



Universidade Federal da Bahia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

Festa de verão em Salvador

Um estudo antropológico a partir do acervo documental do jornal A Tarde

Cleidiana Patricia Costa Ramos



Ilustração: Gentil

Salvador-BA

2017

CLEIDIANA PATRICIA COSTA RAMOS

Festa de verão em Salvador

Um estudo antropológico a partir do acervo documental do jornal A Tarde

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do título de doutora em antropologia

Orientadora: Prof. Dra. Fátima Regina Gomes Tavares

Salvador- BA

2017

CLEIDIANA PATRICIA COSTA RAMOS

Festa de verão em Salvador

Um estudo antropológico a partir do acervo documental do jornal A Tarde

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do título de doutora em antropologia.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Fátima Regina Gomes Tavares
(Orientadora)

Prof. Dra. Francesca Bassi (UFRB)

Prof. Dra. Léa Freitas Perez (UFMG)

Prof. Dra. Lia da Fonseca Seixas (UFBA)

Prof. Dr. Claudio Luiz Pereira (UFBA)

Dedicatória

A Oxum, energia que me renova e fortalece mesmo quando eu não consigo entender; a minha mãe biológica, Nazinha Ramos, porto-seguro e exemplo da força feminina que tanto me inspira; a minha mãe espiritual, Valnizia Pereira Bianchi, pelas lições sobre a espiritualidade que conforta e anima; ao meu inesquecível pai, Chico Preto (*in memoriam*) pelo legado de determinação que me socorre nos momentos de dúvida sobre o que me é possível; a Claudio Rodolfo, amor-companheiro de todas as horas.

Agradecimentos

À professora Fátima Tavares pela orientação segura e desafiadora que resultou em um processo de aprendizagem extremamente rico para mim.

Ao professor Claudio Luiz Pereira, que foi fundamental para amadurecer a minha paixão pela antropologia desde o nosso encontro durante o mestrado. A sua gentileza só reforça a minha admiração pelo grande intelectual que tenho a sorte de ter como um dos meus mestres.

Ao professor Roberto Albergaria (*in memoriam*), a quem devo o incentivo que me levou aos primeiros passos para voltar a buscar complemento de formação em ambiente acadêmico. O respeito por uma “fonte” no jornalismo virou amizade até a sua despedida deste plano. O presente em forma de coleção dos seus artigos e livros sobre festas foi a última das suas muitas gentilezas em meu favor.

Aos muitos membros da família do Terreiro do Cobre, especialmente Mãe Lindinalva Santos, Mãe Zeny Santos, ebomi Lindinalva Barbosa, ebomi Isabela Barbosa, Ekede Kênia Silva, Marian David, Mirela Novaes, Fabiana Pancho e Geisilane Santos. Obrigada a todas por me dar ouvidos nos momentos de empolgação e angústia que se alternaram até a conclusão desta tese.

Às muitas primas e primos da minha grande família biológica, especialmente Neuza Rebouças, Maurício Rebouças e Rodolpho Rebouças, que se dispuseram a entender minha necessidade constante de falar sobre esta pesquisa.

Ao amigo de tantas horas Cláudio Bandeira; a Valnizia e João Pedro Ramos, que, mesmo da França, me ajudaram, principalmente em conversas sobre experiências acadêmicas lá e cá.

Às amigas na aventura de construção e manutenção da Flor de Dendê, Ludmila Cunha, Meire Oliveira e Susana Rebouças, pela oportunidade de me reencantar com o jornalismo e descobrir suas potencialidades no universo virtual.

Aos membros da família Simões, proprietária do jornal A Tarde, Ranulfo Bocayuva, Renato Simões Filho e Sylvio Simões, pela permissão para o acesso ao Cedoc, cuja documentação sustenta as análises deste trabalho.

A Rubens Coelho e Valdir Ferreira, funcionários do Cedoc, e Renato Martins, que integrou a equipe até 2016, pelos milhares de gentilezas e condução na descoberta dos meandros do acervo. A Carlos Casaes e Edna Santos pelo auxílio em todas as vezes que necessitei da ajuda especializada da Agência A Tarde.

Aos colegas e professores do PPGA/FFCH/UFBA pela convivência de aprendizagem.

A todas e todos vocês o meu muito obrigada pelo afeto que me animou a seguir, sobretudo nas horas de incerteza.

Resumo

Esta tese apresenta uma análise sobre as festas de verão que ocorrem em Salvador na perspectiva de que estes eventos superam a efemeridade característica dos fatos. Nesta abordagem as comemorações, também chamadas “de largo”, inserem-se na complexidade da identificação de Salvador como uma cidade festiva. Trata-se da festa deslocando-se da esfera do *fato* para *questão* no âmbito proposto pela moderna antropologia que se ocupa do campo festivo. O interesse desta pesquisa, portanto, são as dinâmicas próprias de 13 festas de verão (São Nicodemus, Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição, Santa Luzia, Bom Jesus dos Navegantes, Reis, Bonfim, Ribeira, São Lázaro, Pituba, Rio Vermelho, Itapuã e Lavagem de Ondina, que foi extinta). Essas comemorações absorvem e perdem elementos, desfrutam de invisibilidade ou visibilidade maior ou menor em segmentos importantes de representação, como são os canais de mídia. Para estabelecer, portanto, uma análise em campo tão polissêmico como é o das festas, recorri à coleção de reportagens e imagens pertencentes ao Centro de Documentação do Jornal A Tarde (Cedoc). O periódico fundado em 1912 é o mais antigo dentre os títulos de imprensa em circulação na cidade. O levantamento no acervo resultou em um conjunto de dados formado por 6.992 reportagens, veiculadas no período de 1912 a 2016, e 2.670 imagens. São essas informações que fundamentam a análise das continuidades e descontinuidades no ambiente festivo; as nuances do discurso que apresenta Salvador como a “capital da alegria” e “cidade da festa” e o jornalismo identificado como um lugar de memória. Os resultados desta pesquisa possibilitaram o desenvolvimento de um site experimental denominado *Espelho de Festa* e a apresentação detalhada das dinâmicas presentes nos eventos do ciclo.

Palavras-chave: Festas de verão. Salvador. Antropologia da festa. Antropologia da imagem. Jornalismo. A Tarde

Abstract

This thesis presents an analysis of the summer festivals that take place in Salvador, in the perspective that these events go beyond ephemeral features. Through this point of view, these celebrations, also called “de largo”, is part of the complexity of Salvador’s recognition as a festive city. This is the passage of those celebrations from the *factual sphere* to the *theoretical sphere* as suggested by Modern Anthropology, which deals with the festive concerns. Therefore, the interest of this research is the very dynamic of 13 summer holidays (São Nicodemus, Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição, Santa Luzia, Bom Jesus dos Navegantes, Reis, Bonfim, Ribeira, São Lázaro, Pituba, Rio Vermelho, Itapuã and Lavagem de Ondina, which was extinct). These celebrations absorb and lose elements, benefits from the invisibility or visibility in larger and smaller scales in important segments of representation, such as the media channels. For that reason, to establish an analysis in such polysemic field as Festivals, I resorted to the collection of reports and images belonging to the Centro de Documentação do Jornal A Tarde (Cedoc). The periodical was founded in 1912 and is the oldest among the newspapers in circulation in the city. The survey in the collection resulted in a data consisting of 6.992 reports, aired in the period from 1912 to 2016, and 2.670 images. These information supported the analysis of the continuities and discontinuities in the festive atmosphere; the discourse nuances featuring Salvador as the “capital of happiness” and as “festive city” and Journalism identified as a place of memory. The results of this research enabled the development of an experimental website called *Espelho de Festa* and a detailed presentation of the dynamics shown in the events of the cycle.

Keywords: Summer Festivals. Salvador. Anthropology of Festivals. Anthropology of Images. Journalism. A Tarde

Résumé

Cette thèse présente une analyse à propos des fêtes d'été qu'ont lieu à Salvador dans la perspective que ces événements vont au-delà du caractère éphémère des faits. En les abordant ainsi, les commémorations, aussi appelées de Largo s'insèrent dans la complexité de l'identification de Salvador comme ville festive. Il s'agit de la dislocation de la fête de la sphère du fait à celle de la question dans le cadre proposé par l'anthropologie qui s'intéresse aux champ commémoratif. L'intérêt de cette recherche se trouve par conséquent dans la dynamique propre aux fêtes estivales (São Nicodemus, Santa Barbara, Nossa Senhora da Conceição, Santa Luzia, Bom Jesus dos Navegantes, Reis, Bomfim, Ribeira, São Lázaro, Pituba, Rio Vermelho, Itapuã et le Lavage de Ondina, aujourd'hui disparue). Ces commémorations absorbent et perdent des éléments, jouissent d'une visibilité plus ou moins grande auprès d'importants vecteurs de représentation comme peuvent l'être les canaux médiatiques. Pour établir, donc, une analyse dans un champ aussi varié sémantiquement que celui de la fête, j'ai eu recours à un nombre conséquent de reportages et d'images appartenant au Centre de Documentation du journal A Tarde (Cedoc). Le périodique fondé en 1912 est le plus ancien d'entre les titres de presse à circuler dans la ville. Le recensement de ce patrimoine a débouché sur un ensemble de données composé de 6.992 reportages, émis entre 1912 et 2016, et 2.670 images. Ces informations constituent une base à l'analyse des continuités et des discontinuités dans le milieu festif; les nuances du discours qui présente Salvador comme "la capitale de la joie" et "la ville de la fête" ainsi que le journalisme identifié comme un lieu de mémoire. Les résultats de cette thèse ont rendu possible le développement d'un site experimental nommé *Espelho de Festa* et la présentation détaillée des dynamiques présentes dans nos événements au cours du cycle.

Mots-clés: Fêtes estivales. Salvador. Anthropologie de la fête. Anthropologie de l'image. Journalisme. A Tarde

Lista de Imagens

- Figura 1: Quadro do ciclo festivo de Salvador – parte 1
- Figura 2: Quadro do ciclo festivo de Salvador – parte 2
- Figura 3: Mãe Kinabogi na Festa da Pituba
- Figura 4: Ranking de festas por número de ocorrências – parte 1
- Figura 5: Ranking das festas por número de ocorrências – parte 2
- Figura 6: Mapa de distribuição das festas pela cidade
- Figura 7: Dinâmica-bolha aplicada à Festa do Bonfim
- Figura 8: Cobertura especial na edição da Festa do Bonfim de 2005
- Figura 9: Dinâmica-bolha aplicada à Festa de Reis
- Figura 10: Dinâmica-bolha aplicada à Festa do Rio Vermelho
- Figura 11: Dinâmica-bolha aplicada à Festa da Pituba
- Figura 12: Dinâmica-bolha aplicada à Festa da Ribeira
- Figura 13: Dinâmica-bolha aplicada à Festa de Itapuã
- Figura 14: A Segunda-feira do Bonfim
- Figura 15: Aloísio de Carvalho
- Figura 16: Hildegardes Vianna
- Figura 17: Stefan Zweig
- Figura 18: Antônio Monteiro
- Figura 19: Roberto Albergaria
- Figura 20: Quadro com ocorrência de reportagens sobre festas em A Tarde por década
- Figura 21: Ranking das festas por ordem de ocorrência em A Tarde 1
- Figura 22: Ranking das festas por ordem de ocorrência em A Tarde 2
- Figura 23: Aspecto das estantes do Cedoc
- Figura 24: Lavagem do Bonfim
- Figura 25: Espelho de festa – seção Galeria
- Figura 26: Espelho de festa – seção Outras festas
- Figura 27: Espelho de festa – seção Mais conteúdo
- Figura 28: Depois da Segunda-feira, a terça

Figura 29: Galgando a Sagrada Colina

Figura 30: Marginais transformam Festa do Bonfim

Figura 31: Violência na lavagem

Figura 32: Atraíram dezenas de turistas

Figura 33: São Paulo vem ao Bonfim

Figura 34: Lavagem vira grande prévia do Carnaval

Figura 35: Prévia do Carnaval balançou a Barra

Figura 36: A tradicional Lavagem do Bonfim

Figura 37: Menções à festa onde aparece a associação com o candomblé

Figura 38: Reportagens da Editoria de Verão A Tarde

Figura 39: Cobertura especial sobre a Festa do Bonfim – 2003 a 2016

Figura 40: Páginas gráficas sobre o Bonfim

Figura 41: Pedro do Pote

Figura 42: Barracas

Figura 43: Feijoada

Figura 44: Baiana em cortejo

Figura 45: Purificação

Figura 46: PMs vestidas como baianas

Figura 47: Ambulante fantasiado

Figura 48: As festas tradicionais de Senhora Sant'Anna

Figura 49: O Carnaval está próximo

Figura 50: “Dona Janaína”, Princesa do mar

Figura 51: “Janaína” se encheu de presentes

Figura 52: Começam hoje os festejos do Rio Vermelho

Figura 53: A Festa de Iemanjá

Figura 54: Arte sobre série “O Mar de Iemanjá”

Figura 55: Camiseta da festa Yemanjá é Black

Figura 56: Concentração na praia

Figura 57: Procissão de Sant'Anna

Figura 58: O descarte da imagem

Figura 59: A nova imagem

Figura 60: Presente em formato de coroa

Figura 61: Baleia como presente

Figura 62: Escultor Zé Coió

Figura 63: Quadro com variação das festas de Santa Bárbara e Itapuã

Figura 64: Louvor a Santa Bárbara

Figura 65: Arte sobre títulos que vinculam a festa a Iansã

Figura 66: Briga entre candomblé e umbanda

Figura 67: As animadas festas de Itapuã

Figura 68: Tragédia no mar

Figura 69: O mercado como espaço de oração

Figura 70: O mercado como espaço do samba

Figura 71: A festa no quartel

Figura 72: O preparo do caruru no mercado

Figura 73: O corte de quiabos no quartel

Figura 74: A procissão

Figura 75: Sagrado em meio à decadência

Figura 76: A multidão em vermelho e branco

Figura 77: A festa da Igreja Católica brasileira

Figura 78: Às portas da igreja

Figura 79: À espera da marcha

Figura 80: Rito da vizinhança

Figura 81: Jato d'Água

Figura 82: A ameaça de dom Avelar

Figura 83: Barracas na Conceição

Figura 84: Missa na Conceição

Figura 85: Samba na Conceição

Figura 86: Multidão em procissão

Figura 87: Barracas em novo padrão

Figura 88: Trajeto de ternos no período 1916-1919

Figura 89: Ouro, incenso e mirra

Figura 90: Festa de Reis começa com tríduo

Figura 91: Quadro nº 1 com reportagens sobre a polêmica envolvendo o padre Pinto

Figura 92: Quadro nº 2 com reportagens sobre a polêmica envolvendo o padre Pinto

Figura 93: Festa de Reis no clube

Figura 94: Festa de Reis na rua

Figura 95: Preparativos

Figura 96: Padre José Pinto

Figura 97: Fachada da Igreja da Lapinha

Figura 98: Quadro com reportagens sobre a Festa do Bom Jesus dos Navegantes

Figura 99: Festa na praia

Figura 100: Festejos noturnos

Figura 101: Figurino festivo construído com lingerie

Figura 102: Missa na galeota

Figura 103: Galeota no mar

Figura 104: Reparos na galeota

Figura 105: Festa como abertura da cobertura de verão

Figura 106: Quadro com reportagens sobre problemas na infraestrutura da Igreja do Pilar

