, por tantas vezes, é extremamente penosa. No entanto, por mais que seja possível levantar essa hipótese, não a julgamos muito provável – tanto por conta do histórico da *Lavage*, como pela sua configuração atual, que não dá nenhum indício de qualquer ato mais revolucionário por parte do seu público.

Apesar de não resvalar na subversão, a *Lavage* ganha teor transgressivo na nossa avaliação, na medida em que se configura como uma manifestação baiana-brasileira-latina, ou seja, oriunda do “terceiro mundo”; que desembarca e se credencia em solo francês, o “primeiro mundo”. Isso, inclusive, nos lembra uma análise de Canclini (2011) sobre o processo de desterritorialização, comum no cenário global contemporâneo – “há uma implosão do terceiro mundo no primeiro” (CANCLINI, 2011, p.314). Essa situação vai de encontro ao que, até pouco tempo atrás, era praticamente a única possibilidade – países menos desenvolvidos restringiam-se ao papel de receptores das produções dos ditos desenvolvidos.

Continuando, a discussão que trouxemos neste trabalho sobre a Lavagem do Bonfim mostrou-se extremamente pertinente por trazer informações essenciais para a análise dos processos de desterritorialização e reterritorialização que a *Lavage* é submetida. Esta etapa da pesquisa nos situou no contexto festivo religioso baiano, apresentando a

riqueza de elementos simbólico-culturais comuns à essas manifestações. Ainda, a compreensão da configuração contemporânea da Lavagem do Bonfim nos fez reavaliar as teorias sobre decadência da festa apresentadas pelos autores que tomamos como referência neste trabalho. A Lavagem pode não estar na mesma categoria de festa que os autores analisaram, entretanto, é fato que representa uma manifestação festiva extremamente rica do ponto de vista cultural, estando distante de qualquer indício de decadência. Como vimos, ainda hoje, no século XXI, a festa se mantém forte, plural e popular, sobretudo, pelas vias da resistência e da atualização – necessidade imposta pelo contexto social e cultural dinâmico que vivemos na atualidade.

A Lavagem do Bonfim, decorrente de seus mais de duzentos anos de história, representa, hoje, uma imagem tão forte simbolicamente, a ponto de ultrapassar as fronteiras territoriais da Bahia, inspirando festividades em outros pontos do planeta – como é o caso do nosso objeto de estudo, a *Lavage de la Madeleine*. Como vimos, o contexto globalizante contemporâneo interfere diretamente em uma série de questões, inclusive na configuração da própria cultura. A transnacionalização cultural, processo comum deste momento em que as fronteiras são cada vez mais fluidas, é o caminho necessário de ser trilhado para que a *Lavage* surja do outro lado do Atlântico.

Nessa etapa do nosso estudo, avaliamos que este contexto transnacional em que o nosso objeto de pesquisa está inserido, implica, necessariamente, na prática de um outro processo – o de tradução. Concluímos isso, não só com base no referencial teórico e nos apontamentos de Hall (2011, 2013) que nos nortearam acerca desta questão, mas também, pela observação direta da festa em Paris e, ainda, pelo conjunto de elementos que compuseram a nossa análise qualitativa deste estudo. Essa tradução se dá na medida em que a festa é ressignificada no interior dessa rede complexa de intercâmbio cultural. Aqui, elementos “originais” são mantidos, outros atualizados, outros excluídos por completo, e, ainda, novos também podem ser criados. A adaptação das roupas das baianas para o clima mais frio de Paris; a diminuição do volume do trio elétrico; a menor incidência de aspectos religiosos durante o cortejo e na própria lavagem; a mudança de conceito para “Festival”, e a missa ecumênica (que não acontece na Bahia) são alguns exemplos de ressignificações necessárias para que a festa encontrasse aceitação – tanto por parte do público, como das instâncias oficiais.

Aqui, nos apoiando também no conceito de transculturalismo, que abordamos no texto, e que defende este encontro de culturas como um processo bastante complexo, capaz de unir uma diversidade de identidades oriundas de uma série de situações e lugares, tendo em vista o cruzamento de elementos diferentes. Como vimos, este contexto configura-se como um lugar híbrido, heterogêneo e agregador de uma pluralidade de referências. É neste lugar que posicionamos a *Lavage de la Madeleine*. Ao irromper o contexto diaspórico que lhe é natural, a festa que vem da Bahia, resvalando no Brasil e que chega em Paris não se fixa a nenhuma dessas identidades de forma restrita. A sua formação identitária, tendo em vista o seu encontro com diferentes culturas e contextos sociais, é plural e mestiça. Usando de uma analogia, a *Lavage* é cada lugar onde ela se “encosta”. Assim, é durante todo o trajeto do “cortejo transnacional” que a faz chegar em Paris, que o seu processo de formação identitária acontece – desde a sua influência nas lavagens baianas, em especial a do Bonfim; passando pelo Brasil – que não deixa de ser, também, seu chão de origem; até a sua chegada na França. A *Lavage de la Madeleine* é tudo isso, mas, também, nada de forma exclusiva. Ainda, é mutável e atualiza-se continuamente – tendo em vista o contexto dinâmico em que a cultura se encontra hoje.

