



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
ESCOLA DE DANÇA E ESCOLA DE TEATRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARTES CÊNICAS**

**A LOUVAÇÃO DAS PROSTITUTAS DO JACUÍPE
AO GLORIOSO SÃO ROQUE**

**LOURDISNETE SILVA BENEVIDES
ORIENTADOR: PROFA. DRA. SUZANA MARIA COELHO MARTINS**

**SALVADOR-BAHIA
FEVEREIRO DE 2003**

A LOUVAÇÃO DAS PROSTITUTAS DO JACUÍPE
AO GLORIOSO SÃO ROQUE

Lourdisnete Silva Benevides
Licenciada em Teatro, 1995.
Bacharel em Direção Teatral, 1997.
Universidade Federal da Bahia

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas
da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do
Grau de Mestre em Artes Cênicas.

Orientador: Profa. Dra. Suzana Maria Coelho Martins

**SALVADOR-BAHIA
FEVEREIRO DE 2003**

CATALOGAÇÃO-NA-FONTE

Benevides, Lourdisnete Silva, 1962-
B4611 A Louvação das prostitutas do Jacuípe ao glorioso São Roque /
Loudisnete Silva Benevides; orientação de Suzana Maria Coelho
Martins. - Salvador : L. S. Benevides, 2003.
198p. : il.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, 2003
Bibliografia: p. 172- 189.

1. Teatro. 2. Dança. 3. Música. 4. Etnocenologia. 5. Antropologia
Teatral.
I. Martins, Suzana Maria Coelho. II. Universidade Federal da
Bahia. Escola de Dança e Escola de Teatro. III. Título.

CDD 792
CDU 792

Para Laura e Miguel

Meu amor e gratidão:
A São Roque e Obaluaiê;
A cidade de Riachão do Jacuípe, Bahia, Brasil;
Aos colegas, funcionários e professores da Escola de Teatro da UFBA e do Programa de
Pós-graduação em Artes Cênicas/PPGAC/UFBA;
Aos amigos Altamirando Camacam, Marinalva Santos, Caroline Carneiro, Zéduardo
Souza, Esmeraldina Mattos, Maria Clara dos Santos, Manoel Bonfim, Jaime Celestino,
Amarílio Soares, Olivian Cedraz, Nydia Terezinha, Sônia Amorim e
à memória da minha ancestralidade e aos que estiveram ao meu lado nos primórdios
desta pesquisa: Ricardo Benevides Azevedo e Maria de Lourdes da Silva Benevides;
Nélson de Araújo, Agnaldo Siri, Maria Tadeu Carneiro, Mestre Eloy, Nita de Artur, Zé
Caxias, Oferinda Pereira, Maria de Aquilina e Anísio Rodrigues, saudade de vocês!

SUMÁRIO

Resumo	9
Abstract	10
Apresentação	11
Introdução	21
CAPÍTULO I: PRIMÓRDIOS DO POVOAMENTO DA REGIÃO DE RIACHÃO DO JACUÍPE	29
1. Origens Históricas	29
2. A Religiosidade Jacuipense	38
CAPÍTULO II: A PESTE E A VIDA DE SÃO ROQUE	45
1. A Peste em Riachão: Um Olhar sobre o Caos Social	45
2. São Roque: O Santo Protetor contra a Peste	54
3. Obaluaê e Omolu: Orixás Protetores da Dialética da Vida	72
CAPÍTULO III: UM PERCURSO SEXUAL NO IMAGINÁRIO SERTANEJO	86
1. Mulheres Prostitutas: Entre Templos e Bordéis	86
CAPÍTULO IV: A ESPETACULARIDADE NA CENA DA RUA DO FOGO	104
1. As Antigas Lavagens	104
2. O Ofício Embandeirado	109
3. A Brincadeira e seus Símbolos	113
4. O Figurino e a Maquiagem Interrogativa	130
5. Abdias Carneiro e o Apogeu dos Festejos	134
6. A Musicalidade dos Barbeiros na Louvação a São Roque	140
7. A Dança das Mulheres da Rua do Fogo	158
CONCLUSÃO	166
BIBLIOGRAFIA	174
ANEXO I	

SUMÁRIO DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1- Mapa Geográfico do Estado da Bahia	12
Fonte: Estatística dos Municípios Baianos- 2000. Salvador: SEI, 2001. v.1. CD	
FIGURA 2- Prédio da Prefeitura Municipal de Riachão do Jacuípe, Julho 1925.	36
Fotógrafo: Autor desconhecido	
FIGURA 3- Prédio da Igreja Matriz Nossa Senhora da Conceição, Fevereiro 1925	40
Fotógrafo: Autor desconhecido	
FIGURA 4- Indumentária utilizada por médicos durante epidemias de pestes. Cartão Postal. Il Medico della Peste , s/d.	49
Fonte: Autor desconhecido	
FIGURA 5- São Roque, pintura italiana, s/d	61
Fotógrafo: Autor desconhecido	
FIGURA 6- Pedro Mascarenhas, 1930	67
Fotografo: Autor desconhecido. Reprodução de Lúcio Mendes. Arquivo de Marizete Mascarenhas	
FIGURA 7- Altar Mor da Igreja Matriz Nossa Senhora da Conceição. Imagens de Nossa Senhora da Conceição e São Roque. Séc. XVIII, agosto 2002	69
Fotógrafa: Nete Benevides	
FIGURA 8- Omolu ou Obaluaiê, s/d	71
Fotógrafo: Aristides Alves	
FIGURA 9- Bandeira da lavagem de São Roque empunhada por Adelson Ribeiro, agosto 2002	110
Fotógrafa: Nete Benevides	
FIGURA 10- Idalina Soares da Hora, porta-bandeira, agosto 2000	111
Fotógrafa: Nete Benevides	
FIGURA 11- Jucira Oliveira, porta-bandeira, agosto 2002	111
Fotógrafa: Nete Benevides	

FIGURA 12- Maria Rita Pereira de Oliveira, agosto 2002	111
Fotógrafa: Nete Benevides	
FIGURA 13- João Biriba e Idalina Soares, agosto 2002	117
Fotógrafa: Nete Benevides	
FIGURA 14- Maria de Jesus, agosto 2002	121
Fotógrafa: Nete Benevides	
FIGURA 15- Maria do Carmo Pereira das Mercês, Cheirinho, agosto 2002	123
Fotógrafa: Nete Benevides	
FIGURA 16- Integrantes da Lavagem da Rua do Fogo, agosto 2000	132
Fotógrafa: Nete Benevides	
FIGURA 17- Sisalana Fiúza caracterizado de São Roque, agosto 2002	133
Fotógrafa: Nete Benevides	
FIGURA 18- Adelson Ribeiro, Roque Lima Miranda, Idalina Soares e Jucira Oliveira, agosto 2002	133
Fotógrafa: Nete Benevides	
FIGURA 19- Imagem de São Roque e Abdias Vital Carneiro, abril de 1995	135
Fotógrafo: Antônio Mascarenhas (Toinho de Abdias)	
FIGURA 20- Terno de Barbeiro Aleluia, s/d	147
Fotógrafo Autor desconhecido	

RESUMO

Este trabalho investiga a procissão festiva dedicada ao santo católico São Roque (Obaluaiê ou Omolu para muitos devotos do candomblé) em Riachão do Jacuípe, cidade situada na região do semi-árido do estado da Bahia, Brasil. Direciona as reflexões sobre o tema, às artes cênicas. Um dos interesses da dissertação é o retorno cultural desta descrição à comunidade investigada, como aporte à sua autoconsciência, além de constituir-se em pesquisa inovadora na sua área específica de estudos. As prostitutas da Rua do Fogo, lócus do meretrício jacuipense, são o segmento social responsável pela organização dessa manifestação cultural. O estudo se volta para o caráter teatral relevante, espontâneo, que tipifica o rito acima mencionado, como também alguns elementos psíquicos, que se manifestam entre seus participantes, além das alterações do comportamento social daquele universo. Além das prostitutas, participantes diversificados ali se congregam: magarefes, carroceiros, lavadeiras, seguidos por uma banda de “músicos barbeiros”. A pesquisa, ao voltar-se para o valor artístico-cultural de uma festividade popular, contribui para o desenvolvimento da Etnocologia, enquanto estudo de práticas e comportamentos humanos dotados de características cênicas, organizadas por grupos étnicos e comunidades culturais diversos. Essa área do conhecimento usa de uma epistemologia científica, tendo em mira a consolidação de um paradigma baseado no conceito de alteridade vista como traço constituidor do multiculturalismo. Os depoimentos verbais daquela comunidade, atentando para sua especificidade de representação verbal e para o universo de significações correlatas constituem uma das bases desse estudo, ao lado das fontes bibliográficas, registros fotográficos e videográficos.

ABSTRACT

This work investigates the festive procession dedicated to the catholic saint São Roque (Obaluaiê or Omolu among afro-brazilian devotes) in Riachão do Jacuípe, city situated in the half-barren region of the state of Bahia, Brazil. It endows reflections of this theme to the scenic arts. One of the dissertation concerns is the cultural return of this description to the investigated community, as an input to their self-awareness, besides constituting an innovative approach to the specific area of studies. The prostitutes of Fire Street (Rua do Fogo), locus of the local prostitution, are the social segment who accomplishes this cultural manifestation. The work investigates the outstanding, spontaneous teatral staging, which typifies the above-mentioned rite, as well some psychic elements, which it arises among their participants, besides the relevant alterations of that universe social behavior. Besides prostitutes, participate in the event butchers, cart men, laundrywomen, followed by a noisy band of “barber musicians”. The inquiry recognizes the artistically cultural value of a popular manifestation and contributes to the development of Ethnoscenology viewed as the study of human spectacular practices and behaviors, with scenic characteristics, organized by diverse ethnic groups and cultural communities. This area of knowledge uses a scientific epistemology, aiming the consolidation of a paradigm based on the concept of alterity insofar as constitutive trait of multiculturalism. The research was based on verbal depositions of that socially excluded community, paying attention to its specific acts of verbal representation and its correlate universe of meanings, besides bibliographical sources, photographic and videographic registers.

APRESENTAÇÃO

“Agora a nossa realidade se desmorona. Despencam-se deuses, valores, paredes... Estamos entre ruínas. A nós, poeta destes tempos, cabe falar dos morcegos que voam por dentro dessas ruínas. Dos restos humanos fazendo discursos sozinhos nas ruas. A nós cabe falar do lixo sobrado e dos rios podres que correm por dentro de nós e das casas. Aos poetas do futuro caberá a reconstrução - se houver reconstrução. Porém a nós, a nós - sem dúvida - resta falar dos fragmentos, do homem fragmentado que, perdendo suas crenças, perdeu sua unidade interior. É dever dos poetas de hoje falar de tudo que sobrou das ruínas - e está cego. Cego e torto e nutrido de cinzas¹”.

Localidade ribeirinha, a cidade de Riachão do Jacuípe, que teve seu povoamento estimulado pela privilegiada localização à margem do rio Jacuípe, acha-se a 75 km da cidade de Feira de Santana, no semi-árido baiano, distanciando-se 183 km de Salvador, Capital do Estado da Bahia, Brasil.

O município possui uma área territorial de 1.203,7 km² e conta com uma população total de aproximadamente 30.456 habitantes e densidade demográfica de 25,30 habitantes por km², pertence à microrregião de Serrinha e seu território está incluído na zona do “Polígono das Secas”.

A sede municipal tem as seguintes coordenadas geográficas: 11° 48' 22" de Latitude Sul e 39° 22' 34" de Longitude Oeste Greenwich.²

¹ Manuel de Barros, 1996, p. 309.

² Anuário Estatístico da Bahia. 1997, p. 382.

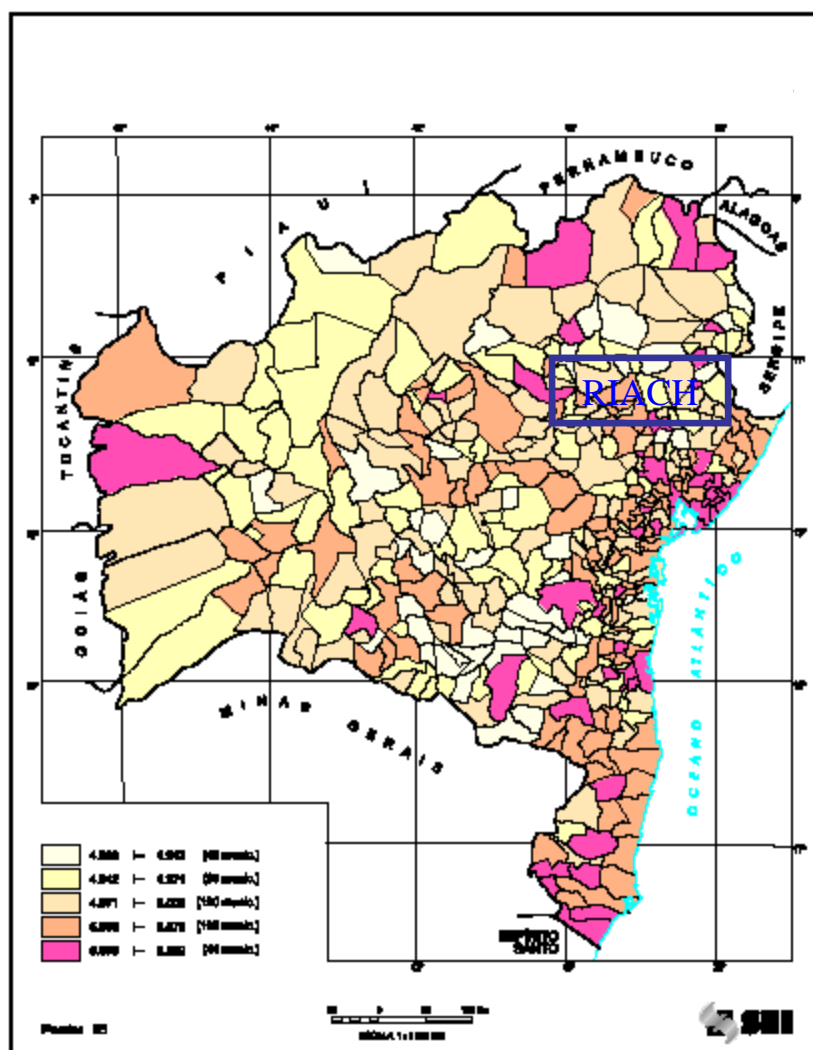


Figura 1: Mapa Geográfico do Estado da Bahia..

Fonte: Estatística Dos Municípios Baianos - 2000.

Nos idos de 1921, a população da região que compreende a cidade de Riachão do Jacuípe foi acometida pelo flagelo da peste, iniciaram-se, em algumas fazendas, as rezas para São Roque quando as pessoas rogavam ao santo a proteção necessária contra a fúria da peste. Desde então o “Glorioso santo” que a crença popular acredita afastar a peste e curar os moribundos goza da mesma estima que a padroeira oficial, Nossa Senhora da Conceição.

Em gratidão a tamanha providência divina, anualmente, no mês de agosto, a sociedade jacuipense³ realiza festejos de louvor ao santo protetor. O fato ocorre

³ Referência à população da cidade de Riachão do Jacuípe, na Bahia.

entre os dias 14 e 15 desse mês, com novena na igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição, feira de comidas típicas, bingos, entre outros jogos, três alvoradas e a tradicional procissão religiosa, acompanhada pela Filarmônica Lyra Oito de Setembro.

Contudo, somente a partir de 1930, as mulheres da antiga Rua do Fogo⁴, atual Barão do Rio Branco, localizada na área do meretrício jacuipense, tiveram acesso às Comemorações do Glorioso Santo, também considerado, no imaginário popular, protetor das raparigas do sertão⁵.

As raparigas impulsionadas pelo fervor dessa devoção, porém oprimidas e excluídas dos festejos pela tradicional sociedade local, elas instituíram para à tarde do dia 15 de agosto um evento festivo pelas ruas da cidade, para o qual também convergiu uma grande parcela da população menos privilegiada economicamente, como feirantes, magarefes, lavadeiras, carroceiros e coveiros que vivem a expectativa dessa encenação anual que se acha inscrita no calendário de festas jacuipenses.

A festividade da Rua do Fogo é embalada pela música dos “Barbeiros”⁶ e agrega a participação de inúmeros curiosos uma vez que nessa cena espetacular, celebra-se o universo da festa. Afora a devoção a São Roque, que representa o protetor mítico, este evento singular de algum modo constitui-se num espaço extracotidiano de grande sociabilidade, pois a exclusão social em que as raparigas e seus já referidos parceiros de rito encontram-se inseridos não lhes permite “brincar” pelas ruas da cidade, no cotidiano dessa comunidade. Portanto, trata-se do espaço em que as raparigas sertanejas conquistaram para extravasar seu cotidiano oprimido e marcado pela miséria social.

⁴ A escolha do topônimo Rua do Fogo, abandonando o nome oficial Barão do Rio Branco, prende-se ao gosto e a conveniência de privilegiar um fato de origem popular, que é o termo cunhado pelo povo. A expressão, aqui, neste projeto é tratada como substantivo próprio locativo, visto que designa um local ou um sítio muito especial em toda nossa linha de conceitos. Daí a razão do “R” maiúsculo.

⁵ No meretrício do sertão é comum referir-se às prostitutas como raparigas. Por esse motivo, aqui, o termo raparigas foi escolhido, por critério de simpatia, como expressão popular para designar as profissionais do sexo. No entanto, em alguns casos, por necessidade de adequação manteve-se o termo prostitutas.

⁶ Músicos que tocam de ouvido, sem partitura.

Dessa maneira, refletindo a vida social dessa sociedade. Tomando-se a referência de Erving Goffman⁷ a respeito da encenação da vida cotidiana e sua noção de atores sociais, como apresentação de si, observa-se que esse ritual inscreve um momento espetacular de conflito social que inclui a participação da sociedade jacuipense e seus excluídos.

Nesse espaço modificado, a relação social se estabelece no palco da vida em que é produzida a cena espetacular. A musicalidade dos “Barbeiros”, que acompanha a festividade, permite a interação dos pares desse conflito, possibilitando o rompimento de barreiras entre os atores sociais e a platéia, aproximando-os. A comunidade se deixa contagiar pelas circunstâncias desse fenômeno extracotidiano em que a vida coletiva transforma-se num evento teatral.

Assim, essa pesquisa focalizou a análise da dimensão espetacular dos rituais realizados pelos atores sociais jacuipenses. Pois, é fato notório que as mulheres da antiga Rua do Fogo e seus pares utilizam, quase como pretexto, o louvor a São Roque para conquistar esse espaço e, assim, ter acesso à brincadeira festiva, durante o tempo da encenação.

Curiosamente, essa pesquisa artística/social permeia minha vida pessoal, pois me reporta à década de 1960, quando pude assistir às mais variadas manifestações culturais, executadas pelas “mulheres vidão”, outra designação sertaneja para estas de vida livre; quando ainda não havia nas feiras as frutas sem sabor, produzidas com agrotóxicos na barragem de Sobradinho, no médio São Francisco; quando as frutas eram cheirosas e saborosas, produzidas que eram na serra de São Gonçalo do Amarante, no município de Itiúba; quando os meus olhos de criança descortinavam, ao longe, o território do povo oprimido e marginalizado do sertão.

Este estudo registrou o cotidiano das raparigas do sertão, mulheres censuradas pela sociedade local e que se encontravam inseridas naquele contexto árido e agreste

⁷ Goffman, Erving. 1992, p.17- 93.

da minha infância itiubense,⁸ quando costumava observa-las com interesse, considerando que, a partir da minha casa, era possível acompanhar a travessia das mulheres desde o meretrício até a feira.

A feira, um palco de muitas novidades trazidas pelos mascates e artistas populares, onde havia também territórios proibidos às “mulheres direitas”, tais como as improvisadas cabanas de lona, onde se apresentavam mulheres loiras, morenas, negras, ruivas, das mais longínquas cidades, com suas danças sensuais que deixavam os sertanejos de “queixo caído” e meus olhos encantados pelos brilhos, cores e variedades das lantejoulas que enfeitavam aqueles figurinos insinuantes ou ainda os catecismos de sacanagem do anônimo Carlos Zéfiro, que traziam histórias eróticas em quadrinhos e que eram vendidos pelos viajantes, secretamente, em malas de couro que “cuidavam” do imaginário sexual masculino, visto que sua trama comumente “glorificava” a virilidade dos homens e o jogo sexual.

A movimentação das raparigas, recortada na periferia daquele cenário, revelava o espaço estabelecido para o ofício da prostituição. Naquele universo, o despudor e a cumplicidade de códigos arrebatavam as atenções dos transeuntes. A feira, como espaço público e coletivo, compreende uma multiplicidade de situações e variados tipos humanos. O comércio é a mola dessa engrenagem. Nesse “mercado persa” tudo é valorizado, desde o mel até o corpo das raparigas, e elas, certamente, apropriam-se desse espaço para mercar o sexo.

Em setembro de 1992, como aluna de Licenciatura em Teatro, na Universidade Federal da Bahia, fui solicitada por intermédio do saudoso professor Néelson de Araújo, incansável pesquisador das manifestações populares, através da disciplina Expressões Dramáticas no Folclore Brasileiro, a realizar uma pesquisa livre sobre alguma manifestação popular. Escolhido como tema para estudo, o cortejo organizado pelas raparigas de Riachão do Jacuípe causou impacto. Para Néelson de Araújo, a relevância daquele fato pesquisado não se achava em seus aspectos pitorescos, mas em seu aspecto de objeto social para estudo. Interessado

⁸ Referência à população de Itiúba, Bahia.

pela descoberta do referido evento, escreveu “Folclore de Perdição”⁹, quando também utilizou os dados daquela pesquisa, ressaltando que a característica peculiar do folguedo popular é ser encampado pelas raparigas da Rua do Fogo.

O texto provocou o interesse do cineasta baiano Agnaldo Siri, que pretendeu realizar, em parceria com o produtor Chico Drummond um documentário¹⁰ sobre o evento festivo. Na época, Siri procurou-me emocionado, informando-me que havia passado parte da sua infância em Riachão. Contudo, foi por intermédio do ficcionista Miguel Carneiro, primo do cineasta Olney São Paulo, que o vídeo surgiu, em 1999, quando esse roteirizou e dirigiu “O Glorioso São Roque do Jacuípe” pela DIMAS/Governo do Estado da Bahia.

A relevância desta pesquisa provocou, durante o desenvolvimento do trabalho de campo, em agosto de 2002, outro registro em vídeo intitulado “Festa de São Roque”, esse com roteiro e direção do jornalista Josias Pires, como parte do projeto Bahia Singular e Plural, produzido pelo IRDEB.

Graças ao advento do Programa de Pós-Graduação¹¹ em Artes Cênicas-PPGAC, UFBA, em 1997, especificamente a criação da “Linha I - Matrizes Culturais na Cena Contemporânea, que compreende as pesquisas de caráter transdisciplinar em ciências humanas e artes do espetáculo, sobre matrizes culturais em manifestações espetaculares, estudos dramaturgicos, metodológicos de transmissão de conhecimentos cênicos e etnocenologia”, que permitiu desenvolver uma reflexão dessa natureza. Fui motivada a prosseguir a pesquisa sobre essa festividade. Deste modo, e pela relevância do referido fato, propus ao PPGAC-UFBA o presente Projeto de Dissertação para o curso de Mestrado em Artes Cênicas.

Posteriormente, no ano de 1999, a pesquisa foi contemplada com o livro *San Rocco contro la malattia. Storia di un Taumaturgo* do jornalista italiano Paolo

⁹ Araújo, Néilson. 1992, p.5.

¹⁰ Drummond, Chico. 1993., p. 6-8.

¹¹ Gramaticalmente, palavras como “Pós-graduação”, “Infra-estrutura”, etc, têm o segundo elemento escrito em letra minúscula. Neste trabalho, entretanto, conservou-se o “G” maiúsculo tão somente para atender uma questão de costumes acadêmicos, conforme se observa no escritos cotidiano desse meio.

Ascagni¹². O significativo presente foi enviado pelo monsenhor dom Dario Di Ciesco, da paróquia de Venosa, no sul da Itália, que de 1955 a 1959 foi vigário na cidade de Riachão do Jacuípe.

Este livro revela que a primeira fonte biográfica de que se tem conhecimento sobre São Roque é a *Acta breviora*, que data de 1420 a 1430, composta em latim, provavelmente na Lombardia. De autor anônimo, o documento foi traduzido para o francês, em 1494, pelo dominicano Jehan Phelipot, com o título *La Vie, Légende, Miracles et Oraison de Mgr. saint Roch*. Desde essa época, somam-se 80 obras escritas que enfocam a vida de São Roque. Sobre o tema, em 1988, a médica francesa Marie-Odile Jeanjean apresentou sua Tese de Doutorado, na Faculdade de Medicina de Montpellier, intitulada *Saint Roch et la peste*, trabalho de notável registro histórico e científico.

No Brasil, supõe-se que as primeiras referências a São Roque datam do período da fundação da Cidade do Salvador, isso porque, em torno de 1549, muitos cronistas, como Gabriel Soares, Frei Vicente do Salvador e Jaboatão, entre outros, ocuparam-se do registro histórico da cidade. O etnólogo Edison Carneiro¹³ destaca, porém, que eles cometeram erros comprometedores e que os futuros historiadores acataram, sem contestar, as possíveis fantasias e as falhas causadas pela dificuldade e escassez de informações. Segundo Carneiro, muitas dessas fontes foram utilizadas por historiadores ilustres como Varnhagen e Braz do Amaral. Nesse caso, sendo ou não uma ficção, Jaboatão¹⁴ relata que um dos bergantins que traziam a tripulação para a nova cidade era denominado “São Roque”, o que pode, talvez, revelar uma possível devoção ao glorioso santo.

Conforme informa o infectologista, Dr. Rodolfo Teixeira¹⁵, também nessa época, as doenças aportaram em terras brasileiras. Os colonizadores introduziram no novo cenário muitas doenças desconhecidas dos indígenas, contribuindo vigorosamente para a nosologia que se estabeleceu de forma rigorosa: doenças

¹² Paolo Ascagni., 1997.

¹³ Carneiro, Edson. 1999/2000., 35-36.

¹⁴ Idem, p. 41.

¹⁵ Rodolfo, Teixeira., 1999/2000., p. 14.

venéreas, tuberculose, doenças virais (sarampo, varíola, “gripes”), hanseníase, cólera, peste, entre outras moléstias. Os africanos contribuíram com as doenças peculiares de suas origens, tais como a filariose, a ancilostomose, a esquistossomose, a febre amarela, a amebíase, a leishmaniose visceral e outras afecções mais próprias de sua raça, tais como o gundu ou a gangosa, o maculo, o ainhum, a dracunculose, além de outras, constituindo, assim, a cena epidêmica brasileira nesses cinco séculos de história. Desde 1554, há registros de peste na cidade de São Vicente, bem como no porto de Santos, ambos em São Paulo, por volta de 1899 até 1904.

A epidemia atinge a capital baiana nesse mesmo ano, quando são diagnosticados 207 casos da doença.¹⁶ Segundo Dr. Teixeira, depois que a peste produziu vítimas na capital baiana, também foi ao interior fixando-se na região do semi-árido baiano. Embora sob controle, ocorre entre os meses de setembro a dezembro, nos municípios de Riachão do Jacuípe e Tanquinho, surtos epidêmicos de peste silvestre. Proporcionada pela elevação da temperatura, nesses meses a transmissão é realizada pela pulga *Pulex cleopis* que infesta ratos alexandrinos e outros roedores silvestres, contribuindo dessa maneira para a existência do registro anual da pestilência no Estado da Bahia, como explica Dr. Rodolfo Teixeira:

“A ameaça das doenças infecciosas sempre existiu e nunca desaparecerá, desde que se entenda a infecção como resultantes do confronto de ambições e de obediência aos princípios com os quais se comprometeram todos os seres vivos. A luta do infinitamente pequeno, os microorganismos, dos seres mais simples, com os viventes de maior porte e de maior complexidade, há de acontecer enquanto o mundo for mundo. Isto é – a história das infecções na Bahia e no planeta seguirá o seu curso, mesmo com o progresso dos homens.¹⁷”

Nos estados do Rio de Janeiro, Minas Gerais, Bahia, Alagoas, Pernambuco, Piauí, Sergipe, São Paulo, Paraíba e Ceará acham-se as áreas enzoóticas de peste,¹⁸ onde de 1935 a 1985 foram notificados pelas autoridades sanitárias 6.720 pessoas acometidas pelo mal. Nesse período, somente na Bahia, 1.246 casos foram contabilizados.

Em Riachão do Jacuípe, os festejos religiosos em louvor a São Roque são realizados pelas ruas da cidade, com a participação maciça da população local e da

¹⁶ Pereira, Pacífico. 1906., p.503.

¹⁷ Rodolfo, Teixeira., Op. Cit. p. 22.

¹⁸ Veronese, Ricardo. 1996., 854.

circunvizinhança. Ao santo devota-se temor e adoração, tendo seu nome sido atribuído a inúmeros habitantes e estabelecimentos comerciais da região. A proteção conferida por São Roque às doenças e achaques estendem-se, seguramente, ao ofício praticado pelas mulheres do meretrício, geralmente mais vulneráveis às doenças sexuais pela exposição a que estão submetidas no universo da prostituição.

Talvez, por este motivo, São Roque tenha sido eleito também padroeiro das raparigas, o que confere “uma permissão” para o surgimento da procissão das mulheres da Rua do Fogo, espetáculo envolto em significados e conexões, em que a imagem do santo, presente no cortejo, possibilita que essas mulheres percorreram um espaço subjetivo, inscrito no território da sua oponente, a sociedade jacuipense, para resignificar seu tempo histórico.

Por fim, e refletindo a função da pesquisa artística/social, vale ressaltar que no universo das manifestações populares, ainda não tenha sido verificado qualquer outro fenômeno comparável a este evento festivo, embora no passado, segundo o ensaísta Valfrido Morais¹⁹, tenha existido, durante o esplendor da mineração do diamante, na cidade de Lençóis, na Chapada Diamantina, um Terno de Reis de Raparigas, mantido pelas meretrizes daquela região, para apresentações durante o ciclo de festas de fim do ano, porém sem o devido registro.

Certo é que, em meados do século XIX, notou-se nessa região, a presença significativa de D. Raimunda Porcina de Jesus, conhecida como a Chapadista, que, em 1880, decidiu-se pela compra de escravos jovens para organizar sua própria banda de música. Conforme a professora Marieta Alves²⁰, esse fato contribuiu, na Bahia, para a decadência da música de barbeiros, que foi posteriormente substituída pelo som das bandas militares, mas que no Rio de Janeiro já vinha perdendo espaço para os grupos de choro.

Para o romancista Lindolfo Rocha,²¹ D. Raimunda, a mineira de Rio Pardo, que faleceu em 1887, pode ter sido a empresária da primeira banda profissional do

¹⁹ Araújo, Nélon. Op. Cit., 1992, p.5.

²⁰ Tinhorão, José Ramos. 1998. p. 171.

²¹ Tinhorão, José Ramos. Op. Cit., 1998, p.171.

Brasil. Sua numerosa banda possuía bom mestre, dispunha de bom instrumental e tinha grande e variado repertório, desbancando todas as outras bandas daquele período. Rocha, quando escreveu, em 1910, o romance “Maria Dusá”, ambientando-o na Chapada Diamantina, pode ter sido influenciado pela figura dessa obstinada mulher, pois se observa, nessa obra, seu ideal de organização de uma banda musical, quando a personagem principal informa a sua escrava que deseja trocar a prostituição por um trabalho com o qual possa ganhar dinheiro “com o suor do seu rosto” e a escrava responde demonstrando senso de humor e esperteza²² :

“– Pode mesmo, Sinhá. Olhe sinhá Dedé, sinhá Lulinha, sinhá Raimunda, do Mucujê! Esta tem comprado negro, de vera! Já comprou vinte e quatro. Negro novo! Disse que é pra fazê terno de zabumba, pra tocá em toda festa ganhando dinheiro para ela”.

Observa-se no universo do meretrício uma clara demonstração de inventividade, visto que nesse espaço quase sempre é necessário ter “jogo de cintura” para driblar as intempéries. Assim como os músicos também as prostitutas improvisam para sobreviver. Nas duas atividades é necessário disposição e muita arte, caso contrário não acontece o ambiente festivo, inviabilizando as duas manifestações que desde a origem se encontram entrelaçadas.

²² Idem., p. 172.

INTRODUÇÃO

Ancorada na perspectiva da Etnocenologia,²³ que associa disciplinas que envolvem a análise do comportamento humano e as ciências da arte numa perspectiva transdisciplinar e que se baseia no estudo dessas práticas e comportamentos espetaculares organizados em diferentes culturas, esta pesquisa²⁴ de caráter descritiva/qualitativa se encontra recortada na Rua do Fogo, meretrício de Riachão do Jacuípe. Leva em conta o universo dos significados existentes no contexto em que a prostituição feminina é inserida na Lavagem da Rua do Fogo. O fenômeno singular desperta interesse tanto do ponto de vista artístico quanto social, considerando a expressão dos excluídos que se afirmam como seres criativos.

A expressão Rua do Fogo foi atribuída ao logradouro público numa clara alusão ao incêndio que ocorreu na região de Mataripe, na Bahia, em meados da década de 60, quando o fogo que tomou um dos poços de petróleo da Refinaria Landulfo Alves era avistado ao longe pela população da cidade de Riachão. Contudo, a terminologia também induz a uma visão de que as mulheres que viviam nessa rua eram fogosas e possuíam a “chama” entre as pernas. A Rua do Fogo era o local em que os homens se iniciavam, onde se instalavam as profissionais do sexo, o espaço do prazer onde esses prazeres sexuais eram evidentes e sobressaíam com certo ardor.

²³ PRADIER, Jean-Marie. “Ethnoscénologie: la profondeur des émergences”, in Internationale de L’imaginaire, nº 5, La scène et la Terre, questions d’ethnoscéologie. Paris., Babel, Maison des Cultures du Monde. 1996, p. 35. Fundada em 1995, na sede da UNESCO, em Paris, a Etnocenologia se inspirou na questão colocada pela etnomusicologia, a propósito da música como um traço específico da espécie humana, para supor “que o espetacular da mesma forma que a linguagem e talvez a religião, é um traço da espécie humana”. Nesse sentido, observa-se na etimologia da palavra Etnocenologia, que “ceno” derivado da palavra skénos, significa corpo humano como abrigo da alma e lugar temporário, diferente do substantivo feminino skéne, em geral utilizado para designar os estudos da cena ao espaço da representação.

²⁴ Inscrita no Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas/UFBA- Linha I – Matrizes Culturais na Cena Contemporânea: Pesquisas de caráter transdisciplinar em ciências humanas e artes do espetáculo, sobre matrizes culturais em manifestações espetaculares contemporâneas, estudos dramaturgicos, metodologias de transmissão de conhecimentos cênicos e etnocenologia.

Criativo, o povo passou a considerar as mulheres que viviam nessa rua, como possuídas pelo “Fogo da Petrobrás”, provocando a etimologia do termo.

Ao enveredarmos na pesquisa, deparamos com os primórdios de uma cidade instalada na altura dos sertões dos Tocós, a qual possui documentos históricos na Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro, atestando que desde 1800, os habitantes dessa pequena povoação já mantinham uma ligação política com a corte portuguesa, quando reivindicaram naquela época a criação de sua freguesia, visto que, ao se deslocarem da Vila de Nossa Senhora da Conceição do Riachão, distante 36 léguas para São José das Itapororocas, teriam que atravessar dois rios caudalosos (Jacuípe e Tocós), entre veredas e caatingas.

A organização administrativa da cidade, firmada em posturas que datam de 1878, revela uma consciência conservadora e preconceituosa da sociedade que a dominava, onde um escravo, por demorar no mercado municipal mais que meia hora, seria caso de multa ao seu proprietário, e por eles praticarem a brincadeira do “entrudo”, seriam levados à prisão, afora outras posturas esdrúxulas, como a proibição de sair à noite correndo pela cidade, que seria caso de três dias de prisão.

Contudo, a sociedade jacuipense vai se forjando ao longo do século, sob a égide da Religião Católica, em que a fé em Deus determinou seus destinos e assumiu seu lugar de destaque no panteon das tradições desse povo. Por outro lado, o temor a Deus, a crença na Santíssima Trindade, a louvação à Padroeira e a gratidão a São Roque, fatores esses aliados à cultura do homem do Sertão, fizeram crescer no imaginário popular desse nicho uma gama de manifestações culturais que fazem desse povo os criadores de uma cultura popular dinâmica.

Em tese, afirmamos que as possíveis epidemias de peste encontram-se sob controle, contudo sabemos que, se no passado à moléstia contagiosa dizimou milhões de pessoas em todo o mundo, há um tipo de peste selvagem que ainda resiste e encontra nas regiões semi-áridas a situação ideal para seu acolhimento.

Todavia, a peste ainda é um tema atual, visto que aponta para a memória de velhas epidemias, como a própria cólera, a tuberculose e ainda enfrentamos novas pestes como a AIDS. Atualmente, são outros os perigos de contágios coletivizados, como dengue, hepatites, hanseníse. As doenças nunca deixarão de existir e os temores da humanidade, provavelmente não conseguirão resolver essas questões, embora haja, no mundo inteiro pesquisas científicas voltadas para o impedimento de epidemias.

Até as duas últimas décadas passadas, as doenças infecciosas eram caracterizadas quase unicamente pela estreita relação com a fome, a miséria, falta de acesso ao saneamento e ao baixo nível de instrução.

Hoje, com a globalização, as doenças proliferam com mais velocidade, aumentaram os riscos de disseminação: em poucas horas, uma pessoa pode estar em outro país “carregando um vírus”, permitindo que o tema seja atualizado à medida que novas doenças se instalem.

De fato, os movimentos migratórios da economia globalizada aboliram as fronteiras também para as doenças. Para muitos especialistas a causa é, além do desequilíbrio da natureza, visto que as pessoas estão derrubando matas e invadindo áreas onde viviam animais e mosquitos, também o envelhecimento da população e da conseqüente redução das defesas do organismo o que faz que as doenças recrudescam.

Outros fatores contribuem para a proliferação das doenças que poderiam ser evitadas, tais como o desinteresse político no financiamento da saúde, a irresponsabilidades com o desenvolvimento social, as reais condições sanitárias e sócio-econômicas no Brasil, onde, com raríssimas exceções, não há uma política voltada para a ação preventiva, o que torna difícil erradicar doenças; por isso ocorre o reaparecimento ou recrudescimento das taxas de incidência ou prevalência de enfermidade em uma população, atingindo níveis de épocas anteriores, conhecidas como regressão epidemiológica, em conseqüência, também, da baixa qualidade de vida da população, a predominância do bem econômico sobre o bem-estar social.

Por outro lado, conforme Artaud, se o teatro é como a peste, não é apenas por atuar sobre importantes coletividades, é para transformá-las do mesmo modo como faz com a peste. Existe em ambos algo de vitorioso e de vingador ao mesmo tempo.²⁵ Artaud defende que a peste parece manifestar-se nas localidades do espaço físico onde a vontade humana, a consciência e o pensamento estão a um passo de se manifestar. Para ele, de tudo isso resulta a fisionomia espiritual de um mal cujas leis exatas não é possível determinar cientificamente e cuja origem geográfica seria tolice determinar, pois a peste do Egito não é a do Oriente, que não é a de Hipócrates, que não é a de Siracusa, que não é a de Florença, a Peste Negra, à qual a Europa da Idade Média deve seus cinquenta milhões de mortos.

Pela caridade cristã que devotou ao flagelo da peste, e seu profundo comprometimento com os ensinamentos de Deus, São Roque passou a simbolizar a proteção contra a peste e seu culto, partindo da Europa, difundiu-se com rapidez por todo o mundo. Desde 1382, a cidade de Voghera, na Itália, realiza a mais antiga festa em homenagem ao santo, sendo que em Veneza encontram-se suas preciosas relíquias. Sua vida revela um personagem um tanto extraordinário, pois, embora São Roque seja um santo de grande popularidade por muitos séculos e ocupe um posto muito importante na história do cristianismo, há poucas informações a seu respeito. Todavia, São Roque é um homem contemporâneo, como afirma Paolo Ascagni, na obra *San Rocco contro la malattia. Storia di un Taumaturgo*²⁶, (p.13) e sua figura permite interessantes leituras.

Inicialmente, destaca-se o contexto histórico no qual São Roque está inserido: em pleno século XIV, Roque Rog, um homem culto, rico e nobre renuncia à riqueza e ao poder e a essa atitude soma-se uma provocação positiva, quase subversiva, quando ele distribuiu essa riqueza com os humildes, necessitados e desesperados. Por outro lado, sendo um peregrino, São Roque, em sua caminhada, exprime uma presença física, demonstra caridade fraterna e se dedica a uma espiritualidade aberta e coletiva. Naquela peregrinação silenciosa mas eficaz, trazia a mensagem da

²⁵ ARTAUD, Antonin. 1987., p.29.

²⁶ Op. Cit., p 13

esperança, da fé, da possibilidade de mudança, da assistência, da hospitalidade, tornando-se modelo de referência aos ensinamentos de Cristo.

O nome do santo está ligado às virtudes do taumaturgo, à capacidade de determinar milagres, quando invocava a Santa Trindade. Há um valor simbólico nesse fato, pois a recuperação da saúde é uma vitória sobre o mal. Além da peste, São Roque tornou-se protetor de todas as vítimas de moléstias infecciosas em pessoas, animais e vegetais.

Sua decisão radical de abandonar a riqueza para dedicar-se inteiramente a imitar Jesus Cristo é outro aspecto que deve ser considerado. É o espírito evangélico que lhe induz a renunciar aos bens materiais. Sua vida, nesse exercício de caridade, constitui-se um verdadeiro modelo de santidade.

Outra questão significativa, embora soe estranha para nossa mentalidade contemporânea é a postura de São Roque quando do seu voto, ao final da sua peregrinação, aos pés da tumba de Pedro e Paulo. Nessa circunstância, ele promete a Deus nunca revelar seu nome e nem tirar proveito do fato de ser um homem de origem rica e nobre, colocando-se como um fiel servo de Nosso Senhor Jesus Cristo.

Se no passado seu culto era pautado na milagrosa intercessão contra as epidemias, hoje é também exaltado pelos exemplos de caridade cristã, de abnegação, de humanidade, de serviço desinteressado aos pobres e ao sofrimento, atitudes plenas de fascínio e significado, mas pouco praticada no mundo moderno e tecnológico. No entanto, a figura de São Roque mantém sua atualidade num tempo em que precisamos superar o medo de um futuro que nos apavora, e necessitamos de uma verdadeira solidariedade fraterna.

Em Riachão, o retorno de algumas moléstias aliadas às pestes sociais como a miséria, o desemprego, a violência e as drogas, reafirma a devoção a São Roque, transformando-o numa espécie de co-padroeiro, possuidor da mesma força de Nossa Senhora da Conceição, padroeira oficial. A união entre Nossa Senhora e São Roque, eleitos como padroeiros numa mesma estrutura religiosa, revela uma simbologia muito particular, pois a história contempla a vida de São Roque atrelada à figura da

Mãe Santíssima. Conta o imaginário católico²⁷¹ que Líbera Rog, mãe de Roque, não conseguindo engravidar, rogou um filho à Virgem Maria, prometendo-lhe que desse fruto de amor sublime nasceria um ser que dedicaria sua vida à obra de Deus. Por todo o mundo há registros de obras de arte, em devoção a essa união espiritual. O caso mais curioso refere-se ao pintor italiano, Jacopo Robusti, conhecido como Tintoretto (1518 –1594), que dedicou grande parte da sua vida, na Escola de São Roque, em Veneza, a pintar a história da vida de glorioso santo.

A figura de São Roque tornou-se exemplo de caridade cristã, um santo muito querido junto ao povo economicamente mais humilde, pela generosidade com que dividiu seus bens com os pobres e doentes, em geral, pela benevolência que dedicou aos enfermos. Em todos os entrevistados durante a pesquisa, observou-se a gratidão e o temor a um santo que os ricos normalmente não louvam. Ficou patente em seus discursos que render graças àquele que afasta o mal de seu território é essencial em suas vidas.

No universo mítico dos cultos africanos na Bahia, a figura de Obaluaíê tornou-se referência para todas pessoas que buscam proteção contra as doenças, que querem celebrar a saúde, e afugentar o fantasma da morte. O ritual do Sabejé oro unlá, dedicado ao respeitado orixá, vem sofrendo a perda de espaço nas ruas da cidade, cheias de transeuntes apressados e muitos carros. No entanto, aprende-se com Obaluaê que a saúde se inicia com a alimentação de boa qualidade. Por isso, para reverenciar o Orixá, faz-se o Olubajé, que é uma cerimônia com muita fartura, em que o alimento é composto com todos os cereais e todas as folhas e é servido em grandes folhas. Além de invocar saúde, condição essencial de sobrevivência, o ritual mostra a importância da alimentação na vida das pessoas. Aqui vale lembrar que o corpo como depositário da nossa memória subjetiva revela a fragilidade humana, desde nosso nascimento até nossa morte, quando esgotamos nosso reservatório energético.

O contexto em que a prostituição feminina é inserida na “Lavagem da Rua do Fogo” desperta interesse tanto do ponto de vista artístico quanto social, considerando

²⁷ BRUSTOLONI, Pe. Julio. J., 1992, p. 12.

a expressão popular dos excluídos, que se afirmam como seres criativos, quando se encontram “vadiando”, como muitos depoentes referem-se ao ato de brincar pelas ruas da cidade.

Por outro lado, sob a perspectiva ritualística, o cortejo da Rua do Fogo é, antes de tudo, uma maneira de se propor à questão da socialidade ou da alteridade conforme Maffesoli²⁸. De fato, através do rito feminino e seus elementos imaginários, essas mulheres reencontram sua integridade e dignidade que sonham possuir, pois “naquele momento” não se encontram na condição execrada de prostituta.