Figura 107: Cirilo de Nicodemus

Figura 108: São Nicodemus do Cachimbo

Figura 109: Atual iconografia de São Nicodemus

Figura 110: Corrida de jangadas

Figura 111: Procissão de São Nicodemus em 1945

Figura 112: Mulheres é que carregam o andor

Figura 113: Distribuição de caruru na Festa de São Nicodemus

Figura 114: Lavagem da Capela de São Nicodemus

Figura 115: Cortejo para a Lavagem de São Nicodemus

Figura 116: Fé na água de Santa Luzia

Figura 117: Bálsamo para os olhos

Figura 118: Procissão de Santa Luzia

Figura 119: Saudação

Figura 120: Arte com reportagens sobre a lavagem

Figura 121: O eremita

Figura 122: Ao lado da cruz

Figura 123: Romaria

Figura 124: À espera do banho

Figura 125: Em busca de proteção para o corpo

Figura 126: Concentração

Figura 127: De joelhos

Figura 128: Louvor pelas ruas

Figura 129: Rito sempre presente

Figura 130: Celebração em ritmo afro

Figura 131: Cerveja e descanso

Figura 132: Aquecimento para o Carnaval

Figura 133: Samba sem espaço e violência na Ribeira

Figura 134: Desfile animado

Figura 135: Ao som do trio elétrico

Figura 136: Animação noturna

Figura 137: Conjunto preparado para o samba?

Figura 138: Roda de samba

Figura 139: Samba em andamento

Figura 140: Esvaziamento na Ribeira

Figura 141: Procissão terrestre na Pituba

Figura 142: Procissão marítima na Pituba

Figura 143: As antigas barracas da Festa da Pituba

Figura 144: A lavagem em seu auge

Figura 145: O transe na festa

Figura 146: Carga dramática diminuída

Figura 147: Registros finais

Figura 148: Coreografia

149: VIPs em primeiro plano

Tabelas

Tabela 1 – Modelo das festas

Tabela 2 – Endereços e ritos das festas

Tabela 3 – Relação terra/mar nas festas

Sumário

Festa como questão a partir de um acervo documental	18
Capítulo 1 Perspectivas possíveis da diversidade festiva	32
1.1. Questões de festas.....	37
1.2. Religião e festa no ciclo de verão	41
1.3. Diversidade festiva em camadas.....	50
1.4. Espaço e territorialidades festivas	58
1.5. Ciclo de tempo festivo	71
Capítulo 2 A cidade que faz da festa sua identidade	77
2.1. A cidade se preparando para a festa	80
2.2. Os mensageiros da festa	86
2.2.1. O cronista da Segunda-feira Gorda	87
2.2.2. Memórias do modelo perfeito de festa	89
2.2.3. O elogio ao Bonfim apresentado por Stefan Zweig	91
2.2.4. O tradutor e agente da cultura popular	94
2.2.5. O doutor que levou a dinâmica festiva para a mídia contemporânea	96
Capítulo 3 O jornalismo-memória como moldura do espelho de festa	101
3.1. Levantamentos quantitativos	104
3.2. Informações imagéticas	107
3.3. Acessando o mundo das imagens	110
3.4. Espelho de Festa: um exemplo prático de site	114
Capítulo 4 Bonfim: a festa que mobiliza a cidade	120
4.1. Holofotes para a folia na Lavagem do Bonfim	124
4.2. A festa do turismo e do pré-Carnaval	130
4.3. Tensões aos pés do Senhor do Bonfim	138
4.4. Ataque renovado à lavagem	142
4.5. Zoom em devoção histórica	150
4.6. Baianas, símbolo maior da festa	154
Capítulo 5 De santa a orixá: transformação na Festa do Rio Vermelho	160
5.1. As festas na Festa	161
5.2. Visibilidade gradativa da Festa	171

5.3. Conhecendo uma festa de camisa	177
5.4. Com foco no limite entre a capela e o mar	179
5.5. Iconografia em transformação	184
Capítulo 6 Entre decadências e renascimentos: As Festas de Itapuã, Santa Bárbara e Conceição da Praia	193
6.1. Festa em busca de espaço.	195
6.1.1. De Santa Bárbara a Iansã	198
6.1.2. Tensões religiosas na festa	199
6.1.3. Oscilações na visibilidade da festa	203
6.2. A Festa de Itapuã e a reorganização comunitária	204
6.2.1. Uma festa local	205
6.2.2. A reorganização	207
6.3. Imagens e histórias de devoções rebeldes	209
6.3.1. O mercado e o quartel na devoção da Festa de Santa Barbara	209
6.3.3. A comida da Festa de Santa Bárbara	213
6.3.2. Procissões nas Festas de Santa Bárbara (do Pelourinho e da Liberdade)	216
6.3.4. Lavagens da Festa de Itapuã	220
6.4. Festa da Conceição da Praia: o triunfo do modelo católico	225
6.4.1. Crônica visual do esvaziamento de uma celebração de largo	231
Capítulo 7 Devoção católica na Festa de Reis e de Bom Jesus dos Navegantes	238
7.1. Festa de Reis: nostalgia e resiliência	238
7.1.1. A “teimosia” dos ternos	239
7.1.2. A voz de Caymmi	242
7.1.3. A persistência da festa	243
7.1.4. O verão do padre Pinto	245
7.1.5. O terno e a missa	249
7.2. “Estabilidade” midiática da celebração a Bom Jesus dos Navegantes	256
7.2.1. Uma devoção católica no mar	258
7.2.2. Festa e <i>Réveillon</i>	259
7.2.3. A santa coadjuvante	260
7.3.4. Imagens: dimensões variadas da festa	263
Capítulo 8 São Nicodemus e Santa Luzia: festas “locais” na Cidade Baixa	271
8.1. São Nicodemus: iniciando o ciclo de verão	271
8.1.1. Uma narrativa da origem da festa	272

8.1.2. Dinâmica de uma “festa corporativa”	276
8.2. Santa Luzia: a festa à protetora da visão	278
8.2.1. A precariedade da igreja	280
8.2.2. A associação com Oxum Apará	281
8.3. Registros imagéticos: objetos de devoção, procissões e milagres	282
8.3.1. Objetos e movimentos na devoção dos portuários	283
8.3.2 Caminhada e busca pelo milagre	291
Capítulo 9 Festa de São Lázaro: o triunfo da devoção popular	297
9.1. Concessões da Igreja ao culto	300
9.2. A devoção para além do adro	305
9.3. O Banho de pipoca	309
9.4. A procissão	313
9.5. A festa no largo	314
Capítulo 10 Festas da Ribeira, Pituba e Ondina: faces da decadência festiva	317
10.1. A visibilização das Festas da Ribeira e Pituba	318
10.2. A decadência da Ribeira e Pituba	320
10.3. Ribeira: o encanto da rua	325
10.4. Pituba: a ênfase na alegria	332
10.5. Lavagem de Ondina, a festa-extinta	340
Captação de nuances a partir da festa-questão	345
Referências	352
Anexo	361

Festa como questão a partir de um acervo documental

E quando a viola gemer nas mãos do seresteiro na rua trepidante da cidade mais agitada, não tenhas, moça, um minuto de indecisão. Atende ao chamado e vem. A Bahia te espera para sua festa quotidiana.

(AMADO, 2010, p.7)

Cresci em Iaçú, uma cidade do sertão da Bahia, localizada a 275 quilômetros de Salvador, na parte inicial da Chapada Diamantina. Durante a minha infância, nos anos 80, ficava encantada com as principais festas públicas da localidade de pouco mais de 20 mil habitantes: os festejos para o padroeiro Sagrado Coração de Jesus, com uma filarmônica vinda de outra cidade para embalar a procissão; a alvorada com as buzinas das locomotivas para saudar Santa Luzia, a padroeira dos ferroviários; e o consumo da comida típica do período junino – canjica e mugunzá, especialmente – após a trezena para Santo Antônio na casa de dona Judite, uma devota do santo.

Outra festividade que reunia centenas de pessoas era a micareta, realizada em maio, e que nos dava uma pequena dimensão do que era o Carnaval de Salvador movido ao som do trio elétrico. Junho era o tempo de preparar os cordões com bandeirolas para enfeitar a rua e esperar a Festa de São João, ainda sem shows públicos, como acontece agora. A comemoração exigia preparar uma mesa com bolo de aipim, milho cozido, canjica, bala de jenipapo, licor e, no caso das crianças, queimar diferentes tipos de fogos de artifício à frente das fogueiras. No dia santo, 24 de junho, no meio da manhã começava a recepção aos grupos que chegavam para comer e beber depois de perguntar: “São João passou por aqui?”.

Também lembro que fiquei encantada, ainda criança, ao assistir a uma missa para Santo Antônio, padroeiro de João Amaro, distrito de Iaçú, onde meus pais nasceram. Foi uma celebração dedicada aos vaqueiros. Até hoje recordo daqueles homens, vestidos com roupas feitas em couro e montados em cavalos na área externa da igreja, um imóvel do século XVII. Atentos aos momentos solenes, desciam da montaria, ajoelhavam na rua pavimentada com paralelepípedos e repousavam os chapéus no peito, em reverência.

Essas eram as minhas referências de festas até que me mudei para Salvador em 1992. Durante uma conversa com colegas do curso pré-vestibular demorei para compreender o que era a “Lavagem da Faculdade de Medicina”, unidade da UFBA, de que todos falavam com entusiasmo como o grande evento do fim de semana. Até então, para mim, “lavagem” era aquele

rito em que baianas derramavam água de cheiro no adro da Igreja do Bonfim e não entendia como o mesmo poderia acontecer em uma faculdade¹.

Com o tempo fui compreender que o termo “lavagem” era fartamente utilizado em Salvador para caracterizar festejos ocorridos no período de verão, independentemente de haver o rito propriamente dito. Isso porque a referência era a realizada no adro da Igreja do Bonfim, ponto alto das festividades da estação que se tornou um tempo especial na rotina da cidade.

O verão significa não apenas férias escolares, mas principalmente o aviso de que é tempo de festas. Em torno desta estação, Salvador altera a sua rotina e também se transforma em palco de negócios no campo do entretenimento, com os shows de grupos musicais que são estrelas ou almejam esta posição na indústria da *axé music*, aliás um ritmo que nasceu dessa forma de festejar, especialmente durante o Carnaval, que tem esses eventos festivos como o seu aquecimento. A folia carnavalesca passou a movimentar milhões via os segmentos vinculados ao turismo².

Durante o ano acontecem em Salvador dezenas de festas. Mas as que possuem maior visibilidade midiática e participação popular, historicamente, são as realizadas durante o verão, objeto deste estudo, mas na perspectiva de como foram representadas pela documentação – reportagens e imagens – do jornal A Tarde, o mais antigo periódico em circulação na cidade. Nesta categoria de comemorações de verão estão as festas para São Nicodemus, Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição da Praia, Santa Luzia, Bom Jesus dos Navegantes, Reis, Bonfim, Ribeira, São Lázaro, Rio Vermelho, Pituba, Itapuã e Lavagem de Ondina, a única do “grupo de verão” que já desapareceu.

¹ Vinda de um contexto que, culturalmente, é definido como sertanejo, ao longo de duas décadas, inclusive como jornalista, estive diante da experimentação de transformar o “exótico” em familiar especialmente no que envolve aspectos de identidade e religiosidade afro-brasileira. Aos poucos, mesmo que intuitivamente, fui compreendendo a abrangência de conceitos como “outro”, “relativismo cultural”, mesmo sem conseguir problematizá-los. Talvez, por isso, ao estudar festas, tenho buscado a antropologia por considerá-la uma ciência dotada de mais perspectivas para me ajudar a compreender as questões que surgiram a partir da formatação do projeto de pesquisa. Mesmo trabalhando com um acervo de jornal, considerei que as abordagens, sobretudo teóricas, necessitavam de conceituações mais presentes no campo da antropologia do que na área da comunicação social, minha formação de origem. Para essa relação entre exótico e familiar consultei Velho (1978) e Da Mata (1981).

² Embora em alguns trechos desta tese eu cite a importância das festas para a cidade como parte de um segmento econômico, este trabalho não vai detalhar análises na perspectiva da “economia da festa”. Isso porque considero que este assunto possui complexidades que necessitam de abordagens teóricas específicas. Desta forma, o recorte desta pesquisa não conseguiria seguir com o aprofundamento suficiente para este tema em paralelo às questões que necessita analisar.

Essas festas se estabeleceram como um negócio estratégico para Salvador enquanto capital simbólico e econômico, pois são elementos utilizados como parte da estratégia de atrair turistas e complementar a indústria do entretenimento baseada em negócios ligados ao Carnaval. O segmento ligado à folia carnavalesca tornou-se lucrativo para a cidade principalmente na estreita relação que mantém com o turismo e eventos culturais³. Fundada em 1549 para ser a primeira capital do Brasil, que se tornaria uma rentável colônia portuguesa, Salvador foi entreposto para os negócios da metrópole até 1763, quando perdeu o posto para o Rio de Janeiro. A capital baiana conquistou importância a partir do negócio do açúcar, mas, com a decadência desse modelo de produção, experimentou declínio econômico e também político.