Analisando os pontos críticos da *Lavage*, salta aos olhos o quão o evento como um todo está desamparado, do ponto de vista de bons parceiros. Como vimos, a Unesco representa uma excelente incorporação à festa, entretanto, esta parceria ainda não aconteceu de forma efetiva na prática. Avaliamos como pouco significativa a presença da instituição BAHIATURSA, órgão responsável pela divulgação e promoção turística da Bahia no Brasil e no exterior. Esta, como explicamos, apoia a festa apenas com uma pequena quantia em dinheiro. No entanto, tendo em vista que a *Lavage* já está em um patamar consolidado, como evento fixo do calendário do verão francês há mais de uma década, ela passa a configurar-se, também, como uma vitrine da Bahia na capital francesa. Assim, seria pertinente que a BAHIATURSA, além do apoio financeiro que já garante, auxiliasse no sentido de ser, também, um apoio consultivo. Já que se trata de um órgão oficial responsável pela promoção da Bahia no exterior, faz-se urgente uma aproximação a fim de compreender de que forma a Bahia está sendo tratada ali, que elementos estão sendo reproduzidos e que discurso está sendo usado por parte da *Lavage de la Madeleine*. Os benefícios, caso essa proposta fosse concretizada, alcançariam tanto a festa – que teria um apoio capacitado sobre sua gestão, seu discurso

e sua posição no contexto parisiense; como o órgão baiano, que fortaleceria mais um canal de divulgação da Bahia no exterior.

Tendo em vista esta fragilidade apontada ao longo desta pesquisa – a ausência e a própria demanda citada por Chaves por um suporte de consultoria capacitado para auxiliar no desenvolvimento da festa, avaliamos que os apontamentos feitos ao longo deste trabalho, bem como os resultados apresentados, têm utilidade para própria organização da festa, que terá um documento com informações possíveis de servirem de apoio para uma reflexão e análise crítica da atual conjuntura da *Lavage*.

Ainda, consideramos o resultado apresentado neste trabalho como uma influência positiva aos pesquisadores, tendo em vista que apresenta uma possibilidade de investigação rica e com uma diversidade grande de desdobramentos possíveis.

Em um momento auto avaliativo, assumimos a falta de algumas abordagens importantes ao longo do trabalho, como foi o caso da não contemplação de alguns autores e conceitos que poderiam aprofundar ainda mais a discussão, como analisar o contexto e o público local (Paris); investigar o perfil do imigrante baiano, brasileiro e latino que compõe o público da *Lavage* etc. O principal motivo para estas ausências no trabalho é o curto espaço de tempo do curso de mestrado. De todo modo, estes pontos transformam-se em novas propostas e caminhos possíveis para pesquisas futuras.

Enfim, o desenvolvimento deste trabalho serviu, também, para nos lembrar da beleza e da força da nossa cultura e da diversidade que acompanha as suas manifestações. Mais do que isso, nos mostrou que a complexidade dos processos diaspóricos a que são submetidos tantos bens simbólicos os deixam ainda mais ricos culturalmente, tendo em vista que seu processo de formação identitário se dá de forma plural. E, ainda, desse cruzamento de diferentes a que são submetidos nesse cenário transnacional, nascem outras realidades ainda mais surpreendentes pelo seu fator mestiço.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Rita de Cássia de M. P. **Festa à brasileira**: significados do festejar, no país que não é sério. São Paulo: Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1998 (Tese de Doutorado).

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. 7 ed. Trad. Yara Frateschi. São Paulo: HUCITEC, 2010.

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

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas**: Estratégias para entrar e sair da modernidade. 4 ed. Trad. Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. São Paulo: Editora da USP, 2011. p. 283-350.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano: 1. Artes de Fazer**. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil. Mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

COELHO, Teixeira. **A cultura e seu contrário**: Cultura, arte e política pós-2001. São Paulo: Iluminuras, 2008.