Por outro lado, desde o período do arraial, o universo da festa acha-se presente nas comunidades e tem uma importante função social. Quase todos os aspectos da vida cotidiana conduzem ao ludismo e esse uma vez encarnado acha-se nos diversos rituais que pontuam a vida social. Conforme R. Caillois,²⁹ o que constitui a força e a permanência dos aspectos da vida cotidiana³⁰ e dos diversos jogos que pontuam é sua pouca importância, pertencem ao espaço do insignificante. Ele aponta que “enquanto a produção de bens ou a glória das honras são buscadas a qualquer preço, o que chamamos de potência social, o que constitui a trama da vida, é estranhamente ignorado”.

No entanto, o dia a dia é depositário de reflexão sobre a eficácia do imaginário. O jogo evoca um olhar antropológico que percebe o sério e o lúdico como instante equivalente de uma mesma insignificância, que juntamente com o ritual possuem uma importância além de secundária, pois “na verdade, eles aí estão para curto-circuitar o sério, o produtivo ou a secura da verdade do racional não há propriamente ‘resto’, tudo funciona num processo de gasto, de perda que é uma maneira social, coletiva, genérica de viver e afrontar a morte”, ensina Michel Maffesoli³¹

²⁸ MAFFESOLI, Michel. 1985., p. 16.

²⁹ MAFFESOLI, Michel. 1984., p. 146.

³⁰ Conforme Maffesoli, a vida cotidiana é constituída de microatitudes, de criações minúsculas, de situações pontuais e totalmente efêmeras. É, stricto sensu, uma trama feita de minúsculos fios estreitamente tecidos, onde cada um, em particular, é totalmente insignificante. Idem., p. 146.

³¹ Idem., p. 148.

Referindo-me aos capítulos desta dissertação, o Capítulo I trata das origens históricas e religiosas que provocaram o surgimento da cultura jacuipense. No Capítulo II, acha-se a motivação pela qual o povo de Riachão do Jacuípe se debruçou em devoção ao Glorioso São Roque. É a epidemia da peste na região do Jacuípe que faz ascender entre sua população o louvor ao santo protetor, assim como ao orixá Obaluaiê, duas referências religiosas em que o povo dessa cidade nomeou como seus protetores.

O Capítulo III investiga a prostituição no meretrício jacuipense e entende que embora impedidas de louvar a São Roque na sua tradicional procissão promovida pela sociedade jacuipense na tarde do dia 16 de agosto, as mulheres da Rua do Fogo se revelaram criativas e empreendedoras, e deste modo vão buscar no imaginário feminino as bases para dar forma e expressão lúdica a uma manifestação que acontece na tarde do dia 15 de agosto, quando se apresentam em cortejo anual pelas ruas da cidade.

No Capítulo IV, destaca-se a brincadeira festiva que produz a espetacularidade da cena da Rua do Fogo. A cena é descrita e analisada numa perspectiva artístico/social com enfoque na dança das raparigas da Rua do Fogo, no figurino utilizado por elas, nos elementos coreográficos e na organização desse cortejo, que se assemelha a uma via-sacra com paradas obrigatórias em diversas estações, residências e estabelecimentos comerciais, além da musicalidade executada pela bandinha que acompanha o cortejo.

CAPITULO I

PRIMÓRDIOS DO POVOAMENTO DA REGIÃO DE RIACHÃO DO JACUÍPE

“1890 / Espinhaço do Cavalo / Conde da Ponte Que Pariu / Sigilos /Alforrias / Castidades Baixa d’Areia / Bonsucesso / Mãe da Tropa / Mumbuca / Secas Simbólicas / Coronéis de Títulos Comprados / Cheiro de Mofo / Tirita / Cura d’Ars / Rufino Piru / Papaco Coveiro / Ora pro nobis, sancta Dei Genitrix / Ora pro nobis, sancta Dei Genitrix³²”.

1. ORIGENS HISTÓRICAS

Do casco vagaroso e forte das boiadas surgiu o perfil sinuoso dos caminhos, que seriam, em pleno século XX, o chamariz para as estradas de automóveis. Correu o carro moderno atrás da sombra esguia e lépida dos vaqueiros de antanho. Trazia o boi a civilização para o interior, sem esterilizar o ambiente. Não foi privatista. Não quis só para a sua fome, exclusivamente, o mato desbravado pelos aboios dos seus tangedores³³.

As primeiras referências históricas sobre a região de Riachão do Jacuípe, no sertão baiano³⁴, datam de 1587. Essas informações remontam a uma estrada, oriunda do Rio Paraguaçu, em direção ao Rio S. Francisco. O trajeto, idealizado por João Coelho de Souza, utilizou, para esse fim, pesquisas anteriores de Antônio Dias Adorno e Sebastião Fernandes Tourinho. A fonte indica que, antes do seu falecimento, João Coelho de Souza teria transferido ao irmão, o senhor de engenho, Gabriel Soares de Souza, o poder sobre um detalhado roteiro, no qual informava a presença de metais preciosos. Com a intenção de garimpar a “tão sonhada” riqueza, a comitiva de Gabriel Soares de Souza, que se tornara um bandeirante, percorreu uma travessia que provocou o surgimento da lendária estrada sertaneja “Gabriel Soares de Souza”.

³² Carneiro, Miguel. 2000, p.17.

³³ Boaventura, Alves Eurico, 1989, p .51

³⁴ Na Bahia, a palavra sertão refere-se especificamente à vasta região pastoril, de exígua população, que abrange quase todo o interior do estado.

Sobre essa questão, vale lembrar que, em território baiano, no início do cultivo da cana-de-açúcar, no governo de Tomé de Souza, (1549), foram introduzidas as primeiras cabeças do gado vacum, destinadas à alimentação e ao transporte das pessoas e de cargas e para movimentar os engenhos. Todavia, devido à necessidade de mais terras para o plantio da cana, no auge de sua produção, e ao volume excessivo de bovinos, que se multiplicaram abundantemente no litoral do nordeste, a criação de gado tornou-se atividade proibida nessa região, o que motivou a presença do gado quase que apenas para ser utilizado como força de tração para os engenhos.

Seguramente a expansão desse rebanho no recôncavo provocou o desbravamento de novos espaços e, conseqüentemente, a descoberta de pastos mais amplos, para além da orla, já que descortinar o horizonte longínquo do sertão tornou-se a meta para solucionar o problema que se estabeleceu na região do Recôncavo.

Dessa maneira, uma grande movimentação de colonização se processou no sertão baiano. Acentuou-se o ³⁵ movimento de tropeiros e bandeirantes na zona do litoral, em direção ao sertão, ampliando, dessa maneira, a geografia da colônia no Brasil. A migração troca o canavial pela caatinga e o algodão pelo gibão de couro, fazendo surgir uma nova indumentária, para adequar a sobrevivência daqueles desbravadores à nova paisagem dos vaqueiros.

Na descoberta do sertão, o lema pastoril, pautado na procura de água permanente e boa pastagem para o gado, demarcou o espaço sertanejo, possibilitando a expansão da atividade de penetração nas desconhecidas terras do sertão, mediante a valiosa contribuição do gado vacum, na expressão da geografia sinuosa que revela seu passo lento e constante, sua fundamental utilidade, - da força de trabalho ao estreme, que as comitivas queimavam para espantar mosquitos; de certo, o gado deflagrou o descortinar do sertão, rastreando uma trilha fértil e assinalando os pontos cardeais da primitiva província.

Surge, então, o fenômeno sócio-econômico da pecuária, inicialmente com os currais e depois com as casas de fazenda, as quais detinha entre seus habitantes um

³⁵ FREIRE, Felisbello. 1998., p. 27.

perfil de fazendeiro, contrário à postura do senhor de engenho dos antigos canaviais. No dizer de Câmara Cascudo,³⁶ ao contrário do ciclo da cana-de-açúcar, quando o trabalho humano escravo era utilizado em massa para o trabalho do engenho, o ciclo do gado determinou o individualismo do sertanejo; a noção imediata de autonomia, o senso de improvisação, a habilidade com a caatinga e o arrojo pessoal. Na solidão daquele ermo, o sertanejo aprendeu a povoar seu universo com suas criações e celebrações: construindo seus instrumentos musicais, seu artesanato, participando dos bailes das fazendas mais próximas, improvisados já sob o regime da quota ou venda de bebidas e rezas. O ciclo do gado produziu um mundo de cantadores, vaqueiros, batedores de emboladas, trovadores, dançadores de piegas, samba de roda e catira.

Os vaqueiros, com seus aboios³⁷ guerreiros foram tangendo a boiada, marcando o gado a ferro quente e delimitando o poder conquistado. Muitos pousos construídos para pernoites, permaneceram somente como feiras de gado, outros se transformaram em vilas e, posteriormente, em cidades, como é caso do Vale do Jacuípe, - onde do século XVII até o século XVIII, foram construídas trezentas e dezessete fazendas de gado.³⁸ No passado, o rio Jacuípe, que banha o vale, uma das mais importantes bacias leiteiras dessa região, favoreceu a sede das tropas e das boiadas que se dirigiam para o estado do Piauí.

O Vale do Jacuípe, por sua localização geográfica com relação ao Recôncavo e a capital, está encaixada numa das regiões mais importantes para criação de gado e foi, ao longo da história, o vale da manutenção, da subsistência e da resistência. Em quase toda a extensão surgiu densa população de vaqueiros, de lavradores e de fazendeiros. As terras mais áridas, onde o gado não podia crescer, foram dedicadas à criação de carneiros, e em menor escala bodes, e destinadas à alimentação e ao comércio do couro.

³⁶ CASCUDO, Câmara. 1956. p.10-11.

³⁷ “O aboio é um canto sem palavras, marcado por vogais. Embora, respeitado esses limites tradicionais, o aboio é de livre improvisação. Por isso, em muitos casos, o canto finaliza por uma frase de incitamento à boiada: “ei-boi, boi-surubim, boi-meia-lua, êi-boi,êi-la”. Muitos vaqueiros também cantam versos que expressam esse universo, tanto para “dialogar” com o gado, como para suportar a aridez do trabalho da caatinga”. Idem p. 25.

³⁸ Boaventura, Eurico Alves. 1989, p.38.

Na história do sertão, a “civilização do couro” determinou diversas necessidades básicas de sobrevivência. Desde as primeiras casas de fazenda aos currais de gado, o couro era matéria-prima para as mais variadas atividades do campo, especialmente para a vestimenta do vaqueiro, que se compõe de sete peças, ou sejam o chapéu, o “gibão” ou jaqueta, o “guarda-peito”, as “perneiras” ou calções, as “joelheiras”, as “luvas” e o “guarda-pés”, objetivando sua proteção naquele universo árido.

A civilização do couro foi também responsável pela mestiçagem que uniu conquistadores e conquistados, amorenando a gente de todo o sertão, a partir da introdução da mão de obra dos negros africanos, na maioria vindos do Recôncavo para trabalhar nas “fazendas de criar”, como o sertanejo designava as “fazendas de gado”, onde reproduziram seus descendentes misturando-se aos “brancos”, caboclo e mulatos, “casando-se ou satisfazendo à sexualidade livre dos filhos dos senhores, quando não deles mesmo, às caladas da noite vazia da caatinga excitadora”, conforme Eurico Alves.³⁹ Talvez seja possível que essas imagens sensuais tenham contribuído para a base estrutural em que se criou o imaginário sexual da mentalidade sertaneja.

Alguns fatores determinaram essa base estrutural que teve grande influência na formação da sociedade em que nasceu o homem do sertão. A nova cultura exigiu um povoamento isolado da costa litorânea e por esse motivo desenvolveu-se social e culturalmente, como se fossem povos distintos. Esses primórdios foram marcados pelo pastoreio e, paralelamente, pelo cultivo das lavouras subsidiárias, com habitações dispersas entre si, onde as pessoas tiveram que se adaptar ao desconhecido meio ambiente, construindo sua história em meio à solidão geográfica, o que a fez adquirir muitos traços arcaicos, um modo característico de organizar a família, de construir sua vestimenta típica, de honrar a tradição dos folgedos estacionais, no modo de executar a culinária, na mentalidade fatalista e conservadora, na religiosidade propensa ao messianismo fanático e por muito tempo na ausência de comunicação sistemática com o mundo, que, somada ao isolamento forçado dessa

³⁹ Idem., p.38.

gente proporcionou-lhes uma estrutura medieval que subsiste, ainda hoje, em muitos pontos do imenso sertão.

Por outro lado, o sistema de sesmaria,⁴⁰ que fora instituído, em 26 de julho de 1375 no então reinado de D.Fernando I (1367- 1383) e que tinha o objetivo de estimular o povoamento pela distribuição de terras incultas ou conquistadas aos árabes que ocupavam a Península Ibérica, para desenvolver a agricultura e dinamizar a produção de alimentos em Portugal, que sofria escassez de cereais, foi aproveitado em terras brasileiras.

Com o surgimento das Capitânicas Hereditárias, em 1534, D. João III, transferiu para o Brasil o regime jurídico de repartição fundiária da sesmaria, com a intenção de dinamizar a ocupação territorial do contorno litorâneo, o que perdurou até 17 de junho de 1822, quando o Príncipe Regente D. Pedro suspendeu sua aplicação.

No entanto, muitos latifúndios, à revelia da decisão real, foram construídos durante a colonização lusitana, a exemplo do vasto patrimônio fundiário de origem sesmeira herdado por Antonio Guedes de Brito de seus pais, Antonio Correia de Brito e Maria Guedes.⁴¹

A área territorial, onde hoje se encontra o município de Riachão do Jacuípe era assim dividida: uma parte da sesmaria, referente ao sertão dos “Tocós”, pertencia a Antonio Guedes de Brito, o Conde da Ponte, que era estabelecido em Morro do Chapéu, onde mantinha um corpo de milicianos⁴² e que no sertão baiano dividia a hegemonia da faixa territorial com Garcia D’Ávila, da Casa da Torre. A outra parte

⁴⁰ Segundo Martins “O regime de Sesmaria vigia em Portugal desde muito antes da descoberta do Brasil. Nele, o acesso à terra dependia da pureza de sangue do concessionário, não sendo ela acessível aos mouros, aos judeus, e aos negros. A Casa de Suplicação de Lisboa, uma espécie de supremo tribunal, chegou a julgar casos de herança relativos ao Brasil em que alguns envolvidos no litígio eram mestiços e, portanto, sujeitos a interdição no que se refere à aquisição de propriedade. No regime de Sesmarias, a obtenção da terra pelo sesmeiro era condicional, já que ele tinha apenas o direito de posse e uso. Se durante um certo número de anos a terra não fosse utilizada economicamente podia retornar ao patrimônio do rei, que mantinha a propriedade eminente da terra, podendo arrecadá-la de volta sempre que as condições de concessão fundiária não fosse respeitadas pelo fazendeiro. Ao menos entre os séculos XVI e XVIII, esse direito do rei foi inúmeras vezes utilizado em diferentes regiões do Brasil, e disso há documentação”. Martins, José de Souza. 1994., p.76.

⁴¹ NEVES, Erivaldo Fagundes. 1958. p.51, 54.

⁴² ANAES do Archivo Público e do Museu do Estado da Bahia. Op. Cit. s/d., p. 197

das terras, referente ao sertão do “Jacuípe”, pertencia ao bandeirante paulista, João Peixoto Viegas, que, junto com o irmão Felipe Peixoto obteve, em 1619, extensiva faixa de terra, que compreendia a região de “Jacuípe, Água Fria e Itapororocas”, como provisão pela recompensa à repressão e o extermínio de silvícolas a exemplo dos Tapuyas, na região de Jacobina, onde se estendiam os seus currais.⁴³

Mais que o negro, no sertão quem mandou mesmo foi o índio⁴⁴: ensinou a pescar de flecha, a construir um estilo de habitação, a cantar, influenciou a alimentação, o modo de viver, a maneira de dançar, como ritual de trabalho, e contribuiu, como em todo o Brasil, para a terminologia geográfica e a construção de um imaginário popular povoado por elementos indígenas. Na paisagem humana do sertão dos “Tocós,” o sangue africano se concentrou, mais especificamente, nos povoados de Chapada e Formigueiro.

É fato que no séc. XVIII, na fazenda Cafundó, nas proximidades do Rio Tocós, houve uma insurreição de escravos culminando com o assassinato do senhor-de-fazenda.⁴⁵ Todavia, sua presença na região contribuiu para formação da culinária, do artesanato, da musicalidade, das festividades, além de outros costumes.

Por outro lado, na penetração pastoril, muitos dos aventureiros que adentraram o sertão eram cristãos novos – judeus e árabes – que ensinaram ao sertanejo o aproveitamento de terras áridas para o roçado de subsistência, influenciando em muitos aspectos a vida econômica e social do sertão.

No processo de civilização sertaneja, muito contribuíram o judeu, no comércio, e o árabe mercantilista, transportando sua civilização através das figuras do ourives, do joalheiro, do vendedor ambulante... Nessa região, é comum encontrar-se, com facilidade, tipos sertanejos com traços árabes. Também no estudo da cozinha

⁴³ Idem. p. 184.

⁴⁴ PROENÇA, Mário Cavalcante. 1958. p. 50.

⁴⁵ Depoimento Oral de Manoel Inácio da Silva, conhecido como Maestro Benzinho, maestro da Filarmônica Lyra 8 de Setembro, em agosto de 1986.

sertaneja, encontramos sua influência, por exemplo, no modo de salgar as carnes para que não se estraguem.

Sob a vigência do regime colonial, desde 1549, os arraiais foram surgindo de freguesias criadas pelo poder eclesiástico, de missões de índios catequizados, de fazendas ou currais de gado. A civilização do pastoreio que se iniciou com a criação das casas de fazenda possibilitou essa nova paisagem, conforme Eurico Boaventura,⁴⁶ “Se não foram os fazendeiros, verdadeiros fundadores de vilas e cidades - e muita capela de fazenda foi átomo de um lugarejo ou cidade, como São José das Itaporocas, Feira de Santana, por exemplo - foram as suas malhadas as primeiras praças, o início dos arruados que surgiram do pouso dos tropeiros”.

Nos séculos XVII e XVIII, acenturam-se as migrações do Recôncavo para o sertão, provocando uma variedade de cultura na área do sertão dos Tocós. A segunda fase do pastoreio vivifica o campo, dominando-o até a segunda metade do séc. XVIII, e início do séc. XIX, quando o povo da fazenda começa a instruir-se. Foi o período em que os chefes de clã feudal, passaram a receber o título de coronel, criado pela Guarda Nacional, e que para o povo tinha o valor de um “chefe sertanejo”. Por outro lado, o Governo, que sempre manteve esses coronéis à margem da vida social e sem nenhuma proteção administrativa, vem se valer destes mesmos fazendeiros para usá-los em criminosas aventuras políticas,⁴⁷ obrigando-os à condição de chefes de jagunços. A civilização dos coronéis, que possuía, ao lado da casa-de-fazenda, o tronco, como símbolo do poder e autoridade ímpar do senhor pastoril, ao contrário da cidade, onde o pelourinho simbolizava a autoridade civil, é o “que podemos chamar o instinto patrimonial, aristocrático, feudal, tão característico da formação social brasileira, base de intenso valor sociológico...”

⁴⁶ Op.cit. p. 251.

⁴⁷ **BARROSO, Gustavo. 1930, p. 36.**



Figura 2: Prédio da Prefeitura Municipal de Riachão do Jacuípe,
Julho 1925.

Observa-se nas posturas promulgadas pela Câmara Municipal, em torno de 1878, e que iriam reger a Vila de Nossa Senhora da Conceição do Jacuípe, uma mentalidade típica de uma cidade que nascia sob a égide de uma lei conservadora e extremamente religiosa. Entre elas, destacam-se:

“21º) Todas as pessoas que concervarem as portas abertas depois de anoitecer sem luz nos corredores ou na sallas, ficão sujeitos a multa de dois mil reis. 30ª) Hé prohibido tomar-se banho de dia, despido no rio desta villa, em lugares d’onde se possa avistar, e a qualquer hora nas aguadas que sirvão para beber em todo este municipio, pena de dez mil reis de multa ou dez dias de prizão, e o duplo nas reincidencias. 34ª) Hé prohibido os espetaculos publicos pelas ruas e praças desta villa e seos povuados, ainda que não offendão a moralidade publica, sem previa licença da Camara, nesta villa e seos fiscais; nos demais povuados; pena de cinco mil reis de multa, e o duplo nas reincidencias. 35ª) Ficão prohibidos a vozeria nas ruas em horas de silencio, injuras, e obcenidades contra a moral publica e quas quer pinturas ou letreiros nas paredes das cazas e muros; pena de seis mil reis de multa ou cinco dias de prizão. 36ª) Hé prohibido os batuques, danças e a juntamentos tumultuarios ou suspeitos em qual quer lugar, e a qual quer hora da noite nas cazas desta villa e seos povuados, pena de cinco mil reis de multa ou quatro dias de prizão. 37ª) Hé prohibido absolutamente o brinquedo de entrudo, aos contraventores se imporá a pena de dez mil reis ou dez dias de prizão, e as pessôas que fizerem laranginhas para o rifirido brinquedo pagarão cinco mil reis de multa, ou soffrerão cinco dias de cadêia, sendo os senhores responcaveis pelos seos escravos. 39ª) Todo dono de tenda, butiquim, taverna e mais cazas do mercado publico que concintirem algazaras, jogos não permittido por Lei, a demora de escravos por mais tempo que o necessario para as compras, encorrerão na pena de dez mil reis de multa, ou dez dias de prizão, e o duplo nas reincidencias.”⁴⁸

⁴⁸ ARCHIVO Público do Estado. 1880. N.12.

O arraial de Riachão foi elevado à categoria de Vila, pela Lei provincial n.º 1823, de 1º de Agosto de 1878. No período regencial brasileiro, para a condição de Vila, era permitido que a população dessa divisão administrativa elege-se os vereadores da Câmara Municipal, que foi instalada em 25 de outubro de 1878, e que tinha a autonomia de poderes; legislativo, executivo e judiciário⁴⁹. Pela Lei estadual Nº 2140, de 14 de agosto de 1928, a Vila de Riachão do Jacuípe foi elevada à categoria de cidade. Pelos Decretos estaduais Nº 7455, de 23 de junho de 1931 e 7479, de 8 de julho de 1931, foi o município extinto e anexado ao de Conceição do Coité, sendo criada em sua sede uma subprefeitura. O decreto foi restaurado pelo Decreto estadual Nº 8447, de 27 de maio de 1933, sendo a prefeitura reinstalada a 24 de junho do mesmo ano.⁵⁰

2. A RELIGIOSIDADE JACUIPENSE

“Eia povo devoto caminha / Virgem Santa Soberana / A nossa Mãe da Conceição / No regaço de vosso / manto / Defendei o Riachão”⁵¹

Até 1723, a religiosidade nos sertões dos Tocós, era assim descrita:

“Então o caminho da Bahia a Jacobina e S. Francisco, por Água Fria, até 18 ou 20 léguas da Bahia, tinha 3 freguezias; - Rosário do Porto da Cachoeira, S. Gonçalo dos Campos e São José das Itapororocas – e duas capelas – N. S. da Conceição do Riachão e N. S. do Desterro, - com suas igrejas, e d’ahi para cima, passando embora pelas povoações dos Tocós e do Pindá com bastante moradores, não tinha uma só igreja, uma só freguezia, mas tão somente uma capella curada em Jacobina⁵².”

Por esse motivo, em 1800, foi encaminhada solicitação a sua Majestade, o Rei D. Pedro I, então Imperador do Brasil, a criação da freguesia de Riachão do Jacuípe, já que a vasta distância, até a Matriz, que ficava em São José das Itapororocas, impedia seu povo de professar a religião.

⁴⁹ ARQUIVO Público do Estado. 1878.

⁵⁰ Enciclopédia dos Municípios Brasileiros. 1958.p.154.

⁵¹ JORNAL A Prensã. 1985, p.6.

⁵² ARAUJO, Dr. Antônio José, Op. Cit., 1926. p.16.

A primitiva capela instalada em Riachão do Jacuípe foi elevada à categoria de freguesia pela Lei Provincial n.º 276, de 25 de maio de 1847, sendo consagrada a Nossa Senhora da Conceição do Riachão do Jacuípe⁵³. O Templo religioso tinha como limites o riacho do Timbó, estendendo-se pelos Sítios dos Patos, até à Fazenda do Umbuzeiro de Baixo, que lhe ficará pertencendo, dividindo-se aí da Freguesia de Saúde; e descendo estrada abaixo, compreenderá quanto fazia parte da Freguesia de Santo Antônio da Jacobina, até confinar com a Freguesia de Monte Alegre novamente criada por esta Lei.

A religiosidade chegou junto com as estradas, fazendo cindir-se a rudeza da fase do couro, civilizando o deserto do sertão, embora sob a imposição do Rei, que praticamente obrigava o sertanejo a proferir a religião em vigor.

“Que todos os moradores do sertão e suas famílias, vaqueiros e quaisquer outras pessoas sejam obrigados a aprender a doutrina cristã em dias sinalados nas Igrejas que lhes ficarem mais próximos das suas vivendas, como determinava a “Carta” sobre a doutrina dos índios.”⁵⁴

No entanto, para Sérgio Buarque de Holanda⁵⁵:

“Reinava mais espírito de religiosidade no pastoreio do que no luxo do canavial, onde os escravos sofriam uma diminuição do seu mundo espiritual, ante a arrogância do senhor-de-engenho, ao contrário do campo onde tanto o homem da casa-de-fazenda como seus vaqueiros possuíam a mesma igualdade de destinos”.

Entretanto, por muitos anos houve uma hierarquia delimitatória entre os habitantes desses povoados no espaço geográfico das igrejas e capelas do sertão. Os senhores de fazenda e seus familiares possuíam suas cadeiras de missa, com seus respectivos nomes impressos na madeira, colocada sempre nas primeiras fileiras, enquanto as outras pessoas utilizavam os bancos toscos sempre ao fundo do templo cristão.

⁵³ Enciclopédia dos Municípios Brasileiros, 1958. p. 154

⁵⁴ BOAVENTURA, Eurico Alves. Op. Cit., 1989, p.61.

⁵⁵ HOLLANDA, Sérgio Buarque de. Op. Cit., 1936. p.85.



Figura 3: Prédio da Igreja Matriz
Nossa Senhora da Conceição, fevereiro 1925.

A construção da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição, instalada na praça Cônego Henrique de Freitas, se deu em várias etapas ao longo dos séculos XIX e XX. Possui um aspecto imponente e suas torres se assemelham ao estilo Moscovita. O templo tem as portas direcionadas para a capela do cemitério, e na cidade acredita-se que tal disposição arquitetônica tenha, como simbologia, a presença do nascimento e da morte. No seu interior, podemos observar uma grande lapinha em pedra, que era utilizada para a encenação dos antigos presépios por ocasião dos festejos natalinos, dois púlpitos em madeira de lei, vários altares em estilo barroco, onde se destacam os altares de N. Senhora Santana, São Benedito e Santa Efigênia.⁵⁶

Observa-se também a imagem de São Roque e a da Madona da Conceição, no altar-mor, em estilo barroco, medindo um metro e meio. No teto há frisos dourados, e no pórtico que liga a nave ao altar de Nossa Senhora da Conceição, lê-se a inscrição, em latim, cuja tradução é: “Toda Pura e Concebida Sem Pecado Original”. Ainda podemos verificar em seu interior outras imagens, como a do Senhor Morto, em estilo barroco, a de Nossa Senhora das Dores e a de São Pedro.

⁵⁶ Essas imagens foram doadas, no século XVIII, pelo então padre jesuíta Gabriel Malagrida, da paróquia de Serrinha, que veio a falecer, em Lisboa, em estado de santidade, na fogueira da Inquisição, após ter sido condenado pelo Marquês de Pombal.

No Inventário de Proteção do Acervo Cultural da Bahia, o templo de Nossa Senhora da Conceição é descrito como uma:

“Igreja de relevante interesse arquitetônico com três naves em arcarias, coro em forma de U, capela-mor, sacristia transversal e consistórios altos. Um telhado de duas águas recobre as três naves e outro igual, mais baixo, protege capela-mor e sacristias. A fachada é dividida em três corpos: o central, com portas e janelas rasgadas com guarda-corpos de ferro e frontão com bordas onduladas; os laterais são torres sineiras com terminações em barrete de clérigo. Interior com forro em gamela arestada com pequenas janelas da primitiva pintura, na nave central, e plano com cantos redondos e medalhão. Dois retábulos rococós laterais ao arco cruzeiro e um neo-clássico, de tipo popular, na capela-mor. Seu acervo é muito rico de imagens policromadas (quinze), com destaque para as de N. S. da Conceição, Sr. dos Passos (roca) e N. S. das Dores (roca). Sino com inscrição: Anno de 1847 / Manuel / Antonio / Martins / o fes / Fábrica da rua Augusta em Lisboa.”⁵⁷

Em 1863, em consequência do flagelo da seca que afligia a população jacuipense, o presidente da província, Barão Homem de Melo, envia verbas para a restauração da Igreja.⁵⁸ Segundo o depoimento de Sr. Anísio Rodrigues Alves, o mais velho cidadão jacuipense, atualmente com 112 anos, que trabalhou como mestre de obra, em 1915, na reforma da Igreja, sob a supervisão do Pe. Henrique Américo de Freitas, “até 1810, a igreja era pequena, coberta de palha, seu corpo era feito de taipa, sendo a parte externa de adobe cru atravessado e quando chovia, por não ter reboco, ficava quase na taipa”.⁵⁹

Na altura desse milênio, Riachão do Jacuípe vive seu tempo de crise, dentro e fora da Igreja, todavia seu povo segue festivo e temente a Deus. É possível que durante tantos anos a fé no Glorioso São Roque tenha ensinado esse povo a suportar as intempéries que o próprio tempo traz, como as epidemias e as pestes que têm um sentido para além do epidêmico, quando São Roque ainda é louvado como símbolo de proteção, humildade, generosidade, benevolência e amor. A devoção a seu nome

⁵⁷ Inventário de proteção do acervo cultural da Bahia. 1999, p. 193.

⁵⁸ ARQUIVO Público do Estado. 1863.

⁵⁹ ANÍSIO Rodrigues Alves. Nasceu em 30.12. 1892, em Riachão do Jacuípe. Filho de Fortunato Rodrigues e Prislina Rodrigues. Depoimento em 12. 08. 2001.

acha-se inserida no contexto social e cultural da cidade e sua louvação é tão poderosa que o santo tornou-se, ao lado de Nossa Senhora, símbolo da religiosidade jacuipense.

Embora “discretamente” em meio à população da periferia, como os habitantes da Rua do Fogo e adjacências, além da devoção a São Roque, há também seguidores do Candomblé que louvam São Roque e os Orixás Obaluaê ou Omolu, concomitantemente.

No entanto, desde o período da Vila de Nossa Senhora de Riachão do Jacuípe, já havia proibições aos batuques, como se observa em algumas posturas daquele período. Qualquer pessoa que permanecesse depois do anoitecer com as portas das suas residências abertas, sem iluminação interna ficava sujeita a multa de dois mil réis. Também era proibido batuque, danças, tumultos e “suspeitos” em qualquer espaço da Vila sob pena de cinco mil réis de multa ou quatro dias de prisão.

60

No sertão, para referir-se ao culto africano, não é usado o termo candomblé, mas, “curador” ou “entendido”. Nesse universo, através dos depoimentos da jacuipense Delfina Barbosa, “por ouvir dizer”, como ela ressalta temerosa, foram registrados, na história da cidade, os nomes dos “curadores”:

“Teodoro Queiróz, do Barreiro; Herculano Parido, da Fazenda Cruz; D. Guardina, mãe de Miguel, da Fazenda Salgado; Tereza, filha de D. Zizi Pereira e Edílson, que é filho de Tereza.”⁶¹.

Antonio Godofredo Filho, conhecido como Toinho de Godô, destaca ainda:

“Tonho de Júlio; Seo Júlio, pai de Antonio de Júlio, parente de Mané de Aprígio e João de Aprígio; Zé Sete Diabo, que Vadinho de Tertto deu sete tiros, ali, entre o bar de Bino e uma sorveteria, por causa de uma mulher e acabou enlouquecendo, depois que Zé Sete Diabo não morreu; Erivan, do 74; e Valdemar Curador, pai de Zé Aristides.”⁶²

⁶⁰ ARCHIVO Público do Estado. 13. 06. 1880. nº 12.

⁶¹ Delfina Barbosa dos Santos. Nasceu em 27. 09. 1934, em Riachão do Jacuípe. Filha de João Silvino e Ernestina Barbosa. Depoimento em 15. 08. 1999.

⁶² ANTONIO Godofredo Carneiro Filho. Nasceu em 27. 07. 1951, em Riachão do Jacuípe. Filho de Godofredo Carneiro de Figueiredo e Olga Lima. Depoimento em 16. 08. 2201.

Godofredo Filho conta que Valdemar Curador tinha a particularidade de ser muito garanhão e costumava cantar um samba de roda, que muitas vezes os sambadores da região também cantam como uma chula, que dizia: “eu vou virar cavalo e jegue, pra comer vocês todinhas”, e as filhas de santo respondiam: “que hora é dindinho, que hora é dindinho?”.

Apesar do humor jacuipense observa-se na fala do curador Edílson Pereira a indignação que denuncia e reivindica um olhar mais contemporâneo, por parte do povo da cidade com respeito à liberdade de credos religiosos:

“Em Riachão existe muito tabu e ignorância porque em Salvador eu canso de ir à Igreja de São Lázaro tanto no bairro de São Lázaro como no bairro da Liberdade e tomo banho de pipoca dentro da igreja e não tem nada mas em Riachão se fizer isso ave maria eu faço porque eu sou ousado porque eu sou muito chegado a Obaluaê esse Obaluaê que acompanha a mim acompanha minha mãe Thereza e acompanha minha vó vem da minha vó Zizi Pereira .”⁶³

O certo é que, em Riachão do Jacuípe, a devoção a São Roque e/ou aos Orixás Obaluaê e Omolu existe, de fato, e se alimenta no imaginário trágico do morticínio que acometeu seu povo, quando a peste dizimou parte de sua população. Foi a peste que veio determinar o louvor a São Roque e Obaluaê, entretanto, nessas circunstâncias acham-se presentes outros fatores que estabelecem e revelam a quebra dos papéis sociais a partir do caos gerado pela epidemia de peste que acometeu a região de Riachão do Jacuípe e sobre tais fatores o próximo capítulo refletirá.

⁶³ Edílson Pereira. Nasceu em 28. 02. 1951, em Riachão do Jacuípe. Filho de Emanuel de Oliveira Santos (“Seo” Toni do Bar) e Terezinha Pereira das Mercês. Depoimento em 16. 08. 2001.

CAPÍTULO II

A PESTE E A VIDA DE SÃO ROQUE

ANTÍFONA DE SÃO ROQUE

“Ave, insigne Roque santo, cuja geração foi nobre, em cujo peito, à esquerda, natural cruz se descobre. Santo de Deus, quando andavas, no mundo peregrinando, a todos, quando tocavas, ias da peste livrando. Reinas semelhante aos anjos, com Deus, de quem alcançaste proteger-nos contra peste, como em vida praticaste. Não deixes de orar por nós, Roque, nosso Protetor, para que qualquer um de nós possa ser do céu merecedor⁶⁴.”

1. A PESTE EM RIACHÃO DO JACUÍPE: UM OLHAR SOBRE O CAOS SOCIAL

“... e para desgraça e ensinamento dos homens, vai acordar os ratos e os mandar morrer em uma cidade feliz”.⁶⁵

A peste é uma moléstia febril, infecciosa, epidêmica e contagiosa, geralmente caracterizada pela presença de bubões que são produzidos por um bacilo específico, o *Yersinia Pestis*, que foi identificado, simultaneamente, pelo francês Alexandre Émile Yersin (1863-1943), e o japonês Shibasaburo Kitasato (1856-1931), que em 1894 concluíram a pesquisa sobre o isolamento deste bacilo. Contudo, vale registrar que no início do século XVII, Athanasius Kircher (1602-1680), matemático e filósofo da Universidade de Würzburg, tentou descobrir a causa da peste com auxílio do microscópio sem, no entanto, obter sucesso.

Na antiguidade, todas as doenças que causavam grande mortandade na população eram consideradas “pestilentias”. Ao longo dos séculos controlou-se a devastação da epidemia, utilizando-se recursos dos campos de epidemiologia, medicina e profilaxia, apesar de que na década de 1910 a peste tenha dizimado dezenas de milhares de habitantes da Mongólia e Mandchúria.

⁶⁴ Carneiro, Abdias Vital. 1997, p. 10.

⁶⁵ CAMUS, Albert. A Peste. In São Paulo, Olney. 1969., p.15.

O fato é que, por meio dos navios cargueiros, os ratos levaram a peste ao mundo. Hoje, no entanto, o transporte de mercadorias é realizado em contêineres, em navios modernos, utilizando-se medidas preventivas anti-rato em sua construção. Também, executam-se procedimentos específicos em aeronaves e instalações portuárias.

Em “O Teatro e seu Duplo”, valiosa obra de Antonin Artaud, acha-se registrada a descrição do estado psicológico do pesteoso, o qual é narrado sob a perspectiva teatral:

“Antes de caracterizar-se qualquer mal-estar físico ou psicológico, manchas vermelhas espalham-se pelo corpo, manchas que o doente só percebe, de repente, quando se tornam pretas. Ele nem tem tempo de se assustar, sua cabeça começa a ferver, a tornar-se gigantesca pelo peso, e ele cai. Então, apodera-se dele uma fadiga atroz, a fadiga de uma aspiração magnética central, de suas moléculas cindidas em duas e atraídas para sua aniquilação. Seus humores descontrolados, comprimidos, em desordem, parecem galopar através de seu corpo. Seu estômago sobressai, o interior de seu ventre parece querer sair pelo orifício dos dentes. Seu pulso, que ora diminui até tornar-se uma sombra.... a língua que arqueja, enorme e grossa, primeiro branca e depois vermelha, a seguir preta, como se fosse de carvão e toda rachada, tudo isto anuncia uma tempestade orgânica sem precedentes....O corpo fica sulcado por bubões. Mas assim como os vulcões têm seus lugares prediletos para aparecer na terra, os bubões também têm lugares especiais no corpo humano. A dois ou três dedos da virilha, sob as axilas, naqueles locais preciosos onde glândulas ativas realizam fielmente suas funções, aparecem os bubões através dos quais o organismo se livra ou de sua podridão interior ou, conforme o caso, de sua vida. ... Aberto o cadáver do pestilento não mostra lesões. O corpo fica duro como pedra”.⁶⁶

Na história da humanidade o primeiro registro de ocorrência da peste bubônica acha-se na Bíblia sagrada, Livro V de Samuel. A fonte relata que no ano 1000 a. C., a peste atacou os filisteus que haviam capturado a Arca da Aliança dos israelitas; então, por castigo divino os filisteus foram perseguidos por uma praga de camundongos contaminados de peste. Desesperados com a tragédia, devolveram a Arca aos levitas com cinco camundongos dourados. No Louvre, em Paris, há telas com esse tema, da autoria do francês Nicolas Poussin (1594- 1665).

⁶⁶ ARTAUD, Antonin. 1987. p. 29-31.

Em torno do Século I a.C., Ovídio defendia a tese de que a peste acometeria o mundo animal, antes de alastrar-se entre os homens. Na Idade Média, os ratos foram identificados como portadores da doença, tornando-se objeto de atenção redobrada nos cuidados, especialmente nos portos, o que fez surgir os caçadores profissionais de ratos. O fato é que, a lenda do “Caçador de Ratos de Hameln”, em Westfalia, Alemanha, que expulsa os ratos da cidade utilizando o som da sua flauta, originalmente transcrita no início do Século XV, ganhou popularidade e foi responsável pelo poema que Goethe escreveu sobre os caçadores de ratos: “Haja quantos ratos houver/ e mesmo que as doninhas entrem em festa/ eu os expulsarei a todos da cidade/ cada um deles e todos devem sumir”.⁶⁷

Na Idade Média, as pessoas, apavoradas, se voltavam a rezas, aos santos padroeiros que protegiam contra as doenças, como São Roque, que na popularidade ocupava lugar de destaque, São Lázaro, Cosme e Damião e São Sebastião, entre outros. Criavam-se as mais variadas formas de superstição, como as penitências, procissões de flagelado ou práticas mais bárbaras, como matança de judeus acusados de haverem envenenado os poços. Havia um folheto ilustrado com gravuras que se acreditava fossem de poderes especiais contra a peste. As letras dispostas em forma de cruz eram as iniciais das palavras que compunham as orações em latim e também do que naquela época se conhecia como a “Benção de Zacarias”. As pessoas carregavam este folheto estendido no peito nu acreditando que assim estariam protegidos da moléstia. Por causa do abuso com relação a essa crença, no século XVII a produção desses amuletos foi proibida. É possível, entretanto, que essas práticas supersticiosas tenham persistido pois constatou-se no decorrer da história, a presença desses folhetos.

O terror tomava conta do cenário as vítimas de peste eram expulsas da cidade para os campos abertos, negava-se permissão para o desembarque de navios, a irrupção de doenças infecciosas a bordo era anunciada pelo hasteamento de uma bandeira de quarentena no mastro de proa, proibia-se o acesso de viajantes do Oriente e até os médicos ou cirurgiões-barbeiros só entravam nos quartos de pacientes com peste vestidos com roupas protetoras.

⁶⁷ SCHEREIBER, Dr. Werner; MATHYS, Friederick Karl. Infectio. 1991. p. 28.

Durante uma epidemia de peste em Marselha, Charles Delorme (1584-1678) médico pessoal de Luís XIII, defendeu o uso de vestimentas especiais para proteger os médicos da infecção quando estivessem tratando pacientes pesteados. Em ilustrações de Paulus Fürst, de 1656, podemos ver vestimentas protetoras como máscaras que recobriam o nariz, na forma de um bico, que continha substâncias aromáticas que agiam como filtro contra os odores emanados das vítimas. Nas mãos, os médicos traziam um bastão branco que a legislação sanitária exigia para os que tivessem contato com portadores da peste. Frequentemente, os médicos permaneciam do lado de fora do quarto do doente e de lá forneciam suas prescrições e como não se conhecia a causa da infecção, o povo acreditava que a vítima da peste podia transmitir a doença até pelo olhar.

Após a morte do paciente, fumigavam-se os quartos, as vítimas da peste eram enterradas em cemitérios conhecidos como covas da peste, pois se deixou de enterrar os corpos em caixões e sepulturas particulares para atirá-los em valas comuns, as rodas das carretas fúnebres eram revestidas de feltro, para disfarçar sua passagem, nas ruas os médicos montados a cavalo davam as instruções e religiosos com trajes protetores ministravam a absolvição e a eucaristia. Na tela “A Peste em Nápoles”, de 1656, Domenico Gargiulo (1612-1679) reproduz o trágico espetáculo humano, a execução coletiva dos pestilentos, o infortúnio e a angústia dos que morrem de peste.

A indumentária utilizada pelos médicos durante as epidemias de peste e que era considerada uma indispensável precaução contra o contágio da moléstia inspirou a máscara veneziana *Il Medico della Peste* durante *il dissacrante e cinico carnevale veneziano*, que tinha a função de exorcizar através do riso, a dor e a morte.



FIGURA 5: Il Médico della Peste.
Le Maschere Veneziane.
Cartão postal s/d

As epidemias de peste influenciaram a arte, constata-se representações da morte na escultura, na pintura e na ourivesaria. Nas primeiras representações alegóricas a peste era personificada sob a forma de um cavaleiro que galopava através das cidades e do país. As grandes epidemias de Peste Negra nos Séculos XIV, XV e XVI proporcionaram registros históricos de grande importância. Xilogravuras e murais do Século XIV mostram o poder devastador da morte.

Entre outras obras podemos citar “O Ciclo da Dança da Morte”, pintado por Hans Holbein, o Moço, e “Triunfo da Morte”, na forma de folheto ilustrado pelo pintor belga Pieter Breughel, o Velho, (1520-1569) onde se observa a convocação de uma multidão de papéis sociais, como o imperador, o cardeal, a mãe, oromeiro, um casal de amantes, um bobo da corte e a massa humana, tragados pela Morte, que estende uma rede para arrebatá-la para seus confins, carregada por um cavalo esquelético. Na pintura, vê-se o cadafalso, a forca, a roda, cabeças decepadas, guerra, naufrágio, criando um clima horrendo à paisagem.⁶⁸

Muitos artistas pintaram o tema da peste, entre eles: Tintoretto, Arnold Böcklin, Rafael, Nicolas Poussin, Delaunay, Michel Serre, Jean François de Troy, Antoine Jean Gros, François Gérard e Gérôme.

⁶⁸ SCHEREIBER, Dr. Werner; MATHYS, Friederick Karl. 1991. Op. Cit., p. 17.

Na novela “A Peste em Bérghamo” o escritor dinamarquês Jens Peter Jacobsen (1847-1885) descreve o cenário dessas procissões em que as pessoas passavam pelas cidades e vilarejos se açoitando. Da mesma maneira, no “Decameron”, Giovanni Boccaccio (1313- 1375) descreve como sete donzelas e três rapazes, para escapar da peste de Florença, fugiram para uma residência de campo em 1348, onde passavam o tempo contando histórias

O surto de Oran, ocorrido em 1940, na Argélia, ex-colônia francesa, foi tema da obra-prima, *La Peste* (A Peste) de Albert Camus (1913-1960), Prêmio Nobel de Literatura em 1957, pela grandeza dos seus escritos. Em 1792 o poeta chinês Shih-Tao-Nan produziu “Morte dos Ratos”, em que enfoca a epidemia que atacou Yunnan e em 1894 contaminou Hong-Kong e de seu porto propagou-se pelas rotas marítimas de comércio internacional. Na arte cinematográfica, a peste também serviu de tema. No cinema expressionista alemão, iniciado pelo *Das Kabinett des Dr. Caligari* (O Gabinete do Dr. Caligari) um clássico da filmografia mundial desse período, tem-se a peste como tema. Em *Die Pest in Florenz*, (A Peste em Florença), 1919, de Rippert, uma linda cortesã de Veneza convence todos os moradores locais e traz consigo a peste que destrói a população da cidade⁶⁹.