A chegada de um parque industrial à Bahia só aconteceu em meados do século XX com a instalação da Refinaria Landulpho Alves (RLAM), em São Francisco do Conde, a partir da descoberta de petróleo no bairro do Lobato, na região da chamada Cidade Baixa em Salvador. A instalação do Polo Petroquímico em Camaçari (região metropolitana de Salvador), no final da década de 1970, provocou uma explosão populacional acentuada, o que impactou fortemente o espaço urbano, inclusive as festas.

A partir dos anos de 1980, o turismo, por escolha governamental, tornou-se uma opção para o desenvolvimento econômico do estado. Santos (2005) aponta como bens simbólicos, especialmente os ligados à cultura afro-brasileira, passaram a ser utilizados mais diretamente para fomentar as políticas desenvolvimentistas no campo do turismo em associação com o discurso de valorização de cenários naturais:

Além do candomblé, outros signos definiriam a baianidade: “Não era só a paisagem. Não era só a arquitetura. Não era só o mar nem as terras. Era a gente e o viver da Bahia”. O singular “viver baiano” pode ser percebido nas distinções das origens africanas com a cultura ocidental. A docilidade, o ritmo, a sensualidade, a malandragem, a capoeira e a culinária seriam tanto os elementos básicos desse contraste quanto o que imprimiria as características próprias do “jeito baiano”. (SANTOS, 2005, p.88).

As festas integram esse capital simbólico, que valoriza conceitos como tradição, patrimônio arquitetônico, mas também signos da cultura afro-brasileira, como o candomblé, a capoeira, o acarajé, o vatapá, o caruru e outros pratos que constituem até uma escola

³ O Carnaval é a principal aposta em eventos culturais de Salvador, mobilizando toda uma rede de serviços e infraestrutura. Sobre esta questão estes são alguns dos trabalhos sobre a economia da festa: Miguez (1996, 1999), Oliveira (2014) e Rubim (2015).

gastronômica específica: a “baiana”⁴. As festas, especialmente a Lavagem do Bonfim, são utilizadas em peças promocionais de convite para que turistas venham à Bahia⁵.

Os eventos de verão têm características comuns e são chamados de “festa de largo”, devido à dicotomia da sua ocupação espacial conectando um ambiente particular – as igrejas – e público – área externa e do entorno dos templos, além de possibilitar as performances de fundo religioso, como nas perspectivas apresentadas por Santos (2006) e Serra (2009). Estes autores detalham como as ruas, durante as comemorações de largo em Salvador, incorporam elementos de caráter religioso, sobretudo os que têm base nas práticas do candomblé e da umbanda.

As festas de largo alargam-se, encolhem, absorvem elementos e descartam outros em dinâmicas muito próprias, ocupando espaços públicos da cidade e conectando-se como um ciclo, ao menos no campo do discurso do poder público e dos canais de mídia, dimensão na qual se insere o jornal A Tarde⁶. As plataformas midiáticas são importantes para a visibilidade e hierarquização do grau de importância de alguns festejos em detrimento de outros. A Festa do Bonfim e a Festa do Rio Vermelho recebem maior cobertura que a de Santa Luzia, por exemplo. Esta hierarquização é uma das questões que, ao menos com relação ao jornal A Tarde, será abordada.

1. Rastreamento das festas

Meu contato mais estreito com as festas de verão ocorreu devido à minha condição

⁴ No âmbito do patrimônio a partir dos anos 2000 começaram a surgir ações para o reconhecimento de manifestações culturais do ponto de vista simbólico, como o acarajé, o samba e a capoeira. Nesta categoria, duas festas do ciclo de verão possuem salvaguarda como patrimônio imaterial: a Festa de Santa Bárbara, reconhecida pelo Ipac, em 2008, e a Festa do Bonfim, oficializada como patrimônio em 2013 pelo Iphan. Sobre a categoria de patrimônio imaterial, o Iphan disponibiliza em seu site publicações que considera de referência para propostas neste sentido, bibliografia especializada e registro de bens tombados nesta categoria ou com processos em andamento. Cf: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234>. Consultado em 26/9/2017.

⁵ Outro aspecto desta importância das festas é o uso do seu espaço para as disputas no campo político, sobretudo a partir do surgimento do “carlismo”, denominação do grupo liderado pelo senador Antônio Carlos Magalhães (1927-2007). A Festa do Bonfim, ao lado da comemoração da Independência da Bahia, realizada em 2 de julho, são os eventos onde esta característica fica mais evidente. Da mesma forma que a economia da festa, esta perspectiva demandaria uma necessidade de aprofundamento que não seria possível em meio às demandas próprias da linha de pesquisa que estabeleci. Mas sobre esta questão há análises como as de Rubim (1995, 2001).

⁶ Por conta do advento de novas plataformas de comunicação, refiro-me à mídia como o conjunto formado por diferentes meios usados para a comunicação de massa: rádio, TV, sites e outros. O termo “imprensa” foi usado durante muito tempo como um sinônimo de todas as plataformas utilizadas para a circulação de notícia, englobando os meios eletrônicos. Atualmente, falar de “imprensa” para se referir ao conjunto das mídias, especialmente as digitais, me parece obsoleto.

de repórter de A Tarde, onde ingressei 15 dias após a minha graduação em Comunicação Social com habilitação em jornalismo pela Faculdade de Comunicação da UFBA, em 1998. Ao saber que, anteriormente, eu havia morado em um convento por desejar me consagrar à vida religiosa, Eliezer Varjão, que era o chefe de reportagem no período, passou a me escolher seguidamente para fazer a cobertura de eventos religiosos, especialmente as festas de largo. Ainda como foca⁷, percebi que estes festejos tinham para o jornal um grau de importância que levava à adoção de mudanças na abordagem – reportagens mais leves – e mobilização especial da redação em dias como o da Lavagem do Bonfim.

No início de 2003, quando o jornal passava por um processo de reformulação gráfica e editorial sob o comando do jornalista Ricardo Noblat, fui uma das integrantes de um projeto-piloto denominado Editoria de Verão. A equipe, formada por cinco repórteres, uma designer – profissional responsável por organizar o *layout* das páginas –, e um fotógrafo, teve como foco preparar textos leves sobre a mobilização da cidade em relação ao verão, inclusive os preparativos para as festas de largo. Com a proximidade do Carnaval, a equipe uniu-se aos outros profissionais da redação em mais uma cobertura assumida pelo jornal como especial. Ricardo Noblat, após consulta ao antropólogo Roberto Albergaria, estabeleceu que o enfoque deixaria em segundo plano o desfile dos blocos, privilegiando personagens anônimos e situações inusitadas, distanciando-se do modelo adotado pelas TVs.

Também em 2003, formulei um projeto de especial para circulação no Dia Nacional da Consciência Negra. Centrado em um tema específico, os “cadernos do 20”, como ficaram conhecidos, circularam até a minha saída do jornal, em 2015. Esta experiência que comecei a ganhar em formulação de conteúdo especial me levou a propor, também com consultoria do antropólogo Roberto Albergaria, um projeto especial para o Carnaval 2005. A inspiração era O Papão, revista satírica que o fundador de A Tarde, Ernesto Simões Filho, criou e fez circular por cinco números em 1904, oito anos antes da fundação do jornal. Por decisão do comando de redação, o que era para ser um projeto restrito a duas páginas foi ampliado para envolver todo o conteúdo produzido por A Tarde. O projeto durou até 2007, mas, mesmo com o seu fim, acabei, na condição de repórter especial, ficando responsável por formulação de projetos auxiliando na formatação da cobertura de Carnaval e assumindo-a de 2009 a 2013, quando resolvi pedir dispensa da função.

Essas atribuições no jornal exigiram maior aprofundamento em questões no âmbito cultural, sobretudo para formular projetos, o que a minha formação restrita à graduação passou a se mostrar insuficiente. Assim, ingressei no mestrado do Programa de Pós-Graduação em

⁷ Foca é o nome que se dá nos jargões das redações ao repórter iniciante, sobretudo porque é uma figura em treinamento e, portanto, desajeitada.

Estudos Étnicos e Africanos da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (Pós-Afro – FFCH). Essa escolha foi feita após ter localizado no centro de documentação do jornal (Cedoc) uma coleção de imagens sobre candomblé, que incluía o registro de diversos ritos, inclusive o abate de animais, o que me surpreendeu, pois o discurso mais constante nos terreiros, que frequentava como repórter, era o de que celebrações deste tipo eram “fechadas” e não iniciados, mas estavam ali fotografias realizadas para circular de forma ampla. Esse material resultou na dissertação *O Discurso da Luz – Imagens das religiões afro-brasileiras no arquivo do jornal A Tarde*, que submeti para análise em 2009.

A riqueza do arquivo composto por imagens e também outros documentos me levou a continuar buscando novas abordagens. Em 2012 resolvi apresentar um projeto de pesquisa ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia com foco nas festas públicas da cidade por perceber que esta coleção era bem ampla. À medida que fui realizando a pesquisa e fazendo as leituras, já como doutoranda, decidi, em conjunto com a minha orientadora, professora Fátima Tavares, que era necessário um recorte mais restrito, e optamos pelas festas pré-carnavalescas. De 11 mil registros que havia contabilizado para o projeto de pesquisa, a catalogação mais sistemática envolveu 2.670 relacionados às festas pré-carnavalescas.

A minha condição de jornalista, portanto, fez-me considerar, mesmo que ainda de forma incipiente, que os jornais podem ser interessantes caminhos de pesquisa em outro âmbito que não apenas o de registro de um acontecimento⁸. A despeito das transformações mais recentes nas plataformas midiáticas, os jornais possuem um forte capital simbólico como registro de memória. No campo do jornalismo é muito comum encontrar dificuldades, mesmo com as novas ferramentas online, para localizar a reportagem específica que nos interessou e passou no telejornal há um mês, pois as TVs, geralmente, as mantêm em bloco. Já a matéria que saiu no jornal de um dia específico está disponível nas coleções preservadas em centros documentais, como as bibliotecas. Portanto, embora nem sempre reconhecidos como “produtores de memória”, os jornais têm sido preciosas fontes para sustentar análises em campos variados do conhecimento. Nesta pesquisa, considero-os lugar de memória na perspectiva de Nora (1984).

Considerando a minha profissão de jornalista (exercida concomitante ao doutorado em antropologia), ao me interessar pela importância que as festas de verão possuem para a cidade, minha primeira consulta foi ao arquivo do Cedoc, com o qual já tinha alguma familiaridade

⁸ No Brasil, os jornais impressos tiveram importância como meio de informação até meados dos anos 2000, atrasando em alguns anos a crise mundial que atingiu o setor e que tem como um de seus motivos a chegada da Internet. Atualmente torna-se cada vez mais difícil para uma plataforma que circula a cada 24 horas competir com outros meios que se atualizam em questão de minutos, como os portais de notícias online. Mas os impressos têm ainda o trunfo de registrar o microcotidiano. Eles documentam os acontecimentos miúdos, mas que possuem um certo interesse público dia a dia.

devido à pesquisa para obtenção do mestrado. A escolha por A Tarde, além de sua condição de mais antigo dentre os jornais que estão em atividade na capital baiana⁹, ocorreu também devido ao status de líder de mercado, que preservou até a segunda metade da década passada. Nesta posição por quase 100 anos, o jornal foi um dos palcos para que segmentos diversos da cidade dialogassem, além de ter registrado as dinâmicas dessas festas que identifico como elementos importantes da identidade de cidade “festiva” ou “capital da alegria”, este último *slogan* até usado em peças publicitárias do poder público¹⁰. A Bahia, especialmente a capital, negocia importância política e movimenta a sua economia com a disseminação da ideia, no mercado nacional e internacional, de que sabe fazer festa como ninguém.

À medida que realizei a pesquisa e catalogação dos registros documentais – imagens e reportagens sobre as festas de largo – consolidou-se a minha questão de que essas festas ajudam a cidade na preservação da sua identidade de festa com que ela negocia em perspectivas de alcançar capital simbólico, político e também econômico. Ao mesmo tempo que ajudou a sedimentar esse discurso realizando especiais e coberturas constantes sobre a importância de conservar estes eventos festivos ou criticar determinados modelos que eles foram assumindo, o jornal participou desta construção discursiva como arena de debates, ocupada por intelectuais reconhecidos como especialistas nessas questões. De alguma forma, o jornal também foi e é impactado pelo contexto social em que está inserido. Informa, mas também é informado pelo que vem de fora da sua redação. Além disso, seus repórteres, editores e diretores fazem parte de um *corpus* social com interesses e valores que perpassam o conteúdo que produzem.

Enquanto fui avançando na coleta e posteriormente na análise de dados, precisei atentar que estava diante bem mais de uma festa-questão do que da festa-fato, na perspectiva de Perez (2012). As informações imagéticas e de texto do jornal não me apresentavam apenas “a Festa do Bonfim”, mas uma delas, pois no próprio trabalho de campo que realizei de dezembro de 2015 a fevereiro de 2016, com um retorno a Itapuã e Iemanjá em 2017, encontrei outras “festas” que integram este evento específico. É Festa do Bonfim a celebração na Estação da Calçada localizada no início do percurso como também a Procissão dos Três Pedidos que acontece no domingo. Estes elementos geralmente são esquecidos pelo jornal que considera a “Lavagem” como a “Festa do

⁹ A Tarde foi fundada em 15 de outubro de 1912 por Ernesto Simões Filho. Além desse título, na capital baiana circulam Tribuna da Bahia, fundado em 1969; Correio, inaugurado em 1978; e Massa!, que teve o primeiro número publicado em 2010.

¹⁰ A administração de Antônio Imbassahy, prefeito em dois períodos – 1997-2000 e 2001-2004 – utilizou como marca a ilustração de uma igreja e o slogan “Capital da Alegria”. Cf.:

<http://www.correio24horas.com.br/detalhe/salvador/noticia/conheca-a-nova-marca-da-prefeitura-de-salvador/?cHash=c07ee60a48bc75d0cfa5b20192d0ba68>. Consultado em 1º/8/2017.

Bonfim”, publicando com menor destaque ou até mesmo omitindo a missa solene que marca o dia oficial da festa¹¹.