COIMBRA DE SÁ, Natalia. Brazilian Day em Nova York: primeiras notas. In: Leonardo V. Boccia. (Org.). **ECUS - Cadernos de Pesquisa**. 1ed, Salvador: UFBA, v. 1, p. 145-163. 2009

_____. **Festas e imigração brasileira na cidade de Nova York**: O Brazilian Day e a Lavagem da Rua 46 em Manhattan. Congress Latin American Studies Association. California. 2012.

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

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

CUNHA, Maria Clementina Pereira. **Ecos da Folia**. Uma história social do Carnaval carioca entre 1880 e 1920. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 13-19; 150-239.

DURKHEIM, Emile. **Les formes élémentaires de la vie religieuse**. Paris: PUF, 1985.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e civilizações**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

_____. "La fête: essai de sociologie". In: **Cultures**. Unesco, v.3, n.1, 1976.

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.

FERRETI, Sergio F. Estudos sobre festas religiosas populares. *In*: RUBIM, Linda; MIRANDA, Nadja. **Estudos da Festa**. Salvador: EDUFBA, 2012, p. 17-32.

GUERREIRO, Goli; VLADI, Nadja. Globalizações. *In*: RUBIM, Antônio Albino Canelas. **Cultura e Atualidade**. Salvador: EDUFBA, 2005, p.61-76.

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

GURAN, Milton. **Agudás**: os “brasileiros” do Benim. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. p. 125-144.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. 2 ed. Org. Liv Sovik. Trad. Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. p. 27-55.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

LENCLUD, Gérard. **A tradição não é mais o que era... sobre as noções de tradição e de sociedade tradicional em etnologia**. História Histórias – Revista do Programa de Pós-Graduação de História - UnB, Brasília, vol. 1, n. 1, p. 148-163, 2013.

LUDKE, M & ANDRÉ, M.E.D. **A Pesquisa em educação**: abordagens qualitativas. São Paulo: EPU, 1986.

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

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

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

MOURA, Milton. **Carnaval e baianidade**: Arestas e curvas na coreografia de identidades do carnaval de Salvador. Salvador: Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia (UFBA), 2001.

_____. Identidades. *In*: RUBIM, Antônio Albino Canelas. **Cultura e Atualidade**. Salvador: EDUFBA, 2005, p. 77-92.

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

PERUCHI, Ingrid Bueno. **A Lavagem para francês ver: reinterpretação e jogo identitário na Lavagem da Madalena em Paris-França.** V Colóquio Internacional de Etnocologia, 5ed. Salvador. 2007.

REIS, João José. Tambores e Temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. *In: CUNHA, Maria Clementina Pereira. Carnavais e Outras F(r)estas.* Campinas: Ed. da UNICAMP / CECULT, 2002. p. 101-155.

RIBEIRO, Gustavo Lins. **Identidade Brasileira no Espelho Interétnico. Essencialismos e Híbridismos em San Francisco.** Série Antropologia, Brasília, v. 241. 1998.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil.** 7 ed. Brasília: Editora da UNB, 1988.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. **Políticas Culturais e Festas.** 2011. Disponível em: <<http://www.cultura.ba.gov.br/2011/07/04/politicas-culturais-e-festas/>>. Acesso em 16 ago. 2013.

SANTANA, Mariely Cabral de. **A alma e festa de uma cidade: devoção e construção da Colina do Bonfim.** Salvador: EDUFBA, 2009.

_____. É dia de festa na Bahia: homenagens, ritos e construção da devoção do Senhor do Bonfim. *In: RUBIM, Linda; MIRANDA, Nadja. Estudos da Festa.* Salvador: EDUFBA, 2012, p. 133-162.

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

SCHNEIDER, Sergio; SCHIMITT, Claudia Job. **O uso do método comparativo nas Ciências Sociais.** Cadernos de Sociologia, Porto Alegre, v. 9, p. 49-87, 1998.

SOUZA, Marina Mello e. **Reis Negros no Brasil Escravista.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil Colonial.** São Paulo: Ed. 34, 2000.

VEJA FOTOS da tradicional lavagem das escadarias do Bonfim, 2014. Disponível em: <<http://atarde.uol.com.br/galerias/31/18880-veja-fotos-da-tradicional-lavagem-das-escadarias-do-bonfim>>. Acesso em 20 jan. 2014.

VIANNA, Hermano. **O mistério do samba.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar; UFRJ, 1995.

APÊNDICE A – Roteiro para entrevista com o idealizador da *Lavage de la Madeleine*, Roberto Chaves.