No Brasil, desde 1554, há registros de peste em São Vicente (São Paulo). Conhecida como peste de priorises, a moléstia é citada pelo padre Simão de Vasconcelos S. J. (1597- 1671), em sua *Crônica da Companhia de Jesus no Estado do Brasil* (1663). Santos, em 1899, foi o primeiro porto brasileiro que recebeu a infecção identificada por Adolfo Lutz recém-chegado de Paris, Osvaldo Cruz (1872-1917) foi designado para organizar o combate. Nessa campanha também tomou parte o ilustre médico Dr. Vital Brasil (1865-1950), que veio a contrair a doença sob a forma bubônica, e dela quase morreu. Posteriormente a peste estendeu-se para São Paulo, Rio de Janeiro, Campos, Niterói, São João da Barra, Petrópolis, Fortaleza, Porto Alegre, Paranaguá, Recife, Vitória, Aracaju, Belém, São Luís do Maranhão e Salvador⁷⁰.

⁶⁹ Enciclopédia Mirador Internacional. 1993. P.2429

⁷⁰ Gazeta Médica Da Bahia. 1906. N.º 11. P. 481.

Na Bahia, até o ano de 1904 não havia grande incidência de casos de peste. Nesse ano, a peste penetrou em território baiano depois de ter percorrido mais ou menos livremente as principais cidades marítimas do Brasil e quase toda a costa oriental e ocidental da América do Sul. Somente em 7 de julho de 1904 a direção do Serviço Sanitário do Estado da Bahia notificou o primeiro caso de peste bubônica na capital⁷¹.

Após a fase portuária, a peste migrou para muitas cidades do interior, passando à zona rural de algumas áreas e dessa maneira infectando a fauna de roedores silvestres, o que produziu focos enzoóticos permanentes no sertão semi-árido. Os focos primitivos de peste estão inscritos nas zonas áridas e semi-áridas, em desertos e estepes, porém a especificidade dos focos de peste depende das condições climáticas e da ecologia dos roedores e suas pulgas. A peste urbana desapareceu quase em sua totalidade devido ao progresso técnico-científico e à mudança na composição da população murina. A peste que existe atualmente é a que se origina em focos enzoóticos silvestres e atinge comunidades de áreas rurais.

Todavia, por volta de 1921, várias cidades próximas de Feira de Santana foram tomadas por surtos de peste bubônica, que de acordo com os compêndios médicos se acham assinaladas pelo mapa de zoneamento da Organização Mundial de Saúde, como área propícia ao aparecimento da peste⁷². Na década de vinte, a epidemia começou por São José das Itapororocas, Santa Bárbara, Irará, Serrinha, Fortaleza, São Simão e São Roque, prosseguindo em direção a Riachão do Jacuípe, Almas, Bonfim de Feira, Umburanas, Gameleira, Santo Estevão, Humildes, Coração de Maria e adjacências⁷³.

Atualmente, em Riachão, a peste tem um significado diferente daquele do passado, quando a dificuldade residia unicamente na cura da doença. Ao contrário, hoje ela tem um sentido mais abrangente. Neste momento histórico, junto à população, o conceito de peste deixa de aplicar-se somente a uma doença física para tornar-se uma doença social. Para o povo de Riachão, a peste está retratada no tráfico de drogas, na

⁷¹ *Gazeta Médica Da Bahia.*, 1908. P. 497.

⁷² VERONESI, Prof. Ricardo e outros. 1996. p. 848.

⁷³ SAMPAIO, Gastão. S/d. p.141.

fome, na violência, na poluição do Rio Jacuípe, que recebe dejetos dos hospitais, abatedouros e residências. E também no descaso dos poderes públicos, que, por falta de uma prioridade de combate as epidemias, provoca o ressurgimento de doenças como a dengue, que estava praticamente extinta do país, ou a tuberculose, que é uma doença ligada à fome, como aponta o magistrado José Ferreira Filho, juiz da comarca de Riachão do Jacuípe, quando ressalta que:

“A grande maioria dos casos de tuberculose ocorrem entre os mais desassistidos, que não têm assistência médica, assistência alimentar, que não têm absolutamente nada; então você imaginar que ainda existe hoje a tuberculose nesse país com esse potencial de riqueza que têm, em pleno século XXI, é uma coisa muito complicada”.⁷⁴

Outros habitantes destacam as drogas como a pior das pestes que a sociedade de um modo geral enfrenta nos nossos dias. O músico João Biriba ressalta que não há nenhuma prevenção contra as drogas que se encontram sob a paternidade dos traficantes. Biriba conta que, em Riachão, a partir de determinadas horas da noite, não é mais seguro andar em certos trechos da cidade:

“Uma pessoa bem conhecida ainda passa, mais quem não tem bem conhecimento é perigosíssimo. Além dessas drogas mais pesadas também tem a cachaçada que impera. Dizem até que não se tem trabalho, não existe muito emprego. Mais trabalho sempre existe, é que o pessoal, muitas vezes, não quer ganhar pouco, mas querem ganhar pra fazer festa, fazer farra, fazer tudo. Eu não sei se realmente é uma falta de fé ou falta de coragem de trabalhar.”⁷⁵

A falta de fé, de irmandade, de fraternidade e de respeito é também destacado como outras visões de peste dos nossos tempos. Para Olivan Cedraz:

“A população cresceu, mas infelizmente, a irmandade não cresceu junto com a população. A irmandade, a caridade, ela não cresceu junto com a população, o que cresceu junto com a população foi a desigualdade social, o que cresceu junto com a população foi simplesmente a miséria. O poder centralizado na mão de poucos, é poucos com muito e muitos sem nada.”⁷⁶

Apesar de constatar um quadro social caótico, estas reflexões também revelam que o louvor a São Roque ainda se mantém vigoroso na devoção do

⁷⁴ José Ferreira Filho. Nasceu em 16.07.1951, em Conceição do Coité, Ba. Filho de José Ferreira Filho e Anedina Rodrigues Silva. Depoimento em 29. 04. 2002.

⁷⁵ João Oliveira Lima (João Biriba). Filho de João de Oliveira Lima (João de Melânia) e Eufrozina Oliveira Lima (Chia). Nasceu em 04.09.1951, em Riachão do Jacuípe. Depoimento em 14.08.2001.

⁷⁶ Olivan Cedraz. Nasceu em 15. 03. 1957, em Riachão do Jacuípe. Filho de Carlos Cedraz e Edira Cedraz de Oliveira. Depoimento em 27. 04. 2002.

sertanejo jacuipense, como se observa no depoimento de Antônio Mascarenhas, conhecido como Toinho de Abdias:

“O que eu pedia a São Roque nos dias de hoje, era que a gente tivesse mais tranqüilidade na nossa vida, mais paz. Porque a peste que eu vejo hoje onde eu vivo é a intranqüilidade que nós vivemos. Então, se eu tivesse poder de pedir a São Roque que ele intercedesse junto a Jesus, a Deus Pai Poderoso, que desse ao mundo calma, tranqüilidade e paz. Porque a peste pior que eu vejo hoje aí, a aflição maior é essa. Porque na minha terra, que era uma terra pacata, tão humilde, eu não sei nem dizer o que era a terra, nossa cidade. E hoje a gente vê, não sabe nem expressar as coisas. Então, o que pedi a Deus e a São Roque é que, trouxesse a Riachão paz pra gente viver aqueles anos que a gente sempre viveu com tanta alegria, com tanta vitória, que já tivemos nessa vida, que voltasse a acontecer de novo.”⁷⁷

Para o povo de Riachão do Jacuípe São Roque ainda representa um modelo de fé e misericórdia. Entre todas as lendas, costumes e crendices, o certo é que a lição de caridade exercitada pelo santo peregrino direciona nosso olhar para as questões sociais, fazendo-nos refletir sobre a condição humana em nosso tempo. Em Riachão, a figura de São Roque simboliza a proteção necessária, não somente contra as epidemias, mas especialmente sua intercessão misericordiosa em favor da saúde do seu povo, desprotegido que é de políticas públicas que beneficiam sua cidadania.

Para os menos favorecidos economicamente, a única medicina está no louvor a São Roque que, pelo poder de Deus, pode curar e restituir a saúde. Sempre haverá doenças, e hoje, como agravante, por causa da globalização, as doenças circulam com mais facilidade, gerando uma situação social caótica que envolve todas as camadas da sociedade como um todo, o que significa, no imaginário popular, manter viva esta chama de amor.

⁷⁷ Antônio de Oliveira Mascarenhas. Nasceu em 17. 03. 1947, em Riachão do Jacuípe. Filho de Antônio Oliveira e Bernardina Oliveira. Depoimento em 16. 08. 2000.

2. SÃO ROQUE: O SANTO PROTETOR

“Aliás, não temos aqui cidade permanente, vamos em busca da futura.”⁷⁸

São Roque, o santo que no universo religioso do povo cristão, juntamente com São Lázaro, protege os dias de segunda - feira, tem em sua breve vida terrena, envolta em mistérios e controvérsias, lendas religiosas oriundas do imaginário popular que o cerca de glórias e mitificações. Popularíssimo por muitos séculos e muito venerado em todo o mundo, o santo tem sua história iluminada pela luz da imensa devoção do povo cristão. São Roque nasceu nos idos do século XIII, provavelmente em torno de 1295, em Montpellier, cidade situada à margem do rio Lez, no sudeste da França, rica de história religiosa, civil e artística, vindo a falecer possivelmente em 1327, no dia 16 de agosto, aos trinta e dois anos, aproximadamente⁷⁹.

Há poucos documentos históricos que comprovem a autenticidade das informações colhidas ao longo de sua vida, visto que só muitos anos após sua morte é que seus dados biográficos foram compilados na *Acta Breviora*, entre 1420 e 1430, por um frade francês não identificado⁸⁰. Trata-se do primeiro documento referido à vida do glorioso santo; por isso é que a *Acta* ficou como fonte de referência da figura de São Roque. Outras informações acham-se inscritas em *La vie, légende, miracles et oraison de Mgr. Saint Roch*, de Jehan Phelipot, em 1494; *La Vita Sancti Rochi*, de Francesco Diedo, 1478, mas publicada em 1484; *Vita Sancti Rochi*, de Jean Pins, 1516; *Saint Roch et la peste*, tese de doutorado apresentada na Faculdade de Medicina de Montpellier por Marie-Odile Jeanjean, em 1989.

As fontes mais remotas sobre a vida e a história de São Roque indicam que seus pais chamavam-se Jean Rog e Libera (Libera), esta nascida na Lombardia, e que faziam parte da nobreza francesa. Os dois, embora pertencendo à classe dominante, eram extremamente religiosos e cumpriam todos os deveres da justiça e da caridade cristã, pois temiam a Deus e como bons fiéis procuravam servi-lo.

⁷⁸ *Bíblia Sagrada*. Hb 13, 14. 1961., p. 1561.

⁷⁹ BRUSTOLONI, Pe. Júlio J. 1992. p.9.

⁸⁰ ACHILLI, Manlio. In ASCAGNI, Paolo. 1997. p 18.

No entanto, o solitário casal viveu muitos anos, instalado no palácio da família, vizinho à igreja de Nossa Senhora, sem que Libera tivesse a alegria de engravidar de um herdeiro para suas terras e nobreza. Um dia, confiante no poder da Virgem Maria, Libera roga um filho a Notre-Dame des Tables, padroeira de Montpellier, e essa, caridosa, lhe atende o pedido. Roque foi, desde sua concepção, a herança mais gloriosa que Deus poderia oferecer aos piedosos pais e embora não tenha lhes proporcionado netos carnisais, o mundo inteiro conheceu o culto a sua santidade. Como um homem predestinado ao trabalho de Deus, Roque teve sua missão reconhecida ainda criança, quando foi identificada, em seu peito, a marca do sinal da cruz.

O santo foi educado num ambiente de profunda religiosidade cristã, recebendo uma educação rígida nos princípios da caridade, da solidariedade e do amor infinito aos irmãos pobres e doentes, bem como no amor e na piedade da Mãe de Deus. A partir dos doze anos, iniciou suas práticas de jejum e penitência. Segundo Pe. Júlio J. Brustoloni, a semente da decisão de São Roque em seguir os ensinamentos de Jesus Cristo acha-se na leitura da parábola do Bom Samaritano, o Jovem Rico, Mc 10, 17-31, que Roque leu, ainda criança, deixando-lhe marcas definitivas na memória⁸¹.

Na epidemia de 1361, Roque conheceu o terrível flagelo da peste. A história, porém, silencia sobre sua adolescência e juventude e nem mesmo as lendas registraram esse período de sua vida, o que alimenta uma aura de mistérios a seu respeito.

O biógrafo monsenhor Hermenegildo Fusaro⁸², reitor do Santuário de São Roque, na cidade de Veneza, revela que Roque cursou a escola dos padres dominicanos e a famosa Faculdade de Medicina de Montpellier. Seguramente, este estudo fundamentou seu apostolado nos cuidados com os doentes e empestados. Para o biógrafo, no combate às epidemias, São Roque soube unir a luz da ciência, o fogo da caridade e o poder da cruz.

⁸¹ Bíblia Sagrada, 1961. Op. Cit. p. 1330.

⁸² BRUSTOLONI, Pe. Júlio J. 1992. Op. Cit., p. 12.

O ideal de um estado de santidade leva-o a desejar abandonar a vida mundana, suas riquezas, nobreza e poder. Assim, ao tornar-se órfão, aos vinte anos, quando normalmente deveria assumir a direção do palácio, das terras e administrar as muitas famílias que trabalhavam para ele, refletiu sobre as palavras do pai, moribundo, quando lhe fez quatro pedidos: que continuasse a imitar a vida de Jesus Cristo; que fosse caridoso e compassivo para com os pobres, as viúvas e os órfãos; que fizesse bom uso da fortuna da qual era herdeiro e administrador; que visitasse freqüentemente os lugares pios e os hospitais onde se encontram os pobres. Lembrando-se da parábola do Jovem Rico que havia lido quando criança e sentindo pulsar sua vocação cristã, propôs-se servir aos empestados, abandonando o mundo e suas riquezas para abraçar a pobreza evangélica.

Esse gesto de distribuir a riqueza e o poderio entre os pobres, enfermos e aqueles que trabalhavam em suas terras não mudam as estruturas da sociedade feudal de seu tempo, mas ilustra um exemplo de partilha. Renunciando à nobreza e aos bens da família, antes de partir em 1315 em peregrinação de penitência a Roma, São Roque quer dar testemunho do evangelho, servindo aos irmãos e assemelhando-se a Jesus Cristo na dor e na solidão. Sua opção radical encontra sustentação no Evangelho de São Mateus 19,21: “Se quiseres ser perfeito, vai, vende tudo o que possuis, dá o dinheiro aos pobres e terás um tesouro guardado no céu; depois, vem e segue-me.”

É deste despojamento e entrega aos ensinamentos do Mestre que advém a santidade de São Roque e essa postura possibilitou-lhe alcançar inúmeros milagres em favor dos empestados e a glória a seu culto. De fato, observa-se nos atos caridosos do santo seu testemunho do Evangelho, na prática da justiça e do amor fraterno, procurando fazer o bem para que a humanidade se tornasse melhor, ao invés de somente querer estar bem individualmente.

Após renunciar ao título de Governador de Montpellier e ao poder do Estado, em favor do tio, Bartolomeu Rog, São Roque dirigiu-se à igreja de Nossa Senhora dos Milagres, onde já havia recebido seus sacramentos, para, diante de sua imagem,

pedir-lhe proteção com respeito a sua decisão, e reafirmar a profunda devoção a seus ensinamentos.

Na sua peregrinação até Roma, visitou inúmeras igrejas e santuários a ele erigidos, permanecendo contrito ao pé de seus altares em preces e contemplação. Segundo o Pe. Brustoloni, no altar de Nossa Senhora da igreja dos Servos de Maria, em Novara, ele recebeu uma mensagem de Nossa Senhora: “Roque, servo de Deus, a tua oração será ouvida”⁸³. Materializando essa união, encontra-se nessa igreja um quadro pintado com essa visão, onde São Roque tem ao seu lado a Mãe de Deus.

A iconografia de 1400 a 1600, das antigas igrejas, especialmente na Itália, é riquíssima em representações de São Roque, tendo Nossa Senhora, ao seu lado. Monsenhor Florêncio Romita⁸⁴, reitor da Igreja de São Roque de Roma, em artigo do jornal Osservatore Romano, de 12 de agosto de 1958, afirmava que, as mais antigas pinturas de São Roque estão unidas à figura da Virgem Maria e que nas igrejas de São Roque, o culto mariano floresce de maneira extraordinária. Sua morte e seu culto, celebrados no dia 16 de agosto, em todo o mundo, estão intimamente ligados a uma das principais festas de Nossa Senhora, sua gloriosa Assunção.

Quanto a sua peregrinação, o biógrafo Francisco Diedo, em *Vita Sancti Rochi Confessoris*, afirma que ela foi citada pelos bolandistas nas “Atas dos Santos”,⁸⁵ dizendo que São Roque, atravessou os cumes dos Alpes e que seu caminho até Roma foi desviado várias vezes, para atender aos irmãos acometidos de peste. Para o Monsenhor Hermenegildo Fusaro⁸⁶, São Roque seguiu um roteiro, em ziguezague, que compreendia uma região de grande beleza e que eram pontos geográficos destinados à meditação e contemplação de peregrinos. Passou inicialmente por Arles, que na época era capital da Gália, terceira cidade do Império, junto com Roma e Constantinopla, localizada às margens do rio Ródano, próximo a Montpellier, em seguida passou por Tarascona, Aix-En-Provence, Nice e Vintemília, já na Itália, que se achava inserida numa guerra política generalizada.

⁸³ BRUSTOLONI, Pe. Júlio J. 1992. Op. Cit., p.84.

⁸⁴ Idem., p. 85.

⁸⁵ Idem., p. 22.

⁸⁶ Idem.,p.22.

A Igreja vivia uma situação complexa, havia um fogo cruzado entre o Papado, o Império e o Reino da França. As disputas acirradas e as lutas políticas contaminaram também o Sacro Colégio dos Cardeais e os Papas abandonaram a sede de Roma e se estabeleceram na cidade de Avinhão, situada no sudeste francês, próxima de Montpellier, onde permaneceriam de 1304 a 1377, período que ficou historicamente conhecido como “escravidão de Avinhão”, pois além da prepotência dos senhores feudais, as lutas na sociedade civil e dentro da Igreja, somadas ao contágio da peste determinaram um grande desespero entre as pessoas, afugentando-as das cidades ou dizimando-as sem piedade, produzindo um quadro de miséria popular.

Em Roma a desordem imperava, no entanto São Roque preferiu seguir em peregrinação a Roma, para atender aos doentes da peste que assolava a península, deixando para o lado oposto os santuários da Espanha, especialmente o de São Tiago de Compostela, que na época era o lugar sagrado para onde emigrava um grande número de peregrinos.

São Roque fez do Evangelho de Cristo sua meta de vida para os que conviveram com ele e para o futuro da própria Igreja Católica. Ele foi o primeiro santo a proclamar a emergência do retorno dos Papas a sua sede, em Roma, centro de irradiação do cristianismo, pois entendia a união da Igreja em torno do Papa. Pregou a união e o serviço que a Igreja devia prestar aos homens, promovendo a união e o amor entre os povos cristãos. Por isso permaneceu na Cidade Eterna por três anos, cuidando dos doentes e pregando os ensinamentos do filho de Deus, quando também serviu a um Cardeal, um dos poucos que permaneceram na cidade, acometidos de peste negra a quem lhe devolveu a saúde.

O santo viveu numa época atribulada, repleta de heresias que afastava o povo da Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo. Entre os cristãos, as heresias ganhavam campo. Entre outras, as dos Cátaros, que condenavam os casamentos e os Albigenses, que como os Cátaros acreditavam em dois princípios eternos: um bom que criou os espíritos e o mau que criou a matéria. Em grande parte, esta heresia negava o cristianismo e a redenção de Cristo.

No tempo em que São Roque viveu (1295-1327), eclodia por toda a Europa a famigerada Peste Negra, responsável, no Século XIV, por milhares e milhares de óbitos por todo o continente. Apesar daquele quadro assustador em território italiano, São Roque adiou sua peregrinação aos Santuários de Roma e obedecendo a sua missão da caridade, na cidade de Aquapendente (água suspensa ou pendurada), pôs-se à disposição dos empes-teados, tratando suas chagas, consolando-os e curando-os em nome de Jesus Cristo.

Encravada nos contrafortes dos Apeninos, a cidade, localizada no nordeste do Lago Bolsena, próximo à Via Cássia, no Vale do rio Paglia, achava-se assolada pela epidemia. No hospital da cidade ofereceu-se como voluntário na assistência aos doentes, cuidando da higiene e da prevenção contra a peste, utilizando também seus conhecimentos de medicina, já que freqüentara a Faculdade de Medicina de Montpellier. Segundo Monsenhor Fusaro⁸⁷, mito e lenda misturam-se para revelar o gesto de abnegação e compromisso com o próximo que São Roque se propunha. Para ele, o gesto do santo em partilhar seus bens materiais e seu sentimento de caridade é muito atual, embora a medicina tenha erradicado as epidemias. Em lugar da peste negra, porém, surgem as injustiças, os vírus, a marginalização das classes humildes, que também morrem de fome e de doença.

Depois que a saúde se restabeleceu em Aquapendente, São Roque rumou para outros focos de peste, assim que deles tomou conhecimento. Em meio a esse quadro desolador, seguindo sua intuição, São Roque decide fazer o caminho de volta, pela Via Flaminia, passando por Rimini, Casena, Forli, Bolonha e Parla, onde toma conhecimento da peste em Placência e para lá segue solidário aos irmãos. Encontra-a em quarentena e mais uma vez, entrega-se à missão caridosa de enfermeiro e médico. Ironicamente, enquanto Placência livra-se da epidemia, devido ao contato com os doentes, São Roque é acometido da terrível calamidade.

A lenda conta que São Roque foi socorrido por um cachorro, que todos os dias lhe trazia, preso à boca, um pedaço de pão. O animal habitava o palácio de um nobre cavaleiro de nome Gotardo Pallastrelli, grande latifundiário, que embora fosse

⁸⁷ BRUSTOLONI, Pe. Júlio J. 1992. Op. Cit., p. 34.

um bom cidadão, pertencia ao sistema feudal da Idade Média, em que as terras se concentravam nas mãos de poucos e os agregados, que trabalhavam para os senhores feudais, eram pessoas de poucos recursos. Gotardo, porém, estranhou que um de seus cães de caça sistematicamente desaparecia do palácio, retornando bem mais tarde. Intrigado com o fato resolveu segui-lo, para seu espanto e curiosidade reparou que o animal trazia o alimento para São Roque que o recebia em meio a preces e penitências, para em seguida o animal lambe-lhe as feridas produzidas pelos bubões da peste⁸⁸.



Figura 6: São Roque,
Pintura Italiana, s/d.

Apesar do perigo, do contágio pela peste, Gotardo aproximou-se e passou a admirar o Santo que, convencido pelo bom amigo, volta ao palácio. Nessa convivência, a amizade, o respeito e a admiração pelas profundas mensagens anunciadas por São Roque o convertem aos princípios cristãos e Gotardo, como bom discípulo, abre mão de seus bens materiais e passa a se dedicar à prática das virtudes.

De Novara São Roque seguiu para Angera, ao sul do Lago Maior, em missão de paz; em seguida dirigiu-se a Turim, passando pelo Piemonte, Susa e Montgenèvre,

⁸⁸ Por tradição, a imagem de São Roque ficou atrelada a figura do cachorro, mas, em outras representações, como a do escultor Jorge Zuerno, do século XVII, o animal é substituído por um anjo.

já em terras francesas. Percorreu a região de Provença e Avinhão e finalmente chegou em Montpellier, que estava em luta civil entre os reis da França, Majorca e Aragão. O Conselho e os magistrados vigiavam a cidade, e seu tio, o governador Bartolomeu Rog cumpria todas as leis de segurança para afastar possíveis invasores e espiões.

O silêncio manteve-se até a manhã de 16 de agosto de 1327, quando, com 32 anos de idade aproximadamente, São Roque chegou ao fim de sua vida terrena. Segundo a tradição⁸⁹, um dia, o carcereiro percebeu que a prisão estava completamente iluminada por uma luz especial. Curiosamente, aproxima-se e descobriu que o prisioneiro achava-se em oração, tendo no rosto uma expressão quase divinal. Ao notar a presença do carcereiro, São Roque pede-lhe a presença de um sacerdote para que lhe ministre os últimos sacramentos.

Ao abrirem a cela do cárcere, após aquele momento mágico, já encontraram seu corpo desfalecido, em atitude serena. Numa cédula embaixo de sua cabeça, observaram a inscrição: “Os que forem feridos de peste e implorarem favor de meu filho Roque, alcançarão saúde”. Clero, nobres e pessoas do povo acorreram ao cárcere para venerar seus despojos, informado desse fato o tio-governador solicitou que retirassem a túnica daquele corpo e no peito esquerdo verificaram que São Roque trazia o sinal de nascença: a marca do sinal da cruz tatuada no peito. Reconhecido como o nobre príncipe de Montpellier, o corpo de São Roque foi visitado, inicialmente no palácio da família e depois na igreja de Notre-Dame des Tables. O tio mandou erigir, na cidade de Miguelone, um mausoléu em forma de capela e o povo proclamou seu santo.

Por toda a Europa seu culto foi difundido. Desde 1421, há capelas dedicadas a seu nome, como as de Montpellier e Avinhão, em 1437. Na cidade de Constança, na Suíça, durante o Concílio da Igreja, realizado entre 1414 e 1418, São Roque foi invocado e através de sua intercessão divina, após procissão ao santo, sugerida por franceses e italianos, presentes no Concílio, foi obtida a erradicação da peste que

⁸⁹ BRUSTOLONI, Pe. Júlio J. 1992. Op. Cit., p. 63.

atingia até os padres conciliares. Posteriormente, em 1437, no Concílio de Ferrara, ocorreu fato idêntico, fazendo crescer a devoção a São Roque⁹⁰.

A glorificação de São Roque, pelo povo, ocorreu imediatamente à sua morte, em 1327, mas seu culto imemorial só foi reconhecido em 1633 pelo Papa Urbano VIII. Seu túmulo, em Montpellier transformou-se em local de peregrinação onde o povo o invocava contra epidemias e doenças graves. Posteriormente, suas relíquias foram instaladas na Igreja de San Rocco, em Veneza.

O culto a São Roque, exemplo de paciência, esperança e caridade, chegou em terras brasileiras com seus primeiros povoadores, em 1549, por ocasião da fundação da Cidade do Salvador, na Bahia. Havia na comitiva de Tomé de Souza um bergantim que trazia o nome do glorioso Santo. Em muitas cidades brasileiras, especialmente aquelas marcadas pela vida pastoril, as festas em louvor a São Roque são realizadas com fé e devoção. Naquela paisagem, São Roque confere proteção às pessoas que lhe oferecem sua devoção, e também aos cachorros, cavalos, bois e aves domésticas. É dito popular que, “cachorro oferecido a São Roque morre de velho e nunca enlouquecerá”.

Por todo o território nacional, o imaginário popular registrou credences relacionadas à figura de São Roque: doar cabeças de gado para o leilão da festa de São Roque a fim de obter proteção e saúde para o rebanho; doar galos velhos à festa (galos de São Roque); vestir manto de peregrino e acompanhar a procissão como ato de penitência; vestir crianças de anjo, para lembrar o fato dos contínuos colóquios de São Roque com os anjos que lhe indicavam o modo de curar os doentes; no dia da festa, benzer o sal a ser dado aos animais a fim de que São Roque os proteja contra as doenças e pestes.

Segundo Alceu Maynard Araújo⁹¹, nas festas de São Roque, na zona cafeeicultora paulista, encontram-se as danças de origem caipira, como a Xiba e as portuguesas Canoa, Cana-verde, Ubatubana, Marrafa, entre outras. Para a proteção dos galos e galinhas dos galinheiros, oferece-se ao santo um frango, que se tornará o

⁹⁰ Idem. p. 80.

⁹¹ ARAÚJO, Alceu Maynard. 1964. p. 207, 208.

galo do santo e por simbolizar uma proteção, jamais irá para panela nem será vendido. Na sua velhice será substituído por outro galo, mais novo, ficando relegado à condição de “solteirão”, desprezado pelas frangas e galinhas. No imaginário popular diz-se que, um homem que não casou, “ficou para galo de São Roque, já as mulheres solteironas e carolas são batizadas de galinhas de São Roque”.

Na Amazônia, no dia consagrado a São Roque, assim como São Lázaro, que também é associado em várias lendas, um lauto almoço é oferecido aos cães, em gratidão ao que um cão fez pelo santo quando esse foi atingido pela peste. Depois que os alimentos são preparados e o terreiro varrido, estendem a toalha no chão, onde são colocados os pratos com as comidas para serem devoradas pelos animais.

Câmara Cascudo⁹² observa que na cidade de Amarração, no Piauí, um extravagante jantar, foi oferecido aos cachorros das redondezas por conta de uma promessa feita a São Roque e São Lázaro por ocasião da cura de uma senhora, que finalizou com uma grande festa ao som da sanfona. Em Uruburetama, no Ceará, também ocorre esse rito, em que os cachorros alimentam-se à mesa, sendo servidos por seus donos e as visitas só se servem após os cães saciarem sua fome. No terreiro, as pessoas se reúnem para o samba e a bebedeira⁹³.

Os sertanejos do Nordeste imitam os antigos portugueses, na maneira de invocar São Roque, dirigindo-se ao santo como “Senhor São Roque” e lhe têm supersticioso respeito. É ainda Câmara Cascudo⁹⁴ quem informa sobre um jogo de prendas conhecido no sertão brasileiro como “Meu São Roque”. Enquanto São Roque, sentado numa cadeira, faz toda sorte de caretas e trejeitos, tentando provocar riso ao que se ajoelha a seus pés, o provado vai dizendo: aqui me tem, meu São Roque, sem rir e sem chorar, sem chorar e sem rir. Quem rir, substituirá o São Roque na cadeira e irá careteando para que outra pessoa ria e, por sua vez, tome lugar do santo.

⁹² CASCUDO, Luís da Câmara. 1954. p. 555.

⁹³ Idem., p. 521.

⁹⁴ Idem., p. 555.

Na Bahia, o culto a São Roque difundiu-se pela capital e por muitas cidades do interior, definindo e determinando o nome de centenas de pessoas, geralmente em gratidão por causa de alguma solução para problemas de saúde. Verificando o topônimo de algumas cidades baianas, podemos citar: os povoados de São Roque, em Ipirá; São Roque, em Conceição do Coité; São Roque, em Utinga; São Roque do Paratigi, em Rafael Jambeiro; São Roque dos Macacos, em Varzedo; e São Roque do Paraguaçu, em Maragogipe.

Em São Roque do Paraguaçu, a devoção se iniciou, segundo Lamartine Augusto⁹⁵, quando a imagem do santo surgiu no rio trazendo presa a seu corpo um casco de ostra, sendo trazida a essa localidade por quatro pescadores de camarão que a retiraram da rede de pescaria. A imagem foi primeiramente conduzida para uma localidade próxima, de nome Milagre, onde foi lavada, tornando a água da fonte doce e milagrosa.

Na cidade de Nazaré das Farinhas, localizada no Recôncavo, e que foi definida por Rui Barbosa como “a formosa do Jaguaripe”, por ter o privilégio de ser uma das portas do sertão baiano, São Roque, apesar de não ser o padroeiro, é o santo de maior devoção. Os festejos ocorrem nos dias quinze e dezesseis de agosto, com duas procissões, no mesmo dia, pelas ruas da cidade, para atender ao clamor de centenas de fiéis que nessas situações são acompanhados de cânticos sacros e acordes da Filarmônica Erato Nazarena.

Também em Conceição do Coité, segundo a historiadora Marielza Carneiro D’Vilanova⁹⁶, em seu singelo opúsculo, relata que a devoção a São Roque surgiu pelo aparecimento da peste, em 1924, quando o povoado de Coité (distante de Riachão do Jacuípe 18 quilômetros) foi vitimado por uma epidemia de peste bubônica matando dezenas de seus filhos.

⁹⁵ AUGUSTO, Lamartine. 1999. p. 135.

⁹⁶ D’VILANOVA, Marielza. 1985. p.10.

Entre os dias 11 e 16 de agosto a vila de Nazaré de Jacuípe, pertencente a São Sebastião do Passé, celebra o padroeiro local, o Glorioso São Roque, com procissão no dia dezesseis, encerrando as festividades.

Desde 1921, afora casos de menor repercussão, em consequência da peste silvestre, a cidade de Riachão do Jacuípe sofreu a epidemia de peste bubônica por várias vezes. A grande incidência de mortes provocou o culto devotivo a São Roque, com a entronização de sua imagem na Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição. O exemplar de arte católica de procedência portuguesa foi comprada em Salvador, seguiu de navio para Cachoeira, de trem para Serrinha, e em carro de boi para a fazenda São Roque; de lá a imagem seguiu nos braços do povo em procissão festiva para a Igreja Matriz de Riachão do Jacuípe, provavelmente em meio a fogos, cânticos e profunda demonstração de fé. Desde então a população não deixou de louvá-lo pelas ruas da cidade em sua data festiva, 16 de agosto, com missas, novena, leilões e procissão.

Na década de 1930 houve uma epidemia de peste bubônica e outra de malária (doença também conhecido como impaludismo ou sezão) por causa do rio. Nesse período os cuidados médicos ficaram a cargo do jacuipense Dr. Pedro Paulo Mascarenhas. Segundo as lembranças de sua filha, Marizete de Oliveira Mascarenhas, conhecida como Nenete:

Ele ia de porta em porta, principalmente na Rua do Fogo, era ele que aplicava injeções e as cápsulas de quinino, que vinham de Salvador. Meu pai avisava ao povo: “Olha se ocasiona uma íngua, venha a mim”. Muitas vezes tinha gente tão ignorante. Eles pegavam até azeite quente e jogava em cima dos bubões. E, aí fizeram uma promessa a São Roque que se ele ajudasse que essas pestes desaparecesse de Riachão. Fizeram até romaria, porque o povo era pobre, e que se São Roque ajudasse que ele ia ter a imagem dele lá na Igreja introduzida. Daí em diante todo 16 de agosto comemorava a festa de São Roque. Quando trocaram a primeira imagem, que era pequena, foi uma festa. A maior parte das pessoas doente era da Rua do Fogo. A Rua do Fogo era umas casinhas pequenas, a Rua do Fogo era uma pobreza. Quando o rio enchia inundava tudo, aquelas casinhas coberta de palha. Lá só morava esse povo pobre, lavadeiras e gente que pedia esmola. E o pessoal da Rua Fogo fez também a sua romaria pedindo que São Roque ajudasse⁹⁷.

⁹⁷ Marizete Oliveira Mascarenhas. Nasceu em 30.12.1926, em Riachão do Jacuípe. Filha de Pedro Paulo Mascarenhas e Maria de Figuerêdo Oliveira Mascarenhas residente na Rua do Japão, no Bairro da Liberdade, em Salvador. Depoimento oral em 08. 08. 2000.



Figura 7: Dr. Pedro Mascarenhas, 1930
Fonte: Arquivo Marizete Mascarenhas

No imaginário jacuipense a figura de São Roque estabeleceu-se envolto em lendas populares. Uma delas⁹⁸ conta que um dia ele se personificou num mísero pedinte e apareceu às moças do sobrado, Julinda, Santinha e Xandinha, filhas do rico e elegante português Custódio.

As moças do sobrado eram muito cobiçadas e respeitadas pelos rapazes da época, visto que elas representavam para os jovens pobres uma ótima oportunidade de um casamento vantajoso. O velho Custódio, porém, dizia com orgulho, do alto dos seus coletes, bengalas e correntões de ouro com medalhas e relógios finíssimos na algibeira, que suas filhas só se casariam com homens que fossem muito ricos. Sua misteriosa fortuna permitia que as filhas chamassem atenção da cidade, embora não fossem tão belas. Vaidosas, usavam perfumes franceses e se enfeitavam com jóias caríssimas, e embora tivessem bonitos cabelos e olhos azuis, seus narizes eram aduncos e pontiagudos, o que lhes davam uma aparência sinistra.

Dizem que numa época de seca jacuipense surgiram pela cidade alguns retirantes e um deles foi pedir esmolas na porta do sobrado de Custódio. Soberba, Sinhá Julinda menosprezou o pedinte zombando da sua condição de miséria. O

⁹⁸ Jornal A Prensa. 1986. p.8.

retirante olhou para ela com muita revolta e lágrima nos olhos, recusou a esmola recebida e lançou-lhe uma praga, que em breve ela iria conhecer a pobreza, antes de sumir misteriosamente. Os boatos espalharam-se, alguns afirmavam que o homem era São Roque, outros diziam que um cachorro preto andou cavando a parede do sobrado embaixo da porta durante duas noites.

Por fim, Custódio adoeceu de mal súbito e a doença trouxe despesas inesperadas, as orgulhosas moças do sobrado tiveram que vender todos os bens que possuíam: livros em francês, imagens e santos portugueses com esplendores e coroas de ouro e prata, nicho de jacarandá, e até os óculos com aros de ouro, entre muitas peças valiosas. Pobres, perderam a chance de casar com os jovens ricos, que delas corriam às léguas. Depois da morte do velho Custódio, duas de suas filhas se casaram, embora já maduras, mas com homens pobres.

Mesmo assim, tiveram que abandonar o sobrado e ir morar numa casinha bem pobre na rua da Quixabeira (atual rua Dr. Álvaro Cova). Sinhá Julinda que dizia que jamais colocaria um pote de água na cabeça, passou a carregar um pequeno potinho embaixo do braço quando ia buscar água no Tanque dos Velhacos. Envelheceu contando histórias de Mil e uma Noites, Aladim, Ali Babá, Scherazada e muitas outras nas portas da casa de família a troco de dinheiro. Dizem que Sinhá Julinda foi castigada pela ausência de virtudes, coisa que não aprendeu em sua biblioteca nos tempos de glórias de sua mocidade.

Em Riachão do Jacuípe, as devoções a São Roque o coloca, mais uma vez, ao lado da Mãe de Deus, Nossa Senhora da Conceição, a padroeira oficial, e recebe da população um tratamento de co-padroeiro. Vale lembrar que, em sua origem, São Roque, sempre esteve ligado à figura da Mãe de Deus, desde seu nascimento, quando sua mãe implorou um filho a Notre-Dame des Tables e a santa a atendeu ofertando-lhe um seguidor dos princípios da religião católica.



FIGURA 8: Altar Mor da Igreja Matriz Nossa Senhora da Conceição, Riachão do Jacuípe-Ba. Imagens de Nossa Senhora da Conceição e São Roque, agosto 2002.

Na cidade, embora existam muitos devotos de São Roque nas classes mais abastadas, sabe-se que entre as pessoas economicamente menos favorecidas, acha-se a maior parte de seus devotos. Na periferia da cidade ele é acolhido com fervor pelas lavadeiras, magarefes, fateiras, pedreiros, marisqueiras, raparigas e biscateiros, que são os excluídos da sociedade jacuipense.

Entretanto, a lenda de São Roque inspirou muitos artistas que em sua homenagem produziram obras de arte em pinturas, afrescos, imagens do santo peregrino, além de igrejas que expressam sua popularidade. Entre artistas estrangeiros como Ticiano, Pieter Paul Rubens e Anton Van Dyck, destaca-se Tintoretto, que em torno de 1575, após permanecer por alguns anos longe das telas, retorna à pintura com uma série de “oferecimentos” em devoção a São Roque e episódios referidos à vida de Nossa Senhora e de São Roque. Nesse período, o pintor italiano se compromete com a Scuola di San Rocco, em Veneza, a dedicar toda sua arte à história da vida de São Roque.

Em Salvador, Sante Scaldafèri produziu, em 1967, um painel intitulado “Sincretismo”, o qual se acha instalado no saguão do Instituto de Dermatologia e Alergia da Bahia – IDAB -, representando as figuras de São Roque, São Lázaro e o orixá Obaluaê, que para muitos Candomblés sincretiza-se com São Roque, assim

como o orixá Omolu sincretiza com São Lázaro, irmão de Marta e Maria Madalena, contemporâneo de Jesus Cristo, que foi ressuscitado por Ele, a quem dava abrigo durante suas peregrinações na cidade de Betânia, na região da Judéia.

Até 1787, existiu, ao lado da Igreja de São Lázaro, no bairro da Federação, em Salvador, um pequeno lazareto, construído em 1758, pelo Vice-Rei D. Marcos de Noronha, 6º Conde dos Arcos, que servia para o recolhimento dos enfermos de males contagiosos. Posteriormente, em consequência das precárias condições, os doentes passaram a ser recolhidos no Forte do Barbalho, ao tempo em que as obras da Quinta dos Padres, atual Quinta dos Lázaros, fossem concluídas em 21 de agosto de 1787, no governo de D. Rodrigo José de Menezes⁹⁹.

Certamente, o lazareto localizado junto à capela de São Lázaro, viabilizou a aproximação entre o santo e a população pobre, doente e negra da cidade do Salvador e, de qualquer sorte, no imaginário popular, São Lázaro associou-se a São Roque e muitas pessoas os confundem, até mesmo pela companhia do cachorro que os dois trazem consigo.

Na capital da Bahia, a igreja de São Lázaro, que abriga as imagens de São Lázaro e de São Roque, recebe inúmeros fiéis, às segundas-feiras, dia consagrado a esses santos, para assistirem às missas e visitarem aquele templo. É fato que, no calendário dos santos católicos, a data indicada para a festa de São Roque é 16 de agosto e a de São Lázaro, 17 de dezembro.

Entretanto, por causa da devoção popular aos dois santos, a festa de São Lázaro é também comemorada no dia 16 de agosto, concomitantemente com a festa de São Roque, quando o adro de São Lázaro recebe uma multidão de devotos e visitantes, em meio a velas, cestos e tabuleiros cheios de pipoca, conhecidos como a “flor do velho” ou “doboru”, que é como as baianas se referem a Obaluaê e Omolu, e que são transportados para o ritual do banho de pipoca em sinal de limpeza do corpo, descarrego, benção e proteção.

⁹⁹ OLIVEIRA, Waldir Freitas. 2000. p.17.



**Figura 9: Omolu ou Obaluaê,
Aristides Alves**

3. OBALUAÊ E OMOLU: ORIXÁS PROTETORES NA DIÁLETICA DA VIDA

Circunscritas em território sertanejo, às mulheres da Rua do Fogo, no meretrício jacuipense convivem entre a religiosidade católica e a prática do candomblé. Aparentemente, parece não haver problemas em louvarem São Roque junto com Obaluaê, visto que o culto às duas referências religiosas fazem parte desse imaginário popular.

É fato que, em terras brasileiras, quando os negros africanos perceberam que havia santos católicos invocados para o mesmo fim com que eles invocavam os seus orixás, formou-se um sincretismo que varia conforme os cultos e as invocações. Assim, Omolu e Obaluaê, orixás que protegem contra as pestes, se confundem, além de São Lázaro e São Roque, com São Bento e São Sebastião, santos católicos que, também, protegem contra as moléstias.

Sobre os rituais do candomblé, Nina Rodrigues ¹⁰⁰ ressalta que em épocas epidêmicas, os iniciados da religião do candomblé cobriam as ruas de Salvador com milho torrado e/ou pilado com azeite de dendê que eram lançados em todos os pontos

¹⁰⁰ RODRIGUES, Nina. 1977. p. 229.

em que as ruas se cruzavam, com os devidos pedidos de proteção a Obaluaê e Omolu, para que providenciassem restaurar a saúde da população.

As constantes epidemias que atormentaram a população baiana contribuiu para o desenvolvimento do culto a estes dois orixás, que na hierarquia dos Candomblés recebem dos fiéis um temeroso respeito, pois eles possuem o poder de curar ou de fazer adoecer. Há controvérsias na origem de Obaluaê e Omolu. Para muitos é o mesmo orixá, sendo que, o primeiro que se apresenta jovem e forte se refere à mocidade do orixá e o segundo, mais velho, se apresenta na senilidade. Entretanto, a característica marcante do orixá é o sofrimento em si. Dessa maneira, quando seus filhos-de-santo dançam, revelam nos seus movimentos sofrimentos terríveis, tremores febris e até convulsões.

No território do candomblé entre muitas lendas de origens diversas, conta uma delas que o orixá Nanã teria tido dois filhos gêmeos, Omolu e Obaluaê, que nasceram com lepra e por esse motivo foram abandonados na beira do mangue, quando um caranguejo pôde devorar-lhes a pele. Os dois foram curados por Iemanjá que os encontrou, protegendo-os e tratando dos seus ferimentos e utilizando para o restabelecimento de sua saúde óleo de folha de banana. Entre outras possíveis análises, essa lenda explica o motivo que impede os filhos-de-santo desse orixá de comerem caranguejo ou banana-prata¹⁰¹.

O sincretismo religioso, noção introduzida por Nina Rodrigues e Artur Ramos, iniciou-se no período da colonização brasileira como estratégia de sobrevivência para que o negro africano pudesse cultivar suas crenças religiosas e para que pudesse preservar a espiritualidade através das suas divindades, sem que fossem perseguidos. Assim, por critério de semelhanças arquetípicas, sincretizaram Obaluaê com São Roque, Omolu com São Lázaro, entre outras associações. Contudo, para Reginaldo Prandi, as religiões afro-brasileiras só começaram a se desligar do catolicismo há muito pouco tempo:

“Só muito recentemente as religiões de origem negra começaram a se desligar do catolicismo, já numa época em que a sociedade brasileira não precisa mais do catolicismo como a grande e única fonte de transcendência que possa legitimá-la e fornecer-lhe os

¹⁰¹ AUGRAS, Monique. 1983. P. 126.

controles valorativos na vida social. Mas isso é um projeto de mudança nos referenciais de identidade que mal começou e que existe, antes, outras experiências de situar no mundo com mais liberdade e direitos de pertença¹⁰²”.