A minha análise, portanto, sustenta-se, além do diálogo com a teoria da festa – especialmente a mais contemporânea produzida por Perez, Tavares, Bassi, dentre outros autores –, em duas documentações do Cedoc: a coleção de 2.670 registros imagéticos já mencionados e a coleção de 6.992 reportagens sobre festas de verão publicadas no período de 1912 a 2016. As imagens foram catalogadas até 2008 pelo Cedoc. A partir desse período, por decisão da diretoria de redação, as imagens passaram a ser acondicionadas em uma plataforma digital chamada Fotostation. Diferentemente do material catalogado e sistematizado por uma lógica arquivista do Cedoc, o armazenamento das imagens em forma digital seguiu um padrão simplista. Assim, ao digitar a palavra “Festa da Pituba”, os resultados apresentados envolvem os registros que foram catalogados com algum tipo de referência ao bairro mesmo que não tenham relação com o tema pesquisado. Além disso, imagens antigas não foram relacionadas nesta plataforma digital. Por este motivo optei por realizar o levantamento apenas no acervo do Cedoc¹².

Decidi começar a pesquisa pela coleção de imagens. As informações que elas fornecem se mostraram importantes em um primeiro momento para compreender que elementos das festas o jornal buscava representar. No verso das imagens também constam registros como o dia de publicação da imagem e outras referências. Em muitos casos, a fotografia destoava, na cena retratada, das outras que formam a coleção de cada festejo. É o caso de um registro sobre a Festa do Rio Vermelho, realizado em 1971. No lugar da recorrente multidão à beira da praia de onde sai a embarcação com o presente principal, tema da maioria das fotografias da coleção, nesta aparece em primeiro plano o interior de uma embarcação onde estão sete passageiros.

Analisando a foto com mais atenção, localizei uma imagem de Iemanjá no piso do barco, em meio às flores. Imediatamente usei as referências no verso da fotografia para encontrar o texto ao qual ela estava relacionada. Tratava-se, portanto, do relato da substituição da imagem que ficava à frente da Casa do Peso por uma nova. Dentre os passageiros do barco está o escultor de ambas, Manuel Bonfim. Segundo a reportagem, publicada em 3 de janeiro de 1971, página dois, os pescadores receberam uma proposta para vender a imagem, mas decidiram que ela deveria ser depositada no mar junto com o presente principal daquele ano.

¹¹ A missa que acontece na manhã do domingo seguinte à quinta-feira da lavagem é o ápice da festa na programação católica. A partir de 2009, o atual reitor da Basílica do Bonfim, padre Edson Menezes, introduziu a Procissão dos Três Pedidos, realizada do bairro dos Mares ao Bonfim e que, oficialmente, encerra os festejos.

¹² No ano passado, uma pane resultou na perda de todas as imagens catalogadas no Fotostation. Calcula-se que foram perdidos cerca de 2,4 milhões de registros que não possuíam back-up.

Portanto, as imagens me servem de referência além da condição de simples ilustração, como têm sido mais frequentemente utilizadas até no âmbito da pesquisa social (KOSSOY, 2007, p.31). Compartilho do pensamento de que elas podem informar bem mais do que aparentam, porque são meios de representação construídos de forma que podem “falar” e até “pensar”, no sentido de que constroem possibilidades de análise, como aponta Samain (2012). Uma fotografia é uma fonte de informação não apenas pelo que mostra, mas também pelo que silencia ou omite. Mesmo em um jornal onde a foto é considerada parte da reportagem nem sempre seu discurso está completamente alinhado ao texto que ilustra.

Uma fotografia evoca memórias de tristeza, alegria, nostalgia ou o fio de uma história que andava perdida, como testemunhei acontecer, por exemplo, quando mostrei a coleção de fotos sobre a festa da Pituba para Samuel Santos Boa Morte, presidente da associação de pescadores sediada no bairro. À medida que as imagens iam sendo apresentadas, ele, volta e meia, reconhecia um parente ou conhecido nas imagens¹³. Dessa forma elas se constituíram em fonte de informações pertinentes sobre questões relacionadas ao objeto deste estudo. Portanto, as imagens, ao lado de 6.992 reportagens, constituem-se no fio condutor da apresentação que faço das dinâmicas festivas de verão. Com base nessas duas coleções, apresento uma etnografia dos festejos em sua relação com Salvador, sobretudo nos aspectos que a cidade é apresentada como festiva a partir da ingerência do poder e dos construtores de capital simbólico por meio da literatura, música e, principalmente, o jornal A Tarde.

Quando realizei o trabalho de campo no ciclo de verão de novembro de 2015 a fevereiro de 2016 estava interessada em observar as festas que vislumbrei nas coleções de imagens e de reportagens e também as outras que se revelam a partir da perspectiva escolhida pelo observador. São muitas as festas possíveis até mesmo na ocupação de um espaço restrito, como o porto durante as homenagens a São Nicodemus, e que as equipes do jornal não irão registrar em sua totalidade porque delimitam o festejo ao que consideram a sua definição – a procissão e a missa, mesmo que logo após a celebração seja servido um caruru, como aconteceu na edição de 2015 – nesse momento, o fotógrafo enviado pelo jornal já havia se retirado por ter outra pauta para cumprir.

2. De notícia a memória

O jornal A Tarde é uma mídia comercial e, portanto, tem interesses próprios ao construir seu discurso. Pertence aos descendentes do seu fundador, Ernesto Simões Filho. É um negócio

¹³ Essa entrevista foi realizada em 9/2/2017 na sede da Apep, localizada na Pituba. A associação que reúne os pescadores com atuação no bairro participa da organização da festa.

familiar, como a maioria dos títulos da imprensa brasileira, característica que apareceu como um indicador preocupante para a liberdade de imprensa, ao lado da violência contra jornalistas, rebaixando o país da 58ª posição, ocupada em 2010, no ranking elaborado pela ONG Repórteres sem Fronteiras (RSF), para a 104ª em 2016¹⁴.

Para a RSF, a concentração da produção de notícias no Brasil por um seletor grupo – 33 famílias – incentiva a prática do jornalismo comprometido com os interesses de setores específicos que muitas vezes entram em choque com o interesse público. A mídia, portanto, diferentemente de como costuma ser entendida pelo senso comum, tem donos e trabalha a informação sob a perspectiva de venda de um produto.

Por outro lado, já não dá para considerar, como no início de circulação das teorias sobre a comunicação social, que a audiência é totalmente passiva ao que recebe das mídias¹⁵. Na produção de conteúdo existe uma quantidade de agentes – repórteres, fotógrafos, editores –, o que não garante um alinhamento perfeito ao que os proprietários desejam. Além disso, o principal capital dos jornais é uma pretensa “objetividade” e “pluralidade”, o que requer uma equação complexa nesse conteúdo. Ao trabalhar com esse tipo de documentação, busquei considerar essas questões¹⁶.

Além do cuidado com um material produzido a partir da interferência de agentes diversos, vi-me diante do desafio de lidar com um volume de informações bastante expressivo. Necessitei trabalhar com 2.670 imagens que foram digitalizadas uma a uma por mim em um escâner do

¹⁴ A RSF é uma ONG que monitora as condições para o exercício da liberdade de imprensa em todo o mundo. Seu relatório com destaque para o Brasil pode ser conferido nesse link consultado em 18/2/2017: <https://rsf.org/en/news/brazil-falls-press-freedom-index-now-104th>.

¹⁵ Os primeiros estudos sobre a comunicação de massa basearam-se na concepção de estímulo-resposta, sobretudo a partir da disseminação do rádio, nas três primeiras décadas do século XX, como é o caso da teoria hipodérmica, modelo de Lasswell, teoria da persuasão e teoria empírica de campo. Ciências como a psicologia, sobretudo a escola behaviorista, exerceram uma forte influência nas análises. Uma guinada neste modelo veio com a Teoria Crítica ou Escola de Frankfurt, fortemente influenciada pela filosofia e sociologia, especialmente a de base marxista. Esta linha teórica problematizou os meios de comunicação como sistemas mercadológicos criando o conceito de indústria cultural. Esta abordagem teórica tem entre os seus principais representantes, Max Horkheim, Theodor W. Adorno e Hebert Marcuse. Mais recentemente a análise de conteúdo e outros conceitos seguem outros parâmetros, como o agendamento, e a partir da revolução digital, em alguns casos, a geração de conteúdo em comunicação trafega por conceitos como o de cibercultura. Sobre as escolas teóricas em comunicação social conferir em WOLF, Mauro. Teorias da comunicação. 3 ed. Lisboa: Presença, 1994.

¹⁶ Ao longo de 104 anos A Tarde, em um determinado momento, passou a tratar o “presente para lemanjá”, o rito central da Festa do Rio Vermelho, não mais como algo ligado ao “primitivismo do candomblé”, como foi afirmado em uma reportagem publicada na década de 1930. Diferentemente deste período, em 2008 o jornal fez até reportagem especial para explicar melhor detalhes do culto à divindade que rege as águas do mar, segundo as religiões afro-brasileiras. É um indicativo de como os jornais são espelhos dos locais onde estão inseridos, mas não no sentido de tradução fiel do real, mas de como refletem distorções e também ajustes a partir do ângulo em que se posicionam.

próprio Cedoc, pois não há possibilidade de retirada do material das dependências do arquivo. Além disso, fiz um registro de cada imagem em ficha específica, respondendo a questões como data, autoria, tecnologia utilizada (analógica ou digital), a catalogação utilizada para localização no arquivo e outros detalhes que viessem a ser pertinentes no momento da análise. Esse modelo segue a recomendação de Kossoy (2001, 2007) sobre a metodologia para trabalhar com imagens em ciências sociais e que já havia adotado na pesquisa para o mestrado. O modelo sugere identificar em cada registro os elementos que o constituem (fotógrafo, assunto e tecnologia) e coordenadas de situação (tempo e espaço).

Com o desenvolvimento da pesquisa, por sugestão da minha orientadora, adotei a pesquisa nas edições digitalizadas do jornal. O objetivo era estabelecer como as imagens sobre festas foram utilizadas, mas as informações acabaram tendo ainda mais alcance, pois o acervo de fotografia é menor em relação ao de edições¹⁷. As fotografias sobre as festas de verão começam a se tornar mais frequentes a partir de 1960, pois os realizados em décadas anteriores foram perdidos em sua quase totalidade. A pesquisa nas reportagens, portanto, preencheu as lacunas do ponto de vista imagético.

Para a análise das reportagens optei por consultar as edições uma a uma. Digitalizadas, elas possuem um sistema de busca por palavras-chave no acervo. O problema é que a mudança de fontes – formato das letras – ao longo dos anos apresenta lacunas ou responde à pesquisa com excessivo número de possibilidades. Cada registro de reportagens sobre festas, assim como o de imagens, foi catalogado em uma ficha específica do programa Excel. No caso das publicações foram observados critérios como data, local do evento, posição na página do jornal, uso ou não de imagens, dentre outros. Fiz o recorte, em cada ano, a partir de 20 de novembro, pois a festa de São Nicodemus acontece na última segunda-feira do mês, até o primeiro dia de Carnaval, ocorrido na maioria das vezes em fevereiro. O período pesquisado totalizou 104 anos

¹⁷ Isso porque uma parte considerável do acervo imagético que estava em clichê foi perdido quando a sede de A Tarde foi transferida da Praça Castro Alves para a Avenida Tancredo Neves. Dessa forma, os registros ficaram um ano no antigo endereço sem catalogação ou outro tipo de proteção e acabaram desaparecendo. O clichê é uma placa de chumbo onde a imagem que deveria ser reproduzida no jornal era gravada. A Tarde usou esta tecnologia até 1975, quando passou a adotar a fotografia analógica, que, por sua vez, foi substituída pela digital, em 2000. Os mais antigos registros da coleção sobre festas de verão são os referentes à Festa de São Nicodemus de autoria de Voltaire Fraga. Eles foram doados ao acervo do jornal por Antônio Monteiro, de quem analiso a produção sobre festas em A Tarde no segundo capítulo. As fotografias são de 1945. O acervo começou a ser organizado em 1975 pela historiadora Indaiá Magalhães, que deixou a direção do departamento em 2008. Não se tem números precisos sobre as pastas com documentos guardadas no arquivo. A estimativa é que totalizem cerca de 100 mil unidades.

– de 1912, ano de fundação do jornal, a novembro de 2015 e janeiro-fevereiro de 2016, quando realizei o trabalho de campo para observação da dinâmica atual das festas.

A extensão desses dados documentais me levou a adotar uma sugestão apresentada durante a realização da banca de qualificação: a criação de uma plataforma para organizá-los mesmo porque eles foram ainda ampliados por vídeos, áudios e fotografias resultantes das minhas visitas às festas. Escolhi um suporte semelhante a um site, que se transformou em uma ferramenta metodológica, principalmente em relação às imagens. Como elas foram organizadas na plataforma em linha horizontal, semelhante a um quadro sinótico, revelaram, por exemplo, que, para cada festa, o jornal manteve uma forma de representação-padrão, como se fosse um cânone. Na Festa do Bonfim, por exemplo, as baianas são onipresentes.

Denominada *Espelho de Festa*, a plataforma transformou-se no protótipo de um site no campo do que considero jornalismo-memória (PALÁCIOS, 2014). Uma das potencialidades ou propriedades do webjornalismo¹⁸, a memória entendida no contexto de direção para criar narrativas permite utilizar os acervos dos jornais para produzir conteúdos especiais como uma reportagem multimídia sobre as tensões entre Igreja Católica e agentes culturais no âmbito da Lavagem do Bonfim.

A escolha por um site foi por conta das possibilidades abertas com a internet para o gerenciamento adequado das potencialidades que os dados ofereciam. Foi possível, portanto, construir um ambiente que segue os parâmetros do jornalismo digital mas com origem na pesquisa científica, ou seja, conteúdo com informação qualificada. Assim a coleção imagética do jornal sobre as principais festas do ciclo de verão pode ser visualizada em uma galeria que organizei por década. Mas também há um conteúdo mais lúdico, como a seção *Serpentina*, onde, a partir de elementos que caracterizam as festas, desenvolvi testes de comportamento e organizei listas que resgatam a memória musical dos eventos de largo.