Dados de identificação

Título do Projeto: “A Transnacionalização de um Produto Cultural: uma festa baiana em Paris”

Pesquisadora Responsável: Caroline Fantinel

Instituição a que pertence a Pesquisadora Responsável: Mestrado Multidisciplinar em Cultura e Sociedade / Universidade Federal da Bahia

Telefones para contato: 55 (71) 9262-0782 (Brasil)

E-mail para contato: carolinefantinel@hotmail.com

Nome do entrevistado: Roberto Chaves

Local da entrevista: Casa do Produtor, Marais, Paris.

Data: 24/09/2012

Início: 14h

Fim: 17h15min

ROTEIRO PARA ENTREVISTA

1. Conte um pouco da sua experiência e como surgiu a idéia de trabalhar com cultura brasileira em Paris?
2. Como surgiu a idéia da Lavagem de Madeleine?
3. Essa foi a primeira Lavagem, que vc fez junto com Fafá?
4. Como se dá a sua participação na organização da Lavagem de Madeleine?
5. Qual o seu objetivo em viabilizar uma Lavagem (baiana) em Paris?
6. Na sua opinião, qual a importância da Lavagem para a cultura brasileira no exterior? E em Paris?
7. Sua idéia de trazer um pouco da cultura baiana para Paris começou em 1998, com a Lavagem da Igreja du Sacré Coeur. Por que o evento precisou mudar de lugar? O que houve?

8. A Lavagem já está na sua 11 edição. O evento está mais maduro, do ponto de vista da organização? Como você enxerga essa caminhada até aqui?
9. E aqui de Paris, vc tem algum apoio?
10. A Lavagem de Madeleine foi inspirada nas tradicionais Lavagens do Bonfim e de Santo Amaro, ambas na Bahia. Quais elementos foram mantidos? O que precisou ser excluído? O que precisou ser ressignificado? Conte um pouco sobre como se deu esse processo de transnacionalização.
11. O evento começou com a idéia de ser uma Lavagem baiana em Paris. Hoje já se fala em uma “celebração multicultural em homenagem à cultura brasileira” ou então “Festival Cultural do Brasil em Paris”. Existe um plano de ampliação do evento? Em não limitar-se só à cultura baiana, mas brasileira como um todo? (este ano vocês estão trazendo um grupo cultural maranhense).
12. Quais suas expectativas e planos futuros para este evento?
13. Quais as maiores alegrias em realizar o evento?
14. Quais as maiores dificuldades?
15. Como é feita a organização do evento? (Ex. Seleção das atrações, dos convidados, captação de patrocínio (local, brasileiro?), divulgação, escolha da equipe, etc.)
16. A Lavagem tem apoio de órgãos públicos franceses? Quais? (nível municipal, estadual ou nacional?)
17. Vocês têm controle de público? (quantidade, nacionalidade, classe social)
18. Vocês recebem caravanas de fora de Paris?
19. Como você avalia a repercussão do evento nacional e internacionalmente?

20. Como a imprensa local trata o evento?

21. Como você acredita que os brasileiros representam a cultura e as identidades brasileiras no exterior? E no caso específico de Paris?

22. Como você acredita que os estrangeiros vêem a cultura e as identidades brasileiras aqui em Paris?

23. Pela sua experiência, você acredita que em Paris há diferenças na forma como a cultura brasileira é vista (pelos estrangeiros) e vivenciada (pelos brasileiros) em relação a outros lugares?

ANEXO A – Termo de Compromisso para o uso das fotos de Pierre Verger nesta dissertação.



Termo de Compromisso

Eu, Caroline Fantinel, portadora do RG 70827101-09, aluna do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Mestrado em Cultura e Sociedade, Universidade Federal de Bahia, sob matrícula 212115185, comprometo-me junto a Fundação Pierre Verger, enviar uma cópia do trabalho acadêmico intitulado “*A transnacionalização de uma representação cultural: uma festa baiana em Paris.*”, no qual foram liberadas 03 (três) fotos de autoria de Pierre Verger (abaixo relacionadas), cedidas sem cobrança de direitos pela Fundação para realização do trabalho acima citado e previsto para ser concluído em 11 de Março de 2014. Esta autorização vale somente para a utilização acadêmica acima especificada e para nenhum outro suporte (site, exposições, livros, revistas, entre outros). As fotos deverão ser identificadas **Foto Pierre Verger©Fundação Pierre Verger**. Estou ciente que se houver publicação e exibição deste trabalho, deverei entrar em contato com a Fundação Pierre Verger para nova liberação e pagamento dos direitos referentes à utilização de imagem.

Imagem(s) - Nº inventário: 28404, 28405 e 28500.

Salvador, 19 de Fevereiro de 2014

Caroline fantinel
Caroline Fantinel/ RG 70827101-09