Nos anos 80, durante a II^a Conferência Mundial da Tradição dos Orixás, ocorrida em Salvador (BA), Mãe Stella de Oxóssi, Mãe Menininha do Gantois e Olga de Alaketo, entre outros representantes de Candomblés, criticaram, em carta aberta, a associação entre os santos católicos e as divindades africanas, reivindicando, assim, a afirmação do candomblé como religião independente.

Entretanto, há entre muitos candomblés visões diferenciadas a esse respeito: alguns acreditam que quebrando o sincretismo estariam traindo a memória da mãe-de-santo e sua ancestralidade, por isso continuam praticando o sincretismo. Outros acreditam que os rituais não devem se misturar, visto que cada religião tem seus fundamentos próprios e diferenciados.

Sobre essa questão, Reginaldo Prandi sinaliza que:

“O sincretismo não faz mais sentido e para muitos dos adeptos do candomblé, sobretudo sua liderança mais esclarecida (em todas as partes do Brasil), retirar dessa religião afro-brasileira os elementos católicos faz parte desse retorno à origem, dessa volta à África, que é uma retomada de símbolos religiosos, e não o desejo de retorno às condições de vida do negro, do escravo, do antigo. Ao negar o sincretismo, deixando para trás a religião da Igreja, seus ritos e santos, o novo candomblé se põe em pé de igualdade com o catolicismo, deixa de ser religião subalterna, já não se vê a si mesmo como a religião do escravo¹⁰³”.

Por outro lado, Agenor Miranda Rocha, olowô (dono dos segredos), respeitado pai-de-santo, que se intitula zelador-de-santo, é devoto de Santo Antonio e de São Francisco de Assis e define-se como de santo, católico e espírita. Sem preconceitos nem conflito em relação a nenhum dessas religiões ele observa essa questão, como similar a uma família, onde nem todos são iguais, porém, podem conviver em paz, entendendo a relação familiar como a arte de viver as grandes diferenças:

“Não há crime no sincretismo, porque, se não fosse o sincretismo, não haveria candomblé hoje. Essa é que é a verdade. As mães-de-santo e os pais-de-santo não querem o sincretismo. Mas tem que haver. Se não fosse o sincretismo, como é que o candomblé iria sobreviver até hoje? Teria morrido. Agora, eles não gostam quando eu falo isso. Não falo pelos outros, falo por mim¹⁰⁴”.

¹⁰² PRANDI, Reginaldo. 1998., p. 97.

¹⁰³ Idem., p.108.

¹⁰⁴ Jornal A Tarde. 2001. p.3.

Como parte da tradição africana, preferencialmente, no mês de agosto, período das festas consagradas aos dois orixás, Omolu e Obaluaê, é comum na paisagem baiana, especialmente nas ruas do bairro da Federação, a presença de filhas-de-santo que, de pés descalços, como prova de humildade e reverência, transportam um balaio de pipocas do santo, o duburu. O duburu que é fonte de energia, força, paz e a cura para as doenças e moléstias, numa representação da travessia mítica desses dois orixás, quando vivenciaram inúmeros sofrimentos, especialmente as rejeições a sua aparência física, o que lhes trouxeram sabedoria sobre a vida.

O balaio de pipocas é carregado por um dos filhos de uma das Iyabás, por exemplo Nanã, Iemanjá, Oxum, Iansã ou Obá. Ao seu lado, uma filha de Omolu ou Obaluaê que tem a tarefa de pedir doações aos transeuntes, os quais são presenteados com as referidas pipocas num ritual que dura sete dias de peregrinação.¹⁰⁵

De acordo com a omolaxé Esmeraldina Pureza Sales Mattos, do terreiro Omirindê, localizado em Mata de São João, na Bahia, “mesmo que a filha de santo seja uma pessoa de posses materiais ela precisará cumprir o ritual de mendigar doações, assim como o orixá precisou peregrinar na sua trajetória de vida”.

A caminhada definida como Sabejé de Obaluaê é anunciada pelo canto do Sabejé oro unlá e tem por objetivo recolher doações para a culminância do xiré de olubajé, a festa anual, celebrada em agosto, a qual é realizada com recursos dessas doações e que se constitui de determinados rituais preparatórios, que tem na pipoca o mesmo poder de uma vacina contra as pestes.

As festas públicas de candomblé são eventos ritualísticos que obedecem a uma tradição religiosa constituída de musicalidade, cantos e danças e têm início quando ocorrem homenagens aos orixás. Conforme a professora Suzana Martins, normalmente, estas festas evoluem em três segmentos:

1. o xiré ou a dança de roda, início do ritual chamando os orixás (quando os praticantes da religião estão reunidos em círculo para evocarem a força cósmica dos orixás).
2. A dança de possessão e transe dos Orixás incorporados no corpo dos (as) filhos-de-santo e
3. Conclusão da festa com a cerimônia de despedida dos orixás.¹⁰⁶

¹⁰⁵ VIANNA, Hildegardes. 1969. p.28.

¹⁰⁶ Martins, Suzana. 1998., p. 28.

Martins explica que o termo xiré, que significa “jogo”, faz parte da cosmogonia afro-brasileira: “o mundo como um jogo de invenção, o jogo de um princípio superior”.¹⁰⁷ No ritual do xiré, as filhas e filhos-de-santo “se movimentam em círculo no sentido anti-horário do relógio. Girar nesse sentido significa um retorno à ancestralidade”, aponta Suzana Martins¹⁰⁸. Quando estes iniciados são tomados pelo orixá, entortam o corpo, vão ao chão e estremezem, por esse motivo dependem de ajuda para levantar-se quando são imediatamente recolhidos para a camarinha para que vistam o figurino do orixá.

No caso dos orixás Obaluaê ou Omolu quando seus filhos retornam ao salão aparentam ter os membros superiores do corpo deformados o que, simbolicamente, revela todo o sofrimento do corpo castigado pela doença a qual foi vítima. A situação determina a permanência, “do velho” numa cadeira onde é cumprimentado e solicitado para proteção contra as doenças.

Geralmente, nos rituais, quando os filhos ou filhas-de-santo estão incorporados por esses orixás, dois ogãs¹⁰⁹ do candomblé têm em suas mãos uma toalha branca acima da cabeça de quem foi possuído (a) enquanto os músicos tocam o ópanijé, o tema desse orixá. Sempre que o “velho” se faz presente, as conversas e os risos cessam e a comunidade do candomblé toca os dedos no chão e os leva à cabeça, similar à significação do sinal da cruz para os católicos. Todos o saúdam: “Atotô, meu pai! Atotô, meu velho!”. A platéia manifesta temor e respeito àquela presença. Não é permitido que o rosto do iniciado seja revelado. Trata-se de uma proteção para que as pessoas não sejam atingidas com a força divina que emana do “médico dos pobres”, como é conhecido popularmente e pelo povo de santo do candomblé.

¹⁰⁷ Idem. 2001. p. 50.

¹⁰⁸ Martins, Suzana. 1998., p.28.

¹⁰⁹ Cada Candomblé possui seus ogãs, que por conseguinte possuem seus orixás protetores. Os ogãs, auxiliam, protegem e zelam os Candomblés, assim como as Ékédi, que são servas das filhas-de-santo, ajudando-as, por devoção aos orixás, nos trabalhos do vestuário e ornamento, conforme Câmara Cascudo, 1962. p.519, 288.

Em todas as danças de Omolu e Obaluaê há destaque para o compromisso desses Orixás sobre o corpo, na saúde ou enfermidade. Seus iniciados dançam com o corpo encurvado relembrando a caminhada mítica dos orixás, quando estes andaram pelo mundo espalhando seu poder curativo ou flagelador. São movimentos lentos e curvados, reveladores de uma condição senil, porém, sabedora de um poder fundamental para a sobrevivência humana. Assim, como as palmas das mãos, os braços se estendem para a direita e para a esquerda, para cima (referindo-se a vida) e para baixo (referindo-se a morte).

A vestimenta emblemática do orixá é um saiote e um capuz, (azè) feitos com a palha da costa, que o ornamentam da cabeça aos pés, como uma máscara de corpo inteiro, para esconder as marcas da doença que lhe atingiu e simbolicamente expressar que “as vestes de ráfia revelam a existência de alguma coisa que deve ficar oculta, de alguma coisa proibida que inspira grande respeito e medo, de alguma coisa secreta que só pode ser compartilhada pelos que foram especialmente iniciados”, conforme Monique Augras¹¹⁰. A palha da costa é retirada de uma planta sagrada africana e suas fibras devem ser extraídas com cuidados especiais, já que, a ráfia (iko) participa de todos os rituais ligados à morte.

Nesse sentido, vamos entender que o tipo de vestimenta desse orixá que traz em uma das mãos o xaxará, um cetro confeccionado com um feixe de palha da Costa enfeitado de búzios e que representa “a força da cura”, não é apenas para esconder as pústulas, mas porque os mistérios do nascimento e da morte são sagrados e não podem ser revelados aos homens comuns. Esta simbologia se encontra numa das danças desse orixá assim descrita:

“Ora se agacha, titubeando, ora estende o braço, no movimento simbólico de quem mata e come (ò pa ni jé), ora faz o gesto de varrer o mundo com seu cetro, o Xaxará, que chega a representar simbolicamente o próprio Rei dos Espíritos da terra e que é constituído de um feixe de palitos de dendezeiro, que só podem ser tirados e armados por um iniciado.”¹¹¹

Na visão nagô, o número de elementos dos feixes representa a multiplicidade, a imagem do coletivo. Segundo Augras, o feixe de palitos de dendezeiros traz no seu

¹¹⁰ AUGRAS, Monique. 1983. Op. Cit., p. 122.

¹¹¹ Idem., p. 122.

bojo uma essência, que abriga o axé do orixá e somente os sacerdotes possuem este conhecimento. Os palitos são mantidos em sua base por uma bainha de couro, enfeitada por cauris, que pertencem ao reino de Nanã, a mãe natural de Obaluaê, ou búzios, que outrora fora a moeda comum na Costa dos Escravos e que até nossos dias simboliza riqueza e fecundidade.

Segundo Augras, somente Obaluaê, Oxumaré e Nanã usam os ‘brajás’, que são colares diferenciados dos usados pelos outros orixás. Esses são construídos de cauris, a partir da técnica de espinha-de-peixe. Afora o xaxará e os brajás, Obaluaê traz o laguidibá, colar de contas pretas, confeccionadas com chifre ou coco. Em alguns casos, usam-se braceletes de couro preto costurado com cauris (olho-de-pombo). As cores de suas guia são o branco e o preto e em alguns casos a cor vermelha. As estampas referidas ao orixá possuem fundo preto, com estampas de cores vivas.

Nas festas em homenagem a Obaluaê, geralmente os alabês, após o xirê tocam o Opanijé, que é uma das danças e das músicas desse orixá. Em seguida entram no recinto os filhos-de-santo que trazem os alimentos, que serão socializados durante o ritual, enquanto um canto é repetido, durante o tempo que a refeição se processa. Em seguida, os filhos-de-santo retiram do ambiente os elementos devocionais e o auge da festividade ocorre quando o pai ou mãe-de-santo daquele terreiro atira nos presentes as “flores de Obaluaê” ou duburu, simbolizando fartura, saúde, prosperidade e proteção.

Ao analisar o ritual coletivo de saúde, o Olubajé, Maria Lina Leão Teixeira e José Flávio Pessoa de Barros¹¹² observaram que na sua origem essa palavra possui um significado ilustrativo ao mito desse ritual: Olu (aquele que), gbe (aceita), je (comer) ou Olu (aquele que), bajé (come com) e que a sua tradicional realização potencializa saúde e prosperidade para a coletividade, já que o Olubajé objetiva a saúde social da comunidade. No calendário litúrgico dos terreiros de Candomblé, este grande encontro do seu povo (prática preventiva ou profilática), além do caráter coletivo, de celebração e de partilha dos alimentos ritualizados, segundo Leão

¹¹² TEIXEIRA, Maria Lina Leão e BARROS, José Flávio Pessoa de. 1994. p.58-59.

Teixeira e Pessoa de Barros revela a unidade de crenças e símbolos já aceitos, proporcionando a criação de novos símbolos que desejam cimentar o coletivo da comunidade.

De fato, as possíveis interfaces que reafirmam a solidariedade entre os convidados de outros terreiros e os anfitriões, podem proporcionar o fortalecimento da coletividade que participa da cerimônia de renovação e agilização do axé, que é a energia vital dos orixás, visto que simbolicamente objetiva um estado de equilíbrio orgânico para todos, sendo que os participantes interagem dialeticamente com o axé do velho, o mais temido e respeitado orixá, o dono da vida e da morte.

Para a comunidade do Candomblé não há dissociação entre o homem e a natureza, entre seres humanos e sobrenaturais. Conforme Teixeira e Barros, não há medicina sem magia, assim como não há remédio sem oferenda, não há saúde, física ou social, sem constante renovação do axé. Nesse contexto, deve-se destacar que o corpo traz um inventário de informações adquiridas no contato com os deuses quando dos rituais de possessão e que o “segredo das ervas”, resguardado pelas comunidades de candomblé, aponta para um saber próprio sobre procedimentos terapêuticos.

Obaluaê/Omolu possuem estreita ligação com Ossaim¹¹³, por causa dos mistérios que o envolveram com as divindades da floresta e das folhas, quando foi acometido de peste ainda jovem. Por este motivo as plantas parasitas que brotam das grandes árvores como as mangueiras, jaqueiras, entre outras, são identificadas como afomãs e pertencem a Obaluaê. Também as folhas de mamona (ewe lára), que são utilizadas no banquete anual (Olubajé) oferecido a este Orixá; a folha de mostarda (latipá) e a folha de bananeira, que enrola o bolo de milho para cozê-lo no vapor (aberém). Todas elas são folhas votivas e de preceito ao orixá que exigem a degustação com a mão.

¹¹³ A propósito, para Câmara Cascudo (Op. Cit. 1962, p., 541) “Ossonhe é um orixá que corresponde ao Caipora indígena, unipedal, zombateiro”. Pierre Verger (1997. p. 24.) destaca que “Ossain” é o dono dos segredos das folhas (das suas virtudes) e por isso os outros orixás dependiam dele para manter a saúde ou para o sucesso de suas iniciativas.

Outros elementos de preceito são as “flores de Omolu” ou duburu, que são preparadas sobre areia quente, e que tem uma importância essencial em todos os rituais que objetivam a purificação das pessoas e do mundo; também o bode, o porco, a galinha d’angola, o galo, animal de grande axé, o acassá, orôbô e o conquém. Do cardápio do Olubajé constam 21 pratos, entre eles: doburu; carne de cabrito e de porco refogada no dendê; xinxim de galo; pão; feijão preto com dendê; entre outros alimentos e uma bebida ritual, aluá, que é um preparado de milho, gengibre, cascas de abacaxi e água, após a fermentação dos ingredientes.¹¹⁴

No universo mítico do candomblé, vamos observar, através de um dos contos referente à sabedoria de Obaluaê, a experiência vivida por ele, a qual é constituída de profundo sofrimento que o próprio orixá viveu, o que lhe permitiu uma sabedoria ímpar na cura das doenças. Nesse conto intitulado Obaluwaiyê, o “dono da peste”, de Mestre Didi¹¹⁵, Obaluaê era um rapaz africano que, aos quatorze anos, ao sair pelo mundo em busca de fortuna, perdeu-se no meio da floresta onde adoeceu de grave doença, permanecendo ali, sem, no entanto obter sucesso material. Um dia, aos pés de um rôko - a gameleira, uma espécie de árvore sagrada para os iniciados do candomblé, quando já se encontrava sem esperança de vida, ouviu uma voz dizer: “Obaluaê, levanta-te, já cumpriste a tua missão com teus sofrimentos, agora vais aliviar os sofrimentos daqueles que reclamam por ti”.¹¹⁶

Como aconteceu com São Roque, Obaluaê também se livra da moléstia, contudo guardará as cicatrizes por seu corpo. Naquela ocasião, uma desconhecida epidemia assolava aquelas terras causando um grande morticínio, mesmo assim o orixá seguiu peregrino para ajudá-los com sua sabedoria. “Sendo orixá dos pobres, ele torna inútil a medicina oficial, livrando os negros do perigo de apodrecerem nos

¹¹⁴ TEIXEIRA, Maria Lina Leão e Barros, José Flávio Pessoa de. 1994. Op. Cit. P.59.

¹¹⁵ Deoscóredes Maximiliano dos Santos, Mestre Didi, um dos mais altos sacerdotes do culto nagô, recria e expande o universo cultural em que está inserido criando um gênero literário baseado nos valores e nas formas narrativas desse universo. Sua obra representa um espaço e um gênero literário novo, característico da pluri-cultura nacional, e o consagra como um escritor brasileiro da maior importância, por sua criação eminentemente anti-colonialista, resultante de um processo civilizatório milenar desde África e que se expande pelas Américas e pelo mundo. LUZ, Marco Aurélio. in SANTOS, Deoscóredes M. dos. (DIDI).1966.

¹¹⁶ AUGRAS. Monique. 1983., p. 126-127.

hospitais. Ele se contenta com pouco, bastam-lhe pipocas com farofa de azeite de dendê”, ressalta Edison Carneiro¹¹⁷.

Em Riachão do Jacuípe, o depoimento de Idalina Soares da Hora, filha de Omolu, que também é devota de São Roque, reflete essa religiosidade sincrética presente na lavagem da Rua do Fogo, no momento em que explica que sua ligação com São Roque se iniciou quando chegou a Riachão, oriunda da fazenda Morro do Curral, município da mesma cidade, onde foi criada, apesar de ter nascido em Canavieiras. Por intermédio da tia Hermina, que já tinha um estabelecimento comercial no meretrício, tomou conhecimento da epidemia de peste e do louvor ao glorioso santo. Contudo, sobre São Roque, ela informa que aquela comunidade do meretrício sabia apenas que ele era o “dono da peste”, andava com um cachorrinho e salvava as pessoas quando o seu cachorro lambia alguma lepra que por ventura houvesse. Assim, a devoção a Obaluaê se aproxima da Lavagem da Rua do Fogo, porque “foi uma devoção feita a Senhor São Roque que é um santo do candomblé”, explica Idalina.¹¹⁸

Presente ao depoimento de Idalina, em meio aos preparativos para a Lavagem do ano de 2001, Adelson Ribeiro dos Santos, que sai no cortejo caracterizado de Iansã, explica que nasceu e cresceu vendo de perto o movimento da lavagem, que se encontra ancorado nos “fundamentos das mulheres da vida”. Emocionado, ressalta que é ali que ele participa de todos os preparativos com amor, carinho e adoração:

“a gente tem essa tradição com essa festa porque São Roque é do candomblé e se chama Obaluaê a gente louva a Omulu e a Obaluaê que tudo é uma tradição só tudo é velhinho tudo é uma tradição só”.¹¹⁹

Sobre as obrigações ao culto de Omolu, seu Orixá, Idalina relata que muitas dificuldades são encontradas, entre elas o desrespeito que muitos jacuipenses têm com esses procedimentos do candomblé. Embora promova uma ação política na convivência social da Rua do Fogo, enquanto líder e porta-bandeira do cortejo da Rua do Fogo, sua fala, traz à luz o preconceito contra a mulher prostituta, que não

¹¹⁷ CARNEIRO, Edison. 1937., p. 23.

¹¹⁸ Idalina Maria da Hora. Nasceu em 06.03.1940, em Canavieiras, mas foi criada no Morro do Curral no Estado da Bahia. Filha de José Alves e Senhora Maria da Hora. Depoimento em 16.08. 1999.

¹¹⁹ Adelson Ribeiro dos Santos. Nasceu em 13. 12. 1967, em Riachão do Jacuípe. Filho de Elias Bispo dos Santos (Leléio) e Odete Germana dos Santos. Depoimento 16. 08. 1999.

tem seus direitos reconhecidos nem respeitados, e contra as feiticeiras da Idade Média, que permeiam o imaginário do sertanejo, que vê nesse universo da prostituição feminina, a possibilidade de traições, envenenamentos, armações, entre outros engenhos. Tantos obstáculos encontrados por Idalina Soares da Hora determinaram seu afastamento do candomblé:

Intigamente eu zelava dele. Zelava, dava pipoca, fazia flor. Eu fazia preceito dele. Todo ano no mês dele eu dava as flores. O coco com a pipoca. A gente dava a todo mundo. Mais começou a juntar nigrinhagem, e a porta enche de vagabundo. Eu sou uma mulher sozinha, não tenho marido. Então pedi licença a ele: “Meu pai me dê licença que eu vou cortar” e cortei. Mais, continuo a rezar por ele, acender minhas velinas. Mais a obrigação eu não faço mais. Eu tenho medo de fazer e os vagabundos vim querer me bater dentro de casa. Eu parei. Mais Adelson inda dá a flor do velho.

O discurso de Idalina comprova a exclusão social que as prostitutas sofrem. Ademais, se elas têm envolvimento com candomblé o preconceito se exacerba. Todavia, a força da fé desse povo oprimido na sua miséria social legitima uma postura mais ousada no sentido de afirmação de sua crença religiosa e de sua liberdade humana. Segundo Idalina:

“A senhora sabe que em todo lugar tem gente boa, tem gente umilde, tem gente mais rebelde, né isso? Quero dizer que aqueles que adora Senhor São Roque, aqueles têm que abrir as portas pra nós. Por isso, quem quiser me olhar, me olhe, quem não quiser me olhar, não me olhe. Eu sei que tô cumprindo minha promessa e minha obrigação”.

Sobre o louvor a São Roque o “curador”¹²⁰ Edilson Pereira, neto de D. Zizi Pereira observa que os festejos ao santo protetor não têm sido realizados conforme a tradição. Para ele, essa tradição não pode acabar, visto que sempre existiram os rituais, porém antes havia um planejamento, uma organização e hoje a comunidade ficou órfã de uma direção, de uma fundamentação, e impossibilitada de cumprir seus rituais religiosos:

“Porque eu mesmo fiz minha obrigação, no dia dez de agosto, eu assentei, dei obrigação de Obaluaê Tempo, mais, a Igreja, não é que eu não goste da Igreja, sou católico, também. A religião do candomblé existe dois caminhos, do bem e do mal, como Padre Hélio, mesmo, dizia. Mais é que os padres não atrain, de jeito

¹²⁰ Aqui a palavra “curador” é a forma popular para curandeiro. “Curador” é o indivíduo que traz curas por meios ilícitos ou por meio de bruxarias, etc. A palavra “curador” não comparece no dicionário do Aurélio Buarque de Holanda como aquele que faz curas por meio de macumba ou por bruxaria, ao contrário, o verbete curador é um termo jurídico, isto é, aquele que exerce uma curadoria.

nenhum. A gente vai para a Igreja e não vê uma missa bonita, não tem mais um bendito que preste, aquele bendito bonito! É muita bobagem, hoje em dia. Não existe ritual. Eu não ignoro, porque, hoje, a juventude tomou conta, mas a gente que era acostumado com as coisas bonitas... Não tem mais nada pra se vê não, mais nada mesmo.”¹²¹

Pereira explica que em Riachão:

“Não tem candomblé diretamente, mais por debaixo dos panos, Ave Maria. Aqui o povo só vai na casa da gente procurar problema de home com mulher, procurar coisa para destruir os outros. Eu digo: eu sou da macumba, mais aqui tem muito macumbeiro incubado”.

O “curador” denuncia o costume de muitas raparigas de Riachão batizarem seus filhos com o nome de Roque, visto que a maioria dessas mulheres sempre acreditou e cumpriu muitos preceitos do candomblé. Entretanto, para isso se fez necessário muito cuidado e discrição visto que até os homens poderiam se afastar delas pensando serem elas macumbeiras. Para ele: “Essas mulheres têm muita afeição com Padilha, Pomba Gira, Tranca Rua, que são orixás temperamentais e protegem as mulheres - damas e os adé, mais não tem nada a ver com o diabo, como dizem”. Ele ainda conta que na lavagem da Rua do Fogo, há integrantes que são ligados ao candomblé embora o povo da cidade não perceba e pense que a lavagem é apenas um carnaval de raparigas, uma festa qualquer. Todavia, “Maria Preta era de santo, Idalina é de Omolu, Hermina era de santo, Bernadete é de Obaluaê, mais aqui eles não entendem isso, só que tem outras pessoas que entendem e era fazendo a devoção”, denuncia Pereira.

Muito querido e respeitado pela comunidade do candomblé, Omolu ou Obaluaê é o orixá que protege os miseráveis. Sábio, apesar do seu caráter malfazejo, possui uma grande ternura pelos necessitados aos quais ensina a cura através dos seus segredos, porém, além de saber curar também sabe fazer adoecer. O referido respeito a seu nome se faz para evitar que o orixá se enfureça e distribua doenças mortais. Assim, nas tradições culturais africanas de origem daomeana e iorubana,

¹²¹ Edílson Pereira. Nasceu em 28. 02. 1951, em Riachão do Jacuípe. Filho de Emanuel de Oliveira Santos (“Seo” Toni do Bar) e Therezinha Pereira das Mercês (Filha de D. Zizi Pereira). Depoimento em 16. 08. 2000.

deve-se tocar o chão com as pontas dos dedos, em sinal de reverência, cada vez que seu nome é pronunciado. Se a principio Obaluaê se apresenta rigoroso e exigente nos seus fundamentos, também sabe ser complacente. Para esse fim parece utilizar uma estratégia primordial: inicialmente se faz temido, para que o tempo lhe faça amado pelas criaturas de Olorum, afinal respeito e dedicação são condições básicas que todo orixá espera de seus filhos, quando então lhes agraciam com proteção e sabedoria.

CAPÍTULO III

UM PERCURSO SEXUAL NO IMAGIÁRIO SERTANEJO

Quero conhecer a puta. / A puta da cidade. A única./ A fornecedora./
Na Rua de Baixo/ onde é proibido passar./ Onde o ar é vidro ardendo/
e labaredas torram a língua/ de quem disser: Eu quero a puta/ quero a
puta quero a puta./ Ela arreganha dentes largos de longe./ Na mata do
cabelo/ se abre toda, chupante/ boca de mina amanteigada/ quente. A
puta quente./ É preciso crescer/ esta noite a noite inteira sem parar/ de
crescer e querer/ a puta que não sabe/ o gosto do desejo do menino/ o
gosto do menino/ que nem o menino sabe/ o gosto do desejo do
menino/ o gosto menino/ que nem o menino sabe,/ e quer saber,
querendo a puta.¹²²

1. MULHERES PROSTITUTAS¹²³: ENTRE TEMPLOS E BORDÉIS

Em memória das mulheres do Calumbi¹²⁴

“...No começo era o verbo. O verbo era sem sujeito. Depois vieram as borboletas, as
prostitutas e as virtudes teologais...”¹²⁵

Segundo Judith Plashou Goldenberg,¹²⁶ teóloga norte-americana que
reescreveu a narrativa de Adão e Eva sob a forma de parábola, Deus criou Adão e
Lilith, do pó da terra, o qual recebeu o sopro da vida, em condições de igualdade, sob
todos os aspectos. Adão à revelia de Lilith pretendeu modificar a determinação
divina criando uma hierarquia, entre ele e sua mulher onde lhe caberia o papel de

¹²² Andrade, Carlos Drummond de. A Puta. In Poesia Completa e Prosa. 3ed. Rio de Janeiro: Companhia José Aguilar Editora. 1973. p. 396.

¹²³ Também referidas como Puta, que em latim, provém do verbo putare, podar, cortar os ramos de uma árvore, por em ordem, “pensar”, contar, calcular, julgar, donde Puta é a deusa que preside á podadura. ... O sentido pejorativo apareceu pela primeira vez num texto escrito entre 1180 e 1230 de nossa era. Não é difícil explicar a deterioração do vocábulo. É que do verbo latino mereci, receber um pagamento, merecer uma quantia, proveio meretrix, “a que recebe seu soldo”, de cujo acusativo meretricem nos veio meretriz, também, a principio, não tinha sentido erótico. Mas como putas e meretrizes, que se tornaram sinônimos, se entregaram não só para obter a fecundação da tribo, da terra, das plantas e dos animais, mas também recebiam dinheiro para o templo, ambas as palavras, muito mais tarde, tornaram o sentido que hoje possuem”. (SEVERINO, Francisca Eleonora Santos. 1993., p. 47).

¹²⁴ Calumbi, também conhecido popularmente como “Unha-de-gato” ou “Rompe-gibão”, segundo Washington Queiroz, é um arbusto grande, armado de espinhos; forma densas moitas ao sopé das serras, beira dos rios e várzeas sertanejas. (História de Vaqueiros - Vivências e Mitologias, 1987., p.32). Na cidade de Itiúba, no sertão da Bahia, o meretrício encontra-se no sopé da Serra de Santa Luzia, em meio à vegetação de Calumbis e aos fundos da casa onde passei minha infância ouvindo aquelas músicas românticas que o vento trazia do “Brega da Lelé”.

¹²⁵ Manuel de Barros, 1996. p., 342.

¹²⁶ SEVERINO, Francisca Eleonora Santos. Op. Cit. 1993. p.34-35.

obediência e as tarefas cotidianas da vida. A condição imposta por Adão provocou em Lilith o desejo de transgredir os limites estabelecidos pelo marido; assim, após ingerir uma bebida estimulante e proferir o nome de Deus, Lilith abandona Adão e o Jardim, sob punição divina pela sua inquietação, destemor e excesso. Desde então, essa atitude de Lilith, como simbologia feminina, tornou-se o símbolo da desventura, do mal, do diabólico, do exagero e do alegórico.

Adão, sem Lilith, voltou-se solícito a Deus em busca de outra companheira e Ele, compadecido, criou Eva, da sua costela, que inicialmente contentou-se com sua posição de coadjuvante naquela união, descobriu-se enciumada pela relação misteriosa entre Deus e Adão e pelo mesmo descaso que praticou em relação a Lilith. Apesar dos conselhos assustadores e proibitórios do marido sobre o “demônio” Lilith, que habitava além daquele estabelecido espaço divino, Eva se sentiu identificada com a outra mulher, vindo a procurá-la como uma semelhante. O encontro entre Lilith e Eva provocou a sementeira de um mundo novo reconstruído por elas.

Embora o presente estudo não se pretenda deter na questão do gênero, para uma possível reflexão sobre o imaginário feminino e suas representações, observa-se presente no mito de tradições assírio-babilônicas e nos textos apócrifos das escrituras cristãs que se encontra na identidade feminina, duas imagens sobrepostas, “uma devassa, andarilha, faladeira e insaciável (Lilith) que deve ser controlada; outra submissa e subserviente (Eva) que deverá abdicar de sua vontade”¹²⁷, mesmo que discorde da ordem masculina. De fato, se o nascimento de Lilith ocorre paralelo ao de Adão, não podendo assim haver hierarquia entre os dois, o nascimento de Eva, da costela de Adão, subordina-a a ele, pois, além da anterioridade de Adão sobre Eva, somente o homem tem sua origem divina, segundo a visão bíblica. De acordo com o mito cristão, é o homem que gera a mulher, o que inverte a ordem biológica geradora, transformando Eva numa mãe “marginal”.

Para Severino,¹²⁸ em Eva está simbolizada a representação feminina frágil que deixa transparecer a força geradora de Lilith, onde a representação cultural

¹²⁷ Idem., p. 35.

¹²⁸ Idem., p. 37.

cristã destaca nesse aspecto a impureza ou o pecado que detém a ameaça de uma nova exclusão. Porém, no seu rito de passagem, cabe à mulher a sua própria reflexão, com referência à subversão e ao questionamento da ordem masculina, quando poderá trazer à tona seu lado Lilith e, conseqüentemente, sua criatividade, contrapondo-se a imagem pejorativa do feminino como coadjuvante, maléfica, excluída, circunscrita apenas no âmbito natural, conforme aponta Badinter¹²⁹: “O lugar das mulheres está realmente ao lado da Natureza, mas é preciso velar constantemente para que elas permaneçam assim, para não instalar a desordem e a anarquia na Cultura”.

Na luta dos gêneros, a posição diferenciada da mulher em relação ao homem perpassa a história da humanidade. Na Idade Média, os ideais cristãos ressaltavam a fragmentação do sexo e do gênero dos valores espirituais ou sociais, rotulando a mulher como emissária do demônio, sempre pronta para tentar o homem. Essa imagem depreciativa da mulher-sujeito excluído provoca-lhe um estado de limite: aceitar a servidão ou a criação de novos mecanismos de inserção social, onde a subversão deverá instalar-se no seu discurso.

Por outro lado, nas sociedades ocidentais, os modelos de representação, baseados nas formas binárias, classificaram as mulheres como santas ou pecadoras, senhoras ou putas, puras ou impuras, certas ou erradas. Na construção da ordem moral, as prostitutas, mulheres pervertidas, desregradas e pecadoras, vão desempenhar a função de manter longe das “moças de família”, os tipos considerados degenerados.

Entretanto, desde a antiguidade, em todo o mundo, a prostituição sempre esteve presente. A prostituição hospitaleira foi uma forma de cortesia utilizada pelos povos antigos para acolher o estrangeiro com alegria, carinho e respeito. Em alguns casos, o anfitrião cedia até as mulheres da casa. Verificamos resquícios dessa mentalidade entre os esquimós e as tribos árabes. Os antigos também conheceram a prostituição sagrada ou religiosa. Nos templos sagrados, como culto à fertilidade, mulheres se prostituíam por um período, antes do casamento, ou por toda a vida.

¹²⁹ BADINTER, Elizabeth. 1986. p.163.

Sabemos que na Bíblia Sagrada, um dos cânones da cultura ocidental, relatos concernentes ao tema da prostituição permeiam várias passagens do Antigo e Novo Testamento, este com menos citações. Em verdade, a prostituição que aparece no Velho Testamento, no gênero masculino ou feminino, não tem somente o sentido de prostituição como a entendemos no mundo moderno.

No livro I de Samuel, os filhos de Eli, sacerdote do Senhor, no santuário de Silo, “se deitavam com as mulheres que serviam à porta da tenda da congregação.”¹³⁰ É sugerido que essas mulheres que serviam à porta eram prostitutas cultuais (kedeshoth), eram as mulheres “sagradas” com as quais os sacerdotes mantinham relações sexuais sagradas como parte de um rito da fertilidade.

De qualquer modo, mesmo onde a prostituição sagrada ocorreu com pagamento post coitum, tais benefícios revertiam para os templos, e não para as mal chamadas prostitutas. Em Miquéias há o registro de que “todas as imagens e ídolos foram pagos pelo preço da prostituição”¹³¹, revelando-nos que era costume cobrar-se determinada quantia aos homens que procuravam essas mulheres.

Sobre isso, o autor Waldir de Abreu reflete que:

“Àquelas práticas não estavam ausente de todo o interesse econômico, mas a prostituição, com os característicos da que hoje conhecemos, resultou do desenvolvimento urbano, mesmo naqueles povos, como os romanos e gregos. A esse tipo de prostituição, que atravessou a História e de que nenhum país se livrou, dá-se o nome de prostituição legal. Assim se chama, porque passou a ser objeto de normas legais e regulamentares. A tendência legal foi a princípio proibicionista. Quis-se extirpar a prostituição, não raro com extremo rigor. Mas a ameaça de penas cruéis teve sempre as piores conseqüências. Posta fora da lei, tomavam vulto a prostituição clandestina e a licenciosidade dos costumes. Compreenderam-no estadistas, legisladores, filósofos e príncipes da Igreja. A crença da prostituição como mal necessário dominou os espíritos mais sutis”.¹³²

De fato, com o advento da monogamia, os administradores das cidades da antiguidade criaram casas de prostituição, monopólio do Estado, onde mulheres escravas se entregavam aos homens.

¹³⁰ Idem. Samuel I, 2,22. p. 312.

¹³¹ Op. cit. Miquéias, 1, 7. p. 1269.

¹³² ABREU, Waldyr de. 1968. p., 10-11.

Dessa organização, surgiram três grupos de servas de Vênus, tais como as dicteríades, desprezadas escravas dos bordéis, que pagavam pesado tributo, denominado de ‘pornikotelos’, sobre o que lucrassem e que eram subordinadas a funcionários de baixa categoria.

As aulétrides, tocadoras de flauta e dançarinas, que se apresentavam por ocasião dos banquetes, festas e solenidades, mas que não sofriam um regulamento tão rigoroso, pois eram vistas com simpatia, pelos seus dotes artísticos, apesar de funcionarem como auxiliares das dicteríades.

E finalmente as hetairas consideradas como rainhas, que além dos dotes físicos, possuíam dotes intelectuais que as permitiam desempenhar papel de relevo na cultura helênica, introduzindo-se nos rituais teatrais e no mercado, pois no período áureo da cultura ateniense, as outras mulheres, as virgens e as matronas, permaneciam nos seus respectivos aposentos femininos.

Em Roma, e em todo o Império, a prostituição floresceu assustadoramente. Os homens romanos, especialmente os das classes mais ricas, buscavam freqüentemente outros caminhos para obterem satisfação sexual fora do casamento e sem as responsabilidades dos laços familiares. As prostitutas eram mais jovens do que na Grécia, de forma que uma prostituta romana, exercia seu ofício até os trinta anos, no máximo; após os quarenta anos eram forçadas a procurar outro meio de vida. As prostitutas mais velhas dedicavam-se à ciência dos acessórios de beleza, como a preparação de beberagens variadas, afrodisíacas, abortivas e venenosas, e pomada contra doenças venéreas. Essa situação permitiu e contribuiu para a imagem desse mundo subterrâneo, onde se pode encontrar tudo em matéria de imundície e criminalidade. As prostitutas idosas, que não possuíam essas habilidades, perambulavam pelos subúrbios e pelos bairros de periferia à procura de raros clientes.

A perseguição milenar que se fez contra essas mulheres nasce com o Cristianismo, a nova religião do mundo mediterrâneo, que inscreveu em suas bandeiras o lema da castidade, ao pregar a renúncia do prazer sexual e a condenação

da mulher. A luta travada entre o cristianismo e o paganismo, fez com que as jovens hetairas fossem aos poucos sendo visitadas pelos pregadores da nova religião, no sentido de convertê-las e de fazê-las abster-se da impureza de sua prática sexual. Quando um pregador cristão alcançava o êxito de converter uma meretriz em piedosa cristã, imediatamente os romanos pagãos se vingavam, não somente matando as cristãs piedosas, mas sobretudo arrastando-as nuas pela cidade, antes de lançá-las numa casa de prostituição.

Mas a prostituição, no sentido que desejamos discutir, iniciou-se com a Idade Média, com a chamada civilização ocidental-cristã. Os primeiros bordéis, cuja etimologia do vocábulo no francês antigo é encontrado sob a forma de *borde*, *bordiau*, *bordelet*, sugerindo-nos casas pequenas, ou *caramanchões*, se formaram na Europa meridional, com mulheres recrutadas entre peregrinas do Norte, que tentavam ir a Roma e à Palestina, em piedosas romarias e se arruinavam nas estradas. Aí a empresa dos bordéis se formou por toda a Europa. No entanto, em fins do século XV, a prostituição passou a ser proibida em quase toda a Europa, por conta da grande difusão de sífilis em todo Continente coincidindo com as crises da Reforma e da Contra-Reforma, quando as atitudes de intolerância se aguçaram entre aquilo que era mais santo e mais puro.

O início da prostituição no Brasil está inserido no período em que o país foi descoberto, quando a tolerância ante as prostitutas diminuía sensivelmente em toda a Europa. Naquele período, para cá vieram degredados e cristão-novos, perseguidos pela Santa Inquisição. É possível que entre as poucas colonas que aqui chegaram tenham aportado *barregãs*, *zabaneiras* e *marafonas* da Europa medieval.

Conforme Waldir de Abreu,¹³³ “já no século XVII, em Recife, era ostensiva a prostituição, sob a dominação holandesa, quer em numerosos sobrados-bordéis, quer nos prostíbulos do porto. Variava a categoria desde as negras, mulatas e brancas nacionais até as louras e ruivas holandesas. Uma delas chegou a ser denunciada ao Santo Ofício”. Gilberto Freire acredita que:

“A cidade de Recife talvez deva ser considerada a primeira de uma série de pequenas Sodomas e Gomorras, que floresceram à margem

¹³³ ABREU, Waldyr de., Op. Cit., 1968. p. 42.

do sistema patriarcal brasileiro. Foram muitos os sobrados que, ainda novos, tiveram lá, como em cidades mineiras, em S. Salvador, e no Rio de Janeiro, seu patriarcal desvio, seu sentido familiar pervertido, sua condição cristã manchada por extremos de libertinagem.”¹³⁴

Em Salvador, também, conforme Waldir de Abreu, havia senhoras que exploravam suas escravas na prostituição.¹³⁵ Posteriormente, a prostituição brasileira recebeu forte corrente imigratória de meretrizes européias, destacando-se as polonesas, as russas e as francesas.

Em decorrência, no Recife, até a década de 30, a palavra “polaca” designava prostituta, no entanto muitas destas “polacas” não eram polonesas e sim escravas de diversas nacionalidades. Havia as mulheres que não eram escravas, mas oriundas da Europa, louras naturais e artificiais, que também eram conhecidas como polacas. Nesse período, as francesas que habitavam os mangues das principais capitais brasileiras representavam além da brancura da pele, dos cabelos coloridos e da fala engrolada, um tipo de especialização na arte da execução erótica.

Gilberto Freyre, referindo-se ao comportamento sexual da época rural e patriarcal, acreditava que não há escravidão sem depravação sexual:

“É da essência mesma do regime. Em primeiro lugar, o próprio interesse econômico favorece a depravação, criando nos proprietários de homens imoderados desejo de possuir o maior número possível de crias. Joaquim Nabuco colheu num manifesto escravocrata de fazendeiros as seguintes palavras tão ricas de significação: ‘A parte mais produtiva da propriedade escrava é o ventre gerador’.”¹³⁶

Sabe-se que, na formação da família brasileira, os “brancos” deitaram-se com as índias e depois com as negras, quando o campo deslocou-se para as cidades e as Casas-Grandes se espremeram em sobrados, como assinalou Gilberto Freire, “é que as escravas formaram o grosso da prostituição”, para defender a moral patriarcal e a virtudes das senhoras brancas. Essa prostituição fez parte do esquema escravocrata que dominava a época, quando também havia o hábito das escravas, entre doze e quinze anos, obrigadas pelos seus senhores e senhoras a se mostrarem às janelas seminuas ou venderem seus favores como meio de subsistência.

¹³⁴ Idem., p. 42.

¹³⁵ Op. Cit., 1968., p.12.

¹³⁶ JÚNIOR, Otávio de Freitas.1966. p. 13.

Em nossa sociedade, o cabaré sempre teve como uma das principais funções a iniciação sexual do homem, pois dessa forma as “moças de família” seriam resguardadas para seus maridos. Por outro lado, nesse rito de passagem masculina, as empregadas domésticas, também exerceram papel de destaque. No entanto esse percurso sexual, permitiu que muitas dessas empregadas, apesar dos “serviços prestados” fossem impulsionadas para a prostituição, já que sua condição sexual as desvalorizavam aos olhos daquele núcleo familiar.

Em Riachão, a prostituição ocupa o espaço geográfico da Rua do Fogo por volta de 1920, quando essa rua, no testemunho da Jacuipense Marizete de Oliveira Mascarenhas:

“Eram várias casinhas pequenas, e quando era época de enchentes, e o rio enchia, todas as casas da Rua do Fogo ficavam alagadas. Inundava tudo. Quem morava na Rua Fogo era as lavadeiras, os pedreiros, os magarefes, as marisqueira, as fateiras, os carroceiros, os aguadeiros.... era gente pobre, de pedir esmola, era esse povo”.

Mestre Eloy Silveira da Costa¹³⁷, pedreiro de profissão, explica que foi na Rua do Fogo que se instalou o primeiro cabaré da cidade, de propriedade de João Bretante. O ponto comercial localizado entre o atual mercado municipal e a área que os jacuipenses designam como “ferro de engomar” recebia mulheres de inúmeras cidades circunvizinhas, entretanto possuía a estrutura de uma bodega. Nessa época ainda não havia asfalto, calçamento, luz elétrica, tampouco aparelho de som e geladeira, porém, conta Mestre Eloy que o comerciante “tinha muitos animais, era alegre, festivo e tocava sanfona e muita gente gostava de cabaré”, o que ajudava a desanuviar os pensamentos daqueles sertanejos.

Na década de 40 e 50, segundo o jacuipense Elias Bispo Ribeiro (Leléu) era comum contratar-se uma mulher e tê-la sob sua disposição na própria residência dessas raparigas. Ele lembra que “eram mulheres fora do casamento mais que sabia se aver contratava o companheiro sem intermediário. Cada noite elas contratava um homem pra toma conta delas o comércio com intermediário iniciou-se com a buate

¹³⁷ Eloy Silveira da Costa. Nasceu em 1912, em Riachão do Jacuípe, mas não sabe marcar o dia, nem o mês. Tampouco sabe o sobrenome de seu pai, que se chamava Inocência. É filho de Aquilina Maria de Jesus. Depoimento em 16 .08. 2000.

refugio com Nivaldo era assim chegou chegou tem tem”.¹³⁸ No entanto, para ele, as antigas raparigas de Riachão não se acostumaram com essa modalidade comercial. Talvez essa suposição proceda, pois se observa na história prostitucional da cidade um número consideravelmente maior de mulheres de outras cidades e até de outros estados.

A prostituição se modifica na década de 1960, quando diversos fatores contribuíram para o florescimento e o apogeu da profissão. Entre eles, podemos citar: a expansão da cultura sisaleira e a instalação de batedeiras de sisal na própria Rua do Fogo; a inauguração da luz elétrica, em 1966, no Governo de Lomanto Júnior e a instalação, na cidade, da STAR Indústria e Comércio, objetivando a pavimentação asfáltica da rodovia que liga Feira de Santana a Juazeiro e a Jacobina, visto que até esse tempo, quando chovia, os carros atolavam e o acesso era desviado na direção do Candéal. É nesse período que o dinheiro começa a circular provocando outra visão de prostituição na Rua do Fogo.