O site foi elaborado a partir da minha experiência com o jornalismo online, gênero em que passei a trabalhar mais frequentemente a partir do fim do meu contrato com A Tarde. Aliás, a saída da empresa em dezembro de 2015 trouxe-me mais alguns desafios, como a necessidade de estabelecer novas fontes de renda ao mesmo tempo que entrava na reta final do doutorado. Por outro lado, as novas experiências profissionais no campo digital aproximaram-me de elementos que contribuíram de forma decisiva para a construção da plataforma, principalmente os dois

¹⁸ As outras propriedades ou potencialidades que o jornalismo no ambiente online permite são: hipertextualidade, interatividade, convergência entre linguagens e plataformas, atualização contínua, personalização e taticidade, principalmente a partir do advento dos smartphones a partir de 2010. Para conferir cada uma delas detalhadamente, ver CANAVILHAS, João (Org.). Webjornalismo: 7 características que marcam a diferença, Covilhã, UBI, LabCom, Livros LabCom, 2014.

semestres em que atuei como professora substituta na Facom, ministrando a disciplina “oficina de jornalismo digital”, o que auxiliou inclusive o contato com bibliografia especializada, especialmente no campo da memória.

A saída de A Tarde e as várias modificações que têm ocorrido na empresa, inclusive em postos de comando, levaram-me a decidir utilizar o site apenas para os fins desta pesquisa, portanto com navegação restrita. É também uma forma de respeitar os direitos de *copyright* de A Tarde em relação às imagens, pois a autorização que recebi foi para estudo, e a construção de um produto em jornalismo poderia levar a situações em que este princípio pudesse vir a ser mal interpretado. Além disso, os custos de hospedagem e domínio que são necessários para a atividade da plataforma de forma ininterrupta estão além das minhas possibilidades financeiras. Mas considere que seria interessante construir o site mesmo que como protótipo para apresentar de forma prática as possibilidades de produtos neste campo do jornalismo-memória, tema que desenvolvo de forma mais detalhada no quarto capítulo deste trabalho.

Para fundamentar as análises necessitei dialogar de uma maneira mais próxima com a antropologia da festa a partir de autores como Duvignaud, mas sobretudo com representantes da escola que tem se estabelecido neste sentido no Brasil a partir dos estudos de Léa Pérez, Fátima Tavares e Francesca Bassi, dentre outros autores, especialmente nos capítulos iniciais do trabalho. Para algumas questões específicas sobre esses festejos apresento análises sobre a relação entre o Estado e signos culturais que foram estabelecidos como parte da identidade baiana, sobretudo no estudo de Santos (2005). Também abordei as categorias de tempo e espaço, pois elas operam de forma significativa nas relações entre as festas, a cidade e os muitos agentes que circulam nessas interações.

Em seguida analiso a identidade festiva de Salvador, as contribuições simbólicas para enriquecê-la, como a literatura de Jorge Amado e a música de Caymmi, mas também a atuação de intelectuais em artigos para A Tarde – Aloísio de Carvalho, especialista na Segunda-feira Gorda; os folcloristas Antônio Monteiro e Hildegardes Vianna; o antropólogo Roberto Albergaria e o escritor Stefan Zweig, que incluiu a descrição sobre a Festa do Bonfim em seu ensaio *Brasil, um país de futuro*. Embora tenham atuado em tempos e áreas de conhecimento distintos, a participação destes intelectuais na produção de conteúdo sobre as festas de Salvador teve grau de importância nas representações que emergem da documentação de A Tarde.

O capítulo seguinte foi reservado para o ensaio de uma antropologia do jornalismo a partir da apresentação da coleção de reportagens, dos detalhes sobre a plataforma *Espelho de Festa* e da imagem como documento com referências da antropologia, que permite discutir, por

exemplo, a característica de liminaridade das fotografias do acervo. Esta perspectiva segue as reflexões de Fernando de Tacca (2009) sobre estados diferentes a partir dos estudos de Victor Turner (1974). Para encontrar imagens e reportagens é necessário romper liminaridades, ou seja, “abrir” o conteúdo das pastas de papel e do sistema chamado “Alckmin”, onde está a coleção das edições digitalizadas.

Com base no levantamento documental apresento cada um dos 13 eventos de verão. É uma etnografia da festa construída a partir do que encontrei nas reportagens e imagens do jornal A Tarde, complementado pelo que observei durante o trabalho de campo, o que reforçou ou ampliou perspectivas sobre estes festejos. Embora tenha realizado entrevistas com participantes das festas ou agentes com protagonismo na organização destes eventos, optei por não utilizar estes dados em forma de depoimentos ao longo da narrativa. Este material está distribuído ao longo dos conteúdos elaborados para o site. Esta decisão tem o objetivo de tentar transmitir como me foi possível construir uma etnografia a partir das informações que surgiram da análise das duas coleções documentais (reportagens e imagens). Por isso também utilizo, ao longo da minha narrativa, gráficos, tabelas e fotografias da coleção imagética, mas também das reportagens para tentar “espelhar” as minhas incursões sobre a vasta documentação e o que ela aponta em relação às festas e o que o jornal apreendeu sobre elas.

A minha opção narrativa em primeira pessoa tem o objetivo de enfatizar a minha trajetória de descobertas. Foi também uma forma, confesso, de ter mais segurança na construção do texto, que é muito próximo da reportagem ao tentar fazer dialogar a escrita e a imagem, estilo com o qual estou mais familiarizada devido à formação de origem e trajetória profissional. Tento desta forma mostrar como o jornalismo busca traduzir o que apreende mesmo quando penetra em outros campos disciplinares, como a antropologia. Esta pesquisa, portanto, tenta dialogar com as antropologias da festa, da imagem e, arrisco em dizer, do jornalismo para construir o panorama que apresenta esses eventos para além dos fatos que foram registrados pelo jornal.

O meu objetivo foi apontar a importância das festas de verão para uma cidade ávida por explorar seu capital simbólico a partir de um poderoso meio de representação local: um jornal diário que discursa de forma textual e imagética sobre eventos festivos ao mesmo tempo em que é afetado por eles.

Capítulo 1

Perspectivas possíveis da diversidade festiva

Coisas da Bahia, maneiras de ser e de viver.

(Amado, 2010, p.4)

Ao longo do ano Salvador abriga dezenas de festas. Além do ciclo de verão, que está sendo analisado neste trabalho, outros festejos espalham-se pela capital baiana, como o *Réveillon*, que se transformou em um festival com a participação de artistas não apenas da Bahia, mas os que estão em evidência nacionalmente, como o cantor Wesley Safadão, anunciado como a grande atração da edição do ano passado.

Na edição de 2016/2017 foram cinco dias de festa de fim de ano, com o slogan “O maior *Réveillon* do Brasil espera por você”, reiterado na publicidade do evento em formatos variados: comerciais para a TV e jornais, além das coletivas de integrantes da administração municipal. Um site foi criado especialmente para a festa. Essa plataforma, que ficou no ar até fevereiro último, mostrava uma animação onde fogos de artifício estouravam à medida que cenas do local da festa – o bairro do Comércio – eram exibidas ao fundo. Após a chamada “Feliz Ano Novo Salvador”, as *hashtags*¹⁹ #vivasalvador2017 e #capitaloficialdoverão deram a tônica do lugar que o evento desejou ocupar: o da cidade que realiza uma festa capaz de competir com a do Rio de Janeiro, a mais famosa do tipo no país. O site exibiu a marca da prefeitura municipal de Salvador e de uma cervejaria que patrocinou o evento. Uma das páginas internas apresentava dados como o público estimado para participar dos festejos: 1,5 milhão de pessoas, na tentativa de provar o argumento publicitário de Salvador como sede do “maior *Réveillon* do Brasil”²⁰.

Além desse ciclo de comemorações de fim de ano, outra festa com grande visibilidade na cidade é a Independência da Bahia, que ocorre em 2 de julho e relaciona-se com festejos semelhantes em outras cidades do Recôncavo. Esse ciclo é cívico, pois está vinculado à independência política do Brasil²¹.

¹⁹ Hashtag é uma palavra-chave usada para organizar conteúdos em redes sociais online. Ela é antecedida do símbolo # (jogo da velha). O uso da hashtag costuma ser uma estratégia para disseminar massivamente uma discussão em canais como o Facebook e Twitter.

²⁰ Logo após o mês de fevereiro, quando foi consultado, o site saiu do ar. O redirecionamento ocorreu para sites estranhos, inclusive em outras línguas.

²¹ Sobre a festa conferir Albuquerque (1997).

https://ppgh.ufba.br/sites/ppgh.ufba.br/files/1997_albuquerque_wlamyra_ribeiro_de_o_civismo_festivo_na

Anteriormente ao 2 de Julho, temos o ciclo junino, que envolve as festas de Santo Antônio, São João e São Pedro²². A celebração para Santo Antônio, em Salvador, acontece de forma mais forte nas igrejas de Santo Antônio Além do Carmo, no bairro homônimo; Nossa Senhora da Piedade, centro da cidade; e Santo Antônio da Barra, na Barra. Missa, procissão terrestre e concentração em barracas que vendem comidas e bebidas são os ritos principais desses festejos. Até o final dos anos 90, o São João era uma festa celebrada nos moldes tradicionais em bairros mais antigos de Salvador, como a Ribeira. Crianças se reuniam em torno das fogueiras para brincar com variados tipos de fogos de artifício. Alguns eventos privados ofereciam shows, como o Arraiá da Capitá, que foi organizado por A Tarde até meados dos anos 2000²³.

O governo do estado passou a oferecer uma programação para festejar o São João em Salvador com shows em área pública. A festa tem ocorrido no Centro Histórico e em bairros do subúrbio, como Paripe²⁴, mas muita gente prefere viajar para cidades do interior. Em localidades como Amargosa, situada a 238 quilômetros da capital; Bonfim (332 km de distância), São Francisco do Conde, que fica a pouco mais de uma hora da capital, dentre outras, o São João é o grande evento do ano. Artistas conhecidos nacionalmente e que não necessariamente executam o forró, ritmo vinculado à festa, ocupam os palcos públicos. Há também os eventos privados, como o Forró do Piu Piu, realizado em Amargosa e que reúne principalmente os jovens.

Em setembro temos o ciclo dos carurus²⁵, que é a forma de celebrar os santos Cosme e Damião. Tanto na capital como no interior do estado, multiplicam-se as festas em que se recebe

[bahia. comemoracoes publicas do dois de julho 1889 1923.pdf](#). Consultada em 22/9/2017; TAVARES (2001).

²² Para as definições básicas sobre cada festa do período conferir CASCUDO (1984): Santo Antônio, p.61-63; São João, p.404-406; e São Pedro, p.604-605; MORAIS FILHO (1979). Em abordagens mais contemporâneas já encontramos a transformação dos festejos, especialmente o de São João, em grandes eventos públicos. Conferir CASTRO (2012): *A espetacularização das festas juninas no espaço urbano como estratégia político-administrativa de promoção do turismo cultural no Recôncavo baiano*: <http://www.cult.ufba.br/wordpress/24392.pdf>.

²³ Testemunhei essa configuração como repórter de A Tarde fazendo cobertura jornalística desses festejos.

²⁴ Não consegui encontrar uma referência precisa do início dos festejos patrocinados pela Bahiatursa na capital baiana. Mas, a partir de 2008, as notícias de São João em Salvador neste modelo tornaram-se mais frequentes, mas prefiro não ratificar esse período como início preciso dos shows.

²⁵ Caruru é o nome que se dá a um rito da festa em homenagem a São Cosme e São Damião. Devotos do santo costumam no dia 27 de setembro ou em data próxima realizar uma comemoração que tem como ponto central compartilhar a comida votiva composta do alimento que dá nome ao evento (com o quiabo como principal ingrediente), acompanhado de vatapá, xinxim de galinha, acarajé, abará e outros pratos. A oferta do caruru é um dos mais fortes exemplos da associação entre catolicismo e candomblé em Salvador e cidades próximas. Nesse caso, os santos da Igreja Católica estão associados a divindades do candomblé que têm natureza infantil, como os ibejis da tradição ketu e os vunji da angola. Cf. Lima (2005).

amigos com o objetivo de celebrar os santos, consumindo a sua comida votiva e homenageando as crianças como as principais convidadas.

Na última semana de novembro começa o ciclo de verão com a Festa de São Nicodemus²⁶. Realizada na última segunda-feira do mês, portanto com data móvel, é organizada pelos trabalhadores do porto. Tem missa, procissão e caruru, mas a partir de 2001 passou a ficar restrita ao porto por questões de segurança, após os atentados ocorridos em Nova Iorque, em 11 de setembro.

Em 4 de dezembro acontece a Festa de Santa Bárbara. Governos, mídia e indústria do entretenimento e do turismo costumam apresentar essa festa mais frequentemente como a de abertura do ciclo de verão. Missa, procissão e distribuição de caruru em dois espaços – Mercado de Santa Bárbara e Quartel do Corpo de Bombeiros – são os principais ritos da festa. Em Salvador, Santa Bárbara é padroeira das baianas de acarajé, dos bombeiros e dos comerciantes de mercados.

Quatro dias depois é a hora de festejar a padroeira da Bahia: Nossa Senhora da Conceição. O festejo começa com o novenário. Feriado na cidade, a festa tem missa campal, procissão e, em seguida, celebração nas barracas armadas no entorno da igreja.

A Festa de Santa Luzia acontece no dia 13 de dezembro. Missa, procissão terrestre e concentração em barracas são os principais elementos. É a última festa de largo do mês de dezembro. Os eventos deste tipo retornam no primeiro dia de janeiro, com a Festa do Bom Jesus dos Navegantes. É a primeira, entre as festas de verão, que tem procissão marítima.

Em seguida acontece a Festa de Reis, no dia 6 de janeiro, marcada pelos desfiles dos ternos²⁷. O festejo seguinte é o mais visível do conjunto sob o ponto de vista midiático. Trata-se da Festa do Bonfim, com destaque para a “lavagem” do adro da igreja, que acontece na quinta-feira anterior à missa solene e procissão do segundo domingo subsequente à comemoração de Reis.

Na segunda-feira seguinte à Lavagem do Bonfim acontece a Festa da Ribeira. Com perda de visibilidade em relação às décadas anteriores, a comemoração ainda acontece e consiste atualmente na concentração em barracas que margeiam a orla do bairro para comer cozido. O prato consiste em um ensopado de carne acompanhado de legumes variados e pirão preparado com o caldo enriquecido pela farinha de mandioca.

²⁶ A partir desse trecho será feita uma pequena descrição das 13 festas. Mais à frente elas serão apresentadas segundo a representação pelo jornal A Tarde.

²⁷ Na descrição de Câmara Cascudo são os grupos que desfilam com seus integrantes fantasiados cantando e dançando em passos coreografados. As cantigas são acompanhadas por instrumentos de sopro, posteriormente incluindo os de percussão. CASCUDO op.cit.

A última festa do mês de janeiro é a de São Lázaro, realizada no santuário em que ele é cultuado ao lado de São Roque. É o primeiro festejo com deslocamento da Cidade Baixa para a Alta. Além de missa e procissão, a festa tem como principal característica o “banho de pipoca”, um rito a que se credita a purificação do corpo e proteção contra doenças, especialmente as infecciosas, oferecido na parte externa do templo.

No dia 2 de fevereiro, o bairro do Rio Vermelho sedia uma festa exclusiva para um orixá do candomblé: Iemanjá. O ponto alto é a entrega do presente principal – uma escultura que vai recheada com elementos regidos pelos segredos dos iniciados nas religiões afro-brasileiras – e que é oferecido pelos pescadores da Colônia de Pesca Z-1, sediada na localidade.

No mesmo dia acontece a Festa da Pituba, bairro vizinho ao Rio Vermelho, em homenagem a Nossa Senhora da Luz. O festejo perdeu a lavagem das escadarias da igreja, e hoje a maior ênfase é para os ritos católicos: missa, inclusive uma ao amanhecer na praia e que tem a participação dos pescadores da colônia local, e procissão marítima no final da tarde.

A Festa de Itapuã tem saída do Bando Anunciador nas primeiras horas da madrugada, lavagem das escadarias de Nossa Senhora da Conceição realizada pelos moradores do bairro, e uma outra cumprida pelas baianas após desfile em cortejo. Esse festejo fecha o ciclo e acontece na quinta-feira da semana anterior à do início do Carnaval.

Este conjunto de festas de verão, no período analisado nesta pesquisa (1912-2016) contava ainda com uma realizada em ambiente privado: a Lavagem de Ondina. O local onde ela acontecia era o Bahia Othon Palace, um hotel considerado da categoria “luxo”. Mesmo extinto, o festejo será analisado por ter alcançado destaque midiático e devido às características que destoam das demais, como não acontecer em área pública.

Figura 1: Quadro do ciclo festivo de Salvador – parte 1



Figura 2: Quadro do ciclo festivo de Salvador – parte 2



Não é à toa, portanto, que Salvador destaca-se em relação às outras capitais brasileiras no campo de realização de festas. Só o ciclo de verão ocupa quatro meses, ou seja, um quarto do ano dedicado às festividades públicas. Festejar colocou novamente a capital baiana em posição de utilizar seu capital simbólico de forma diferenciada. Esse status tem sedimentado uma indústria do turismo e do entretenimento com atividades geralmente interligadas²⁸.

1.1. Questões de festas

Investigar esse campo festivo é um desafio permanente. Os eventos citados anteriormente têm, cada um, características muito específicas: o *Réveillon* é um festival, assim como o São João, que se espalha simultaneamente em espaços diferenciados e abriga diversos ritmos musicais e não mais exclusivamente o forró. Já as festas de São Cosme e São Damião acontecem em ambiente privado com um calendário que começa em setembro, mas, em alguns casos, invade o mês seguinte, quando se comemora o Dia das Crianças²⁹.

O campo dos festejos, portanto, é polissêmico, como demonstram os estudos mais contemporâneos sobre antropologia da festa. Iniciando pelo conteúdo semântico, é necessário estabelecer parâmetros, pois as possibilidades de significados para a palavra “festa” são variadas. Um dos dicionários mais usados em português, o Houaiss, estabelece seis possibilidades. A primeira – “reunião de pessoas de caráter informal ou solene, em espaço público ou privado” – é desdobrada em seis pelo autor – agrupamento, regozijo, solenidade civil, festividade religiosa, procissão e romaria. Os significados incluem até fazer um mimo a alguém³⁰.

Presença constante nas variadas sociedades, as festas sempre mereceram atenção como fenômenos importantes nas redes de sociabilidade, principalmente no campo da antropologia. Importância, função e descrição dos eventos festivos se alternaram, embora ainda tenhamos dificuldade em estabelecer uma resposta precisa sobre o que é uma festa. Alteração na rotina, mimetização de comportamentos, rito de passagem e outras possibilidades não definem, mas convivem no campo festivo. Mais do que descrições, essas possibilidades funcionam como ruídos ou fazem com que a capacidade de definição extrapole uma só perspectiva sobre festa, como explica Perez:

²⁸ Loiola e Miguez (1996), Miguez (1999).

²⁹ A data dessa festa é 12 de outubro e virou feriado porque se celebra a padroeira do Brasil, Nossa Senhora Aparecida.

³⁰ Dicionário Houaiss online em <https://houaiss.uol.com.br/pub/apps/www/v3-0/html/index.htm#1> consultado em 3/2/2017

O termo festa performa um campo enunciativo que padece de uma polissemia aguda, seus limites são de tal modo fluidos que seu potencial pode ser, e frequentemente o é, desgastado pelo esgarçamento do seu alcance heurístico. (PEREZ, 2012, p.22).

Para a antropologia, esse caráter polissêmico da festa tem estabelecido a necessidade de investigar as potencialidades desse evento para além da descrição etnográfica ou da discussão sobre um caráter mais funcionalista. É o que Perez destaca:

Os cientistas sociais “vêm tentando, ao menos desde Durkheim, reduzir a ambiguidade característica do termo”, todavia, como “adotam uma concepção implícita do que seja festa a partir de casos particulares de festas, ou de aspectos de certas festas que tentam, depois, generalizar”, entretanto, “suas tentativas de definição carecem, igualmente, da abrangência e capacidade generalizante necessárias para transformar festas num conceito” (GUARINELLO, 2001, p.970). (PEREZ, 2012, p.23).

O atual desafio é ir além da descrição de um evento festivo. Mais do que descrevê-lo é necessário apreendê-lo em suas múltiplas perspectivas. Quando percebo que a Festa do Bonfim não é apenas a lavagem do adro da igreja, mas também a concentração na estação ferroviária da Calçada, no bairro vizinho ao Comércio onde está a Basílica de Nossa Senhora da Conceição da Praia, de onde sai o cortejo, ou a caminhada solitária de um romeiro que foi pagar uma promessa, posso compreender a complexidade da representação da festa feita pelo jornal A Tarde nas reportagens e fotografias que analiso neste trabalho.

Essas possibilidades vão além de uma festa-fato e chegam à festa-questão, conceito apresentado por Perez como o desafio para aqueles que desejam ver a festa a partir de novas perspectivas. Mas, para isso, é preciso apreender o evento festivo para além da essencialização, da descrição do que significa como campo de experimentações, experiências múltiplas e conexões que expandem o espaço e tempo festivos em novas direções:

(...) Deixa igualmente de ser, este é o ponto fulcral do meu argumento, um fato sociológico para tornar-se uma virtualidade antropológica, que faz parte de atos, tais como o sagrado, o jogo, o sonho, o transe, a arte, a doença mental de “finalidade zero”, podendo atuar, operar fora, para além daquilo que convencionalmente chamamos de festa (DUVIGNAUD, 1977). (PEREZ, 2012, p.34-35).

O caminho, portanto, começa por deslocar a pergunta “o que é a festa?” para o “que a festa faz fazer?” (TAVARES: BASSI, 2015, p.258). Essa mudança nos permite estabelecer

como caminho metodológico a possibilidade de compreender que a festa não é apenas um modelo de experimentação coletivo, mas também individual sem limites precisamente demarcados. A festa cria, recria, impõe, ocupa espaços públicos, que inspira outros na esfera privada, retira elementos para resistir, transforma-se para atrair novos públicos, apresenta-se como tradição, mas continua a compor o contemporâneo. A perspectiva, portanto, muda do *que é a festa* para o *que é capaz de fazer acontecer*:

Seguir esse caminho nos livra, por um lado, de alguns dilemas sobre a delimitação de fronteiras substantivas (a festa é isso ou aquilo) ou semiológicas (a festa diz isso ou aquilo). Por um lado, no momento que um evento se transforma (ou “vaza”) em festa, cabe investigar o que foi criado, postulando, segundo um caminho indicado por Garrabé (2014, p.3), que toda criação performativa e estética envolve uma epistemologia da relação, esta sendo compreendida como um “fenômeno que age, forma, deforma e reforma o vínculo”. (TAVARES, BASSI, 2015, p.258).

Ao optar por esse caminho teórico, as festas de verão, objeto deste objeto, apresentam-se como algo mais do que uma preservação de tradições religiosas. Estes eventos integram uma parte significativa da estratégia de Salvador para reivindicar uma identidade festiva dialogando com os caminhos para reforçar essa opção do ponto de vista simbólico. Essa ação é complexa e envolve investimento nesse sentido de poder público, mídia e outros agentes, como mostra a coleção documental do jornal A Tarde, um meio de representação das sociabilidades locais espelhando a dinâmica polissêmica dos festejos da cidade.

Para uso neste trabalho vou delimitar o conceito de “festa” aos eventos que ocupam uma parte considerável do espaço público. Essa distinção, inclusive, é presente no senso comum, pois a série de shows da banda Harmonia do Samba, realizada em todas as segundas-feiras do período de verão, por exemplo, não é compreendida por seu público como integrante da mesma categoria de uma celebração de largo, embora tenha música, dança, bebida, comida. É preciso pagar para participar do evento. Portanto, os ensaios de verão da banda de pagode é uma microfesta, mas já como extensão dos eventos que acontecem em área pública.

Portanto, as categorias espaço e tempo são importantes quando se fala das festas abordadas neste trabalho, afinal elas estão conectadas ao maior desses eventos, o Carnaval. Para dar conta de um panorama complexo com categorias como religião, sagrado, profano, tempo, espaço e representação é necessário revisitar as principais influências para a construção de uma teoria da festa. Durkheim é a referência na associação com a religião, como destaca outro autor de teorias importantes sobre elas: Jean Duvignaud (1983), principalmente na perspectiva de romper com a busca de finalidade na festa.

Para Duvignaud, a festa precisa transcender o lugar de baixa representatividade em que foi colocada muitas vezes nas ciências sociais, assim como o jogo e o sonho por ser analisada como algo fora de estruturas coerentes e com finalidade bem marcada: (...) Contudo, a meu ver, o que ressalta na festa – como também no jogo, na arte, no ingresso, em seu sentido mais dilatado – é, justamente, a sua “finalidade zero” (DUVIGNAUD, 1983, p.23).

A festa, para Duvignaud, é muito mais que a ruptura e quebra dos encadeamentos e tem como finalidade ser ela mesma. É criativa em seu próprio âmbito. Tem regras, mas ao mesmo tempo transgride essas normatizações dialogando com o contexto social no qual está inserida. Impõe demandas ao poder público e exige formas para representá-las.

A festa se apodera de qualquer espaço onde possa destruir e instalar-se. A rua, os pátios, as praças, tudo serve para o encontro de pessoas fora de sua condição e do papel que desempenham em uma coletividade organizada. Então, a empatia ou a proximidade constituem os suportes de uma experiência que acentua intensamente as relações emocionais e os contatos afetivos, que multiplica ao infinito as comunicações, e efetua, repentinamente, uma abertura recíproca entre as consciências na medida em que a festa não mais necessita de símbolo e inverte as suas figurações que desaparecem, muitas vezes, em segundo pereçoível (...). (DUVIGNAUD, 1983, p.68).

São muitas as possibilidades para ver a festa e que estão condicionadas à perspectiva do autor do olhar: o cientista social, o repórter do jornal, o fotojornalista que vai registrar as imagens que irão traduzir o que é a “festa” para os leitores que lá estiveram ou não; o agente do poder público, geralmente interessado em verificar a manutenção da ordem; o folião que quer apenas se divertir; e o devoto que foi pagar uma promessa.

Essa escolha por considerar os muitos olhares sobre as festas é uma proposta recente, como destaca Tavares (2012), afastando-se dos paradigmas estruturalista e funcionalista que a autora verificou como dominantes. O espaço ritual das festas e a dimensão cotidiana estão interligados e não separados, o que enriquece a perspectiva de análise.

(...) As propostas mais recentes tomam a festa como um espaço de *performance*, ritual mobilizador de metáforas e metonímias no intuito de contornar as dicotomias entre estrutura e evento (GEERTZ, 1978; TAMBIAH, 1979). O efeito transformativo implicado na abordagem performática do ritual permite compreender modos de ação em contextos cujo enquadramento já se encontra modulado. (TAVARES, 2012, p.121).

As festas do verão em Salvador, meu objeto de interesse, são polissêmicas em seu formato. São de fundo religioso dialogando em uma estrutura que pode ser denominada afrocatólica, por reunir elementos de duas práticas religiosas hibridizadas com acento em uma ou outra característica de cada um destes sistemas de crença, dependendo do momento.

São também eventos que estabelecem as próprias conexões de temporalidade, dialogando com o tempo “oficial” em continuidades e discontinuidades. Preparam o terreno, numa espécie de intermitência até o Carnaval. E, para efeito de delimitação de características em um campo tão amplo, uso a denominação de “festas de largo”, no sentido da dicotomia sagrado/profano, espaço público/privado que passo a discutir.

1.2. Religião e festa no ciclo de verão

O ciclo de verão está relacionado ao calendário de festas católicas. As exceções são a Festa da Ribeira, que não tem nenhum rito, como missa e procissão, mas é uma extensão dos festejos a Nosso Senhor do Bonfim; e a Festa do Rio Vermelho, que é a única no país com um orixá do candomblé, Iemanjá, como centro da celebração. A religião é a base das festas baianas. Essa relação entre o que é sagrado e lúdico, também chamado profano, interage em cada uma das festas regulando seu espaço e duração. Esses deslocamentos entre o tempo da religião e o tempo da festa caracterizam as “festas de largo”:

Uma *festa de largo*³¹ compreende sempre um rito, ou um conjunto de ritos sacros, cujo foco espacial é um templo: eles têm lugar no interior de uma igreja e ou para ela se voltam. Mas as cerimônias sagradas centradas no templo não constituem a totalidade da festa deste tipo. Ela inclui ainda a realização de outros desempenhos, que têm lugar nas imediações do templo – geralmente um *largo*³², como indica sua denominação. Esses “outros desempenhos” vêm a ser, principalmente folguedos populares [...]. (SERRA, 2009, p.72).