Até então Riachão era uma terra pobre. “Aqueles funcionários da STAR, como Zé João, Zé Jota, começaram a trazer mulheres de fora, influenciando Nivaldo a abrir a Boite Refúgio, que foi um estabelecimento muito elegante, muito embora os colchões fossem de capim”, relembra Antonio Godofredo Carneiro, Toinho de Godô.¹³⁹ A instalação do canteiro de obras, da empresa STAR, que possibilitou a migração de inúmeros operários, técnicos e engenheiros que muito contribuíram para que na Rua do Fogo, o comércio do sexo se desenvolvesse vigorosamente.

Normalmente a maior parte das mulheres emigravam das mais variadas cidades como: Serrote, Serrolândia, Varzêa do Poço, Riacho da Onça, Feira de Santana, onde Nivaldo recrutava muitas mulheres da boite “Sonho Azul”, na Caieira; de Senhor do Bonfim; de Capela; Juazeiro; de Pé de Serra; Coité; Santa Bárbara; e Jacobina. Também do Ceará, Maranhão, Teresina, e Petrolina com mais frequência. A Rua do Fogo, periferia dos excluídos jacuipenses, tornou-se o palco das sofridas

¹³⁸ ELIAS Bispo Ribeiro, Leléio. Nasceu em 20. 07. 1926, em Ipecaetá, Ba. Filho de de Eliodoro Bispo Ribeiro e Rufina Maria dos Santos. Depoimento em 15. 08. 2001.

¹³⁹ Antônio Godofredo Carnerio, conhecido como Toinho de Godô. Nasceu em 27. 07. 1951, em Riachão do Jacuípe. Filho de Godofredo Carneiro de Figueiredo e Olga Lima. Depoimento em 16. 08. 2001.

“mulheres de vida fácil” que ali desembarcavam do Alto Sertão, para encenar seus folhetins sociais. Muitas, expurgadas do seu meio pela miséria provocada pelo flagelo da seca, acreditando encontrar nos cabarés da Rua do Fogo a possibilidade de ver realizada sua ascensão econômica.

Naquele cenário destacou-se a Boite Refúgio, de Nivaldo, com letreiro em acrílico na porta, era o local mais sofisticado e mais luxuoso, e havia luz negra e estroboscópica. O som era de radiola, som mecânico, mas em final de semana tocava-se piston. Naquela época, as canções que animavam os salões dos bregas eram as de Benvenuto Granda, sendo “Perfume de Gardênia” a mais preferida, Vicente Celestino, Waldick Soriano, Nelson Gonçalves, Agnaldo Timóteo e Lindomar Castilho, entre outros.

Outros cabarés eram de Hermina, que era o mais afamado; de Astézio; de Lita, que era de radiola; de Colombina; Coló que era filha de Hermina; de Xangô de Tico; de Mané Cassimirinho, onde o porteiro era Zé de Cândido; e também o cabaré de Astério Fiúza, irmão de Cafum. O estabelecimento de Hermina tinha pista de dança e som ao vivo: no violão, Antônio de Hermina; na sanfona, José Aristides da Silva, conhecido como Zé da Sanfona; Daniel; e João Aparecido; Léo e Moisés, na zabumba. “Astesio batia a zabumba e no pandero e trianglu era variavel quem chegava ia se revesando era musica nordestina era forró agora a violenssa era bem pouca todo mundo brincano bebena era isso”, lembra Zé Aristides.¹⁴⁰

No meretrício bebia-se, além de chamberlém que era uma mistura de cachaça com vinho, também Dreher, Montilla, Vodka com Coca Cola, Campari, Cinzano, Cerveja e Martini. Toinho de Godô lembra que Nivaldo era muito inteligente no comando do comércio, visto que para os homens ele servia as bebidas e para as mulheres servia vinho de uva. As mulheres diziam que era Martini pingado, que era o rabo de galo, “não era o rabo de galo, era só vinho de uva, que eu gostava de uma mulher e ela me disse: vou abri o jogo, eu bebo só pra compor”, explica Toinho de Godô.

¹⁴⁰ José Aristides, Zé Curador, nasceu em 02. 07. 1938, em Riachão do Jacuípe. Filho de Valdemar Aristides da Silva E Jardelina Tertulino de Jesus. Depoimento em 15. 08. 2001.

Outras drogas faziam parte desse universo. Cheirinho conta que no seu tempo, entre a década de 70/80 havia muitos homens e mulheres que usavam droga no cabaré. Seu depoimento revela um saber de prostituta:

Sempre tinha uma macoinha pra gente queima, pra ficar doida e güentar o rebolado. Muito cara já chegava drogado, mais a vez trazia para fumar no quarto. Agora, a mulher que quisesse usava, se não quisesse... Mais pra mim mermo eu não gostei não, eu usei mais não mim viciéi não, porque, eu sei lá, achei uma coisa diferente, não gostei não. Porque a bebida a gente bebe e fica legal e a maconha quande eu fumava, eu dava bode. Mas sempre teve maconha nos cabarés, já veio do tempo velho, a maconha já veio dos antigo. Fora a maconha, também usava, álcool, Rupinou e Algafan. Mais a droga prejudica o homem, porque o homem que tava sem nada a coisa era melhor e o drogado demorava mais. Era ruim porque eles demorava e aí atrasava a gente ¹⁴¹

A maioria das raparigas moravam dentro do brega. Em cada brega, normalmente se encontravam de dez a doze mulheres, contudo quando era época de festa ou final de semana, havia um grande fluxo de mulheres. Nos cabarés se realizavam as micaretas, quando as mulheres dançavam de biquini e sutiã, shortinho curto e mini-saia. Havia o Carnaval do Mercado, com música de pistom, mas algumas raparigas eram impedidas de entrar, assim quem sobrava ia dançar nos bregas.

No apogeu do meretrício até Waldick Soriano deu o ar de sua graça e por lá apareceu. Conta a lenda jacuipense que “Em 1964, o artista popular tinha um show marcado para as 20:00h, na Lyra 8 de Setembro, tradicional clube da família jacuipense, contudo, as 18:00h ele estacionou seu Simca Chambord teto solar, à porta do clube desejando iniciar o show naquele momento. Informado de que seria impossível aquela pretensão, desceu para o brega de Nivaldo e lá começou a tocar seu violão enquanto consumia cachaça Altiva.

Posteriormente, quando ele subiu para cantar na Lyra, foi impedido de adentrar o recinto, visto que Dona Loura de Zé Gordo (delegado na época) que era a

¹⁴¹ Maria do Carmo Pereira das Mercês, conhecida como Cehirinho. Nasceu em 16.08.1960, em Riachão do Jacuípe. Filha de João Madorna e Antonia Pereira. Depoimento oral em 15.8.1999.

presidente do Clube e um grupo de senhoras da sociedade, como Dona Zoni e Dona Waldelice de Sinhozinho falaram para Waldick: “já que você cantou lá embaixo para as putas, como é que quer cantar agora para a sociedade? Aqui, não. Aqui não vai ter show seu”. Revoltado Waldick começou a beber no abrigo de Alvarinho e depois retornou para a Boite Refúgio, onde cantou e divertiu-se, porém não houve bacanal. Já havia um conhecimento entre Waldick e Nivaldo, o que possibilitou aquele show na boite Refúgio e uma grande festividade na Rua do Fogo.

Entretanto as mulheres da Rua do Fogo não saíam da área do brega e não tinham acesso ao centro comercial da cidade, já que a polícia não permitia que elas ultrapassassem as fronteiras do meretrício, que era o espaço dessas mulheres excluídas. Elas eram vigiadas, sob uma ordem externa, estabelecida pela polícia, no seu código de “moral e ética”, e pela sociedade em geral. Essa disciplina impunha sua permanência restrita aos domínios do próprio brega. Embora o artigo 13º da Declaração Universal dos Direitos Humanos, instituído em 1948, determine que, “toda a pessoa tem o direito de livremente circular e escolher a sua residência no interior de um Estado”. Nesse sentido a poetiza Cora Coralina destaca que as prostitutas são mulheres: “Ignoradas da Lei, da Justiça e do Direito... nem a sociedade a dispensa, nem lhe reconhece direitos, nem lhe dá proteção.”¹⁴².

De fato, segundo o depoimento de Zico,¹⁴³ que também foi carcereiro da delegacia de polícia da cidade, houve um período, principalmente na década de sessenta, em que as mulheres da Rua do Fogo não podiam ultrapassar a Praça Godofredo Carneiro. Mas as leis, segundo ele, variavam porque dependiam da metodologia e da postura do delegado de polícia que, em muitos casos desejam impor ordem e regulamentos:

“Agora, quanto ao comportamento das raparigas, havia algumas, como uma de nome Babá, que, quando ela bebia era muito ousada, desaforada... mas, isso era no cotidiano dela. Quando elas participavam da Lavagem de São Roque, todas brincavam sem briga nem violência”.

¹⁴² CORA Coralina.,1977. p. 148,150.

¹⁴³ José Aquino Soares. Nasceu em 07.03.1938, em Riachão do Jacuípe. Filho de Antônio Soares e Edeuzita Silva Soares. Depoimento oral em 15.08.1999.

Em minhas andanças pela Rua do Fogo, encontrei no depoimento de Idalina Soares da Hora, porta-estandarte da Procissão das prostitutas da Rua do Fogo, a generosa descrição do tempo em que viveu no meretrício e sua estratégia de sobrevivência, quando de lá se retirou. Ela conta que quando chegou ao brega de Hermina, sua tia, tinha apenas quinze anos.

O fato de ser parente de Hermina permitia-lhe certos privilégios dentro do espaço prostitucional, no entanto: “quem mora naquela ambiência tanto faz ta san como ta doenti tem que fazer o salão ta mi entendendo si chegava um cara assim qui voce nao ia com a cara deli mesmu assim eu tina qui i com ele e ia ganha aquele dineiro amargurado que era pro noutru dia eu mi alimenta e mi vesti”.

Normalmente, quando havia desconfiança de um possível calote, elas pediam que eles pagassem anteriormente ao dono do cabaré, visto que mesmo as mulheres que moravam dentro do brega tinham que pagar o castelo. Em cada entrada, o cliente pagava o quarto separado e o dinheiro da rapariga.

Idalina conta que o tempo mostrou-lhe que somente sexo, luxo, perfumes e jóias não lhe traziam felicidade. Cismando que se encontrava no “caminho errado” largou a vida do brega. Alugou uma casa e foi cozinhar para os operários da STAR. Quando, em 1966, a empresa foi embora, passou a trabalhar nas bateadeiras de sisal, onde ganhava mais que no brega porque “tina noiti nus brega qui eu num axava nem quem xingase minha mãe a gente só faturava fina de semana”.

De acordo com os depoimentos colhidos, naquela época, o pagamento era em cruzeiro velho, o quarto custava dois cruzeiros velhos, a mulher recebia cinco, então a somavam sete cruzeiros velhos a despesa para usar uma mulher.

Na obra, “O Segundo Sexo”, Simone de Beauvoir defende a necessidade de uma profissão decente que assegure a todas as mulheres e que os costumes não oponham nenhum obstáculo à liberdade do amor. Para ela, desse modo, a prostituição desaparecia, pois “suprimindo as necessidades a que atende, se suprimirá

a prostituição”.¹⁴⁴ Numa perspectiva oposta, Albert Londres observa que “se não houvesse a fome, ainda haveria mulheres à venda, enquanto houvesse homens para comprá-las. E ver-se-á o fim do mundo antes de se ver o fim do submundo”.¹⁴⁵

O depoimento da jacuipense Maria do Carmo Pereira das Mercês, conhecida como Cheirinho, revela sua iniciação sexual no meretrício jacuipense, na década de setenta, onde permaneceu por nove anos, até os trinta e um anos. Cheirinho denuncia o modo de prevenção de doenças que as mulheres mais novas aprendiam com as mais velhas, fazendo lembrar o mesmo procedimento dos antigos segredos das “comadres” que, no passado ensinavam as prostitutas iniciantes à arte de fabricar drogas e de dominar técnicas capazes de lhes permitir evitar filhos, através de uma possível esterilidade provisória ou livrar-se de doenças venéreas: “Quando a gente ia pra vida, as mulheres mais velhas mandavam tomar três pingos de gás de candeeiro dentro da bebida que não pegava nenhuma doença. Podia o homem tá com a doença que fosse”, enfatiza.

Entre uma possível ingenuidade encontrada nos meios rurais e a necessária ousadia que se acha presente entre as mulheres do meretrício, Cheirinho conta que em Riachão o sargento Hermenegildo foi um delegado rigoroso e por isso foi um tempo difícil para as raparigas. “ele proibiu até anda de xorte eu andava porque sou osada mais não podia usar nem roupa muito decotada”.

Naquela época, e até o início da década de 1970, as tradições familiares eram respeitadas com muito vigor. Havia a mentalidade sertaneja da cidade, mas de um modo geral era uma mentalidade do atraso do próprio país. Em Riachão não chegavam jornais, não havia televisão nem telefone, então as pessoas não tinham informação e viviam sob uma cobrança social e moral muito grande da Igreja. As pessoas viviam, conviviam na comunidade com uma espécie de espada voltada para suas costas. Dessa maneira, tudo que se fazia diferente daquilo que o padre orientava, e dizia, era pecado. As pessoas viviam presas à doutrina da Igreja e isso levava as pessoas a terem uma mentalidade fechada sem horizonte.

¹⁴⁴ BEAUVOIR, Simone de. Apud Waldyr de Abreu. 1968. p.12

¹⁴⁵ Idem. p. 12.

Na atualidade, segundo o jacuipense José Ferreira Filho, a prostituição se encontra em franca decadência, devido às informações e à facilidade com que as pessoas vão para a vida sexual:

Hoje, rapazes e moças não têm mais preconceito nenhum, no primeiro encontro já “ficam”, como dizem os jovens. Não há na cidade um local próprio de casa de prostituição, casa de tolerância, isso não existe mais não. Porém, naquela época, a profissão de prostituta era respeitada, principalmente por aqueles que se iniciavam e por aqueles que freqüentavam o meretrício com uma certa assiduidade. Existia um rito e conquista também, porque tinham algumas prostitutas, por exemplo, que elas se davam ao luxo de escolher os seus parceiros, ela não iam pra cama só por ir, elas escolhiam, às vezes, os seus parceiros, elas não vendiam o corpo a qualquer um, tinham umas que eram exigente, e trazia um certo ciúme dos rapazes.

Entretanto, em nossos dias, a prostituição acha-se presente na sociedade, aos olhos de qualquer transeunte. Para Olivian Cedraz:

“Está, infelizmente, dentro dos próprios lares, na falta de diálogo dos pais, na televisão em si, que é o carro chefe, a promotora que ajudou muito na prostituição, nas drogas e nas músicas com intenção erótica. A música é o carro chefe para a prostituição, não resta dúvida, apesar da Bahia se destacar no cenário mundial como a terra do axé isso e aquilo. Hoje, você vai ver qualquer show, tem droga envolvida, tem briga, tem violência, tem prostituição”.

Embora tenha conhecimento desse quadro social, Maria do Carmo Pereira, a Cheirinho acredita que toda mulher, rapariga ou não, espera que um amor apareça na sua vida. Mesmo quando a mulher se encontra naquela vida, ela espera que apareça alguém que a tire daquele lugar e ela possa largar o meretrício por aquele amor, que é o que ela deseja:

“Viver com um home que a gente não ama é como transa com um home que não ama. Viver com um home que a gente não ama é como ser puta, é a merma coisa de você ir pra cama com uma pessoa que você vai só por causa do dinheiro. Eu acho que o importante eu acho que é o amor, não importa dinheiro e riqueza, mais o amor só é bom quando os dois se ama de verdade. Importante é o amor, é os dois se amar, agente veve pela comida e teto mais o importante eu acho que é o amor. Quando falta o amor, falta tudo”.

Nesse sentido, o amor teria a função de (re) unir homens e mulheres levando em conta que, culturalmente, ambos possuem um universo e uma estrutura mental e

psíquica distintas, o que lhes conferem um olhar sexual diferenciado, embora ambos se sintam atraídos pelo desejo. Todavia, em muitas situações que envolvem esse embate histórico de afirmação masculina e feminina, os homens ainda vêem as mulheres, dubiamente, como “umas putas,” enquanto muitas delas, emocionalmente, ainda aguardam o príncipe encantado que vai lhes proporcionar àquele mesmo afeto e proteção que tinham quando eram abrigadas pelo calor paterno.

Assim, em se tratando da mulher prostituta, observa-se uma aparente exclusão que veicula valores que apontam na direção de sistemas alternativos como a Lavagem da Rua do Fogo. Ao buscarem, no presente, a memória da vida passada das mulheres prostitutas, utilizando-a como tessitura de lembranças da energia geradora do seu imaginário, é possível que elas encontrem nas suas fantasias e representações, quando desvelam o processo de exclusão social no qual estão inseridas; o rumo da construção da sua auto-identidade, que se realiza na coletividade, quando as mulheres através da Lavagem da Rua do Fogo emergem do limbo da sociedade jacuipense para insinuar-se na contra-ordem social estabelecida, mesmo que provisoriamente.

CAPÍTULO IV

A ESPETACULARIDADE NA CENA DA RUA DO FOGO

“Mamãe! Quando eu crescer, quero ser uma rapariga, só para dançar na Lavagem!”¹⁴⁶

1. AS ANTIGAS LAVAGENS

No início do século XX, o morticínio resultante da epidemia de peste na região de Riachão do Jacuípe provocou na sua população profundos temores, refletidos na devoção ao Glorioso São Roque, que, ao lado de Nossa Senhora da Conceição, padroeira oficial, passou, também a acolher os fiéis jacuipense, tornando-se co-padroeiro e santo protetor da cidade, que é festejado no dia 16 de agosto, data do seu falecimento em Montpellier, em 1379, na França.¹⁴⁷

Sofrendo restrições ao calendário de rituais religiosos da Igreja Católica, as raparigas do meretrício organizaram-se coletivamente em procissão festiva, que partia da Rua do Fogo, atual Barão do Rio Branco, em direção às principais ruas da cidade, com o objetivo de louvar São Roque e recriar, embora provisoriamente, uma realidade própria merecedora de respeito e dignidade. É possível observar que naquela época (1920), e naquele espaço físico de muitos cabarés, essa procissão surgiu também em represália à tradicional sociedade jacuipense, que as julgava “escória da sociedade”, visto que essas mulheres eram impedidas de circular pelo perímetro urbano e de comungarem das comemorações sociais e culturais da cidade.

A “Lavagem da Rua do Fogo” como o povo de Riachão se refere à procissão do dia 15 de agosto, tornou-se o maior evento para a população que habita esse logradouro,

¹⁴⁶ Depoimento oral de Zita Barbosa dos Santos, em 15 .08. 2000, que ainda criança, ao ver a “Lavagem das Raparigas” como as prostitutas são chamadas no sertão, ficou tão encantada com a beleza daquele evento espetacular que exclamou a referida frase para sua mãe, o que lhe motivou uma repreensão pela “ingenuidade” da intenção. Naquele tempo, era proibido aproximar-se da Lavagem, “era coisa de mulher ruim”. Contudo, para ela, “Liberdade era dançar no meio das raparigas, dançar no meio delas.” Sita Barbosa dos Santos. Naceu em 02. 12. 1920, em Riachão do Jacuípe. Filha de João Silvino e Ernestina Barbosa.

¹⁴⁷ ASCAGNI, Paolo. Op. Cit. 1997, p. 71.

e pretende divulgar o sentimento religioso, artístico, cultural, alimentado pela fé, a esperança e a confiança depositada no padroeiro São Roque, que, para muitos integrantes da religião do candomblé, sincretiza-se com o orixá Obaluaê. É a certeza num amparo maior, que muitas vezes a razão humana não compreende, entretanto a sensibilidade humana revela sua existência e lhe concede respeito e fidelidade.

Desde a década de 1920, nos primórdios desse evento espetacular e até a década de 1960, muitas mulheres participaram ativamente dos festejos de São Roque, como Romana, Melânia, Rosa, Hercília, Senhorinha Macaco, Aquilina (porta-bandeira), Maria de Sinhana, mãe de Isaías Pivete, Juana Pelada, Maria de Sinfrônio (porta-bandeira), Alice, Otília, Hermínia (porta-bandeira), Heroides, Isidoria, Maria de Aquilina, Colombina, Eulina, Maria de Ceci, Ana de Melânia, Alzira, Bernadete (porta-bandeira), Eulina, Pretinha, Idalina (porta-bandeira), entre outras.

Nas antigas Lavagens da Rua do Fogo, as mulheres acompanhavam o cortejo carregando porrões com água de cheiro enquanto dançavam enfileiradas e protegidas por correntes dos dois lados. Além das raparigas, o cortejo era composto também por homens, caboclos e jumentos enfeitados que carregavam água para lavar a Igreja Nossa Senhora da Conceição.

O fato dos jacuipenses se referirem ao cortejo das prostitutas como a Lavagem da Rua do Fogo tem sua origem no passado dos festejos roquianos. Houve períodos em que se lavavam internamente a Igreja mas posteriormente, passaram a lavar somente suas escadarias, inicialmente com as portas da igreja abertas, em seguida, com as portas da Igreja fechadas. Ultimamente, o ritual sofre um período de anonimato. As portas da Igreja somente se abrem durante as missas no período da novena de São Roque, e no dia 16 de agosto, por volta das dezesseis horas, quando tem início a procissão religiosa, que percorre as principais ruas da Cidade, excluindo, naturalmente, a Rua do Fogo, meretrício jacuipense.

No entanto, impedidas de adentrarem o templo sagrado e louvar a Deus, essas mulheres são socialmente execradas perante o divino, o que se contrapõe ao

imaginário dos antigos templos das prostituições sagradas, quando as mulheres se ofereciam aos homens em devoção ao culto da “Grande Mãe”.¹⁴⁸

O Prof^o Ordep Serra explica que, embora, na Bahia, especificamente na “Lavagem do Bonfim”, o ritual de lavagem seja protagonizado pelas “baianas”, em sua maioria, mulheres negras e ligadas ao candomblé, ele têm sua origem na velha tradição ibérica, que na Bahia, aglutinou o sistema do candomblé, sendo dessa maneira reinterpretada. Serra conta que, em Portugal, era comum pessoa devota fazerem a promessa de lavar uma Igreja, em pagamento de graças solicitadas ao respectivo orago. Já em terras lusitanas, essas manifestações de fé acabaram por carnavalizar-se, provocando as interdições eclesiásticas. “Foi isto mesmo que aconteceu aqui”.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Conforme Maria Nazareth Alvim de Barros. 2001., p. 17, 18, 19, 20 29, 60. A terra e todas suas epifanias foram vistas como uma fonte inesgotável de gerar frutos ligadas às forças ou substâncias cósmicas imensas. A terra era o “lugar todo”, no sentido religioso primitivo, como nos diz Mircea Eliade. Como Tellus Mater, Terra Mãe, foi considerada a divindade da fertilidade. A evolução vai transformar a Terra Mãe na Deusa Mãe e todo simbolismo com o qual a terra foi investida não desaparece, ao contrário, incorpora-se à Deusa.

O culto da mulher, que começou a partir da sua associação com a Terra Mãe, vai, desde o Paleolítico, desenvolver-se prodigiosamente. Ela será a Magna Mater, a Genitrix, Deusa Mãe, Grande Deusa Mãe, Senhora dos Animais Selvagens, Deusa Soberana das Montanhas, das Árvores... Todo este poder sobre a natureza lhe atribuirá também as funções de guerreira e caçadora.

Como em muitas civilizações, os rituais, os sacrifícios, os sacramentos e, principalmente, o sexo foram empregados com o fim de atualizar, no tempo e no espaço, a presença real da divindade, transmitindo ao ser humano suas influências benfazejas. Acreditava-se que as práticas sexuais das deusas, que não se separavam da espiritualidade desses povos, quando reproduzidas no plano terrestre, despertavam os poderes da Grande Mãe e estes se manifestavam no casal sacralizado pelo rito. Esses rituais recebiam o nome de prostituição sagrada.

A prostituição sagrada, defloração ritual, foi um costume reconhecido no Oriente e no Ocidente. Toda jovem púbere, independentemente da condição social, oferecia à Deusa, nos templos que lhe eram consagrados, sua virgindade. Como prostituta sentava-se a espera de que um estranho lhe fizesse uma oferenda em dinheiro e, fosse qual fosse a quantia ela aceitava, cumprindo o sagrado ritual do amor. Só após essa oferenda à Deusa a jovem era considerada virgem, no sentido religioso do termo, o que estabelecia sua ligação com Eros, princípio feminino.

No entanto, tudo que nos chegou sobre o papel da mulher no mundo greco-romano diz respeito à exclusão, à subordinação, à submissão. Privilegiou-se o homem. A mulher foi afastada do campo filosófico, literário, religioso. À mulher foram reservados os encargos menores tais como a tecelagem, a culinária, a gestão da casa, o cuidado com os filhos, com o marido. Rebaixada, inferiorizada, a mulher vai ser conectada a tudo que é depreciado. Enquanto o homem passou a representar a luz, a figura da mulher que no Paleolítico, Neolítico e até na Idade dos Metais teve um tempo marcado pela religião da Mãe, passa a ser relacionada às trevas, ao que é ruim, ao nefasto.

Todavia, ao longo dos séculos, a Deusa inscreveu uma constância do fascínio que exerceu sobre o imaginário coletivo e suas conseqüências encontram-se presente nas posturas de algumas mulheres mais ousadas que têm na literatura e mesmo na religião a força desse imaginário coletivo que recoloca a mulher, a Deusa travestida de fada madrinha e/ou amante, em seu antigo lugar, apesar da oposição da Igreja que transformou a antiga Deusa pagã na bruxa que a Inquisição perseguiu e queimou.

¹⁴⁹ SERRA, Ordep. 2000. p. 71

No passado, conforme as investigações referidas, essas devoções carnalizadas, ocupavam todo o santuário da Basílica do Bonfim, o que provocou reações da Igreja, em 1889, quando o arcebispo Dom Luís Antônio de Souza proibiu a Lavagem da Basílica do Bonfim. Em 1976, Arcebispo da Bahia, Dom Avelar Brandão Vilela autorizou a abertura dos portões do Adro e a porta principal do templo, embora protegido por grades.

Naquele período, houve reação da população baiana, que foi controlada pela Guarda Civil. A partir daí, a Lavagem do Bomfim passou a limitar-se ao adro e as escadarias do templo. Essa proibição, no entanto, fugiu ao controle episcopal:

“Limitada à lustração ao adro, acentuou-se, na visão religiosa do povo, o sentimento da significatividade desse espaço ambíguo do umbral, e consolidou-se a idéia de uma alternativa aberta no cerrar-se da porta católica: o rito do candomblé surgiu como a 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”.¹⁵⁰

Em Riachão do Jacuípe, normalmente, o cortejo da Rua do Fogo partia da residência do porta-bandeira, onde sempre houve o costume de as pessoas permanecerem em concentração enquanto os músicos eram aguardados. Entretanto, quando Hermínia foi a porta-bandeira, na década de 1960, antes do ritual partir de sua casa para as ruas, era da porta do seu ponto comercial no meretrício, a famosa Boate de Hermínia que o evento se deslocava.

Posteriormente outras mulheres da Rua do Fogo participaram, entre elas: Alzira, Antonia Pereira, Pina, Helena, Lourdes Farinha com Açúcar, Mirian, Pipiu, Leni, Nani, Dircinha, Maria Cu Ligeiro, Éster, Alzira, Margarida, Santinha, Chica de Preta, Honorina, Calistina, Didi de Nivaldo, Babá, Rosinha, Índia, Maria Sandalhinha, Marilene, Lita, Rita Nambu, Maria Vem-Que-Eu-Quero, Irene, Gorda, Ninô, Cheirinho, Jucira e Rita. Como destaques podemos elucidar a presença masculina nessa procissão festiva de diversos homens, entre eles: Ângelo Macaco, David Rabada, Mestre Domingos, Cacimirim, Mané Cetinha, Dadá Barrão, Pedão

¹⁵⁰ Idem, p, 71

irmão de Herbrujo, Codó, Cafum, Pedro Burrêga, é possível também rememorar: Papaco Coveiro, Armando Colombina, Tirita e Adelson.

Entre os jacuipenses muitos acreditam que aquela procissão era realizada por uma questão de devoção das mulheres mais velhas, embora elas tivessem também a intenção de se divertir, de se mostrar ao povo da cidade, pois era uma oportunidade que elas tinham conquistado. De fato, até havia uma certa vaidade dessas mulheres de se sentirem no meio das pessoas da sociedade, de serem vistas e notadas, visto que, no dia a dia, não era permitida a sua entrada em Clube, nem em casa de família, onde não se empregavam prostitutas, nem na Igreja. Relegadas ao anonimato social, elas não tinham, de fato, quase nenhuma chance de serem destacadas diante da sociedade, onde, até durante o carnaval, elas só podiam dançar no espaço do Mercado Municipal, entre mesas toscas, cepos e o odor peculiar, onde era comercializada a carne de origem animal, para o consumo humano.

Em torno de 1940, Riachão, era uma cidade pequena, pacata, onde, a segunda festa religiosa era a de São Roque, um santo especialmente muito querido e respeitado pelos jacuipenses em geral. José Aquino Soares, conhecido como Zico, antigo carcereiro jacuipense, explica que:

“As lavagens do tempo de Hermínia e de Maria de Sinfrônio, duas participante ativas desse cortejo, eram tão simples tão bonitas tão sem maldade que apesar de ser com as mulheres da Rua do Fogo não existia maldade, era a maneira que elas tinham, era o período, era a vez que elas tinham de se divertir na praça pública na cidade todo mundo bem vestido, todo mundo comportado naquela época, não tinha isso, era uma prostituta, era uma mulher da vida, mas se comportava bonito na rua inclusive fazendo, participando de uma festa religiosa assim como tem em Salvador as mães de santo que faz a Lavagem da Igreja do Bomfim, aquilo era feito pelas mulheres da Rua do Fogo, a sociedade sempre aceitou porque elas não davam lugar de ser chamada a atenção, reclamada de algum ato cometido nesse dia”.

Olivan Cedraz, um entusiasmado pela revigoração dos festejos roquianos, defende a hipótese de que a lavagem foi criada para aquelas mulheres que lavavam a Igreja, no período das festas religiosas, mas que não tinham a oportunidade de participar dos festejos religiosos. Ele lembra que, “junto com as prostitutas, vinham

outras pessoas, vinham àquelas senhoras humildes mais cheia de amor de devoção a São Roque que moravam na mesma região e que iam todos juntos para a brincadeira da lavagem”, ainda hoje um costume entre a população da Rua do Fogo e adjacências.

2. O OFÍCIO EMBANDEIRADO

“Quem segura o porta-estandarte tem arte, tem arte”.¹⁵¹

Toda irmandade religiosa é constituída de uma bandeira, que a confere um *lasser-faire*, espécie de passaporte, de trânsito, para trafegar por vias públicas sem serem importunadas. A figura de uma bandeira simboliza a solidariedade de todo o grupo que participa de uma determinada manifestação. Bandeiras remontam a Festa do Divino Espírito Santo que acontece em terras brasileiras desde o século XVI. Há, contudo, na Idade Média, a presença do estandarte, símbolo maior de um ofício que os cavaleiros levavam à frente de seus batalhões nas antigas Cruzadas.

No início da colonização brasileira, os bandeirantes costumavam conduzir em seu séqüito uma bandeira que funcionava como um marco daquela empreitada e para delimitar o espaço conquistado, daí serem designados de bandeirantes. Fato semelhante foi visto em julho de 1969 quando o primeiro homem pisou em solo lunar. Naquele dia, Neil Armstrong conduzido pelo Apollo XI fincou a bandeira norte-americana para demarcar um espaço e legitimar sua conquista.

É comum, nas festas populares, a presença de estandartes, legitimando seus santos padroeiros. Esse procedimento também é constatado nas irmandades religiosas. Conforme Câmara Cascudo¹⁵², a tradição provém da bandeira das

¹⁵¹ MAUTNER, Jorge. Maracatu Atômico. 2000.

¹⁵² CASCUDO, Luís da Câmara. 1962, p.91.

corporações, significando, com sua presença simbólica, a solidariedade de todo grupo. Ter a bandeira era a oficialização da associação profissional. Dizia-se então “ofício embandeirado”, reconhecido pelo rei. As bandeiras dos oragos proclamam a autenticidade das homenagens aos seus méritos tradicionais.



FIGURA 11: Bandeira da lavagem de São Roque empunhada por Adelson Ribeiro, agosto 2002

Assim, como acontece em festas religiosas, na Lavagem das Mulheres da Rua do Fogo, duas bandeiras são empunhadas durante o percurso, simbolizando seu ofício de fé, no glorioso São Roque. Neste contexto, a função de porta bandeira, é tradicionalmente exercida por mulheres, atualmente sob a responsabilidade de Idalina Soares da Hora.

Segundo Idalina, sua tia Hermínia recebeu as duas bandeiras das mãos de Aquilina e Maria de Sinfrônio, que eram os porta-bandeiras na década de 20. Entretanto, Bernadete Pereira Oliveira explica que anteriormente os porta-bandeiras eram ela e Hermínia, que receberam a bandeira de Aquilina e Heroídes.

Quando Hermínia morreu Bernadete determinou que Idalina deveria fazer-lhe companhia na responsabilidade com as bandeiras. Bernadete lembra que naquele tempo, quando era porta-bandeira, havia somente uma bandeira, a de Nossa Senhora da Conceição, e que ela e Idalina dividiam o poder do seu comando enquanto brincavam na Lavagem: “era a bandeira da padroeira da cidade mais louvando São Roque”. Conforme Bernadete, posteriormente foi confeccionada a bandeira de São Roque, ocasionando o cortejo com duas bandeiras e duas porta-bandeiras, o que

ainda não as impede de trocá-las durante o trajeto da lavagem. Percebe-se também na origem das brincadeiras a simbólica união de Nossa Senhora e São Roque.



FIGURA 12: Idalina Soares da Hora., porta-bandeira. FIGURA 13: Jucira Oliveira, porta-bandeira, Agosto de 2002.



FIGURA 14: Maria Rita Pereira de Oliveira, Agosto 2002

A metáfora do “ofício embandeirado” acha-se presente na Lavagem das Prostitutas jacuipenses quando a bandeira de São Roque sai pelas ruas da cidade, acompanhada pela multidão que dança efusivamente nesse palco livre, brincando, cantando e assumindo sua função social, ao cumprir e oficializar, mesmo provisoriamente, aquela manifestação festiva. Atualmente, ao lado da bandeira de São Roque, podemos observar outra bandeira de uma baiana, mas que Idalina Soares da Hora a designa como Senhora Santana. Segundo ela, “as duas pessoas que seguram a bandeira como hoje nesse caso eu e Jucira genra de Bernadete devem trajar por tradição roupa branca e roupa azul que são as cores de São Roque”.

Sobre a bandeira cujo comando Hermína passou Idalina, esta confere ao precioso objeto um valor inestimável, inclusive protegendo-a em sua própria casa durante o restante do ano:

“Esta festa a gente num pretende dexá ela cair, que todos nós somos humanas e vamos adorar que nós não temos outro lugar para se divertir nós só temos essa festa pra nos divertir que a festa de São Roque e Senhora Santana eu não posso esquecer dela eu saio com a bandeira dela e adoro amo São Roque e adoro Nossa Senhora Santana que é a padroeira de Riachão”.

Jucira, a segunda porta-bandeira da Lavagem, é nora de Bernadete de quem herdou o direito de proteger a bandeira depois que a sogra perdeu tragicamente um dos filhos, o qual também participava dos festejos, o que provocou-lhe o afastamento da Lavagem: “eu estou organizando essa festa e tenho o maior orgulho porque eu faço sempre promessa para Senhor São Roque me ajudar e me sinto bem e já alcancei muita graças graças a Deus”.¹⁵³

Maria Rita Pereira de Oliveira, filha de Bernadete, uma das antigas dançarinas da Lavagem, explica orgulhosa que sai tradicionalmente na Lavagem, substituindo a mãe, como sua sucessora natural, entretanto possui sua própria devoção. Incisiva, ela não quer ter a responsabilidade com a bandeira, pelo fato de esta oportunizar uma disputa acirrada entre as mulheres da Rua do Fogo:

“Eu mim sinto feliz de saí na lavage e a devoção é isso eu não queria responsabilidade com a bandeira eu só descanso Idalina e Jucira quando elas cansam elas passa a bandeira pra mim dona Idalina sai com a de São Roque, Jucira com a de Nossa Senhora da Conceição mais pra eu mermo ter responsabilidade eu não quero porque elas num deixa elas quere ficar sabe aí eu não faço questão aí eu deixo mais eu mim arrumo igualmente a elas eu seguro a bandeira, responsabilidade mermo eu deixo elas ter que elas faz briga uma quer outra quer então eu deixo lá, eu não gosto de ficar disputando, mais quando eu estou dançado pela rua eu mim sinto feliz eu gosto.”¹⁵⁴

¹⁵³ Jucira. Depoimento retirado do vídeo Glorioso São Roque do Jacuípe. 1999.

¹⁵⁴ Maria Rita Pereira de Oliveira. Nasceu em 05. 11. 1970, em Riachão do Jacuípe. Filha de Abidias Nascimento e Bernadete Pereira de Oliveira. Depoimento em 15. 08. 2001.

3. A BRINCADEIRA E SEUS SÍMBOLOS

Na tarde de 15 de agosto, em casa de Idalina, a porta-bandeira é autoridade maior na organização da lavagem; observa-se solidariedade entre a divisão dos adereços, quem possui muitos elementos alegóricos cede alguns a quem nada possui ou acha-se pouco enfeitado(a). Alguns trocam de colares ou de turbante e produzem a maquiagem uns dos outros.

Lá fora a rua acha-se calma, ainda há poucos transeuntes. Os momentos que antecedem o ritual da lavagem da Rua do Fogo são ocupados pelo entra e sai de integrantes que fazem da pequena residência um grande camarim coletivo cheio de sociabilidade.

Enquanto aguardam a bandinha de Biriba, todos permanecem eufóricos e preocupados com o horário, visto que a Lavagem possui um tempo e para eles não é possível perder esse tempo. O relógio marca 12:30h e o sol escaldante do mês de agosto leva a maioria dos moradores da Rua do Fogo à madorna do território de Morfeu.

Naquela via, a casa de Idalina simboliza o local da concentração festiva para onde afluem as personagens da peça que será encenada naquela tarde. Idalina encontra-se no único quarto daquela casa. De portas trancadas, a tudo ouve, em silêncio, maquiando-se e paramentando-se para a celebração teatral, porém não se ouve sua voz; todavia, sabe-se que naquele espaço a porta-bandeira prepara-se para o seu debut anual nos festejos roquianos, estabelecendo um novo diálogo com o restante da população, agora pautado na criatividade do jogo lúdico entre os integrantes de um mesmo evento e não somente na relação sexual.

Entre galinhas e carneiros transitando pelo espaço, observa-se naquela casa uma atmosfera de estréia. Adelson Ribeiro, um dos primeiros a adentrar o recinto de

Idalina já se acha paramentado de Iansã, ainda está indeciso se na hora da Lavagem deverá utilizar a sandália havaiana ou se deverá sair mesmo descalço, como se sente mais integrado ao rito que professa. Senta-se majestoso como uma diva no sofá surrado da única sala, abanando-se com uma revista devido ao excessivo calor que bate naquele vale e determina que uma das netas de Idalina dirija-se à bodega mais próxima para comprar algumas cervejas.

Nesse momento, adentra o ambiente a figura de Jucira, a segunda porta-bandeira, vestida de azul e branco e com colares de santo de várias cores. É uma morena simpática e afoita, tem lábios grossos e sorriso de dismantelar a própria tarde. Saúda Adelson comentando o calor naquela tarde: “esse ano a lavagem vai ser de isquentar”. Depois, excitada, defende que a saída da lavagem não deve atrasar visto que o tempo passa muito rápido e eles precisam aproveitar a manifestação festiva que dura somente quatro horas, pois se inicia as 14:30h para findar normalmente as 18:30h.

Em seguida, como em todos os anos, chega Rita, informando incisiva, que “nessa” lavagem não vai segurar nenhuma bandeira, é favor “nem se lembrar dela”. É uma forma de chamar a atenção para si. Rita, embora austera, é uma mulher elegante e exuberante e sua postura elegante revela a importância da sua família e da mãe, Bernadete Soares, que na origem dessa tradição foi durante muitos anos uma das porta-bandeira.

Contemporânea de Bernadete, Idalina Soares, que ainda se mantém silenciosa do seu quarto, grita para que Rita “deixe de tanta presepada” que ela levará a outra bandeira toda vez que uma das mulheres vá precisar descansar os braços.

Ouve-se o bater típico das garrafas de cerveja. É a neta de Idalina que retorna com as cervejas. Animada, Jucira, que estava tomando bebida quente, vai à cozinha e volta trazendo os copos. Todos bebem eufóricos a cerveja gelada, inclusive Maria de Jesus que se aproxima do grupo informando que festa pela noite ela não topa, entretanto a festa de São Roque não tem quem lhe impeça de brincar porque precisa “curti a vida”.

Maria, já uma senhora de quase setenta anos, o que não a impede de tomar um copo da bebida que se finda imediatamente no fundo do copo. Às 14:00h a concentração já se acha em plena ebulição, prestes a explodir pelas ruas da cidade em alegria e prazer. Há um entra-e-sai e um grande vozerio dentro da casa. Também do lado de fora começa a se formar uma pequena multidão que aguarda com ansiedade a chegada dos músicos. As mulheres mais jovens se encontram caracterizadas com insinuantes saias de renda sem forro e short por baixo, e por isso elas são cortejadas pelos rapazes que as observam gulosos por suas formas.

As crianças da Rua do Fogo borboleteiam entre a multidão descobrindo naquela cena fundamentos que certamente alicerçarão seu universo simbólico. O acontecimento festivo preenche o vazio lúdico em que elas se encontram. Por esse motivo, na ocasião dos festejos de São Roque, elas se vestem e se pintam como as mulheres mais velhas entretanto revelam no comportamento infantil a curiosidade de tocar, sorrir, brincar e criar uma certa intimidade física com a platéia que observa a lavagem. Para elas a lavagem é uma brincadeira que as libertam para o contato social com a multidão e a cidade. Naquele rito, as crianças se deslocam do papel cotidiano de “meninas da Rua do Fogo”, produzidas pelo sangue miscigenado das prostitutas, para poder se divertir com dignidade, ao contrário das possíveis crianças de “sangue limpo” filhas da sociedade jacuipense que têm o direito do laser, entre outros benefícios.

Ao longe, na direção da Ladeira do Mercado, o pipocar de um rojão, sob o comando de Oliván Cedraz, é a senha para indicar a proximidade dos Barbeiros de Biriba. Na concentração, todos aguardam com expectativa e excitação a primeira visão dos músicos. O som dos Barbeiros se aproxima ainda mais e novamente foguetes estouram no ar. Agora sim, na esquina surgem os músicos ao som de “arriba a saia peixão, todo mundo arribou e você não”.

Na rua, a multidão vibra de alegria e contentamento. A multidão se prepara para a saída do cortejo. Alguns se benzem. Idalina surge de dentro do quarto com a Bandeira de São Roque. Saúda os músicos, antes de dirigir-se a Oliván e João Biriba e de determinarem juntos a saída da lavagem, depois que passa a chave na sua residência guardando-a no sutiã.

A Rua do Fogo torna-se um verdadeiro carnaval. Adelson resolve permanecer de pés descalços apesar da quentura do chão jacuipense e dançar “o axé de São Roque”, como ele define seu amor à lavagem.

De todas as casas surgem moradores que se aglomeram e convergem para a porta de Idalina. Oliven Cedraz faz estourar vários foguetes que estrondam no ar, emocionando a todos, a brincadeira pega fogo. Idalina se detém nos últimos detalhes e João Biriba, no sax, dá o comando musical para o grupo avançar.

É o povo nas ruas e essa imagem popular tem a força motriz geradora de uma manifestação humana de caráter social e de extraordinária criatividade.



**Figura 16: João Biriba e Idalina Soares,
Agosto 2002.**

Durante a travessia do cortejo (Anexo I) pelas ruas da cidade o grupo obedece a um ritual que compreende algumas estações. A primeira estação acha-se na antiga Rua da Quixabeira onde os músicos saúdam as irmãs Delfina e Zita Barbosa dos Santos, duas ardorosas apreciadoras da lavagem.

Da janela, Delfina sorri de alegria pela visão da festividade, no entanto chora pelo seu estado de saúde, depois de um derrame sofrido, o que também provocou o seu afastamento do Terno de Reis “Estrela do Oriente”.

Mantido sob seu comando, no mês de janeiro, o terno saía pelas ruas do velho Riachão saudando a chegada de Deus Menino. Ao lado de Delfina, Zita dança eufórica, vibrando com as músicas da bandinha.

Retomando a caminhada, o cortejo prossegue em direção ao estabelecimento comercial “Mentiras Bar”, de propriedade de Vizir. Os porta-bandeiras adentram o recinto comercial e bebidas são oferecidas aos integrantes da brincadeira festiva. Em frente ao bar, uma roda é formada e enquanto os músicos solam as modinhas tradicionais do cortejo, o grupo faz as suas evoluções coreográficas, nessa segunda estação.

A terceira estação homenageia a residência de Oferinda Pereira das Mercês, conhecida como D. Zizi Pereira, que, do alto de seus noventa e sete anos, ainda ensaia alguns passos ritmados com a tradicional bengala .

Dali, o cortejo atravessa a Praça Joaquim Carneiro, em direção ao prédio da Prefeitura Municipal, para depois alcançar a residência de Toinho de Abdias e Carmem Cedraz.

A quarta estação é uma significativa referência ao saudoso Abdias Vital Carneiro, referência histórica e um dos mais fervorosos devotos de São Roque, que durante quarenta anos comandou os festejos a São Roque. O cortejo é recebido por Toinho de Abdias e Carmem Cedraz, que demonstram satisfação pela festa popular quando também distribuem bebidas para os integrantes da lavagem.

Prosseguindo em linha reta na direção da antiga Rua da Lama, atual Dr. Gildásio Oliveira Souza, a lavagem cumpre mais uma estação, a quinta estação que é o Bar de Didi de Hilário. O grupo saúda seus proprietários distribuindo generosamente bebidas a todos que mais uma vez se abastecem etilicamente.

Cerca de quinze minutos depois, a lavagem segue em direção a sexta estação, o Bar de Tune, para reverenciar Tune, que no passado, em sinal de devoção ao glorioso santo, oferecia diversas caixas de Dreher, Bacardi e Campari ao povo que

participava da lavagem de São Roque, a mise en cène é a mesma: dança, alegria e entusiasmo.

Retomando o percurso festivo, a lavagem segue na direção da sétima estação, o bar La Bamba, de Amarílio Soares, conhecido como “Tio Lio”, um incansável interessado nos registros da memória jacuipense, e como nos outros bares a cerimônia é a mesma.

Dalí a lavagem segue para o bar de Seu Pequeno, quase na saída para Conceição do Coité e Ichu, cidades vizinhas a Riachão, marcando a oitava estação.

De lá, a multidão segue para a nona estação, residência dos saudosos Gildásio Oliveira Souza e Maria Tadeu Carneiro, antes do cortejo seguir para a Praça Matriz, onde se acha a Igreja., última estação. A reverência à essa estação também se acha na administração municipal de Gildásio, quando prefeito, ao haver pavimentado a Rua do Fogo. Ademais, Maria Tadeu era uma ardorosa interessada na festa de São Roque e costumava ressaltar a importância que esta pesquisa tinha para o povo da Rua do Fogo e para a cidade de Riachão.

A Lavagem prossegue pela antiga Rua Nova em direção à Igreja Matriz, décima estação. Embora com as portas da Igreja fechadas, esta estação registra a louvação do templo do santo protetor. Sendo 18:00h, geralmente a iluminação externa da Igreja é ativada para clarear aqueles breves instantes e a depender da administração cristã os sinos são repicados.

Concentrados na cena os integrantes do cortejo pedem proteção por todo o ano. Mais uma vez, Idalina comanda o ritual orientando a todos se ajoelharem-para cantar o Hino do Senhor do Bonfim.

Da porta da Igreja, já no horário noturno, a lavagem desce a rua do mercado em direção à casa de Idalina para levar as bandeiras à casa do porta-bandeira e concluir o ritual anual na porta de Idalina, onde tudo se iniciou. Lá, a última tocata é executada, com direito a que todos segurem por alguns instantes a bandeira gloriosa de São Roque, em sinal de saúde e prosperidade.

Na Rua do Fogo, após a roda de samba, o cortejo se desfaz as 19:00h e os partícipes retornam, cada um para sua casa, guardando na memória a cena festiva ocorrida naquela tarde de bebidas, louvores e reconhecimento social.

Entre a maioria dos participantes da Lavagem à palavra “brincadeira” emerge como uma linguagem referida ao comportamento social assumido pelos integrantes da festa. Bernadete Pereira de Oliveira conta que no passado à lavagem era “tão bonita e boa” que as calçadas ficavam cheias de pessoas apreciando o alegre cortejo:

“A primeira vez que eu brinquei Lavagem foi em 56 no ano que meu pai morreu, foi o primeiro ano que eu sai e não perdi mais, me interessei em brincar porque eu achava bonito, eu gostava e era de São Roque eu dava valor a festa de São Roque ave maria eu gostava de um jeito de um jeito quanto mais eu dançava mais remexia mais pra mim a festa tava bonita”.¹⁵⁵

Essa noção da Lavagem como o espaço conquistado para a brincadeira é fato comum entre quase todos os integrantes do cortejo. O jacuipense José Vicente dos Santos, conhecido como Papaco, revela no seu discurso improvisado um olhar marcado pelo seu imaginário lúdico-religioso que encontra eco na sua constatação: “é o seguinte é porque eu gosto da brincadeira principalmente da brincadeira de São Roque porque a brincadeira de São Roque é que ilumina mais a gente agente tem mais disposição pra brincar”.¹⁵⁶

Brincadeira é um termo utilizado por grande parte da população brasileira para designar seus folguedos, folias, autos e festas. O “espaço da brincadeira” ocorre paralelamente à vida real e define os festejos extracotidianos que promovem a sociabilidade no encontro dos corpos reduzindo as distâncias, os limites e as fronteiras da vida ordinária. Desde a sua criação, muitas mulheres da Rua do Fogo participaram ativamente da procissão a São Roque, contudo muitas dessas mulheres

¹⁵⁵ Bernadete Pereira de Oliveira, conhecida como Chea. Nasceu em 01. 08. 1932, em Riachão do Jacuípe. Filha de Teodoro Pereira de Oliveira e Lixandrina Soares de Oliveira. Depoimento em 27. 04. 2002.

¹⁵⁶ José Vicente dos Santos, conhecido como Papaco. Nasceu em 28. 05. 1934, em Riachão do Jacuípe. Filho de Hilário Martins dos Santos e Maria Olímpia do Sacramento. Depoimento em 27. 04. 2002.

“somente para brincar”, sem, no entanto, fazer parte da organização e seus fundamentos ritualísticos, conforme explicação de Idalina Soares da Hora:

“Tinha gente que brincava na lavagem mais não saía completamente pra ter aquele incargo que nós tinha, ela saía brincando que nem sai em qualquer uma festa popular qualquer uma festa comum ela sai brincando entendeu era como uma brincadeira um carnaval agora de coisa mesmo de obrigação que tinha um compromisso com a festa era só as porta-bandeira que era Bernadete eu Hermina e Cici mais não é Maria de Cici essa num brinca é Cici”.



FIGURA 17: Maria de Jesus, agosto 2002.

Todavia, é possível imaginar que as mulheres da vida, por não terem acesso ao espaço das festividades sociais e religiosas da sociedade local, tais como novenas, leilões, bandos anunciadores e procissão ao santo devocional tenham determinado e penetrado numa espécie de fenda social, ao criarem a Lavagem da Rua do Fogo como alternativa para expressar criativamente um sentimento de significância no espaço da festa jacuipense. Como afirmação cultural, a festa das mulheres da Rua do Fogo inscreve um texto que sugere um estado de profunda alegria, como se anuciassem: “estamos vivos, estamos lutando contra a miséria, a dor e a morte”.

A lavagem da Rua do Fogo, como todas as lavagens, de origem ibérica, se fundamentam como um rito de inversão, com aspectos carnavalescos, oriundas da Idade Média europeia, quando as festas provocavam uma interrupção provisória do cotidiano e os participantes viviam em *communitas*, “provisoriando” uma estrutura

social. Entendendo a lavagem como um carnaval fora de época, a festa revela-se “subversiva”, confrontando-se com a ordem estabelecida, desconhecendo o limite entre atores e espectadores, onde todos os participantes vivenciam, de alguma maneira, liberdade e igualdade que os remetem a uma universalidade simbólica.

Enquanto a cena teatral desenvolve-se, as prostitutas da Rua do Fogo acham-se no exercício de um poder simbólico, ora alicerçado numa “luta” por significações, que à sua maneira estabelece estruturas imaginárias. Assim, a Procissão em que essas mulheres estão a louvar um santo obedece a um calendário anual e representa uma mediação ritualística, na qual elas, que costumeiramente acham-se marginalizadas, utilizam o rito como agenciador simbólico. De certo, “o homem simbólico é um ator, cuja ação não é motivada somente pela razão, mas também pelas experiências passadas, pelos desejos, pelas necessidades de expressar e criar, e pela vontade”¹⁵⁷ e certamente, com base nessa permissão, elas se autorizam reagir ao disciplinamento social, sendo, então, permitido que circulem livres pelas ruas da cidade, durante o tempo em que o cortejo permanecer em festividade. O santo é literalmente utilizado para que possam executar a desobediência civil.

Para essas mulheres, que vivem à espera desse espaço conquistado para a brincadeira festiva, São Roque funciona como um alvará que licencia o lema: “O que é que o povo vai dizer de nós, se estamos louvando um santo?”. No entanto, embora quase todas as brincadeiras brasileiras tenham motivações religiosas, o nome do santo funciona como ponto de partida para os foliões dançarem e rezarem concomitantemente. Seguramente, um fenômeno comportamental dessa natureza, com base na permissão social, mesmo provisória, estabelece um espaço simbólico, extracotidiano e espetacular, viabilizando a emersão da efervescência subterrânea das vozes silenciadas na esfera pública.

Como no cotidiano da cidade, as mulheres do meretrício não possuem qualquer expressão social, visto que somente existem no limbo da sociedade e a serviço dos homens, nessa procissão emerge um sistema social que deflagra um rito, uma rede de relações, em que a memória da exclusão social se clarifica. É fato que

¹⁵⁷ LANGDON, E. Jean. 1996. p. 4.

para muitos habitantes da cidade, a lavagem não passa de uma “brincadeira de putas”, uma brincadeira sem muita importância, apesar dessa tradição popular revelar a expressão criativa dessas mulheres que no passado tiveram nos delegados de polícia os líderes da repressão, quando essa era a lei ordinária.



FIGURA 18: Maria do Carmo P. das Mercês, a “Cheirinho” de turbante vermelho, agosto 2002.

Num passado próximo, os delegados de polícia proibiam as prostitutas de transitarem pelo espaço da cidade. Maria do Carmo das Mercês, a Cheirinho, conta que até a década de 1970, a repressão ainda era a lei que determinava o ir e vir das mulheres da Rua do Fogo:

“O sargento Hemenegildo jogou duro em nós ali eu não dormia no ponto tinha também Dilo é vivo inda agora eu vi ele é vivo jogava duro jogava e inda joga ele agora tá trabalhando mais como segurança tá intendendo mais qualquer coisa ele resolve ele é bem respeitado aqui dento de Riachão”.

Antonio Godofredo Carneiro, o Toinho de Godô, lembra que entre a década de 1960 e 1970, o povo da Rua do Fogo era desprezado pela sociedade, as prostitutas eram isoladas como se possuíssem uma doença contagiosa, como se fossem empesteadas, visto que elas não podiam ultrapassar a praça Godofredo Carneiro. Ele revela que: “Até mesmo para comprar um remédio, elas mandavam Cafum ou Zé Mecão, que eram os cafetões, eram eles quem compravam as necessidades e quem levava recados das mulheres convidando os homens”. Somente, na Lavagem é que elas obtinham permissão para circularem livres pelas ruas da cidade. A proibição, no

entanto, não se restringia somente à ida às ruas. As mulheres também não podiam adentrar o templo de Nossa Senhora da Conceição para louvar o seu padroeiro.

A ritualidade que as mulheres da Rua do Fogo celebram não remonta ou remete à celebração profana, no sentido etimológico da palavra, ao contrário, é na forma orgiástica¹⁵⁸ que aquele reduto de excluídas tem encontrado sua intimidade ao longo do tempo, como forma de louvar o seu protetor. Louvam em simplicidade, na maneira mais espontânea que uma prostituta poderia louvar um santo: dançando. Percorrem as velhas ruas do Riachão, conclamando os seus conterrâneos para que se incorporem no seu festivo cortejo, em celebração ao seu protetor divino: São Roque, aqui, entendendo que dançar é entregar-se a Deus.

Como evento extraordinário, a celebração que as mulheres da Rua do Fogo executam pelas ruas de Riachão se assemelha aos ritos e espetáculos da Idade Média, visto que trazem em si aspectos carnavalescos, como a musicalidade e o modo esfuziante das brincadeiras que praticam enquanto louvam o santo protetor contra as doenças. Também os festejos de carnaval, com todos os atos e ritos cômicos que a ele se ligam, ocupavam um lugar muito importante na vida do homem medieval. Conforme Baktin¹⁵⁹, além dos carnavais propriamente ditos, que eram acompanhados de atos e procissões complexas que enchiam as praças e as ruas durante dias inteiros, celebravam-se também a “festa dos tolos” (festa stultorum), a “festa do asno”, o “riso pascal” (risus paschalis) e quase todas as festas religiosas que possuíam um aspecto cômico popular e público que eram todas consagradas pela tradição.

Essa prática também é vista em Riachão à medida que revela a ação social das prostitutas a qual interfere na vida cotidiana da pequena cidade, que tem suas ruas transformadas num grande palco aberto onde esses “atores sociais” circulam numa representação da vida cotidiana como uma grande orgia. “A orgia, se nos reportarmos ao sentido que a este termo dá o clássico dicionário de R. Bailly,

¹⁵⁸ Segundo Michel Maffesoli, o orgiasmo é, essencialmente, uma maneira de se propor a questão da sociabilidade ou da alteridade. *A Sombra de Dionísio. Contribuição a uma sociologia da Orgia*. 1985., p. 25

¹⁵⁹ BAKTHIN, Mickail. 1987., p. 4.

exprime uma gama de sentimentos e de paixões. A um só tempo a orgia remete à cólera e à resistência; à efervescência e à doçura; à agitação e à superação de si mesmo”, aponta Maffesoli.¹⁶⁰ Por outro lado, o modelo de todo o espetáculo mundano encontra-se na teatralidade sagrada. Dessa maneira, o rito seria necessariamente, o modo como a teatralização do ser social e individual se apresenta. O jogo, domínio do irreal e fictício, desenvolve-se no espaço sagrado e junto com a teatralidade é a via mais eficiente para atingir a mais autêntica “ordem do mundo”. O verdadeiro teatro é, em verdade, o da cotidianidade, podendo por isso, servir de reservatório e modelo a formas mais específicas como o drama, a comédia ou outras expressões artísticas que o teatro desenvolveu durante os milênios da sua existência desde seu embrião como teatro de rua.

Na lavagem da Rua do Fogo é possível observar o estado anárquico que as raparigas representam, ao abolirem, embora provisoriamente, a ordem e o Estado, criando e impondo uma lógica de despojamento aliada à orgia e a contra-ordem. Sem padrões, a ordem é subvertida e amparada no louvor a São Roque, quando os participantes se embriagam de êxtase festivo. Essas mulheres e o povo da Rua do Fogo, por habitarem numa efervescência subterrânea onde se localizavam os grandes cabarés, dançam efusivamente para celebrar a sua devoção e para alcançar o êxtase. Dançam como forma de se liberar, já que no cotidiano permanecem no limbo da marginalidade.

O santo, nesse contexto, tem a função de motivar e legitimar o posicionamento dessas mulheres prostitutas, que, de alguma forma, parecem recuperar a memória política do feminino, que remonta ainda ao período paleolítico, quando as culturas eram matrifocais¹⁶¹. Nesse sentido, a festa funciona como meio de comunicação

¹⁶⁰ MAFFESOLI, Michel. Op. cit. 1985., p. 27.

¹⁶¹ Diz-se de uma cultura que tem nas mulheres (mães) o eixo e o foco de organização social. Chama-se também de matriarcal como oposto a patriarcal). O feminino sempre esteve presente na história. Mas no paleolítico ganhou visibilidade histórica quando as culturas eram Matrifocais e vivia-se uma fusão com a natureza. As mulheres detinham a hegemonia histórico-social, antes que, surgisse o neolítico, com o predomínio dos valores masculinos e a instauração do patriarcado e seu domínio sobre a mulher e a natureza. As pessoas sentiam-se incorporadas no todo. Eram sociedades marcadas pelo profundo sentido do sagrado do universo e pela reverência face à misteriosidade da vida e da Terra. As mulheres davam ao feminino uma expressão tão profunda que ficou na memória permanente da humanidade através de grandes símbolos, sonhos e arquétipos presentes na cultura e no

entre os integrantes da lavagem que procura seus pares na coletividade, como antídoto para a discriminação que sofrem durante todo o ano.

Victor Turner afirma que: “existe uma ligação dialética entre os dramas sociais do processo social e as performances culturais”¹⁶². Estas se originam nos dramas sociais, mas vão além do simples “pensar” sobre a sociedade. No drama social, o homem transpõe criativamente as regras, colocando-se como singularidade.

Nesse sentido, a prostituta, tendo atravessado o processo que culmina com a sua exclusão e confinamento, revela um saber diferenciado, um saber que resgata do passado a dinâmica do presente e que se traduz agora, não mais pela memória sígnica de quem foi, mas sim, por um novo conhecimento que está inscrito no seu corpo e que lhe diz ser quem é. Esse saber é, pois, o saber de seu corpo em sua totalidade. Segundo Francisca Severino¹⁶³, é o saber de sua corporeidade, de sua espiritualidade e de sua criatividade. Côncias de um saber adquirido no limiar entre a vida e a morte e de que, para resguardá-lo, elas necessitam do reconhecimento de sua alteridade, de sua diferença, elas vão literalmente à luta. As mulheres têm o olhar do saber corpóreo, o saber de si que traduz o entusiasmo da paixão pela vida, que é também entusiasmo da criatividade.

A lavagem das raparigas é uma “procissão simbólica”, visto que a imagem de São Roque não se faz presente no sentido tradicional, entretanto acha-se pintada na bandeira confeccionada pelas mulheres que a exibem com dignidade pela cena roquiana. Trata-se de um rito de passagem, que tem seu tempo marcado, na tarde do dia 15 de agosto, e portanto, para a comunidade jacuipense, obedece a um calendário festivo, que tem suas ruas invadidas pela dança alegre do cortejo, distorcendo a marcha cotidiana, quando se inverte o ordinário para o extraordinário.

É interessante observar que, independentemente das políticas públicas e religiosas, há entre os participantes de um evento social dessa natureza um

inconsciente coletivo, assegura Leonardo Boff. Saber Cuidar. Ética do humano – compaixão pela terra. 1999. p. 96, 97, 196.

¹⁶² Idem., p. 48.

¹⁶³ Idem., p. 79.

movimento de expressão coletiva na qual observa-se que através da brincadeira criativa, a figura simbólica de São Roque, o santo protetor contra as doenças, sinaliza para a questão da caridade humana, o desapego, o direito a uma vida saudável e, por fim, a uma condição humana digna. Essa brecha lhes permite recolherem elementos que traduzam seu universo simbólico, entendendo-se que o imaginário não morre, ele somente cochila o sono do tempo. Desde seus primórdios, a Lavagem da Rua do Fogo realizada numa procissão festiva, revela a feição alegre e libertária dessas mulheres sofridas e criativas, que se utilizam dessa encenação para vislumbrar outras possibilidades e, assim, ressignificar seus arquétipos.

O “alvará”, conferido por São Roque, permite-lhes apropriarem-se do espaço da brincadeira e da festa e dessa maneira ocorre a inversão dos papéis, pois a forma oficial saturou-se e a nova atitude evoca o extra - cotidiano, que não contempla o trabalho, mas a orgia. A orgia, aqui entendida como mediadora da vida coletiva não se finda no sexo, visto que penetra nas várias brechas da vida social e por isso viabiliza a redescoberta da sociabilidade, referida à solidariedade, visto que funciona como mediadora da vida coletiva.

A perda gradual do indivíduo no coletivo nos leva a refletir, sobre nosso eu, a partir do outro, levando em conta outras qualidades humanas como a indulgência, a passividade e a perda do eu ativo, “de um sujeito-ator determinando uma história em marcha - tal como progressivamente se impôs nos séculos XVIII e XIX -, o eu se dilui numa entidade mais viscosa, mais confusional”¹⁶⁴, aponta Michel Maffesoli O orgasmo proporciona a sociedade estruturar-se ou regenerar-se, conduzindo-a a um imoralismo ético, que não responde à moral do “dever-ser”, mas que garante o laço simbólico das sociedades.

Nesse sentido e apropriando-se do pensamento do sociólogo Vilfredo Pareto, sobre “o quanto as sociedades do passado deviam à obscenidade, à libertinagem, até mesmo às práticas consideradas infamantes”¹⁶⁵, e como recordação, a urgência do sensual, que permanece como fundamento de toda ética popular, Maffesoli reflete que a sua noção de imoralismo ético encontra respaldo nos estudos de Pareto, “é

¹⁶⁴ MAFFESOLI, Michel. 1985. p. 18.

¹⁶⁵ Idem., p. 22.

impossível admitir-se que sejam os bons costumes dos povos... que tenham garantido (sua vitória); as tradições, lendas e contos populares são muito úteis para o estudo da Sociologia, embora sejam, não raro, muito obscuros”. O orgasmo revela a ineficácia das ideologias “virtuístas”, que pretendem “gerar, domesticar e racionalizar justamente aquilo que lhe escapa: o jogo da paixão”¹⁶⁶ e propõe, em contrapartida, que as sociedades se reconheçam como o são, pondo em ação a desordem das paixões, exprimindo coletivamente sua imoderação, sua demência e seu imaginário.

A existência social é, antes de tudo teatral e sempre desempenhou seu papel nas cenas políticas, nas cenas da vida cotidiana e até nas cenas dos espetáculos produzidos por atores. O sentimento de participação, até de maneira inconsciente, organiza o fluxo da cena teatral. O orgasmo, ao exprimir sentimentos e paixões, concomitantemente, como cólera e resistência; efervescência e doçura; agitação e superação de si mesmo revela-se no coletivo, onde a socialidade, numa efervescência dionisíaca, produzidas por figuras tipificadas e moventes, possibilita aos indivíduos reciclar suas potencialidades, visto que a ultrapassagem da moral reforça o laço ético, permitindo ao imaginário, ao ludismo e aos fantasmas, uma expressão de teatralidade desordenada para relembrar a totalidade do que dá qualidade ao “ser/estar junto”.

Assim, se a existência social é, antes de qualquer coisa, teatral, a cena que estas mulheres praticam, revela sua importância por mais simples que ela seja, mesmo porque “na teatralidade, nada é importante porque tudo é importante. E o que, de uma maneira ‘não-consciente’, preside o ordenamento desta cena é o sentimento de participar, quer se queira, quer não, de uma representação geral.”¹⁶⁷

Nessa perspectiva, a lavagem encenada pelas mulheres da Rua do Fogo pode ser assim refletida encontrando ainda eco no discurso do “curador” jacuipense Edílson Pereira que destaca um tempo histórico mais segregador em relação à festividade popular:

“Naquele tempo inda tinha uns tabu, umas ignorância que aquele povo mitido a soçaita não entrava no meio, mais com isso o tempo se acabano intendeu se acabano incrusive oje tá tudo misturado acabou esse tabu”.

¹⁶⁶ Idem., p. 23.

¹⁶⁷ Idem., p. 23.

Contudo, Antonio Godofredo, o Toinho de Godô, revela que, na década de 1970, quando ele brincava na lavagem, era comum observar no percurso da procissão festiva, uma fiscalização bastante rigorosa da sociedade jacuipense para aquele grupo que não se enquadra no ordinário “quando nós passávamos, a gente sentia que as pessoas tinham vontade de dançar com a gente. As madames, com vontade de dançar na lavagem, mais tinham medo da sociedade lhe perseguir se isso acontecesse”.

Poucos, muito poucos comungavam com o cortejo da Rua do Fogo. João Oliveira Lima, conhecido como João Biriba recorda que inicialmente era possível contar nos dedos os representantes da sociedade local que participavam da lavagem. Segundo ele:

“Era somente Dra.Tadeu, D.Raulinda, Zeli, Edira e Delfina. Muitos ficavam nesse negócio de querer justamente menosprezar o pessoal da Rua do fogo, chamar de povo laaaaá dibaixo. Tinha gente que achava que não podia se misturar com “aquele pessoal” dizendo eles são de lá e agente é de cá. Mais, não deixa de aparecer alguém assim pra querer, politicamente, se beneficiar”.

Entretanto para o povo da Rua do Fogo desde sempre a lavagem teve um significado especial, de caráter libertário. De certo, naquela tarde quando elas saem pelas ruas dançando, expressam um estado de espírito pautado na certeza de seu direito de cidadã. Conforme destaca Madalena de Almeida:

“Quando eu tô dançano na festa de São Roque eu mi sinto bem, é melhor que um carnaval ainda pras muleres da Rua do Fogo também é bom porque elas se sente muito bem é bom pras elas, elas se sente muito melhor porque elas já tão no meio de outro ambiente outras pessoa de um nível melhor, então elas se sente bem também naquele meio”.¹⁶⁸

4. O FIGURINO E A MAQUIAGEM INTERROGATIVA:

O dia 15 de agosto, de fato, é uma data de grande significância para as mulheres do meretrício. É nesse dia que, paramentadas com longas saias improvisadas e blusas coloridas, colares diversificados, brincos, turbantes e uma

¹⁶⁸ Maria Madalena de Almeida, conhecida como Helena de Herbrujo, nasceu em 18.09. 1949, em Riachão do Jacuípe. Filha de Augusto Irmão de Almeida e Maria dos Prazeres das Neves. Depoimento em 28.09.2002.

maquiagem carregada (com destaque para os sinais gráficos de interrogação na face,) elas se exibem vaidosas e festivas, em louvor a São Roque.

Nas antigas lavagens, em torno de 1940, as mulheres trajavam xales trespassados no peito, saias compridas e chapéus enfeitados com flores. As roupas eram quase todas coloridas, sendo que os integrantes da ala da frente trajavam-se de branco, “que era a ala em homenagem a Obaluaê, o padroeiro da festa, na tradição de Salvador”,¹⁶⁹ como revela a jacuipense Delfina Barbosa dos Santos, uma ardorosa participante da lavagem. Delfina conta que, já na década de 1960, elas se vestiam ainda como baianas, porém, também utilizavam tecidos em coloridos chitões. As saias compridas de seda eram preferencialmente nas cores, amarelo, azul, lilás e rosa. Também as crianças saíam brincando fantasiadas de baiana, contudo seus figurinos eram confeccionados em papel crepom nas diversas cores existentes. Para a construção dos colares, as mulheres utilizavam sementes e flores de algodão que no período que antecedia o dia da lavagem eram trazidas das caatingas. Como nesse tempo ainda não se conhecia colar de conta, então, para confeccioná-los o costume era tomar como base os colares dos índios da região.

A maquiagem com que as mulheres adornam o rosto, carregada nos tons e nos sinais gráficos para chamar a atenção da população para aquela estética, muitos participantes não lhe sabem a origem. Pintam-se dessa forma porque vêem esse comportamento nas outras e repetem. Contudo, Idalina Soares da Hora acredita que “a idéia de se pintarem dessa maneira vem dos índios, eram eles que faziam os desenhos que nós imita”.

Adelson Ribeiro dos Santos confirma essa hipótese acrescentando preciosas informações desse imaginário no qual revela a influência cultural dos índios e negros que habitaram a região de Riachão do Jacuípe:

“É dos caboclos, dos índios, dos negros que vem da África dos matos das matas porque eles só vem das matas trais a cutura das matas a nação que mais se pinta é caboclo os outros não, mais omulu se pinta, ele veve pintado quando vem do quarto raspado arrumadinho todo arrumadinho ele trais a pintura dele e a gente

¹⁶⁹ Delfina Barbosa dos Santos. Nasceu em 15. 12. 1942, em Riachão do Jacuípe. Filha de João Silvino e Ernestina Barbosa. Depoimento em 15. 08. 2000.

não vê mas quem é do candomblé vê e aprecia ele tá pintado ali dentro tá me entendendo”.

Hoje, as mulheres ainda se vestem com aquelas saias rodadas que eram usadas no passado, porém sem o glamour de um tempo em que os mais velhos lembram com saudade. Tempo em que as mulheres brilhavam nos rodopios quando dançavam com seus trajes confeccionada com saias bem rodadas sentindo-se bonitas e faceiras. As roupas ainda são muitas vezes improvisadas embora todos se entusiasmem em produzir seus figurinos para a festa do glorioso São Roque, o que define a cada ano, novos e alegres figurinos.

Há, porém, os que capricham no rigor e se vestem a caráter respeitando a tradição, como Adelson Ribeiro, que a cada ano idealiza e concebe o seu visual de baiana preferencialmente na cor vermelha, que na religião do candomblé é a cor que corresponde a Iansã orixá dono de sua cabeça. Geralmente as saias são rodadas e armadas com arame, porém vê-se entre as adolescentes sensuais saias de renda sem arame e sem forro, e nesse caso com short por baixo.

As crianças acompanham as pessoas mais velhas no tipo de figurino, que de um modo geral são confeccionados predominantemente nas cores: branco, azul, vermelho, verde, rosa, lilás e amarelo.



FIGURA 19: Integrantes da Lavagem da Rua do Fogo, agosto 2000.

Geralmente os recursos para as roupas das mulheres da Rua do Fogo provêm de doações do comércio local e de fiéis de São Roque, complementados, desde a sua origem, por alguns anos a administração municipal tem contribuído com tecidos para a confecção dos figurinos.

No entanto, como ocorre muitas vezes no poder público, quando a verba chega ao destinatário já passou pelos atravessadores e esses redirecionam a quantia destinada como denuncia a porta-bandeira Idalina Soares: “não vamos aceitar mosqueteiro velho pra fazer nossa saia como outro dia que o prefeito autorizou trazer fazenda pra fazer as saias e uma sabidinha entregou para nois foi um pano de mosqueteiro velho isso não tá certo todo mundo via que aquilo era mosqueteiro!”



FIGURA 20: Sisalana Fiúza caracterizado de São Roque



FIGURA 21: Adelson Ribeiro, Sisalana Fiúza, Idalina Soares e Jucira Oliveira, agosto 2002.

A cultura popular é dinâmica, inova-se, transforma-se e adiciona elementos da contemporaneidade. A cada ano os integrantes inventam e agregam novos

elementos ao ritual em louvor a São Roque, alterando a cena teatral para contar uma “mentira” que está sendo inventada e legitimada. É de fundamental importância a compreensão dessa mentira que está sendo criada, dessa mitificação que constrói a oralidade popular, visto que estando em permanente transformação, amplia-se e possibilita ações que valorizam a produção e a transmissão do conhecimento. As “mentiras”, os sonhos e as lendas, devem aparecer como uma realidade, porque se referem a uma história subjetiva e são reveladoras, porque expressam sensações e uma nova ética. Cada participante do grupo, enquanto mediador ritualístico configura-se pelos valores e sentidos e são atores na construção e transmissão dos mesmos.

Observei esse fato em agosto de 2002, ao retornar a campo durante os festejos roquianos ocasião em que constatei uma alteração no ritual da Rua do Fogo: a introdução no cortejo de uma personagem trajada de São Roque. O figurino tipicamente sertanejo, idealizado e executado por Idalina Soares da Hora foi improvisado a partir de uma cortina de cor roxa. O “São Roque” trazia um chapéu de couro, um cajado rústico e uma caneca azul de plástico amarrada por uma corda de sisal ao seu corpo. Imbuído de seu papel naquela cena, aquele ator social expressava um olhar forte que contrastava com uma presença física suave, plenamente integrada com aquela manifestação. Também à porta da igreja, no momento em que os integrantes do cortejo cantavam contritos o Hino a Senhor do Bonfim, foi revelada mais uma novidade oriunda da inventiva de Idalina: O “São Roque” permaneceu ajoelhado, tendo a seu redor os outros participantes numa encenação teatral que fazia lembrar o universo do candomblé.

5. ABDIAS VITAL CARNEIRO: O APOGEU DOS FESTEJOS

Abdias Vital Carneiro era filho do Intendente e Juiz de Paz Joaquim Carneiro da Silva, próspero comerciante jacuipense, descendente do tronco familiar que fundou Riachão do Jacuípe.

Desde muito jovem, Abdias participava dos festejos ao Glorioso São Roque, porém somente em 6 de agosto de 1938, então com 33 anos, recebeu a bandeira do

comando da festa, em louvor ao santo, das mãos de Cosme Pereira, coletor de impostos em Riachão, que administrou a festa, por 40 anos, ao lado do casal Florentino e Laurinda Soares.

Abdias foi durante 59 anos, um administrador vigoroso e incansável, no apogeu dos festejos religiosos, ligados à Igreja e à Procissão da Rua do Fogo em louvor a São Roque, concomitantemente, mantendo essa tradição até sua morte, ocorrida em 03 de abril de 1997.



FIGURA 22: Imagem de São Roque e Abdias Vital Carneiro, abril 1995.

Na época em que Abdias Carneiro organizava os festejos de São Roque, havia um planejamento anterior aos dias da festividade, quando os rituais roquianos eram contemplados em todas as etapas da festividade. Assim que o ciclo de festas juninas era concluído, Abdias acelerava a organização da festa que se aproximava, no mês de agosto, e que ele iniciava, em verdade, desde o final da festa de São Roque, do ano anterior quando, precavido, já deixava encomendado com Leonardo Fogueteiro, os foguetes do ano vindouro.

Carneiro mantinha o hábito de enviar cartas para os moradores da zona rural e da zona urbana solicitando prendas destinadas aos leilões que ocorriam nas noites das novenas de São Roque. Eram cartas - padrão, manuscritas em blocos de papel de carta, onde se podia ler:

“aproximando-se os festejos do glorioso São Roque, viemos através dessa carta pedir uma prenda pra o glorioso santo, para que sejam feitas as despesas da festa do glorioso São Roque, na certeza que, o glorioso São Roque irá continuar sempre a nos livrar da peste”.

Todas as cartas eram por ele assinadas “agradecido Abdias Vital Carneiro”, lembra o jacuipense Oliven Cedraz. A partir do mês de junho, muitos ajudavam na empreitada de sobrescritar os destinatários. Conforme Cedraz, além dele, muitos contribuía na produção do evento roquiano: “Toinho de Abdias, João Biriba, Ana Nery, Jandira, Rui, Antônio, meu irmão; e todo mundo que fazia parte do círculo ali, que freqüentava a casa de tia Carmem, esposa de Toinho”, recorda com saudade.

Costumeiramente, as cartas eram entregues por Leonardo Foguetheiro, que dedicava os sábados para o envio das cartas destinadas à população rural, assim como dedicava o restante da semana para a entrega das cartas destinadas aos comerciantes locais. A partir do dia 10 de agosto, Abdias Carneiro orientava um senhor de nome Barnabé, exímio conhecedor da região jacuipense, a percorrer as circunvizinças, para recolher os prêmios para os leilões, que anteriormente já haviam sido solicitados por carta.

Porém, de um modo geral, quase toda a população jacuipense contribuía com doações para a festa de São Roque. Era comum a doação até das lavadeiras da Pedra da Gameleira que costumavam contribuir com o tostão que elas ganhavam para ajudar na Festa de São Roque, que é um santo muito louvado pelas pessoas mais carentes economicamente, conforme Oliven Cedraz: “até hoje existem pessoas que mantêm essa tradição, como dona Jovem, que ainda manda sua contribuição para o leilão”.

Os comerciantes contribuía com artigos de mercadorias que comercializavam, normalmente, alimentos não-perecíveis, como goiabada em lata, galinha assada, quitute, garrafa de vinho, Whisky, Dreher, Jurubeba Leão do Norte, refrigerante Mirinda e soda gasosa da Fratelli Vita, sabonete Lux, perfume, leite de rosas, chapéu, candeeiros. Os fazendeiros doavam peru, os galo de São Roque, que

era um galo capão¹⁷⁰, galinha, criação (carneiro), garote, saqué, abóbora, requeijão, ovos.

Sobre esses eventos, em frente à Igreja Matriz, o escritor jacuipense Miguel Carneiro lembra que os antigos leilões eram um espetáculo à parte, principalmente pela presença do histrião Zuzinha das Campinas, que tinha um estilo especial para cantar as prendas. Todos riam dos seus trejeitos, seu jogo de corpo, a entonação diferente que imprimia na voz, em cada prenda que ele marcava, assemelhando-se à comédia dell'arte com seus truões, chocarreiros, bufões e graciosas.

O cenário para aquela manifestação era construído com uma imensa mesa tosca que pertencia a Abdias Carneiro, a qual era colocada no meio da Praça com uma petromax acesa tendo em volta um mundo de mariposas circundando. “Ficava aquele mundo de tabaréus e devotos, aquelas meninas ingênuas contornando a Igreja e os moleques, do meu tempo, fazendo chacota”, declara Carneiro poeticamente.¹⁷¹

Além do leilão, era comum nas proximidades da Igreja, a instalação de um parque de diversão, conhecido como “Carrossel de seu Lírio”, que era armado na praça, desde do início da festa, lembra D. Raulinda Oliveira Carvalho, que desde 1945, quando chegou a Riachão, participa dos festejos roquianos: “era uma beleza, a meninada a essa altura já tinha tomado a praça”.¹⁷²

Enquanto o Padre celebrava a missa dentro da Igreja, Luís Macaco fogueteiro, soltava os foguetes do lado de fora e quando Tiritá repicava o sino, “Luís Macaco tocava mais de doze foguete numa mesma bandeja e de uma só vez”, enfatiza José Vicente dos Santos, Papaco, para exprimir a beleza que aquele movimento dos leilões provocava na população, que assistia com entusiasmo o show pirotécnico.

¹⁷⁰ Trata-se do galo que, quando se torna frango é capado, através de um pequeno corte, quando seus testículos são retirados, para que ele cresça maior do que o que cresce normalmente, já que os animais capados se desenvolvem vigorosamente.

¹⁷¹ Miguel Antônio Carneiro. Nasceu em 14.06.1957, em Riachão do Jacuípe. Filho de José Abraão Carneiro e Jovita de Oliveira Santana Carneiro. Depoimento em 28.04.2002.

¹⁷² Raulinda Oliveira Carvalho. Nasceu em 12. 03. 1920, em Santo Estevão. Filha de Antônio Geminiano de Santana e Umbilina de Oliveira Santana. Depoimento 26. 04. 2002.

Olivan Cedraz conta que “os foguete subiam aproximadamente 500m de altura, a gente via o foguete desaparecer no céu, dava aquela rajada lá em cima e estourava, então aquilo já era tradição, toda novena se tocava os fogos”. Além de Luís Macaco, outros fogueteiros participaram dos festejos a São Roque quando fabricavam os fogos de modo artesanal: Pedro Macaco, Luís Tito e Leonardo Macaco. Os fogos utilizados atualmente, porém, são industrializados, o que lhes tira a originalidade, conforme as opiniões locais. Toda a região do semi-árido é abastecida por fogos oriundos de Feira de Santana,.

Normalmente os leilões se iniciavam após a Novena de São Roque, estendendo-se até no máximo 4:00 ou 5:00 horas da manhã. Todavia, o músico João Biriba, responsável pela Bandinha de Biriba, que atualmente anima a Lavagem da Rua do Fogo recorda que quando dava 2:00 ou 3: 00 h, Ozéias Santos, que era o anotador oficial do leilão de São Roque, ia pra casa, então, sentava no seu lugar e passava anotar o controle das prendas. “Aí, quando alguém arrematava uma prenda, a Bandinha do Pé de Serra tocava para parabenizar o sorteado. Inclusive eu também com a nossa bandinha já fiz isso aí, quando alguém arrematava uma prenda.

Na época que Abdias Carneiro administrava os festejos, era comum se arrematar uma prenda do leilão, fiando-se a mesma, para pagamento posterior. Nos dias seguintes, um mensageiro da sua confiança corria a relação de destinatários para efetuar as cobranças, fato raro no tempo que hoje vivemos, quando a competitividade acirrada pela sobrevivência e a exclusão social nos dificultam gestos mais generosos, provocando a ausência de solidariedade humana.

Abdias Carneiro era um homem tradicionalista e habitualmente quando as prendas chegavam às suas mãos costumava agradecer dizendo: “Glorioso São Roque que proteja seus animais e os livre da peste que venha a afetar seu rebanho”. Naquela época, normalmente uma parte do resultado apurada era destinada às despesas dos festejos da Igreja, tais como os custos com flores, incensos, velas, fogos e com a Filarmônica Lyra Oito de Setembro, que acompanhava a procissão do dia 16 de agosto. A outra parte era destinada às despesas da Lavagem da rua do Fogo, que consistia em algumas roupas das mulheres, os fogos e a bandinha dos barbeiros.

Naquele período, era costume que a alimentação e a hospedagem dos músicos barbeiros fossem administradas por Abdias Carneiro, visto que essas despesas faziam parte da organização do ciclo de festa de São Roque. Nesses almoços, se faziam presentes muitos devotos da sede e também os fiéis que vinham da roça. Os Barbeiros tinham prioridade na mesa do almoço, contudo, antes da farta ceia, ocorriam os discursos dirigidos ao santo padroeiro, pedindo-lhe proteção e a Abdias, pela liderança dos festejos. Aquele ele era também um momento de confraternização entre os músicos da cidade e os músicos de Pé de Serra, um encontro musical promovido por Abdias Carneiro.

Os detalhes finais da produção dos festejos a São Roque se iniciavam em torno do dia 10 de agosto. A essa altura 80% das prendas já haviam chegado e para a residência de Abdias muitas pessoas se dirigiam para ajudar no preparo das comidas para alimentação do pessoal da bandinha de Pé de Serra e no tradicional almoço de São Roque. Conforme Edira Cedraz de Oliveira, entre aquelas pessoas é possível citar “dona Bela, que era mãe de Antônio Lopes; dona Rosa, que ainda é viva; Maria de Aquilina, que é irmã adotiva de seu Abidias; e outras pessoas”.¹⁷³ O lauto almoço sertanejo compreendia: “carneiro, galinha, peru, boi; fazia todas as comidas, arroz, feijão, assava carne, era tanta comida!”, destaca com orgulho e saudade.

Outro momento muito prezado por Abdias era quando a lavagem da Rua do Fogo parava na porta da sua residência. O povo ficava do lado de fora e aquele que quisesse beber recebia a sua cachaça do lado de fora.

Os porta-bandeiras, porém, tinham livre acesso àquela casa, por isso elas entravam para dançar com a bandeira na grande sala de visitas, tomar um suco ou um aperitivo.

Abdias não era um homem de muitas palavras ou grandes demonstrações afetivas, no entanto tinha um grande amor pelos festejos pelos quais era responsável. Bernadete Pereira de Oliveira, que foi porta-bandeira, no tempo em que Abdias

¹⁷³ Edira Cedraz de Oliveira. Nasceu em 13. 02. 1939 em Riachão do Jacuípe. Filha de Carlos Cedraz de Oliveira e Juliana Ferreira. Depoimento em 26.08.2002.

campeava sobre a organização anual da festa, é testemunha viva dessa época: “oxente se a gente não fossi ele chorava seu Abdias chorava chegava a derama as lagrima ele não sauvava ninguem num convesava com ninguem mais a bandeira tinha que entra tinha que entra a bandeira”.

Refletindo o perfil do homem Abdias Carneiro, é possível imaginar que aqueles festejos a São Roque tenham preenchido o seu lado festa, visto que Carneiro, por questões intrínsecas a sua história de vida, criou ao seu redor um mundo social árido, limitando-se ao convívio familiar.

De qualquer forma, em Riachão do Jacuípe Abdias Carneiro é uma referência marcante como um virtuoso administrador dos festejos em louvor de São Roque.

7. A MUSICALIDADE DOS BARBEIROS NA LOUVAÇÃO A SÃO ROQUE.

Na Região de Riachão do Jacuípe, muito antes de se iniciarem os festejos ao Glorioso São Roque, no início do século XX, já havia a presença de grupos musicais, designados como “Ternos de Barbeiros”, os quais animavam os festejos populares de então. Essa prática remonta a uma tradição, que surgiu na segunda metade do século XVIII.

No período do Brasil colônia, era costume a prática da música; nos colégios jesuítas, nos conventos e nas igrejas; nas fazendas e nos engenhos, e nas corporações militares, sendo seus elementos, quase sempre, recrutados nas camadas economicamente menos favorecidas, aproveitando o dom natural dos índios e dos escravos negros; no entanto, pelo fato de serem orientados por padres ou mestres europeus, a música que produziam não dava conta de traduzir a cultura original dos seus participantes. E era natural, conforme Tinhorão, que:

“Até à segunda metade de Setecentos tal acontecesse, pois não se conceberia a existência de música popular quando, mesmo nos grandes centros da colônia, a diversificação social ainda não havia atingido o ponto a partir do qual a confusão de limites entre as camadas baixas até

à média geram a massa algo indivisa que se chama de povo nas cidades”.¹⁷⁴

Sobre a população negra, Manoel Querino, destaca em “A Bahia de outr’ora” o papel de “burro de carga” que o africano desempenhou entre nós:

“No serviço doméstico; na lavoura; nas artes mecânicas, em construções e como auxiliar nas artes liberais; aplicavam sangrias, sanguessugas e ventosas sarjadas; remava saveiros; acendia o lampião; era magarefe e açougueiro; tiravam dentes; carregavam cadeirinhas de arruar; cortavam cabelos e faziam barba. Também, entre as negras vendedoras, o canto, para aliviar o trabalho exaustivo, sempre esteve presente e seus pregões se misturavam aos cantos dos negros carregadores”.¹⁷⁵

No entanto, esses eventos musicais se limitavam apenas ao aspecto rítmico existente na cadência desses trabalhadores, quando executavam suas tarefas. Somente na segunda metade do século XVIII, com a alavancada do comércio interno, provocado pela descoberta de ouro e diamantes, surgiu em Salvador e no Rio de Janeiro uma população urbana, formada por “escravos africanos, crioulos forros, trabalhadores, soldados, funcionários públicos, caixeiros, pequenos comerciantes, artesãos, vadios, valentões e prostitutas...”¹⁷⁶

Esse crescimento populacional que a história viu surgir provocou o aparecimento de músicas específicas para as festas populares das cidades, sob a coordenação dos barbeiros, que normalmente desempenhavam suas habilidades manuais em atividades liberais, como as acima referidas, além de praticarem a música. Em torno de 1840, os brasileiros “cultivavam a música, de orelha, nas horas vagas, e formavam uma charanga, cujas gaitadas roquenhas atroavam os ares, às portas das igrejas, nas festas e novenas, e em cujo repertório entravam, às vezes, o lundu e algumas chulas populares”.¹⁷⁷

Este contato freqüente com as improvisações musicais possibilitou aos barbeiros-cirurgiões da cidade o aprendizado prático de instrumentos dos mais variados, como rabecas e trombetas e instrumentos de sopro, corda e percussão, garimpados da música instrumental, quando tocavam até valsas e contradanças francesas, criando uma música

¹⁷⁴ TINHORÃO, José Ramos. 1998. p. 156.