Além dos ofícios religiosos – missas e procissões – há muita diversão no entorno das igrejas. O samba de roda do passado, realizado com instrumentos percussivos, está dando lugar ao som eletrônico, que toca o ritmo em evidência no momento, como o arrocha. Essas festas possuem, portanto, semelhanças na concepção, fundo religioso com predominância de um modelo afrocatólico na dimensão apresentada por Couto (2015), em que há uma conexão de elementos dos ritos católicos e dos que se originam das práticas presentes nos terreiros de candomblé. De tão complexas essas inter-relações superam a noção de sincretismo por esta basear-se no entendimento de que haveria superioridade da prática católica em relação ao candomblé:

³¹ Grifo do autor

³² Idem

(...) No caso baiano, acreditava-se que o catolicismo, como religião de estado, era predominante, e que os africanos e seus descendentes foram responsáveis por incluir elementos das suas religiões de origem, promovendo uma degeneração da religião oficial. O conceito de sincretismo foi, aos poucos, sendo substituído por hibridismo cultural e complementariedade. O antropólogo Sérgio Ferretti, estudioso das festas do tambor de mina no Maranhão, avalia que as categorias sagrado/profano, obrigação/brincadeira estão inter-relacionadas e são complementares. (COUTO, 2015, p.129).

O termo sincretismo também acabou alcançando um desgaste simplista, reduzindo-se a camuflagem de um orixá do candomblé no altar de um santo católico. Essa relação é muito mais complexa e profunda do que uma troca. Nas muitas camadas deste encontro, por exemplo, os santos Cosme e Damião, adultos, segundo a tradição católica, são cultuados na Bahia como crianças e recebem a comida votiva destinada às divindades crianças do candomblé, como os ibejis. Lima (2005) coloca o culto a Cosme e Damião na categoria de catolicismo popular.

Na hagiografia católica, eles são tidos ou como gêmeos ou como irmãos de idade muito próxima, nascidos na Arábia, que foram martirizados na Ásia Menor – na Cilícia, segundo alguns autores –, num dia 27 de setembro por ordem do Imperador Diocleciano, nos fins do segundo século de nossa era, no ano 287, precisam alguns. A data exata ainda é discutida. Cosme e Damião eram médicos de profissão e ficaram famosos por suas curas extraordinárias, consideradas miraculosas. [...] As imagens dos santos de tradição portuguesa, introduzidos no Brasil já no século XVI – Duarte Coelho os fez padroeiros de Igarapé, em 1530 –, mostram que eles foram como que rejuvenescendo, para se identificar com os mitos africanos [...]. (LIMA, 2005, p.14-15).

A incidência do sincretismo é mais um fator, entre outros, da complexidade simbólica desse tipo de festa que supõe a vigência de consensos significativos, mas também envolve, por outro lado, um fluxo de sentidos e interesses diversificados, fazendo-se interpretar por seus participantes de modos que diferem e variam (SERRA, 2009). A religião, portanto, apresenta-se como uma característica fundamental nessas festas. Mas não em sua totalidade institucionalizada.

Tanto o catolicismo como o candomblé, que aparecem de forma mais visível nestes eventos, estão despidos da ortodoxia quando ganham o largo e ficam em posição de visibilidade pública. Estes dois sistemas religiosos estão entrelaçados nos festejos de largo da cidade de uma forma bem marcante não em forma de disputa em busca de sobreposição de uma em relação a outra, mas em conexão, como aponta Couto:

Ao analisar as festas religiosas da Bahia, compreendo os elementos católicos e africanos também como complementares. Apesar de os fiéis demonstrarem conhecimento das diferenças entre santos, orixás, inquices, voduns e caboclos, que fazem parte de religiões distintas. Porém, no momento festivo, durante a procissão, o banho de cheiro, a lavagem das escadas do templo, no uso dos amuletos e das imagens e na oferta de alimentos da culinária afro-baiana, esses elementos não se isolam, não estão em campos distintos, pelo contrário, ocupam o mesmo espaço e se complementam. (COUTO, 2015, p.130).

Por outro lado, este componente híbrido das festas de Salvador é considerado uma de suas características mais marcantes, como observou Sousa (2003). O autor, ao se referir ao encontro entre orixás e santos católicos nas manifestações festivas, ressalta os interesses mais diversos envolvidos nesta dicotomia entre candomblé e catolicismo, inclusive os da indústria do turismo e dos canais de mídia:

[...] Os órgãos de turismo reforçam essa ideia o tempo todo. Desta maneira, as matérias de jornais utilizam os orixás como sinônimos dos santos católicos sem nenhuma discrição. Na “cultura baiana”, amparada pelo Estado e criada pelas agências turísticas a fim de transformarem Salvador na capital do turismo, essa relação é vendida nos pacotes de viagens e circula nos folhetos distribuídos aos visitantes. O que, todavia, no jornal pode funcionar como um dicionário de sinônimos, é sentido de forma diferente pelo povo de santo. (SOUSA, 2003, p.152).

Nesse sentido, as práticas religiosas revestem-se em certa medida de uma espetacularização, abrindo espaço para a performance. Desde o período colonial, uma procissão católica buscava causar uma impressão estética em quem a via passar. O mesmo acontece com as festas públicas realizadas pelos terreiros do candomblé, como aponta Santos (2006). Para a autora, uma dimensão espetacular das cerimônias públicas deu a essa religião mais visibilidade social.

[...] Um dos aspectos mais importantes da inserção social do candomblé no espaço público foi a preservação da dimensão espetacular em sua ritualística, independente de todo sincretismo que esteve na base do processo de sua institucionalização. O candomblé não só conservou os elementos do espetáculo como os potencializou, tornando o caráter espetacular das cerimônias públicas um dos seus principais sinais diacríticos no universo religioso brasileiro. (SANTOS, 2006, p.21).

Do ponto de vista do discurso, tanto midiático como de instâncias do poder público, a interação candomblé-catolicismo, “tradicionalmente” compreendida na chave do sincretismo, é apresentada como um dos principais trunfos da religiosidade identificada com o que seria um

traço identitário da Bahia, a chamada “baianidade³³”. Mas, para chegar até a rua, essas características são realçadas e ainda mais espetacularizadas, o que nos leva a identificar não só um catolicismo popular como também um candomblé fora dos parâmetros da ortodoxia.

Na Lavagem do Bonfim, por exemplo, o que se vê não é a cerimônia das águas de Oxalá idêntica às realizadas nos terreiros. O que acontece é semelhante, mas não uma reprodução exata. No rito do candomblé não há referências sobre derramar o conteúdo das quartinhas em algum momento da cerimônia, como as baianas fazem no adro da Igreja do Bonfim. Além disso, dificilmente se permite, em uma celebração de candomblé, principalmente para Oxalá, o consumo de bebidas alcoólicas, pois essa substância é um dos tabus relacionados à divindade³⁴. Portanto, o que se tem é uma aproximação com o rito dos terreiros talvez preparado especialmente para ir à rua.

Situação parecida acontece com o banho de pipoca, presente nas comemorações para São Lázaro. Ao longo da Estrada de São Lázaro, um trajeto de 1,2 quilômetro a partir da lateral da Escola Politécnica da UFBA até o templo, espalha-se a oferta da limpeza destinada a purificar o corpo de más energias e também para afastar o risco de doença. Dificilmente em um terreiro de candomblé o rito destinado à purificação ocorre rapidamente (em questão de segundos) e sem outros cuidados, como a proteção ao escrutínio de quem não participa do culto. O mesmo acontece com as benzeduras com folhas, que, nas últimas décadas, acabaram por ser incorporadas em outras festas de largo, como o Bonfim, e até mesmo na comemoração da Independência da Bahia, talvez por esta contar com a presença do Caboclo e da Cabocla³⁵.

³³ Baianidade pode ser traduzida como um traço identitário que caracteriza o ser “baiano”: alegre, criativo, apegado ao tradicional mesmo em meio à modernidade. Uma boa definição deste conceito, com referência à sua concepção, a partir de intelectuais locais, está em Albergaria (2001): “(...) De todas essas discussões, existem duas grandes teorias. Uma é que existiria uma Bahia “endógena”, a baianidade emergiria de baixo para cima. Existiria o ethos baiano, uma alma da cidade, que se iria constituindo depois dos 400 anos de sincretismo, de mistura afro-luso-tupi. Isso daria uma cara típica e regional à Bahia, que nos anos 30-40 vai evoluindo, esse caldo vai se condensando. Essa é a teoria endógena, espontaneísta, da baianidade. Nos últimos 15, 20 anos, vem se constituindo uma outra teoria, que diz que isso é um mito constitutivo de identidade, mas não passa de um mito. No fundo, a Bahia foi construída de fora para dentro e de cima para baixo. De fora para dentro porque, em primeiro lugar, ela é uma imagem opositiva daquilo que foi o Rio de Janeiro no século passado. O Rio se tornou a metrópole, capital do Brasil, e a Bahia vai se constituir por oposição, vai representar o passado, a tradição, a negritude, as raízes. [...]”.

³⁴ Segundo um dos mitos mais conhecidos, Oxalá foi proibido por Olorum de consumir álcool após ter se embriagado com o sumo da palma de dendê, com teor alcóolico, e perder a primazia de criar o mundo para o seu irmão Odudua após uma série de incidentes causados por sua negativa de prestar as oferendas que eram requeridas por Exu.

³⁵ Para informações sobre a inter-relação das figuras dos caboclos com civismo e religiosidade consultar SANTOS, Jocélio Teles dos. *O Dono da Terra – O caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador, Sarah Letras, 1995.

Da mesma forma, algumas das missas, como as realizadas nas festas de Santa Bárbara e São Lázaro, observam-se ritos inculturados, ou seja, inserção de elementos da cultura afro-brasileira. A inculturação foi recomendada no documento aprovado pela IV Conferência Episcopal Latino-Americano, realizada em Santo Domingo, na República Dominicana, em 1992, como uma resposta da Igreja Católica às críticas da sua ação missionária no período de colonização da América. Nas missas inculturadas há a introdução de elementos, como os atabaques, para acompanhar os cânticos.

Nas festas de largo baianas acontecem, portanto, performances estéticas elaboradas especialmente para um espaço de religiosidade, mas que ultrapassam uma prática ritualística formal e implicam-se fortemente a outros elementos culturais da “baianidade”, como a capoeira, uma fanfarra e o toque do afoxé Filhos de Gandhi no mesmo espaço.

O transe que nas festas públicas dos terreiros tem a sua marcação litúrgica para acontecer – após o xirê de saudação a todos as divindades – nas manifestações públicas festivas estão ao sabor das circunstâncias. Ele não é um elemento obrigatório, mas pode acontecer por variados motivos, como um protesto pela manutenção de uma festa em determinado lugar, como veremos abaixo, na Festa da Pituba:

Figura 3: Mãe Kinabogi, na Festa da Pituba em 31/1/1986



A imagem exibida acima pertence à coleção do Cedoc. Ela mostra uma sacerdotisa de candomblé em transe nas escadarias da Igreja da Pituba, no contexto da lavagem que acontecia durante a festa de verão do bairro. A fotografia acima não foi utilizada na reportagem sobre o episódio relatado: um protesto devido à transferência das barracas para uma área distante do largo onde fica a igreja³⁶. No caso em questão, um protesto foi capaz de produzir uma ruptura que aproximou o rito da rua daquele que acontece nos espaços sagrados e são fundamentais para o candomblé, evidenciando a força das continuidades (ou o “transbordamento”) entre o espaço ritual e o mundo profano nestes festejos, eclipsando os limites muito definidos entre eles.

SANTOS (2006) aponta a performance de fundo religioso, especialmente as ligadas ao candomblé, como um elemento importante nas festas de largo. Esta presença dialoga com as relações dessa religião com o estado e outros segmentos sociais baianos. Estes elementos, segundo a autora, estão presentes em dois principais eventos de largo: a Festa do Bonfim e a Festa do Rio Vermelho. Esta relação se dá especialmente em aspectos dotados de liminaridade, na perspectiva apontada por Turner, citado pela autora, com quem também dialogo no aspecto de uso da documentação arquivada no Cedoc. A liminaridade se dá entre a performance tolerada e a que fica nos bastidores das festas:

Se, por um lado, a estrutura oficial da festa engloba a performance das baianas, dos filhos de Gandhi, da Timbalada, dos capoeiristas, dos grupos de pagodes e percussão, por outro lado, dos interstícios dessa mesma estrutura emergem as performances dos anônimos; dos bêbados; dos casais de namorados que copulam nos becos e nas ruelas; dos vendedores ambulantes que transformam o seu corpo em vitrine para exibição e venda de produtos; dos artistas e artesãos que não integram o círculo oficial das celebridades; dos turistas que tentam entusiasmamente dançar com a multidão. Nos contextos liminoides, como sublinha Turner, as performances culturais permitem que os seres humanos joguem com seus papéis de modo mais humano. (SANTOS, 2006, p.5).

Além das performances artísticas – dança e canto, principalmente –, as festas de largo estão repletas daquelas de caráter mais religioso, como o transe. A autora o aponta como um dos elementos de afirmação e propaganda religiosa para os sistemas de base afro-brasileira, como o candomblé e a umbanda. São as ruas de Salvador transformando-se, de acordo com a definição de Santos, no “cenário” para o espetáculo ritual mediúnico, como o transe:

³⁶ A imagem será analisada de forma mais detalhada no décimo capítulo

O espetáculo do transe oferecido pelas festas de largo aponta para questões muito profundas se levarmos em consideração a homologia entre transe e festa proposta por Duvignaud (1983, p.222): “A festa assim como o transe, permite às pessoas e às coletividades, sobrepujarem a “normalidade” e chegarem ao estado onde tudo se torna possível porque o indivíduo, então, não se inscreve apenas em sua essência humana, porém em uma natureza, que ele completa pela sua experiência, formulada ou não”. O transe, assim como a festa, favorece uma experiência transcultural, transobjetiva e, nesse sentido, ambos correspondem a momentos de subversão e de ruptura; “o sistema da festa tem outro alcance porque implica, como o transe, no qual ela tem expressão mais frequente, a intensidade de uma natureza descoberta por intermédio das suas manifestações externas (Idem)”. (SANTOS, 2006, p.30).