¹⁷⁵ ALVES, Marieta. 1967. p.10.

¹⁷⁶ TOLLENARE, L. F., 1956, p.22 .

¹⁷⁷ TINHORÃO, Jose Ramos. Op. Cit. 1998 p. 156.

destinada ao entretenimento público, que revelava um novo tipo de serviço urbano e a espontaneidade de sua formação musical.

A música produzida pelos “ternos de barbeiros” também agregava outros tocadores de oitava, como artesões, pedreiros, alfaiates e carpinteiros e começou a ser documentada em meados do século XVIII, entretanto, somente a partir do século XIX, os primeiros conjuntos de músicos urbanos do Brasil tornaram-se atrações costumeiras.

178

Em oposição aos músicos das bandas de fazenda, submetidos pelos professores europeus aos fundamentos de uma orquestra, os músicos barbeiros eram “regidos” por um mestre escolhido entre eles. Isso também contribuiu para a criação de um estilo de música popular. Descrevendo os costumes do final do século XIX, Manuel Querino¹⁷⁹ revela que nas antigas festas baianas de Senhor do Bonfim “todos subiam e desciam, acompanhados pelos ternos de barbeiros, ao som de cantatas apropriadas, numa alegria indescritível.

Enquanto uns se entregavam ao serviço da lavagem, outros, a um lado da igreja, entoavam chulas e cançonetas, acompanhadas de violão. Esses timbaleiros, citados em “Crônica dos Tempos Coloniais”, funcionavam como arautos nas solenidades públicas, e além da parte social e religiosa, também participavam de concursos de música e negociavam com instrumentos musicais.¹⁸⁰

No século XVIII, a música de barbeiros tornou-se fundamental nas festas do Divino Espírito Santo, quando sua melodia alegrava as Folias do Divino, fornecendo a toada da marcha do grupo, o que talvez explique o ritmo vibrante que emergia dos antigos pandeiros, tambores e cavaquinhos de influência ibérica que acompanhavam as trovas herdadas da tradição portuguesa, quando das interferências dramáticas daqueles autos. Por esse motivo, eram construídos coretos nos adros das igrejas, para abrigar aqueles eventos, que também se apresentavam com dobrados, quadrilhas e fandangos,

¹⁷⁸ Idem., p.161.

¹⁷⁹ QUERINO, Manuel. 1946., p.134.

¹⁸⁰ SILVA, J. M. Velho da. 1875., p. 184.

“ao tom de dolência penetrada de sensualidade que viria a caracterizar o som das futuras bandas de adro de igreja e de coreto no Brasil”.¹⁸¹

A “música de porta de igreja”, que nasceu com os ternos constituídos de rabecas, atabales ou timbales e trombetas, evoluiu, na primeira metade do século XIX, para uma modalidade de banda que trazia um estilo mais moderno, pois, além de incluírem no seu repertório, batuques rurais, como o lundu, os barbeiros tocavam música popular, com um perfil de nacionalidade brasileira. Contudo, a presença desses músicos agraciava somente o lado popular da festa, ao contrário da elite que tinha seu estilo musical representado pelo toque oficial das bandas militares. Entre os participantes dos grupos de barbeiros, “todos eram negros e escravos; o uniforme não primava pela elegância, nem pela qualidade. Eles trajavam jaqueta de brim branco, calça preta, chapéu branco alto, e andavam descalços”.¹⁸²

Para manter o controle sobre aquela população do Brasil Colônia, havia as leis municipais. Na Bahia, entre 1840/50, uma série de posturas da câmara, registravam que os Músicos barbeiros “não poderiam tocar depois das 9 horas da noite sob pena de 10\$000 (dez mil réis) de multa imposta ao diretor da festa e, na sua falta, aos tocadores”¹⁸³. Nesse período também eram autuados os batuques, vozerios e alaridos que perturbavam o sossego público em hora de silêncio, uma espécie de modalidade disciplinar, pois, no período do Entrudo, que se iniciava no domingo que antecedia a Quaresma, além dos bandos, as vias públicas eram invadidas, pelos “caretas”, que eram os grupos avulsos que tinham atitudes desrespeitosas, grosseiras e caricatas, embora já fosse proibido. Essa prática popular exigia a intervenção da polícia e possibilitou, em substituição ao Entrudo, o estímulo do Carnaval, que já existia em terras mais civilizadas.

Até 1870, na Bahia, os músicos barbeiros permaneceram na ativa, porém no Rio de Janeiro, com a criação das primeiras indústrias e conseqüentemente com o aparecimento dos primeiros operários e funcionários da era urbano-industrial, surgiram os primeiros grupos de choros, formados pela nova classe de trabalhadores, o que

¹⁸¹ TINHORÃO. José Ramos. 1998. Op. Cit., p.166.

¹⁸² FILHO, Mello Moraes 1946., p. 242.

¹⁸³ VIANNA, Hildegardes. 1965. p.283.

contribuiu para a decadência dos barbeiros, que em Salvador, após o final da escravidão, foram substituídos pelas bandas militares.

Para Tinhorão, a experiência cultural da música instrumental que era oferecida nas festividades públicas e nas diversões dos centros urbanos do Rio de Janeiro e da Bahia, revelou, entre os dois centros, uma diferença sociologicamente instigante:

“Na primeira cidade, os barbeiros iriam transmitir sua tradição musical aos mestiços da nascente baixa classe média urbana da era pré-industrial que iriam criar o choro, em Salvador, o atraso no processo de desenvolvimento econômico-social deixava sua arte sem herdeiros... Passaria a existir agora acima da música de barbeiros da Bahia a das bandas militares (que no Rio fariam aparecer o maxixe, e no Recife o frevo carnavalesco) e, logo abaixo, a dos brincadores de capoeira e batedores de atabaques do povo miúdo, que com seus estribilhos marcados por palmas acabariam produzindo o samba”.¹⁸⁴

Na região de Riachão do Jacuípe, o termo Barbeiro tomou um sentido inusitado, na explicação do músico jacuipense Astésio Cedraz de Sales:

“No passado, quando os Barbeiros do Pé da Serra iam tocar nas roças, em festas de reis e rezas, eles dormiam por lá. Quando voltava p’ra cá, vinham com os instrumentos cheios de quixe e besouro, tá me entendendo? Aí, o povo pegou a dizer: lá vem os barbeiros, tão cheio de quixe. E você sabe que quixe fede muito, né? (Risos). Daí ficou o nome de Barbeiros”.¹⁸⁵

Mas, na história jacuipense o precursor dos ternos de barbeiros foi um grupo de músicos da Fazenda Formigueiro, hoje um povoado, provavelmente um quilombo que existiu na Fazenda homônima, no município de Ichu-Ba. O grupo era constituído por integrantes de uma mesma família que tocavam gaitas e pífanos (construídas com tabocas de bambu), bombo, caixa e prato. Eram eles que alegravam as festividades da região no início do século XX.

Por volta de 1927, no povoado da Chapada (cenário do filme “O Caipora” de Oscar Santana) distante de Riachão 12 km, surgiu outro grupo musical, o qual tinha na sua composição outra família de afro-descendentes. Mestre Alexandre, o líder do grupo era o único que vivia economicamente de música, uma vez que muitos integrantes

¹⁸⁴ TINHORÃO., José Ramos. 1998. Op. Cit., p. 173.

¹⁸⁵ ASTÉSIO Cedraz de Sales. 66 anos, presidente da Sociedade Filarmônica 06 de Agosto, da cidade de Pé de Serra, vizinha a Riachão do Jacuípe. Depoimento recolhido do vídeo O Glorioso a São Roque do Jacuípe. 1999.

exerciam ofícios populares como padeiros, pedreiros, carpinteiros, entre outras atividades.

A tradição musical “de ouvido” é ratificada na fala de José Caxias Neves, conhecido como Zé Caxias que começou a tocar no Terno de Barbeiros Aleluia, aos dezenove, anos, sob o comando de Mestre Alexandre, a quem confere um grande valor musical: “quando a Filarmônica tocava Mestre Alexandre que de ouvido não era brinquedo ficava de longe assuntando gravava tudo picava o pau e depois vinha e ensaiava com nós era um barulho danado”.¹⁸⁶

Em 1931, o Maestro Zé Tibúrcio era o regente da Filarmônica. Nesse período inúmeras composições que a Filarmônica Lyra tocava foram adaptadas por Mestre Alexandre barbeiro, formando um repertório criativo. Entretanto, por causa desse fato, Mestre Alexandre não era benquisto pela direção da filarmônica.

O jacuipense Euclides Ferreira de Jesus se lembra emocionado do tempo, que seus pais, Abdias e Bernadete, participavam da lavagem da Rua do Fogo, como músico dos Barbeiros Aleluia e porta-bandeira, respectivamente. Ferreira de Jesus declara que seu gosto pela música sofreu influência destas imagens rítmicas e, assim, credita louvores a Lavagem, visto que, quando tocou pela primeira vez não sentiu dificuldade de manusear qualquer instrumento de percussão: “acho que pelo sistema do folclore fazia parte das coisas do Nordeste, vai ver que aquilo fazia parte de mim também eu senti a vontade de está ali no meio de tudo eu mim sentia no meio do folclore pra mim a coisa vinha do sangue mesmo da veia dos antepassados”¹⁸⁷.

Aliás, a cultura dos músicos barbeiros baseados na recriação de melodias que aprendiam “de ouvido”, historicamente também se observa no comportamento musical, tanto entre os Barbeiros Aleluia, como entre aqueles Barbeiros do Brasil Colônia. Conforme José Ramos Tinhorão, esses músicos eram definidos como “timbaleiros”:

“Uns pretos, musiquins, que trajavam, quando andavam pelas ruas em seu mister, uma espécie de rodó vermelho atado à cintura com uma

¹⁸⁶ José Francisco de Jesus, conhecido como Zé Caxias. Nasceu em 08. 01. 1920, em Riaachão do Jacuípe. Filho de Honorário de Jesus e Eufrosina Soares de Jesus. Depoimento em 16.08.2001.

¹⁸⁷ Euclides Ferreira de Jesus. Nasceu em 28.04.1979, em Riachão do Jacuípe. Filho de Abdias Nascimento e Bernadete Oliveira. Depoimento em 17.08.2001.

correia de couro, e traziam um chapéu desatado ornado de uma presilha de passamane; tangiam diversos instrumentos; eram infalíveis como arautos nas solenidades públicas e nas festas de igreja, onde à porta, sentados em bancos, esfalfavam-se o dia inteiro, falsificando sinfonias com manifesto deslustre dos pobres autores e ofensa aos ouvidos de próximo, afixavam cartazes e fora destes misteres de ocasião, tinham como estado permanente o ofício de barbear a humanidade”.¹⁸⁸

Em Riachão, o grupo musical, que ficou conhecido como Barbeiros Aleluia tinha na sua formação, além do regente Mestre Alexandre, que também tocava contrabaixo, tuba e pistom, seus irmãos: Policarpo, que tocava bombardino; Anastácio, que era casado com Bertolina e morava na Rua da Igreja, atual J. J. Seabra, e tocava clarineta; Basílio e Donato que tocavam trombone; Bertoldo, que tocava contrabaixo em mi bemol.



FIGURA 23: Terno de Barbeiro Aleluia, s/d.

Os seus filhos, Zezé e Quindinho, que tocavam trombone e pistom. outros músicos fizeram parte do grupo; Zé Caxias, que substituiu Antônio Lopes, na caixa, e seu irmão Basílio, que tocava trombone; Pedro Babá e Raimundinho, que tocavam trompa; Zé de Cera, que tocava prato, Zé de Bilau, que tocava bombo; Zé de Flavino,

¹⁸⁸ TINHORÃO, José Ramos. 1998. Op. Cit., p. 163-164.

que morava no Alto da Rua do Cemitério e era padeiro no estabelecimento de Totó, tocava bombardino e barítono.¹⁸⁹

Único sobrevivente desse grupo, Zé Caxias conta que o grupo se reunia para ensaiar em sede própria, sob a administração do jacuipense Pedro Silva Mascarenhas, que também era quem adquiria em Salvador os instrumentos e o uniforme dos Barbeiros, composto de calça e camisa de punho de cor cáqui, que trazia botões dourados no peito e galões nos ombros. O quepe também cáqui tinha na frente um distintivo que se assemelhava a uma clave musical ou uma lira.

Com o desaparecimento dos Barbeiros Aleluia, na década de 1960, as festividades populares de Riachão passaram a ser abrilhantadas pelos Barbeiros de Pé de Serra, que pertenciam à Sociedade Lyra 6 de Agosto fundada em 1924 pelo maestro Otaviano Carneiro Rios.

Esses barbeiros tocaram durante muitos anos com Alexandre Barbeiro, nas antigas festas de São Roque quando viajavam a pé, até 12 léguas, transportando os instrumentos nas costas para se apresentarem em localidades como Angüera, na região do Salgado e para Capela, declara o atual presidente do grupo musical Astésio Cedraz de Sales lembrando que os primeiros “Barbeiros” desse grupo, que tocavam instrumentos construídos de latão foram: “Nicolau Fagundes Izaías do Tigre Antonio Pinga Fogo Felisberto Marcelino Fagundes Ramiro Flavino que tocava clarinete Pedro Luzia e Vespaziani”.

A partir de 1989, aproximadamente, “Os Barbeiros de Pé de Serra”, foram substituídos pela “Bandinha de João Biriba”, filho do jacuipense João de Melânia, que desde criança acompanhava o pai nas suas farras musicais junto aos Barbeiros de Pé de Serra, quando ele tocava harmônica pé-de-bode de oito baixos.

Há quase 27 anos é músico da Filarmônica Lyra 8 de Setembro, onde toca trombone de pistom, porém há quase duas décadas assumiu a direção da bandinha que

¹⁸⁹ A PRENSA. 1986., p. 6.

tem seu nome e que também se apresenta em outros eventos além da Lavagem, como carnaval, micareta, vaquejada e festas de largo.

De acordo com a especificidade da festa, o regente Roberto Silva que curiosamente é o mesmo maestro da Filarmônica, determina a quantidade de músicos para o evento específico que a bandinha animará.

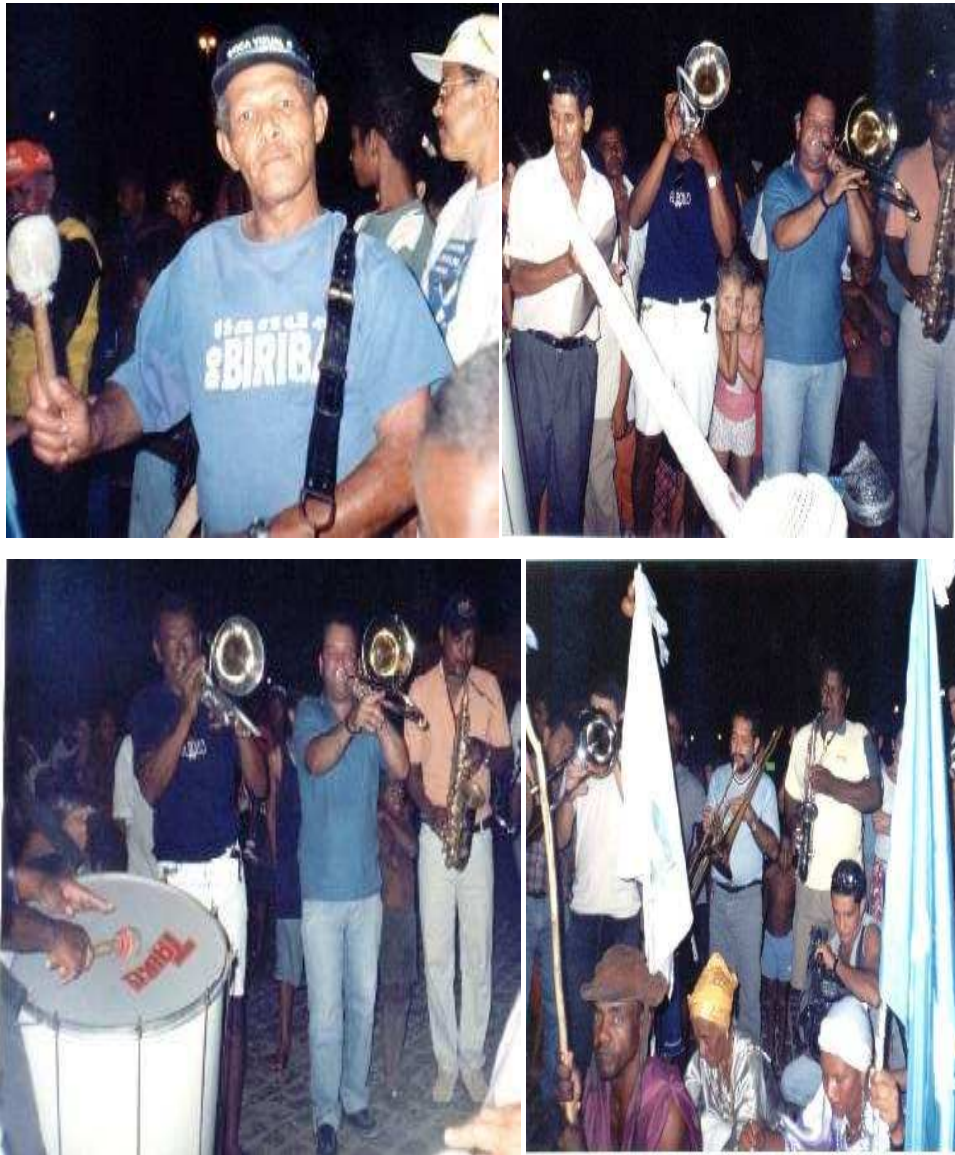


FIGURA 24 / 25 / 26 / 27: Integrantes da Bandinha de João Biriba, agosto 2002

A composição da Bandinha de Biriba, em sua maioria, compreende músicos da Filarmônica Lyra 8 de Setembro, entre eles João Biriba, Roberto e Beto, que tocam trombone; Laércio, que toca sax alto; Paulo Catexingue, que toca sax alto; Osvaldo, que toca bombo; Washington de Bilô, que toca prato; Waldinho de Mana, que toca caixa;

Wilson e Zelinho, que toca pistom; Paulo e Leôncio, que tocam sax alto; João Bombeiro, no tenor; Reinaldo, no sax alto. Na percussão, Aldo, sete cinco; Osvaldo, bombo; Sérgio e Ordilei, caixa; Boneco, prato e Djalma, tambor de repique.

Para a Lavagem da Rua do Fogo, a bandinha não utiliza vocal, ao contrário de quando toca para micareta ou carnaval, quando o vocalista é o próprio Osvaldo que também é ritmista. A banda tem a particularidade de misturar “músicos de ouvido” com músicos de formação musical, em sua grande maioria, conforme informa o jacuipense Reinaldo Freitas de Souza, um dos músicos da Bandinha que se aproximou da Lavagem da Rua do Fogo, “em função da história, do folclore e da tradição”.¹⁹⁰

Segundo Souza, as músicas que eles tocam são as mesmas músicas que os Barbeiros de Pé de Serra tocavam nas festas que Abdias Carneiro organizava: “É sempre a mesma harmonia, às vezes, dentro do mesmo tom, se faz uma pequena variação para enfeitar, mas é sempre a mesma harmonia. A linha melódica é a mesma dos tempos passados” .

Contudo, João Biriba ressalta que as músicas de antigamente não podem ser tocadas de modo tradicional: “nós somos músicos de partitura, nós continuamos a tocar as mesmas músicas, porém de vez em quando renovamos o repertório, quando surge alguma música nova de algum colega, como o compositor Manelito Sampaio”.

Segundo a sua leitura a sonoridade da lavagem é determinada pela temática da festividade, geralmente são instrumentos como trombone, pistom, sax alto (saxofone), tuba, contrabaixo, trompa (instrumento de centro) e a percussão. Para conseguir a sonoridade da lavagem Biriba explica a estratégia utilizada na composição do grupo musical:

“A gente coloca um contrabaixo, que é pra dá a marcação e a trompa também pra ajudar no centro da música, porque coloca os instrumento pra ficar um negócio mais macio, coloca o bombardino e isso realmente faz a Bandinha de lavagem uma música mais samba é mais esse sambinha maneiro entendeu? A lavagem é um pisadosinho que é a gente toca mais também tocamos música samba de roda”.

¹⁹⁰ Reinaldo Freitas de Souza. Nasceu em 05.07.1955, em Riachão do Jacuípe. Filho de José Barbosa, Bebê, e Maria José Barbosa, Zezete. Depoimento em 18.08.2001.

Para os mais velhos, no entanto, a musicalidade da lavagem mudou bastante. Para Bernadete, porta-bandeira das antigas lavagens, em que tocavam os músicos-barbeiros, houve uma queda na animação da lavagem de São Roque, depois que foram introduzidos outros ritmos musicais. Enfatizando essa questão a jacuipense Raulinda Carvalho exclama: “ôxe, nem se fala, o ritmo, o som, porque hoje é aquele som tudo novo, no meu tempo era tudo música antiga mais que animava muito”.

José Vicente dos Santos, conhecido como Papaco coveiro, tem seu jeito muito próprio para refletir a diferença básica entre os Barbeiros de Pé de Serra e a Banda do Biriba:

“É o seguinte, biriba dá um compasso e ele toca bem naquele compasso legal mais tem uma coisa que eles aí eles batem o bombo com aquela agonia que até impata a gente brincar, eles num sabe brincar, direito bate o bombo errado eles tão tocando uma mudinha nem bem termina já muda pra outra não completam a brincadeira inteira a cantiga da lavagem naturalmente eu sei ela todinha do pé a cabeça (dá grandes gargalhadas de prazer ao se recordar das canções) eu não esqueço não”.

Esta pesquisa traz à luz a memória musical das antigas festas de São Roque que os Barbeiros animavam com determinadas composições que até os atuais músicos da cidade não conhecem. É fato que a bandinha de João Biriba agregou ao seu repertório marchas carnavalescas, o que interferiu e provocou uma modificação na postura corporal dos integrantes mais jovens e uma resistência dos mais velhos como explicou anteriormente Papaco.

Atualmente, o povo dança na Lavagem quase como se acompanhasse uma charanga. É certo que no passado Mestre Alexandre reproduzia a sonoridade das composições da filarmônica, porém essa recriação era “de ouvido”, adaptada aos instrumentos que possuía com predominância dos instrumentos de sopro. Ao contrário, a bandinha de Biriba, conforme sua explicação técnica, acima referida, traz uma estrutura musical diferente, inclusive pelo fato de esses músicos viverem duas realidades musicais: a filarmônica (onde se obedece a uma partitura) e a bandinha (mais informal).

Assim como no período colonial brasileiro, quando os Barbeiros adaptaram em seus improvisos até música instrumental, revelando uma formação musical espontânea e

brasileira, com a bandinha de Biriba, ocorre o processo inverso, visto que o próprio Maestro Roberto Silva, oriundo da Filarmônica, considera a retomada das antigas composições daqueles Barbeiros, que até ele e outros músicos não conhecem, como de grande relevância. O registro em partitura das músicas garimpado será de grande valia para a memória musical jacuipense.

Recolhidas da memória oral, entre a população mais velha, as canções de domínio público, que são executadas pelos Barbeiros, desde a época de Mestre Alexandre, nas antigas Lavagens da Rua do Fogo, retratam, em suas letras, o universo do sertão e o modo simples como o sertanejo expressa seus valores e seu “vadiar”. São imagens trovadorescas, reveladoras da influência ibérica, mas temperadas pelo preconceito e pela malícia. São letras musicadas por velhos sambadores rurais inspirados nos batuques africanos. Nas rimas construídas com elementos presentes no imaginário sertanejo, podemos observar a desvalorização da figura feminina, da mulher bregueira, fuleira, sem origem nem posses, sem o macho, jogadas ao sabor do vento: “A Lavagem vem/do Alto do Cruzeiro/cheia de bregueira/nua sem dinheiro”. (Bis)

Ou na figura da mulher que não tem como fugir do seu destino, da sua condição de total disponibilidade para servir ao homem, sem nenhuma porteira para limitar seu espaço de mulher, simbolizado na ausência de calçola, a “porteira” aberta: “A Lavagem vem/no Beco da Rua Nova/cheia de mulher/nua sem calçola”. (Bis).

A imagem feminina também se encontra associada à idéia de feitiçarias, bruxarias, pragas, venenos e tudo que possa ser articulado ou planejado nas alcovas: “Olha a tua vida, ô mulher/ já mandei rezar/se tu tem feitiço, ô mulher/já mandei tirar (Bis)

Ou com apelação à vingança à fatalidade, um certo prazer mórbido de destruir quem lhe tirou o amor e de algum modo tê-lo, mesmo que na dor e na tragédia: “Na Bahia tem/dois rapazes que sabe ler/roubaram o meu amor/e, assim, não pode ser/eu lhe dou veneno/você morre sem saber/eu fico condenado/sem ninguém me conhecer”. (Bis)

Há registros musicais com ênfase na vida eirada, no amor perdido, na figura da mulher que parte em aventura pela vida, jogando-se ao sabor do vento e sem pouso, utilizando-se metaforicamente da figura do pássaro sertanejo, Asa Branca, que no imaginário sertanejo traz chuva, para passar a idéia de tristeza e dor, através da associação de chuva com lágrimas: “Asa Branca, pé de serra/ coração traidor/vou-me embora dessa terra/ô Asa Branca/ consolar com outro amor”.(Bis). Ou da mulher que vai brincar para esquecer o amor que partiu, que “vadeia” nas madrugadas para esquecer a dor: “Barra do dia/ eu vou-me embora já/ Barra do dia/eu vou-me embora já/vou ver aquela beleza/antes do dia limpar/ô brinca, brinca, brinca/prá saudade se acabar/ ô brinca, brinca, brinca/prá saudade se acabar”.

Outros versos aludem às festividades ligadas às boas colheitas de feijão, mas também induzem a “vadiagem”, com a figura da mulher, quando essa é denominada maliciosamente como minha roxa, que no imaginário masculino remete ao membro sexual do negro, à cor do seu membro e sua virilidade: “Plantei meu feijão na baixa/ deu feijão de moita/quando o vento der/vadeia minha roxa! (Bis)”.

Ou para lembrar que terá festa: “Tira a roupa do avatá/tira roupa/tira a roupa, mandei lavar/tira a roupa (Bis). Ou com duplo sentido, marcando encontros amorosos, criando expectativas e cumplicidades: “Amanhã você vai/amanhã você vai/amanhã você vai lá em casa/amanhã você vai” (Bis).Ou ainda, destacando a tesão masculina que aprecia a figura feminina e deseja vê as suas pernas como se para tê-las, o olhar guloso sobre a mulher gostosa, libidinosa, que se faz de difícil, mas que é cúmplice do jogo sexual: “Arriba saia, peixão!/Todo mundo arribou/e você, não!/Arriba saia, peixão!/Todo mundo arribou,/e você, não!” (Bis).

Ratificando o poder masculino em relação à mulher, no sentido sexual, ou em relação ao outro homem, ameaçando surrá-la, provavelmente, por algum desentendimento: “Você hoje cai no pau/ Mineiro pau, mineiro pau/Você hoje cai no pau/ Mineiro pau, mineiro pau!” (Bis).

Sobre este verso Câmara Cascudo¹⁹¹ ¹² destaca que, Mineiro-Pau é uma antiga dança de roda, cantada e ritmada com palmas. Os dançarinos viravam-se para a direita e para a esquerda, com um leve cumprimento ao companheiro deste lado, ou fazendo menção de dar a umbigada. Cantavam quadrinhas, intercalando o estribilho “Mineiro-Pau! Mineiro-Pau!” (Há variação para “Maneiro-Pau”), repetido pelo coro:

“Vou-me embora; vou-me embora! / Mineiro-Pau! Mineiro-Pau! / Segunda- feira que vem... / Mineiro-Pau! Mineiro-Pau! / Quem não me conhece chora, / Mineiro-Pau! Mineiro-Pau! / Que fará quem me quer bem! / Mineiro-Pau! Mineiro-Pau!”

Em outros versos, vamos encontrar as homenagens que o sertanejo dedica ao progresso, uma atitude patriótica, até mesmo romântica e fantasiosa, como revela o depoimento da jacuipense Delfina Barbosa dos Santos declarando que, “quando eu ainda mocinha, conseguia enxergar até as cartas passando pelo fio.”¹⁹²: “Achei bonito o trabalho do governo/achei bonito a estrada federal/achei bonito a linha do oeste a leste, seu Mestre/ achei bonito o telefone falar” (Bis). Também em outra versão: “Achei bonito o trabalho do bombeiro/ achei bonito o segundo laranjal/achei bonito a estrada/federal, seu Lé / achei bonito o telefone falar”(Bis).

Curiosamente, verifica-se na obra musical “Lavagem da Igreja de Irará”, do tropicalista Tom Zé¹⁹³, evidente influência cultural do mesmo universo popular, visto que, as cidades de Irará e Riachão do Jacuípe se acham geograficamente próximas, além do fato de que, desde os idos dos anos vinte, houve inúmeros intercâmbios entre os músicos das duas cidades, para tocatas ou temporadas maiores. Além dos traços familiares, na semelhança rítmica e melódica, com as composições que os Barbeiros tocam na Lavagem das prostitutas da Rua do Fogo, observa-se também nessa composição a presença de uma certa, “Melânia, porta-bandeira/com mais de cem companheiras/ lá vem puxando o cordão/ com o estandarte na mão...”

Seria talvez a mesma Melânia referida pelo jacuipense Eloy Silveira da Costa, o espirituoso Mestre Eloy lembrando que, no passado, durante os festejos de São Roque, emigrava para Riachão, oriunda da cidade de Santa Bárbara, vizinha a Irará, cidade

¹⁹¹ CASCUDO. Luís da Câmara. 1962. p. 479- 480.

¹⁹² Delfina Barbosa dos Santos. Depoimento em 15.08.2000.

¹⁹³ TOM ZÉ. Lavagem da Igreja de Irará. 1978.

natal do tropicalista, uma das mais fervorosas dançarinas da Lavagem da Rua do Fogo, de nome Melânia, que trazia com ela “outras meninas” para “esquentar” aqueles eventos anuais lá pelos idos da década de 1920. É possível observar na composição de Tom Zé que alguns versos repetem na íntegra os mesmos cantados pelos integrantes da Lavagem, como: “Arriba a saia peixão/ Todo mundo arribou e você não” Há referências até a nomes de ruas similares nas duas cidades como revelam os grifos: “Na Quixabeira eu ensaio / Na Rua de Baixo eu caio / Na Rua Nova_eu me espalho / Na Mangabeira eu me atrapalho / Pulo pra Rua de Cima / Valei-me Nossa Senhora / Arrepare o remelexo / Que entrou na roda agora”.

É possível que essas hipóteses procedam, contudo, essa seria outra pesquisa, com enfoque na investigação de pontos de interação ou oposição nas manifestações religiosas e culturais entre o Sertão e o Recôncavo. No entanto, sabe-se que no passado, em períodos de seca extensiva havia uma migração natural do sertão ao Recôncavo a qual fazia o processo inverso depois que o tempo melhorava na região do sertão.

Esse movimento miscigenou satisfatoriamente a música, a dança e a literatura como podemos observar na obra “Contos do Norte”, de Alberto Rabello,¹⁹⁴ onde ele narra contos regionais baianos com enfoque nas lavras, no sertão, no recôncavo e no litoral. Abaixo vemos exemplos de ternos, descrito por ele, que é cantado enquanto a multidão segue numa cadência agitada, ritmada e estridente: “Por favor me vista, /Não me deixe atôa, / Fazenda barata/ Não é coisa boa”. “Eu fui lá no rio/ Encher minha taia/ Logo vi que a chita/ Não dava p’ra saia¹⁹⁵

De outra maneira, em festejos á Nossa Senhora, o povo cantava trovas aluzivas aos figurinos utilizados nos anos anteriores: Eu bem que te dizia/ Que dois covos dava/ Saia de balão, babadão,/ Ainda sobejava. O caju maduro/ Dependurava,/ Deixe a vida dos outros,/ Cara-dura¹⁹⁶.

¹⁹⁴ Rabello, Alberto. Contos do Norte. Contos Regionais Baianos. Nas Lavras. No Sertão. No Recôncavo. No Litoral. V.III. Coleção Cachoeira. Salvador: UFBA, 1979.

¹⁹⁵ Rabello, Alberto. Contos do Norte. Op. Cit. 1979, p. 107.

¹⁹⁶ Idem, p.108-109.

De qualquer forma, para a compreensão do evento pesquisado basta destacarmos que os Barbeiros que acompanhavam o povo da Rua do Fogo na sua louvação a São Roque são descendentes daqueles Barbeiros do Brasil Colonial que tocavam nas cerimônias populares, enquanto as filarmônicas tocavam para a elite de então.

Da mesma maneira, em Riachão, as procissões religiosas, inclusive a de São Roque, organizadas pela Igreja, são acompanhadas pela Filarmônica Lyra Oito de Setembro, uma das mais atuantes e virtuosas do interior do estado da Bahia, detentora de vários prêmios em festivais baianos de filarmônica, ocorridos nas cidades de São Félix e Salvador, com o título de campeã do Estado, no concurso da Secretaria do Trabalho do Estado da Bahia, Setrabes, em 1982.

De qualquer modo, durante os festejos, independentemente da Lavagem da Rua do Fogo e da procissão religiosa de São Roque, registram-se as alvoradas que ocorrem nos dias 14, 15 e 16 de agosto. Cumprindo o mesmo trajeto de tempos passados, as alvoradas se iniciam às 4:30h da madrugada, na porta da Igreja Matriz, em meio ao repique de sinos e estrondo de foguetes. A alvorada do dia 14 ficou caracterizada como a alvorada do aniversário da emancipação política da cidade.

A alvorada do dia 15, basicamente constituída por carroceiros, magarefes, lavadeiras, barraqueiros, cevadores, boêmios e prostitutas, percorre o mesmo trajeto da Lavagem. O cortejo segue pela cidade acordando a população que, seduzida pela sonoridade dos “músicos barbeiros” e o pipocar dos fogos, abrem as suas portas para apreciar a movimentação festiva.¹⁹⁷

No passado, havia a alvorada das moças de família, no dia 16 de agosto, dia da procissão de São Roque, e a Alvorada da Rua do Fogo, no dia 15 de agosto, que pertencia às “outras moças”, no dizer de Maria do Carmo Pereira das Mercês, conhecida como Cheirinho, que viveu o tempo áureo da boate de Nivaldo, na Rua do Fogo.

¹⁹⁷ Nas alvoradas, além das músicas tradicionais da Lavagem também são executadas marchinhas de carnaval.

Contudo, para as duas alvoradas, eram os Barbeiros de Pé de Serra que tocavam, pois durante os festejos de São Roque eles permaneciam na cidade, sob a administração de Abdias Carneiro.

Conforme D. Oferinda Pereira das Mêrces, conhecida como D. Zizi Pereira, nas décadas de 1930/40, as alvoradas das moças, que eram chamavam matinas, eram muito bonitas. Era costume as moças, rapazes e as famílias acompanharem o cortejo, como a família de Pedro Merin, grande devoto de São Roque, que era pai de D. Mariinha, esposa de Mestre Alexandre, dos Barbeiros Aleluia. “Nessas alvoradas, muitas pessoas saíam fantasiadas de bumba-meu-boi, caipora, caretas, ciganos e mascarados”¹⁹⁸.

Em todos os casos, os Barbeiros de Pé de Serra faziam concentração na casa de Abdias Vital Carneiro, pois era nessa residência que eles se acomodavam durante os festejos roquianos. A chegada dos Barbeiros na casa de Abdias era uma festa que permanecia pelo tempo dos festejos de São Roque e era dali que os músicos subiam a ladeira do Banco do Brasil, em direção à Rua do Fogo, tocando dobrados e atraindo o povo que ia se aproximando aos poucos em direção ao Alto do Cruzeiro. Conforme Olivian Cedraz:

“Naquele tempo tudo era festa, tudo era alegria então entrava no rojão de ‘arriba a saía pexão todo mundo arribou e você não’ ‘tire a roupa mandei lavar só bebo água do gravatá’ e tantas outras melodias e a bandinha seguia naquele ritmo pa, pa, pa, pa, pa, param, ram, ram, ram, ram, ram, ram ram ram... e o povo ia à frente cantando, eram os vocalistas era a multidão era a festa do povão.

O alegre cortejo, então, percorria as ruas da cidade até às 6:00 horas da manhã, quando a alvorada encerrava-se na porta da Igreja, e se ouvia, pelas mãos do sineiro Tirita, o repique do sino. Os barbeiros tocavam o Hino do Senhor do Bomfim, encerrando esse rito. Às 8:00h, aconteciam às missas e ao meio-dia, mais uma vez, tocava-se o sino para a segunda missa do meio-dia, como tornaria a tocar para a missa das 18:00 horas, numa espécie de senha para o povo e a bandinha seguirem, ao som de um dobrado para a porta da Igreja.

¹⁹⁸ Oferinda Pereira das Mercês, D. Zizi Pereira, nasceu em 27. 02. 1904, em Riachão do Jacuípe. Filho de Cosme Pereira das Mercês e Edilha Pereira Costa Lima. Depoimento em 27. 04. 2001.

Seguindo as tradições, havia um roteiro a ser cumprido. Os Barbeiros saíam da casa de Abdias Carneiro, seguiam pra a porta da Igreja para tocar o Hino de Senhor do Bonfim e após a missa seguiam pra casa de seu Lindu e pra casa de seu Tune. O último, considerado pelos jacuipenses como “mão fechada”, permitia que no período de São Roque sua casa permanecesse de portas abertas, com mesa farta de comidas e bebidas como: Martini, Cinzano, Conhaque e Whisky. Era uma espécie de preparação para o lauto almoço de São Roque que acontecia anualmente na residência de Abdias Carneiro, quando ocorriam os discursos emocionados daquela comunidade sertaneja.

8 A DANÇA DAS MULHERES DA RUA DO FOGO

Percebe-se na dança executada pela maioria dos integrantes da lavagem uma coreografia que remete a uma certa jocosidade, reveladora de uma sensualidade latente na maneira de representar o estado de alegria em que se acham imersos. Enquanto dançam, direcionam os braços para frente, balançando os seios, ora jogando o corpo para frente, ora remexendo os quadris, numa metaforização do convite para a cópula, como que insinuando: “Venha, venha”. Ou ainda, em giros velozes como os galos e as galinhas agem nos terreiros. Esses gestos são observados claramente na dança de Jucira, Rita, Papaco, Adelson, entre as adolescentes e até as crianças que acompanham a lavagem, afirmando a força da tradição da memória oral e gestual em que se acham inseridos os atores sociais dessa comunidade jacuipense.

Nesta coreografia observa-se também que a maioria dos participantes é descendente dos negros africanos. Entre esses descendentes destacam-se Maria de Aquilina (filha da antiga porta-bandeira Aquilina Maria de Jesus), a família dos Macacos, Cheia, Papaco, Tirita, Cafum, o povo de Armando Colombina e o povo de Astézio Fiúza, que, na Rua do Fogo, na década de 1960, mantinha um bordel.

Desta maneira, poderíamos supor que a postura corporal aguerrida que as mulheres e o povo da Rua do Fogo revelam no seu delírio festivo faz pensar no sentido espetacular que há, de fato, um texto corporal a ser lido. Talvez esteja embricado o

germe dessa corporeidade, é possível que essa população descenda dos negros africanos chamados Gurunxis, Gurúncis ou Grúncis¹⁹⁹, pois segundo Nina Rodrigues existiu, na Bahia, uma numerosa colônia de negros que na época eram conhecidos como “Galinhas”.

O nome dado pelos portugueses aos negros da Serra Leoa derivou da maneira como esses dançavam, abrindo os braços e inclinando o tronco para frente no sentido e na imitação do movimento de proteção que executam as galinhas para abrigar seus filhotes de qualquer assalto ou investida de estranhos em seu território. Afinal, galinha e galo delimitam seu espaço geográfico. Semelhante coreografia é vista com frequência, entre a multidão que acompanha a Lavagem da Rua do Fogo durante o cortejo pelas ruas da cidade.

Até a década de 1960, durante o cortejo da Rua do Fogo, as mulheres que participavam do evento dançavam “um bailado de baianas enquanto carregavam muriguinhas”, como nos rituais do candomblé, lembra Delfina Barbosa. Também para José Vicente, o Papaco, fiel participante da lavagem é possível que aquelas mulheres obedecessem a determinados procedimentos do candomblé, visto que aqueles movimentos e aquelas posturas corporais tinham familiaridade com o universo do candomblé: “naquele tempo Bernadete, Norina, Hermina, Maria Sifrônio, esse povo esse pessoal todo aí tudo que tiver na nota esse povo todo brincava, fazia uma brincadeira de caboclo e tal, mais uma coisa simples simples simplesmente”.

Para o porta-bandeira Idalina Soares da Hora, a dança que é utilizada no cortejo das prostitutas, tem influência do candomblé. Ela afirma que em alguns momentos do cortejo ela chega a permanecer em estado de transe:

“Tem vez que ele mi pega na rua e ninguém sabe que ele me pegou todo ano ele mi pega na rua agora não dá demonstração mais eu sinto ele mi apanha ele mi pega e ele inxerga porque é o seguinte aquele santo que não enxerga aquele ali é cego quer dizer um santo que a gente tem foi Deus que mostrou em nosso caminho que é a nossa guia agora inxergo porque ele me da luz e não saio do ritmo onde eu vou passar eu sigo minha frente ninguém conhece que ele tá apanhado comigo”.

¹⁹⁹ RODRIGUES, Nina, 1945, p., 186.

Sobre a origem da dança, o integrante Adelson Ribeiro, que em sua “roça” obedece aos fundamentos do candomblé ratifica a posição de Idalina:

“Eu acho que essa dança que a gente dança na lavagem a gente trais trazida do juncá de dentro do candomblé porque a gente solta o corpo como se fosse um molejo que a gente tem no corpo como se fosse um ijexá que nós carrega uma tradição tá entendendo é o que a gente carrega de dentro eu acho que isso aí é um tipo de comemoração que nós temos por todos pelo velho que é Obaluaê e pelo velho que é São Roque e é Omulu então a gente botou eles tudo numa comemoração só”.

Para Adelson Ribeiro dos Santos as “contaminações” rítmicas não são bem vindas: “Muitas pessoas vão dançando até gut, gut”,²⁰⁰ denuncia. Ribeiro dos Santos acredita que através da dança seja possível aproximar-se do divino e da sua essência. Porém, para ele, falta uma pessoa explicar a história da lavagem: “Para a tradição continuar certinha como era. Aí ficava uma tradição bonita porque quando uma pessoa tiver velha, vai passar para outra pessoa. Aí a tradição não acaba nunca”.

Todavia, observando o cortejo da Lavagem da Rua do Fogo na tarde de 15.08.2002, constatei que as referências ao gestual das danças dos orixás vêm sofrendo alterações na sua expressão e na sua forma. A “contaminação” de outros ritmos modernos como, por exemplo, ritmos do axé music do carnaval baiano e a musicalidade da “Banda de Biriba” que, hoje, acompanha o cortejo e que mescla variados ritmos no percurso do cortejo, determinam uma movimentação lúdica reveladora de um gestual que insinua a atitude copular, muito diferente da dança das antigas lavagens quando as mulheres imitavam os trejeitos de uma galinha protegendo sua cria.

Outra figura de destaque nas comemorações da Rua do Fogo, Papaco é há mais de quarenta anos, no cotidiano jacuipense, o coveiro oficial do cemitério que no passado foi administrado por Abdias Carneiro, espécie de mecenas dos festejos roquianos.

Nas tardes de 15 de agosto, quando o cortejo invade as ruas, Papaco, que na tradição da Rua do Fogo tornou-se o corifeu da lavagem das raparigas, comparece ao

²⁰⁰ Ritmo musical da década de 1980, a qual Adelson viveu sua adolescência, quando se iniciou na noite jacuipense.

ritual trajado de mulher, com direito a saia, turbante e batom, tornando-se, ao lado de Adelson, o mais esfuziante dançarino do cortejo. Ali, dançando entre as raparigas, sua figura pequenina e ágil empresta a paisagem um colorido diferenciado por suas criativas coreografias. Sua paixão pela lavagem é motivo da fala da companheira, de trinta anos, Etelvina Evangelista dos Santos, que não se incomoda por seu companheiro sair na lavagem caracterizado de mulher:

“O povo daqui gosta dele demais quando ele não sai fica tudo doente, o povo lá si acaba de da risada das coisa dele, tem veis que ele vem de lá pra cá já no Beco de Doutor Neco, ele já vem assuviando as mudinhas da lavagem e chamando tenção da rua: (cantando) Mineiro pau mineiro pau/você hoje cai no pau/mineiro pau mineiro pau/ você hoje cai no pau / mineiro pau mineiro pau”...²⁰¹

Falar da sua iniciação na Lavagem é uma tarefa prazerosa. Papaco conta que a idéia de se vestir de mulher nas lavagens surgiu “em brincadeira” e desse modo aprendeu a elaborar maquiagem, figurinos e adereços, que a cada ano vai sendo modificado, até mesmo pela própria natureza dinâmica da cultura popular que vai lançando mão de outras referências culturais. Seu depoimento é pontuado por um ritmo galopado, recheado por palavras tomadas de súbito que ele vai proferindo aleatoriamente, com naturalidade, sendo, porém, que na agilidade peculiar do seu discurso improvisado faz sentido, visto que se reporta a sua verdade interior:

“Deu vontade di eu saí na lavage eu inda era muderno tá mi intendeno eu era muderno mais com essa mudernagem que eu era que eu tinha então eu gostei fiquei gostano fiquei gostano e vou ficar gostando até o fim de minha vida porque quando tem lavage no Riachão a eu sou logo procurado, as mulheres manda recado aqui pra mim pra mim ir Dalina já manda recado pra mim pra mim i pra la na hora de eu mi aprontá pra lavagem quem mi apronta é Dalina e a lavagem só fica boa só tá boa quando eu tou porque eu gosto de brinca direitinho eu saio de mulher, boto toso tudo que for possive com essa idade que eu tou e ninguém me conhece na hora que eu tou dançano boto batom... quanto tiver a lavagem eu tô no meio para brincá tano com saúde eu não perdo tempo

²⁰¹ Etelvina Evangelista dos Santos. Nasceu em 15.04.1932, em Pedrão, Ba. Filha de Manoel Oliveira e Damiana Barbosa de Oliveira. Depoimento em 15.08.2001.

eu tou brincano nunca faiei uma festa deus mi dê muitos anos de saúde para esse veinho inda dançá na lavage inda da no couro para brinca oi dona menina num é moderno que da pra batê em mim na brincadeira da lavagem”.

Todavia, sua relação com a lavagem, não tem, aparentemente, nenhuma ligação com o meretrício, “é um ramo que eu nunca gostei de entrá no meio deste meio nunca gostei”, revela Papaco, apesar de constatar que a lavagem era constituída pelas prostitutas da Rua do Fogo:

“A lavage tinha muitas prostitutas era mais exatamente mais depois tinha muita prostituta e eles depois embargaram e não querem lavage com mulé solteira pelo meio então, aquelas mulhé solteira de responsabilidade, a mulher que sabe se aver que sabe entrar, sabe sair, brinca direitinho tudo enfim que nem essas ... Dalina mesmo, Dalina não é mulé que anda com cebesta com deboche Dalina sabe se aver”...

O fato de determinadas mulheres “saberem se haver” pode está sinalizando para a problemática das representações da mulher prostituta que tenta restaurar sua pertinência a uma classe social, pretendendo recuperar esse vínculo quando recriam, através do rito extracotidiano, um mundo simbólico constituído de manifestações cotidianas impregnadas de mensagens significativas. Este processo ritual nunca se repete, visto que a dinâmica da cultura popular, embora teatralizada e, por ser teatralizada e, oferece inúmeras possibilidades de “jogar o jogo” numa dimensão dialética que reflete a realidade social, fazendo aflorar uma dimensão criativa desses atores sociais enquanto sujeitos históricos.

Há, no imaginário popular, um movimento espontâneo pela atualização dos seus mitos. No contexto religioso da Rua do Fogo, São Roque e Obaluaê simbolizam um olhar direcionado para o divino como forma de religar-se ao natural do ser humano. Assim, como o pestilento corre desesperado no delírio de suas imagens e o ator busca nas suas imagens referências para a construção de suas personagens, as prostitutas, nesse rito que celebra o universo da festa e que se constitui um momento de sociabilidade, também buscam suas imagens para recuperar o natural do ser humano: a dignidade e a

felicidade da criança que brinca, visto que a miséria social em que estão inseridas não lhes permitem “brincar” no cotidiano da sociedade jacuipense.

A essência da vida coletiva e da existência individual é teatral e essa constatação remete ao sentido do jogo; na perspectiva lúdica, necessita de espectadores para se realizar e vai além de uma distração individual, pois se trata de um fenômeno social.

Como reflexão histórica e considerando a função do jogo no mundo grego, onde o tempo é marcado pelas ocasiões festivas, percebe-se naqueles movimentos de jogos esportivos, orgias, bacanais e festas rituais, uma “exuberância, freqüentemente ligada ao nome de Dionísio que é sempre uma maneira de unir o divino e o coletivo”, ressalta Mafessoli.²⁰² Nesse sentido, o jogo vai provocar sociabilidade, assim como as festas comemoram e fortificam uma solidariedade de base, pois trazem à lembrança dos integrantes ritualísticos o desejo de organicidade que os liga entre si, o “estar-junto” festivo.

Dioniso, filho da terceira e última geração divina (da união de Zeus com a mortal Sêmele), o deus mais epidêmico do panteão, organiza o espaço em função de sua atividade migratória. “Epifânico itinerante”, ao deus, que se apresenta freqüentemente sob a máscara do estrangeiro, entre a eterna oscilação de sua presença e sua ausência, são atribuídas epifanias marcadas por confrontos, conflitos e hostilidades que o tornam único entre todas as potências divinas e “se a mitologia de Dioniso repete e reafirma obstinadamente a epifania do deus e seus primórdios entre os homens e as cidades da Grécia, são provavelmente porque nos fala da essência de sua natureza divina”, afirma Marcel Detienne²⁰³.

Para ele é nesse momento que Dioniso permite o conhecimento mais íntimo de sua potência, aquela que faz jorrar, que faz saltar. “Naquela circunstância em que o sangue efervescente e o vinho palpitante confluem em um princípio comum: a ‘potência’ de um humor vital que retira de si mesmo, e dele somente, sua capacidade de liberar sua energia, de repente, com uma violência vulcânica”.²⁰⁴ Detienne. Contudo, a revolução dionisíaca emerge do íntimo de cada ser humano, que se torna embevecido pelo néctar

²⁰² MAFFESOLI, Michel. 1984. p., 44.

²⁰³ Idem. p., 17.

²⁰⁴ Idem. p., 112.

provado pela presença do deus avassalador, onde seus cantos e danças provocam nos participantes estados de êxtase e entusiasmo e os mistérios de Dioniso, unindo homens e mulheres, cidadãos e escravos, ameaçam a hierarquia social.

Entretanto para o professor Lourenço Leite:

“A comparação de possessão demoníaca não se adequa àquela difundida na Idade Média, quando Dioniso foi pelo poder eclesiástico propositadamente confundido com o demônio. Era comum se encontrar iconografias de satanás de cor vermelha como brasa, cornos pontiagudos e um tridente à mão como se fosse o próprio Dioniso. Isso se deveu ao fato de que, nesse período de obscurantismo, a religião católica tentou impedir que a natureza humana fosse algo de divino. O que importava e o que deveria ser salvo era apenas o espírito para a glória de Deus. A natureza humana, por fazer parte do corpo, devia ser proibida, negada, e em alguns casos, queimada com o corpo para que sua efervescência não desviasse os fiéis do caminho do Senhor. Não é de estranhar que o Carnaval tenha nascido nesse momento de proibição dos prazeres da carne”.²⁰⁵

De fato, quando as comportas do poder insinuam se fechar e mais fortemente se percebe sua pressão, ou quando a indiferença do tédio começa a desestruturar o corpo social, a vida transborda sua taça. Nesse sentido, o dionisíaco é uma recuperação da existência do que se ia esvaindo e se deixando vencer. É a emergência vital, quando ocorre a visão de uma sociedade, que vê seu fim próximo e então se empenha em desfrutar os prazeres e as alegrias que ainda estão a seu alcance naquele tempo que lhe resta.

Recortando a imagem de Dionísio no que se refere ao orgasmo social, segundo a definição de Michel Mafessoli como “a maneira de se propor a questão da sociabilidade ou da alteridade”²⁰⁶, observa-se, por fim, na Lavagem da Rua do Fogo o que Mafesolli chamou de libertinagem religiosa, o que constitui um arquétipo do “ser/estar junto”. Portanto, nos contatos íntimos dos corpos, assim como nas práticas libertinas, há uma função religiosa/social que remete à memória da prostituição sagrada, detentora de função agregativa, que instaurava e restaurava a solidariedade nos templos onde ocorriam bacanais noturnas.

²⁰⁵ LEITE, Lourenço. , 2001. p. 101.

²⁰⁶ MAFFESOLI, Michel. 1985. p., 16

Por aquele tipo de prostituição, o êxtase sexual e religioso se revela numa só unidade, entretanto o conceito mais amplo de erotismo na prostituição contemporânea “da prostituta em sentido estrito ou, num sentido mais lato, a da prática religiosa, possui idêntica função”²⁰⁷, visto que é do próprio caráter essencial da divindade doar-se aos outros.

O erótico-religioso encontra-se definitivamente ligado ao culto da “Grande Mãe” e a aspectos como embriaguez, descomedimento, prostituição e libertinagem que respondem à função matricial que é coletiva.

Assim, no orgasmo o encontro dos corpos conduz à sociabilidade e permite que cada indivíduo exerça seu papel e seus valores em cena, sem perder de vista a coletividade que em verdade retrata a interação das partes individuais que compõem a teia de ressignificação do grande mosaico social, no qual nos achamos inseridos.

²⁰⁷ Idem. p., 16.

CONCLUSÃO

Minha poesia é hoje e foi sempre uma catação de eus perdidos e ofendidos... Pegar certas palavras já muito usadas, como as velhas prostitutas, decaídas, sujas de sangue e esterco - pegar essas palavras e arrumá-las num poema, de forma que adquiram nova virgindade. Salvá-las, assim, da morte por clichê. Não tenho outro gosto maior do que descobrir para algumas palavras relações dessuetas e até anômalas.²⁰⁸

Durante algum tempo dessa pesquisa, que teve o apoio da CAPES, achei-me dividida entre inúmeras possibilidades de esquematizar o recorte de meu objeto de estudo. Por fim decidi que para chegar à descrição e análise da espetacularidade da Rua do Fogo era necessário, à priori, detalhar as possíveis analogias que antecederiam e interagem com aquelas significâncias que eu investigava na lavagem da Rua do Fogo, meretrício jacuipense.

Assim, a investigação se iniciou com os primórdios da povoação jacuipense, a construção de sua religiosidade e das leis que iriam reger aquela sociedade sertaneja de então. Compreender essa dimensão histórica me possibilitou tomar a história oficial, escrita pela sociedade jacuipense, como contraponto à festividade da Rua do Fogo, para refletir a ausência de uma história sistematizada e documentada.

A idéia inicial era fazer uma mediação simbólica entre os vários discursos dos depoentes, que se inscreve como dominados e dominadores e também como vencidos e vencedores, e as possíveis direções que esses me conduziam. Desta forma, como agenciadora simbólica deste diálogo, acreditei numa metodologia de pesquisa que possibilitasse a escuta dos personagens envolvidos na memória subterrânea, embora isso não fosse possível na sua totalidade, pois “da mesma forma que os fatos são conservados e comemorados, os esquecimentos e os silêncios da

²⁰⁸ MANUEL de Barros, 1996, p.308.

História são reveladores, deste mecanismo de manipulação da memória coletiva”, assinala Jacques Le Goff.²⁰⁹

Contudo, busquei a compreensão de uma memória, lembrando que não é possível costurarmos nenhuma história, que celebre a alegria da vida, sem puxarmos os fios da tradição. Todavia, na reconstrução da experiência do passado, é necessária uma memória compartilhada e um olhar contemporâneo para delimitar o contexto de nosso tempo. A propósito, “devemos fazer o inventário dos arquivos do silêncio, e fazer a história a partir dos documentos e das ausências de documentos”.²¹⁰

Buscando as referências de um passado remoto deparei com a chegada da peste nessa região, ainda na década de 1920, a qual provocou uma grande mortandade entre seu povo e seus rebanhos, uma vez que a agropecuária é atividade de subsistência da região desde sua origem. A moléstia fez ascender o espírito religioso de um povo já devotado a Nossa Senhora da Conceição, padroeira da cidade, determinando, também, um profundo louvor a São Roque.

Por outro lado, nesse ritual do meretrício o santo protetor contra a peste sincretiza-se ao orixá Obaluaê. Essa constatação conduziu os caminhos da pesquisa ao universo religioso do candomblé, seus fundamentos e suas interações com o universo da prostituição.

Sendo a grande parte dos integrantes do cortejo, em sua maioria, mulheres prostitutas, e são elas as idealizadoras desse evento espetacular, a questão do gênero suscitava um olhar mais cuidadoso, afinal havia um discurso feminino pulsando no limbo da memória jacuipense que vibrava por uma chance de expressão. Esse discurso certamente sugeria na contramão da vida ordinária, quando o povo não se encontra a trabalho, ao contrário, acha-se num espaço onde é permitido brincar, alegrar-se e espantar seus demônios nesse jogo lúdico da representação cênica que ocorre anualmente a cada 15 de agosto.

²⁰⁹ LE GOFF, Jacques. 1996., p. 426.

²¹⁰ Idem. P., 109.

Tomando como referência o conceito utilizado por Michel Mafessoli, para os eventos festivos, no que se refere à sociabilidade mediante a aproximação dos corpos, a pesquisa reflete uma questão-matriz que empreende outros desdobramentos: as prostitutas lançam mão da devoção ao santo, como uma espécie de alvará para legitimar o direito de expressar criativamente sua cidadania e principalmente brincar e festejar, enquanto louvam e dançam. Essa condição presente no imaginário popular brasileiro é vista sob a perspectiva das artes cênicas e contextualiza os integrantes da lavagem de São Roque como “atores sociais” que constroem um espetáculo em que creditam prazer, esperança e inventividade a serviço da cultura popular.

A pesquisa proporcionou um novo olhar para uma manifestação popular que se encontrava em pronta decadência, visto que, com a ausência de Abdias Vital Carneiro, desde seu falecimento na década de 1980, o povo da Rua do Fogo acha-se órfão do seu mecenas e de uma direção administrativa/financeira para gerir os custos do evento teatral, como: roupas, adereços, pagamento de músicos e bebidas.

Para quase toda a comunidade jacuipense, sua figura reunia um arcabouço de qualidades que lhe permitiam ser o patrono da festa a São Roque. Seu tradicional sobrenome, como descendente dos primeiros habitantes do vale do Jacuípe, proporcionava-lhe credibilidade, sua postura austera impunha respeito e sua particular alegria era alimentada pelos festejos de São Roque que ele organizava com muita antecedência.

Abdias Carneiro tinha trânsito livre no seio da população urbana e rural, pois conhecia todas as pessoas e a geografia da região, o que facilitava a arrecadação de doações que serviam como prendas para os inesquecíveis leilões a São Roque, que ocorriam durante o período da novena e que visavam à produção dos festejos tanto da igreja, com as missas e a procissão, acompanhada pela Filarmônica Lyra Oito de Setembro e a sociedade local, como também a lavagem da Rua do Fogo, acompanhada pelos músicos barbeiros, as prostitutas e os outros excluídos da sociedade jacuipense.

Para a cidade de Riachão do Jacuípe, no que se refere ao reconhecimento de sua história sociocultural, a contribuição dessa pesquisa tem como norte o mapeamento e a documentação de uma festividade popular que enfoca o diálogo das subjetividades presentes na ação desse rito espetacular. Para os protagonistas desse evento festivo, como Adelson, Idalina, Rita, Jucira, Papaco, Bernadete, entre outros integrantes, a importância desta pesquisa acha-se no registro de suas vidas pessoais e de suas vivências festivas ocorridas anualmente nas tardes calorentas de 15 de agosto. Ali, eles são os atores de um espetáculo que é idealizado durante todo o ano para ser encenado pelas ruas da cidade no seu dia maior.

Nesse momento, a retomada da festa de São Roque perpassa por esta pesquisa que empreende um estímulo ao fenômeno popular e lança sobre a população jacuipense uma discussão a respeito dos significados inseridos na manifestação da Rua do Fogo. Ademais, sugere como rumo reflexivo o jogo entre a tradição e a modernidade, a transformação social e as possíveis narrativas daquele povo, que se apropria da sua cultura, ao mesmo tempo em que recria e a transforma.

Entretanto, para que a festa permaneça conforme sua tradição, visto que é o desejo dos integrantes da lavagem da Rua do Fogo e até mesmo para que essa tenha uma expressão na cidade, é necessário que as pessoas compreendam o sentido oculto nessa manifestação, observando o confronto de subjetividades presentes no seu bojo. “Falta uma pessoa explicar a história da lavagem que é pra tradição continua certinha como era ai ficava uma tradição bonita por que quando uma pessoa fica velha vai passa pra outra pessoa e a tradição nun acaba nunca”, metaforiza Adelson Ribeiro, fiel participante da Lavagem da Rua do Fogo.

Atualmente, há na cidade uma comissão de jacuipenses que trabalham no sentido de “levantar” o evento que carecia de um olhar específico pois sua relevância não se encontra em seus aspectos pitorescos, mas na perspectiva de objeto social para estudo. Essa comissão constituída por pessoas como Toinho de Abdias, Oliven Cedraz, Tio Liu, Maestro Roberto, entre muitos que também conviveram com Abdias Carneiro no apogeu daqueles festejos, inclusive contribuindo na organização dos eventos, terá em breve, a seu favor, o registro bibliográfico dessa manifestação

popular, visto que após a obtenção do Grau de Mestre em Artes Cênicas pela pesquisadora, a dissertação será transformada em exemplar bibliográfico.

A pesquisa que tem um caráter de modelo social, uma vez que a população da Rua do Fogo e adjacências representa um gueto revelador de uma miséria social que vai se adaptando ao contexto histórico dos seus descendentes, também determinou a realização de dois vídeos: “O Glorioso São Roque do Jacuípe”, produzido pela DIMAS/Governo do Estado da Bahia, 1999, e “Festa de São Roque”, pelo IRDEB/TV E, 2002. Juntamente com a obra literária essa memória visual alicerçará o futuro de uma manifestação popular que tem seu enfoque na dialética da memória e da contra-memória, da lenda e do fato, na reconstrução da história de um povo no que se refere ao imaginário coletivo. Que história é essa? Qual é essa memória? O que realmente somos?

Aqui, vale ainda destacar que, embora não mais exista o cabaret, nos moldes da década de 1960/1970, ponto alto dessa atividade profissional na Rua do Fogo, essas mulheres e seus descendentes continuam socialmente marginalizados como filhos impuros das velhas prostitutas. A lavagem como memória afetiva teria, nesse aspecto, a motivação necessária para dar um sentido social a sua existência. É a lavagem da rua do Fogo que vai sinalizar para o “espaço da brincadeira” que ali encontra um canal por onde a alegria desse espaço brincante penetra no mundo real, viabilizando o link na rede das brincadeiras e permitindo a circulação entre as brincadeiras e o mundo. É a brincadeira que renova a vida, a brincadeira como a renovação dos tempos.

No Brasil, comumente, o povo se enfeita, come, bebe e dança para festejar, brincando, os acontecimentos da vida. Na essência da brincadeira reside a alegria de “vadiar” e isso, para existir, não depende de qualquer renome; a cultura popular que envolve a brincadeira é constituída essencialmente pela camada da sociedade que compreende os excluídos; sua alegria, porém, resiste à miséria social de seu cotidiano.

O “espaço da brincadeira” tem a estrutura de uma rede, uma rede interlúdica:

Cada brincadeira é um nó da rede, estando assim interligada a todas as outras brincadeiras. Nesse espaço, tudo circula: pedaços de melodias, versos, instrumentos musicais, detalhes de indumentária, trechos de encenações teatrais. O brincante não atua como espectador passivo de uma tradição secular sobre a qual não tem nenhum controle e só pode “preservar”. Seu papel é mais o de um DJ, ou qualquer outro produtor musical cibernético, que faz suas próprias colagens a partir de determinado repertório: o gigantesco e multiforme banco de dados da biodiversidade brincante brasileira²¹¹

Do ponto de vista da musicalidade presente no cortejo da Rua do Fogo, a pesquisa reuniu antigas composições que até mesmo os músicos que tocam na “Bandinha de Biriba” e que acompanham a lavagem não conheciam no seu todo. A importância deste fato se acha atrelada à corporeidade dos integrantes do cortejo construída ao longo do tempo.

Com a mudança na especificidade musical dos nossos dias, quando foram introduzidos instrumentos diferentes daqueles tocados, no passado, por músicos barbeiros, o corpo que dança a lavagem hoje acompanhada pela “Bandinha de Biriba”, é um corpo diferente daquele outro que dançava ao som dos “Barbeiros Aleluia”, de Mestre Alexandre e dos “Barbeiros de Pé de Serra”.

Todavia, a pesquisa não pretende avaliar se houve qualquer “contaminação” pelo fato de ter sido introduzidos no processo histórico outros instrumentos musicais. Pelo contrário, deseja contribuir para a memória musical da população do vale do jacuípe, entendendo que, para refletir um folguedo popular carente de um reconhecimento, não é necessário isolá-lo do mundo com receio de que o mesmo perca sua “força”, sua “verdade” e sua “autenticidade”. Na cultura popular há um movimento natural que garante a circulação das informações que são naturalmente assimiladas e os possíveis contatos entre as várias brincadeiras.

Para a comunidade acadêmica e para as Artes Cênicas, particularmente, acredito que a pesquisa contribuirá como referência bibliográfica sobre um fenômeno social de natureza singular, uma lavagem de prostitutas em louvor a um santo, contribuindo assim para o campo de pesquisa em que se insere a

²¹¹ VIANNA Hermano, BALDAN Ernesto. 2000, p. 17.

ETNOCENOLOGIA, linha à qual essa investigação se acha compreendida e para a dinâmica da construção do conhecimento de um modo geral.

Ademais, como a proposição da ETNOCENOLOGIA é absorver os conhecimentos contemporâneos de uma forma transdisciplinar afirmando a diversidade cultural, a pesquisa interessa tanto do ponto de vista do teatro, quanto da dança, da música, do estudo do gênero, da prostituição, da geografia e da política pública. Da mesma forma, interessa ao universo da antropologia, da religião, da filosofia, da literatura, do cinema, da educação e da história, áreas que adentrei na busca pela investigação do grande mosaico cultural a qual a Lavagem da Rua do Fogo se acha inserida.

Essas possibilidades conduziram a banca examinadora à aprovação da dissertação com distinção, como também a sugestão para sua publicação que, segundo os pareceres finais é escrita de maneira viva, precisa e atraente, com destaque para a solidez no tratamento das circunstâncias históricas do tema, na plasticidade e harmonia nas entrevistas recolhidas, na maneira cinematográfica de preparar o terreno antes de chegar à descrição da festividade da Rua do Fogo, na originalidade e no senso de humor contidos no texto final da pesquisa, que também contribui para a compreensão de certos processos na formação urbanista ao apresentar um resultado consubstancial e fundamentado. A dissertação foi considerada um excelente exemplo de pesquisa artística e de grande contribuição para a literatura das Artes Cênicas

Por fim, se o pesquisador exerce a função de intermediar passado, presente e futuro e se o teatro tem a função de reinterpretar esse passado, acredito que também o teatro possa evocar a totalidade da cultura enquanto memória. O registro deste evento espetacular, seguramente, descortina uma cultura e um saber popular. Neste sentido, estou segura de que me alimentei desse saber e cresci imensamente como pesquisadora, como artista, como mulher e como gente.

Entretanto, devolvo a esse povo que me acolheu, com tanto carinho e confiança, minha particular gratidão, meu respeito ao glorioso São Roque e ao orixá Obaluaê, bem como declaro, neste ato minha real contribuição intelectual para a

cultura popular brasileira, que reflete também a cultura do tempo histórico no qual minha existência se faz presente.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Waldyr de. O Submundo da Prostituição, Vadiagem e Jogo do Bicho. Aspectos Sociais, Jurídicos e Psicológicos. Rio de Janeiro: Freitas Bastos S. A, 1968.

ACHILLI, Manlio. In Ascangni, Paolo. San Rocco contro la Malattia. Storia de un Taumaturgo. Torino: San Paolo, 1997.

AGOSTINHO, Pedro. Imagens e Peregrinação na Cultura Cristã. Um Esboço Introdutório Salvador: Centro Editorial UFBA, 1986.

AUGUSTO, Lamartine. Porta do Sertão. Memórias de Nazaré das Farinhas. 2ed. Salvador: Kouraça, 1999.

ALVES, Marieta. A Música de Barbeiros. In Revista Brasileira de Folclore. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura. Ano VII. Nº 17. Jan/Abr., 1967.

ANNAES DO ARCHIVO PÚBLICO E DO MUSEU DO ESTADO DA BAHIA. V. IV, V. Salvador: Imprensa Oficial do Estado, S/d.

ANDRADE, Mário de. Danças Dramáticas do Brasil. São Paulo: Martins Fontes, 1959.

ANDRADE, Mário de. Música e Feitiçaria no Brasil. São Paulo: Martins Fontes, 1963.

ANDRADE, Mário de. Coordenação. O Alvarenga e F. C. Toni. Dicionário Musical Brasileiro. Belo Horizonte, Itatiaia, DF, São Paulo: MINC, IEBUSP, EDUSP, 1989.

ANDRADE, Carlos Drummond de. A Puta. In Poesia Completa e Prosa. 3ed. Rio de Janeiro: Companhia José Aguilar Editora. 1973.

ANUÁRIO ESTATÍSTICO DA BAHIA. Secretaria do Planejamento, Ciência e Tecnologia. Salvador: SEI – Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia, 1997.

ARAÚJO, Alceu Maynard. Folclore Nacional. Festas, Bailados, Mitos e Lendas. v.I. São Paulo: Melhoramentos, 1964.

ARAÚJO, Alceu Maynard. Folclore Nacional. São Paulo: Melhoramentos/MEC, 1976.

ARAÚJO, Alceu Maynard. Cultura Popular Brasileira. São Paulo: Melhoramentos/MEC, 1976.

ARAÚJO, Dr. Antonio José. A Família de Serrinha. Serrinha: Tipografia O Serrinhense. Junho de 1926.

ARAÚJO, Néelson de. O Folclore da Perdição. A TARDE. Suplemento Cultural. Salvador. 26.Dez.1992.

ARAÚJO, Néelson de. Pequenos Mundos: Um Panorama da Cultura Popular da Bahia. TOMO II, Bahia: Fundação Casa de Jorge Amado. 1988.

ARAÚJO, Rosa Maria Barbosa de. A Vocação do Prazer: A Cidade e a Família no Rio de Janeiro Republicano. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO. Seção de Arquivo Colonial e Província. Seção: Legislativo. Série: Posturas. Local: N. S. da Conceição da Villa de Riachão do Jacuípe. Livro: Nº 859 13 de Junho - 80 - (1880) - Nº 12.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO. Seção Colonial e Provincial. Série: Decretos, 1878.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO. Igrejas e Reparos. Seção Colonial: Série: Igrejas, 1863.

ARTAUD, Antonin. O Teatro e seu Duplo. 3 ed. São Paulo: Max Limonad, 1987.

ASCANGNI, Paolo. San Rocco contro la Malattia. Storia de un Taumaturgo. Torino: San Paolo, 1997.

AUGRAS, Monique. O Duplo e a Metamorfose. A identidade mítica em comunidades nagô. Rio de Janeiro: Vozes, 1983.

AUERBACH, Erich. Mimesis. São Paulo: Perspectiva, 1976.

AZEVEDO, Thales de. Ensaios de Antropologia Social. Salvador: Progresso, 1959.

AZEVEDO, Thales de. Índios, Brancos e Pretos no Brasil Colonial; as relações interraciais na Cidade da Bahia. In América Indígena. V. XIII. N.2. México, 1953.

BACELAR, Jéferson Afonso. A família da Prostituta. São Paulo: Ática; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1982.

BADINTER, Elizabeth. Um é o outro: relações entre homens e mulheres. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

BAKTHIN, Mickail. A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento. O Contexto de François Rabelais. Brasília/ São Paulo: UNB/Hucitec, 1987.

BARROS, F. Borges de. Descrição Geográfica e Histórica da Bahia. Salvador: Imprensa Oficial da Bahia, 1923.

BARROS, F. Borges de . À Margem da História da Bahia. Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1934 .

BARROS, Manuel de. Gramática Expositiva do Chão (Poesia quase toda). 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

BARROS, Maria Nazareth Alvim de. As Deusas, as Bruxas e a Igreja. Séculos de perseguição. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 2001.

BARROSO, Gustavo. Almas de Lama e Aço. São Paulo: Melhoramentos, 1930.

BASTIDE, Roger. As Religiões Africanas no Brasil. São Paulo: Pioneira, 1971.

BEAUVOIR, Simone de. Apud Waldyr de Abreu. O Submundo. Aspectos Sociais, Jurídicos e Psicológicos. Da Prostituição, vadiagem e Jogo do Bicho. Rio de Janeiro, São Paulo: Freitas Bastos, 1968.

BENEDETTI, Mario. Transgressões. Antologia Poética. Rio de Janeiro: Record, 1988.

BIÃO, Armindo. Estética Performática e Cotidiano. In Performáticos, Performance e Sociedade. Brasília: UNB, 1996.

BÍBLIA SAGRADA. 3 ed. São Paulo: Ave Maria, 1961.

BOAVENTURA, Eurico Alves. Fidalgos e Vaqueiros. Salvador: EDUFBA, 1989.

BORDIEU, Pierre. A Linguagem Autorizada: As Condições de Eficácia do Discurso Ritual. In A Economia das Trolas Linguísticas. O que falar quem dizer. São Paulo: EDUSP. 1996.

BORBA FILHO, Hermilo. Espetáculos Populares do Nordeste. São Paulo: Buriti, 1966.

BOFF, Leonardo. Saber cuidar: ética do humano - compaixão pela terra. Petrolis, Rj: Vozes, 1999.

BOSI, Alfredo. Cultura como Tradição. In Cultura Brasileira. Tradição, Contradição. Rio de Janeiro: Zaahar, FUNART, 1987.

BRANDÃO, Junito de Souza. Mitologia Grega. V. III. Petrópolis: Vozes, 1987.

BRUSTOLONI, Pe. Julio. J. Vida de São Roque. Peregrino de Deus e Herói da Caridade. São Paulo: Santuário, 1992.

BUTLER. Vida dos Santos. Petropólis: Vozes, 1992.

CARNEIRO, Edson. Negros Bantus. Notas de ethnographia religiosa e de folk-lore. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

CARNEIRO, Edison. Três Cronistas da Bahia. In: Revista de Cultura da Bahia. Nº 18. Secretaria da Cultura e do Turismo do Estado da Bahia. Salvador: Conselho Estadual de Cultura, 1999/2000.

CARNEIRO, Miguel Antônio. Os Barbeiros Aleluia: Uma Tradição Musical do Início do Século. In A Prensa. Riachão do Jacuípe, BA. N5. Mensal, Set. 1985.

CARNEIRO, Miguel Antônio. Boca do Tempo. Salvador: Edições Maracujá De Vez, 2002.

CARNEIRO, Abdias Vital. Novena ao Glorioso São Roque. Feira de Santana: JMA Comercial LTDA, 1997.

CASTRO, Josué de. Geografia da Fome, 3 ed. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1952.

CASCUDO, Luis da Câmara. Tradições Populares da Pecuária Nordestina: Documentário da Vida rural. N.9. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, 1956.

CASCUDO, Luis da Câmara. Dicionário do Folclore Brasileiro. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1954.

CASCUDO, Luis da Câmara. Dicionário do Folclore Brasileiro. 2ed. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro/Ministério da Educação e Cultura, 1962.

CASCUDO, Luis da Câmara. Dicionário do Folclore Brasileiro. São Paulo: Itatiaia / USP, 1986.

CASCUDO, Luis da Câmara. Tradição, Ciência do Povo: Pesquisas na Cultura Popular do Brasil. São Paulo: Perspectiva, 1971.

CASCUDO, Luis da Câmara. História dos Nossos Gestos: Uma Pesquisa na Mímica do Brasil. São Paulo: Melhoramentos, 1976.

CHAÚÍ, Marilena. Repressão Sexual, essa nossa (des) conhecida. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CORALINA, Cora. Poemas. Goiás: Oficinas Gráficas da Universidade de Goiás, 1977.

COSTA, Eduardo Otávio da. Aspectos do Folclore de uma Comunidade Rural. In Revista do Arquivo Municipal de São Paulo, SP, CXLIV, 1951.

DELEUZE, Gilles. Nietzsche e a Filosofia. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DETIENNE, Marcel. Dioniso a Céu Aberto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988

DIAS, Rosa Maria. Nietzsche e a música. São Paulo: Imago, 1994.

DRUMMOND, Chico. Agnaldo Siri Azevedo. Documentarista, graças a Deus. In A TARDE Cultural. Salvador. 27. 11.1993.

DURAND, Gilbert. A Imaginação Simbólica. Trad. Liliane Fitipaldi. São Paulo: Cultrix, 1988.

DURKHEIM, E. As Formas Elementares da Vida Religiosa. Rio de Janeiro: Paulinas, 1998.

D’VILANOVA, Marielza Carneiro. Contos e Histórias de Conceição do Coité. Feira de Santana: Bahia Artes Gráficas, 1985.

ELIADE, Mircea. Imagens e Símbolos (Simbolismo mágico/religioso). São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, Mircea. O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

Enciclopédia Os Caminhos do Conhecimento.V.4. São Paulo: Cia Melhoramentos de São Paulo,1993.

Enciclopédia Mirador Internacional, V.III. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1993.

Enciclopédia Dos Municípios Brasileiros V. XXI . Copilação de Florival Ferreira de Carvalho. Rio de Janeiro: IBGE,1958.

ESPINHEIRA, Gey. Divergência e Prostituição: uma análise sociológica da Comunidade Prostitucional do Maciel. Rio de Janeiro. Salvador: Tempo brasileiro, 1984.

ESTATÍSTICA DOS MUNICÍPIOS BAIANOS - 2000. Salvador: SEI, 2001. v. 1. CD. ISSN 15 19 – 41 24

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Novo Dicionário da Língua Portuguesa. 2ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1986.

FREIRE, Felisbello. História Territorial do Brasil. V.1. Salvador: SCT/IGHB. Edição Fac-similar, 1998.

FILHO, Mello Moraes. Festas e Tradições Populares do Brasil. 3ed. Rio de Janeiro: H. Garnier, Livreiro-Editor, 1946.

FILHO, Mello Moraes. Festas e Tradições Populares do Brasil. Prefácio: Sílvio Romero, Revisão e Notas de Luís da Câmara Cascudo. Belo Horizonte / São Paulo: Itatiaia, EDUSP, 1979.

FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade I: A vontade de Saber. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade II: O Uso dos Prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

GARCIA Canclini, Nestor. Consumidores e Cidadãos: Conflito Multiculturais da Globalização. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995.

GAZETA MÉDICA DA BAHIA. Peste. Dr. Osvaldo Cruz. V.XXXVII. N.º 11. Publicação Mensal, Maio/1906

GAZETA MÉDICA DA BAHIA. As moléstias infectuosas na Bahia. Por Dr. Antônio Pacífico Pereira, V. XXXIX, N.º 11, maio de 1908.

GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Trad. Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GENNEP, A. Van. Os Ritos de Passagem. Petrópolis: Vozes, 1977

GLUSBERG, Jorge. A Arte da Performance. São Paulo: Perspectiva, 1987.

GOFFMAN, Erving. La Mise en Scène de la Vie Quotidiane: La présentation de soi. Paris: Editions de Minuit, collection Le Sens Commun, 1992.

GOURHAN, André Leroi. O Gesto e a Palavra. Memória e Ritmos, Perspectivas do Homem. V II. Lisboa: Edições 70, 1965.

GREINER, Christine; **BIÃO**, Armindo. Etnocenologia:Textos Seleccionados. São Paulo: Annablume, 1998.

HARVEY, Cox. A Festa dos Foliões. Petrópolis: Vozes, 1974.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. História da Civilização Brasileira. Rio de Janeiro: Difel,1974.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. Rio de Janeiro: José Olympio, 1936.

HUGES, G. A Filosofia da Pesquisa Social. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

JORNAL DO BRASIL. Rio de Janeiro. Caderno Cidade, 1987.

JORNAL A TARDE. Caderno 2., Salvador, Bahia. 24.06.2001.

JORNAL A PRENSA. Helvécio Mascarenhas. Estórias quase lendas de Riachão: Riachão do Jacuípe, 1986.

JORNAL A PRENSA. Domínio Público. Riachão do Jacuípe, Agosto de 1985.

JUNG, Carl G. O Homem e Seus Símbolos. O Processo de Individuação. Cap III: 7 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s.d.

JÚNIOR, Otávio de Freitas. Histórico e causas da Prostituição. In A Prostituição é Necessária? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

LANDES, Ruth. A Cidade das Mulheres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LANGDON, E. Jean. Performance e Preocupações Pós-Modernas na Antropologia. In Performáticos, Performance e Sociedade. Brasília: UNB, 1996.

LANGER, Suzanne. Filosofia em nova Chave: Um Estudo do Simbolismo de Razão, Rito e Arte. São Paulo: Perspectiva, 1971.

LEITE, Lourenço. Do Simbólico ao Racional. Ensaio sobre a Gênese da Mitologia Grega como Introdução à Filosofia. Salvador: Secretária da Cultura e Turismo. Fundação Cultural. EGBA, 2001.

LE GOFF, Jacques História e Memória. Campinas: Unicamp, 1996.

LIMEIRA, Eudenesi de Albuquerque. A Comunicação Gestual: Análise Semiótica de Dança Folclórica Nordestina. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1977.

LUNA, Sérgio Vasconcelos de. Planejamento de Pesquisa. Uma Introdução. São Paulo: EDUC, 1998.

LUZ, Marco Aurélio. In Porque oxalá usa ekodidé. Deoscóredes M. Dos Santos. (DIDI). Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia. Edição Cavaleiro da Lua, 1966.

MAFFESOLI, Michel. O Olho da História. In Revista de História Contemporânea, Salvador. V.I, N. 5, 1998.

MAFFESOLI, Michel. Mediações Simbólicas: A Imagem como Vínculo Social Trad. Juremir Machado da Silva. In Revistas Famecos. Porto Alegre, N.8, Jul 1998. Semestral

MAFFESOLI, Michel. Violência Totalitária. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1979.

MAFFESOLI, Michel. O Tempo das Tribos. São Paulo: Forense Universitária, 1998.

MAFFESOLI, Michel. A Contemplação do Mundo. São Paulo: Artes e Ofícios, 1995.

MAFFESOLI, Michel. A Conquista do Presente. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

MAFFESOLI, Michel. A Sombra de Dionísio. Contribuição a uma Sociologia da Orgia. Trad. Aluizio Ramos Trinta. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MAFFESOLI, Michel. No Fundo das Aparências. Trad. Bertha Halpen Gurovitz. Petrópolis: Vozes, 1996.

MARTINS, José de Souza. O Poder do Atraso: (Ensaio de Sociologia da História Lenta). São Paulo: HUCITEC, 1994.

MARTINS, Suzana. O Gestual das Iabás. Iemanjá, Oxum e Inhansã na Festa Pública do Candomblé da Bahia. In Revista Repertório Teatro & Dança. Ano 4. N.5. Salvador: Secretária de Cultura e Turismo, 2001.

MARTINS, Suzana. A dança no candomblé: Celebração e cultura. In Repertório Teatro & Dança. Ano 1. N. 1. Salvador: Programa de Pós-graduação em Artes Cênicas da Universidade Federal da Bahia, 1998.

MASCARENHAS, Helvécio. A Lenda Jacuipense. A Prens. Região do Sisal. Agosto, 1986.

MELLO E SOUZA, Laura. O Diabo e a Terra de Santa Cruz (Feitiçarias e religiosidade popular no Brasil colonial). São Paulo: Cia das Letras, 1987.

MORAES FILHO, MELLO. Festas e Tradições Populares do Brasil. Prefácio: Sílvio Romero. Revisão e Notas de Luis da Câmara Cascudo. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia, EDUSP, 1979.

MORAES, Aparecida Fonseca. Mulheres da vila: prostituição, identidade social e movimento associativo. Petrópolis: Vozes, 1995.

NEVES, Erivaldo Fagundes. Uma comunidade Sertaneja: Da Sesmaria ao Minifúndio. Salvador: EDUFBA- UEFS, 1958.

NIETZSCHE, Friedrich W. O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, s.d.

NIETZSCHE, Friedrich W. A Origem da Tragédia. Rio de Janeiro: Hemus, 1975.

OLIVEIRA, Neuza Maria de. As “Monas” da Casa Amarela; os travestis no espelho da mulher. Salvador: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas/UFBA, 1986.

OLIVEIRA, Waldir Freitas. A Festa de São Lázaro. In Revista Neon. Agosto de 2000.

PEREIRA; Pacífico. Gazeta Médica da Bahia. Periódico. N.11 Bahia: maio de 1906.

PEREIRA, Maria Lúcia M.S. Performance Rituais na Bahia: Um Olhar a partir da Igreja de São Lázaro. Salvador: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFBA. 1998.

POPPINO, Rollie E. Feira de Santana. Salvador: Itapuã, 1968.

PRADIER, Jean-Marie. Etnocenologia: A Carne do Espírito. In Repertório Teatro e Dança. In press. Salvador: UFBA/SEC, 1998.

PRADIER, Jean-Marie. Manifesto da Etnocenologia In Performáticos, Performance e Sociedade. (trecho). Brasília: UNB, 1996.

PRANDI, Reginaldo. Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras: Sincretismo, Branqueamento, Africanização. In Faces da Tradição Afro-Brasileira. Religiosidade, sincretismo, Anti-Sincretismo, Refafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida. Organizadores: Carlos Caroso e Jéferson Bacelar. Rio de Janeiro/ Salvador: Pallas/ CNPq, 1998.

PROENÇA, Mário Cavalcante. No Termo de Cuiabá. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1958.

QUEIROZ, Washington. História de Vaqueiros - Vivências e Mitologias. Salvador: IPAC, 1987.

QUERINO, Manuel. A Bahia de Outrora. Salvador: Livraria Progresso. V.2. Coleção Estudos Brasileiros., 1946.

RABELLO, Alberto. Contos do Norte. Contos Regionais Baianos. Nas Lavras- No Sertão- No Recôncavo- No Litoral. V.III. Coleção Cachoeira. Salvador: UFBA, 1979.

RIBEIRO, Darcy. O Povo Brasileiro: A Formação e o Sentido do Brasil. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RODRIGUES, Nina. Os Africanos no Brasil. 5 ed. V.9. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.

SAMPAIO, Theodoro. O Tupi na Geografia Nacional. 4 ed. Salvador: Câmara Municipal, 1955.

SAMPAIO, Gastão. Feira de Santana e o vale do Jacuípe. Salvador: Bureau, S/d.

SANTOS, Boaventura de Souza. Introdução a uma Ciência Pós-Moderna. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

SÃO PAULO, Olney. A Antevéspera e o Canto do Sol. Rio de Janeiro: José Álvaro, editor. 1969.

SCHEREIBER, Dr. Werner; MATHYS, Friederick Karl. Infectio. Doenças Infeciosas na História da Medicina. Brasília: Roche, 1991.

SERRA, Ordep. Rumores de Festa. O Sagrado e o Profano na Bahia. Salvador: EDUFBA, 2000.

SANTOS, Jocélio Teles dos. O Dono da Terra. O Caboclo nos Candomblés da Bahia. Salvador: Sarah Letras, 1995.

SEVERINO, Francisca Eleonora Santos. Memória da morte, Memória da Exclusão. Prostituição, Marginalidade Social e Reconquista da Cidadania. São Paulo: Letras e Letras, 1993.

SILVA. Carmen da. O Mundo de Luísa. In A prostituição é Necessária? Coleção Impacto. V. I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

SILVA, J. M. Velho da. Crônica dos Tempos Coloniais - Gabriela, Romance Brasileiro. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1875.

TEIXEIRA, Rodolfo. O Ciclo Recidivante das Epidemias na Bahia. In: Revista de Cultura da Bahia. N.º 18. Secretária da Cultura e Turismo do Estado da Bahia. Conselho de cultura. Salvador: Conselho Estadual de Cultura, 1999/2000.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão e **BARROS**, José Flávio Pessoa de. Análise de um Ritual Coletivo de Saúde: O Olubajé. In Folia. Maldição dos Deuses/ Doença dos Homens. Organizadores: Antonio Mourão Cavalcante, Ismael Pordeus Jr. Fortaleza: EUFC, 1994.

TINHORÃO, José Ramos. História Social da Música Popular Brasileira. São Paulo: Editora 34, 1998.

TINHORÃO, José Ramos. Os Negros em Portugal. Uma Presença Silenciosa. Lisboa: Caminho, 1988.

TOLLENARE, L. F., Notas Dominicais Tomadas durante Uma Viagem em Portugal e no Brasil em 1816, 1817 e 1818. Salvador: Livraria Progresso, 1956.

TOMPSON, Paul. A Voz do Passado: História Oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TURNER, Victor. O Processo Ritual. Rio de Janeiro: Vozes, 1974

VERONESI, Ricardo. Tratado de Infectologia. São Paulo: Atheneu, 1996.

VERONESI, Prof. Ricardo e outros. Doenças Infecciosas e Parasitárias. 8ed.
São Paulo: Editora Guanabara Koogan, 1996.

VERGER, Pierre Fatumbi. CARIBÉ. Tradução. Maria Aparecida da Nóbrega. Lendas Africanas dos Orixás. Salvador: Corrupio, 1997.

VIANNA, Hildegardes. Obaluaê-O Deus da Peste. In Revista Aratu. Um polo de desenvolvimento. Ano III N.24. agosto de 1969.

VIANNA, Hildegardes. Do Entrudo ao Carnaval na Bahia. In Revista Brasileira de Folclore. Ministério de Educação. N.13. Rio de Janeiro: MEC, 1965.

VIANNA Hermano, **BALDAN**, Ernesto. Música do Brasil. Rio de Janeiro: Gráficos Burti Ltda, 2000.

WILLS, W. A Imaginação Sociológica. 3 ed. Petrópolis: Zarah, 1972

ZAMBONI, Sílvio. A Pesquisa em Arte. Um Paralelo entre Arte e Ciência. Campinas: Ed. Autores Associados, 1998.

DISCOGRAFIA

MAUTNER, Jorge. Maracatu Atômico. in CD Eu não peço desculpas. Registro: 04400645192. Rio de Janeiro: Universal Music. 2002.

TOM ZÉ. Lavagem da Igreja de Irará. in Long-play Correio da Estação do Brás. Registro: 101404177. São Paulo: Continental. 1978.

VIDEOGRAFIA

GLORIOSO SÃO ROQUE DO JACUÍPE. Roteiro e Direção: Miguel Carneiro. Produção: DIMAS/ Governo do Estado da Bahia. 1999.

FESTA DE SÃO ROQUE. Roteiro e direção: Josias Pires. Produção: IRDEB/TV E. 2002.