Neste sentido, as festas estão sempre à frente da possibilidade de enquadramento em um esquema fechado ou de controle por movimentos ortodoxos ligados a uma prática religiosa, como também de padronização do poder público. Limites são negociados, ultrapassados e interligados durante a ocorrência dos festejos na relação entre espaços público e privado, como o interior dos templos, os largos, as ruas e o mar por onde passam as procissões. Muitas vezes a supremacia do candomblé, como ocorre na Festa de São Lázaro, termina às portas do templo e começa logo após que se chega à calçada localizada à frente do adro da igreja. Portanto, a negociação e inter-relação entre catolicismo e candomblé, que um movimento mais recente formado por lideranças e adeptos do candomblé deseja que chegue ao fim (FERRETI, 1995), continua ocorrendo nos eventos de largo e de uma forma não tão discreta.

Mas essa relação é em via dupla. É o que apontam, por exemplo, os ritos próximos ao candomblé que fizeram a festa de Santa Bárbara se reorganizar. A vinculação com as baianas, vendedoras de acarajé, o bolinho votivo da orixá Iansã, deu um novo vigor à festa que estava entrando em decadência. A participação mais expressiva dessas mulheres com suas roupas características e a missa com cânticos que trazem acentos da musicalidade afro-brasileira, inclusive com atabaques, acrescentaram densidade estética à festa. A comemoração, inclusive, foi a primeira manifestação do tipo reconhecida no estado como patrimônio imaterial pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (Ipac), em 2008.

Características semelhantes podem ser observadas na festa de São Lázaro. Do ponto de vista da ortodoxia católica, o santo tem uma trajetória diferenciada dos demais. Não chegou a nascer, pois é personagem de uma parábola contada por Jesus, segundo as narrativas bíblicas. Mas no encontro com o orixá Obaluaê, protetor dos mistérios contra as doenças, principalmente as infecciosas, transformou-se no centro de um dos cultos mais populares da Bahia, que tem um rito não católico, o banho de pipoca, como uma de suas principais características.

Para Serra (2009), os símbolos do candomblé são essenciais na manutenção do culto de São Lázaro e a São Roque, celebrado na mesma igreja, mas com festa em agosto:

As festas de Roque e Lázaro têm outras características que as singularizam. A maioria expressiva dos participantes se constitui de pessoas ligadas ao candomblé: se elas fossem excluídas não só a praça se esvaziaria, como a igreja ficaria erma. Neste caso, são raros os festeiros que deixam de entrar na igreja. Ao pé do cruzeiro chantado defronte do templo, muitos acendem velas e fazem oferendas (ou *descarregos*)³⁷ com “flores do Velho”. Em suma, as festas de largo de São Lázaro e São Roque estão, sem sombra de dúvida, entre as que envolvem maior participação do público em ritos sacros. A paz que nelas reina deve-se, ao menos em parte, ao temor que inspira o orixá Omolu por seus poderes sobre a doença e a morte”. (SERRA, p.102).

Das 13 festas do ciclo de verão, relações entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras são visibilizadas em 11, com encontros que classifico como forte, discreto ou ausente. Dentre as fortes estão Santa Bárbara, com o culto a Iansã; Nosso Senhor do Bonfim, associado a elementos da reverência a Oxalá; e São Lázaro, relacionado à devoção a Obaluaê.

Nessas categorias, a sobreposição entre os elementos religiosos aparece até mesmo na denominação das festas pelo jornal, como veremos no quarto capítulo. Parte dos devotos de Santa Bárbara, mesmo sem um vínculo direto com o candomblé, vai para a festa usando roupas vermelhas, considerada a cor identitária de Iansã. O mesmo acontece na Festa do Bonfim, com o branco associado a Oxalá, e também nos festejos de São Lázaro, com o uso da mesma cor.

A presença de aspectos do candomblé nessas festas continua com o caruru como um elemento central dos festejos de Santa Bárbara; o rito da lavagem equiparado às águas de Oxalá no Bonfim; e o banho de pipoca, uma forma de purificação para afastar as más energias que também atrapalham a saúde, nas homenagens a São Lázaro. São, portanto, elementos que dão mais visibilidade ao sincretismo, palavra frequentemente utilizada para caracterizar essas festas, inclusive pelo jornal, mas numa perspectiva que acabou por simplificar essa relação, que é muito mais complexa no âmbito da antropologia das religiões³⁸.

³⁷ Idem

³⁸ O sincretismo é um tema presente nos estudos sobre o candomblé que acabou sendo apropriado de tal forma pelo senso comum, inclusive os jornais que simplificaram o complexo encontro entre catolicismo e candomblé nos festejos de largo. Nesta abordagem, a ideia é que santos católicos serviram de disfarce para divindades dos cultos africanos que deram as bases para a formação do candomblé. Mas a literatura clássica aponta uma construção muito mais complexa, inclusive com elementos do candomblé interferindo em construções católicas. Mas esta questão não será abordada detalhadamente neste trabalho exatamente devido à necessidade de análise mais aprofundada que poderia ofuscar outras questões pertinentes ao objeto desta tese. Mas sobre o tema recomendo RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Fundação Biblioteca Nacional, 2006; BASTIDE, Roger. *Candomblé da Bahia: rito nagô*, São Paulo, SP, Companhia das Letras, 2001; CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. São Paulo, SP: Editora WMF Martins Fontes, 2008; CAROSO, Carlos; BACELAR (Org.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro, RJ: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2006 e FERRETI, Sérgio. *Repensando o sincretismo*. São Paulo, SP: Edusp; Arché Editora, 2013.

Com intensidade discreta do encontro entre elementos católicos e do candomblé estão as festas de Nossa Senhora da Conceição, com simbologia que oscila de Oxum a Iemanjá, e Santa Luzia, mas com uma qualidade da orixá que rege as águas doces: Apará ou Opará³⁹. São Nicodemus, Bom Jesus dos Navegantes, Nossa Senhora da Luz, festejada na Pituba, e Itapuã podem ser incluídas na categoria de discrição, pois os elementos aparecem de forma aleatória e, no caso da primeira, até difícil de identificar. Já a Festa da Ribeira e a Lavagem de Ondina não visibilizam elementos de caráter religioso. Na Festa de Reis essa associação afrocatólica não se apresenta. Por outro lado, a Festa do Rio Vermelho, atualmente, é totalmente centrada em Iemanjá, orixá do candomblé e também cultuada pela umbanda.

Em um contexto tão polissêmico e complexo como é o da festa, torna-se necessário adotar alguns parâmetros, como destaca Amaral (2012, p.67-86). A autora afirma que é necessária uma base classificatória para compreender a diversidade no formato das festas e sugere as seguintes categorias para o campo festivo brasileiro:

1. Sacro-profanas: que possuem conteúdo mítico-religioso de base e também as de componentes étnicos. A autora cita como exemplos o Natal, o São João, o Festival de Parintins no Amazonas, a festa de Santa Lúcia, em São Paulo, dentre outras.
2. Sagradas: eventos com conteúdo mítico-religioso de base, com poucos elementos profanos. É o caso de Corpus Christi.
3. Profanas: populares com ausência do conteúdo religioso de base. O *Réveillon* é apontada como integrante desse grupo.
4. Festivais: mostras para vendas de produtos como as feiras agropecuárias ou de bens culturais.
5. Festividades: atividades lúdicas sem o componente mítico religioso e/ou histórico social. Banquetes e desfiles integram esse grupo (AMARAL, 2012, p.76-77).

Para a análise nesta pesquisa, cada uma das festas foi inserida em uma tabela catalográfica com dados adaptados da ficha sugerida por Amaral. Foram considerados os critérios de temporalidade (quando ocorre); o modelo (sagrado-profano ou outro); espaço (privado, público ou misto); endereço (local onde a festa é realizada); os ritos que a formam (missa, procissão, cortejo, presentes, dentre outras); relação entre terra e mar, o que é muito

³⁹ Qualidades são subdivisões na essência específica de cada divindade. A qualidade está ligada a características de domínio de um elemento, habilidade ou participação em um mito. Apará ou Opará, por exemplo, é uma qualidade de Oxum relacionada a um mito em que ela enfeitiça um espelho que, usado por Iansã, a leva à loucura. Olorum, então, pune Oxum, decidindo que, nessa qualidade, ela exibirá signos da irmã como a espada e a cor vermelho. Cf. PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*, São Paulo, Companhia das Letras, 2001, p.83-85.

comum nas festas do litoral baiano, e sua relação com a ideia de patrimônio a partir das ações de tombamento.

1.3. Diversidade festiva em camadas

Com base na classificação sugerida por Amaral (2012), organizei as festas nas seguintes categorias:

1. **Festa-abrangente com visibilidade (turística-midiática):** tem uma celebração capaz de ultrapassar o espaço de origem. A ocupação de área envolve, além de um bairro, as regiões vizinhas. Ela é convergente, ou seja, é “a festa do dia” no calendário festivo da cidade. Geralmente, empresta à cidade o clima de feriado, mesmo que ele não seja oficial, com modificações que se impõem na rotina, interferindo no trânsito, suspendendo parcialmente serviços, entre outras alterações. É o caso da Lavagem do Bonfim e da Festa do Rio Vermelho. Em alguns casos, a festa pode começar com essa característica e tornar-se mais reduzida ou vice-versa. Costuma ser usada pela indústria do turismo e canais de mídia como um dos traços de diferenciação da Bahia, reforçando uma ideia de especialidade baiana para festejar, fazendo parte do conjunto de signos que compõem a “baianidade”.

2. **Festa-local com média visibilidade turística e midiática** são as que têm os ritos restritos ao bairro onde acontecem. Seus ritos não ultrapassam a área de origem. Não possuem um alto impacto para as regiões que estão distantes do seu centro. O público é majoritariamente formado pela comunidade local, como acontece com as festas da Lavagem de Itapuã e a de Santa Luzia. Sua repercussão no “capital festivo” é mais discreta na mídia e nas propagandas do poder público em relação ao turismo.

Tabela 1: Modelo das festas

Festa	Temporalidade	Modelo
São Nicodemus	Anual com data móvel (última segunda-feira de novembro)	Local
Santa Bárbara	Anual (4 de dezembro)	Abrangente
Nossa Senhora da Conceição	Anual (8 de dezembro)	Abrangente
Santa Luzia	Anual (13 de dezembro)	Local
Bom Jesus dos Navegantes	Anual (1º de janeiro)	Local
Festa de Reis	Anual (6 de janeiro)	Local
Festa do Bonfim	Anual (2ª quinta-feira após o domingo da epifania)	Abrangente
Festa da Ribeira	Anual (Segunda-feira após a Lavagem do Bonfim)	Local
Festa de São Lázaro	Anual (Último domingo de janeiro)	Local
Festa da Pituba	Anual (2 de fevereiro)	Local
Festa do Rio Vermelho	Anual (2 de fevereiro)	Abrangente
Festa de Itapuã	Anual (Quinta-feira antes do Carnaval)	Local
Festa de Ondina	Extinta	Local

Das festas que formam o conjunto analisado nesta pesquisa, quatro podem ser consideradas abrangentes, ou seja, extrapolam seu espaço de origem e têm apelo para atrair um público difuso, e a visibilidade midiática também é maior. Estão nesta categoria as festas de Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição da Praia, Bonfim e Rio Vermelho. As outras nove festas ficam restritas ao seu endereço e têm um espaço já reduzido, inclusive nas páginas dos jornais. A Lavagem de Ondina era organizada para atrair um público específico – quem poderia pagar o ingresso – e estava restrita ao espaço do hotel.

Nos dados analisados nesta pesquisa, a partir da documentação do Cedoc – A Tarde, três das festas que classifiquei como abrangentes são as que registraram o maior número de ocorrências nas 6.992 reportagens consultadas no período de 104 anos: Bonfim, Rio Vermelho, e Nossa Senhora da Conceição da Praia. Bom Jesus dos Navegantes aparece em quarto lugar no ranking, mas é uma festa que tem um apelo mais local. Esta visibilidade maior em A Tarde pode ter sido por ocorrer no dia 1º de janeiro, dia em que não há oferta maior de temas para basear a reportagem. Faltou Santa Bárbara, mas a festa, a partir da análise das reportagens de A Tarde, experimentou um período de invisibilidade, na década de 1980 até o fim da década seguinte, quando foi reestruturada.

Das quatro festas que lideram o ranking construído a partir desta análise, três obtiveram um pico de visibilidade em A Tarde no período de 1993-2002. Esta é a fase em que a indústria do entretenimento, que também engloba as festas de largo na sua condição de aquecimento para o Carnaval, está estabilizada, após a sua terceira inflexão, nos anos 80, que permitiu a “empresarialização”, de acordo com a concepção de Miguez (2012)⁴⁰.

⁴⁰ Segundo o autor, a primeira fase ocorreu nos anos 50 com a invenção do trio elétrico, e a segunda, em meados da década de 1970 a partir da proliferação de blocos afros. Conferir MIGUEZ, Paulo. *O Carnaval da Bahia: um desafio para as políticas culturais*, Repertório Salvador, n. 19, 2012.2. Link: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/12054/1/GGGGGGGGGGGGGGGG.pdf>. Consultado em 22/9/2017.

Figura 4: Ranking de festas por número de ocorrências – parte 1



Figura 5: Ranking de festas por número de ocorrências – parte 2



Com maior ou menor abrangência sobre o espaço da cidade, essas festas também têm um forte componente lúdico a partir da aglomeração em barracas estabelecidas nos largos das igrejas. Por esse motivo, na Bahia, usa-se mais frequentemente o termo “festas de largo” para se referir a estes festejos, inclusive o jornal *A Tarde*, na perspectiva definida por Serra (2009), que destaca a relação íntima entre duas categorias, sagrado e profano, que à primeira vista poderiam parecer *opostas*:

Muitas vezes se encontra usado o termo “profano” como equivalente de “não religioso”. Mas a ideia do profano só tem sentido numa perspectiva religiosa, ou seja, no domínio fenomenológico em que se opõe à noção do sagrado. Essa oposição liga as duas referidas categorias de forma necessária, numa estreita correlação. Aquele para quem não há nada sagrado, nada pode considerar profano. A religião é que divide o mundo nesses dois domínios”. (SERRA, 2009, p.69).

Algumas dessas festas perderam a visibilidade, deixando de ser abrangentes e tornando-se locais, quando tiveram a área de abrangência diminuída. É o caso da de São Nicodemus e da Pituba. Atualmente, as duas estão restritas aos ritos religiosos – missa, procissão. No caso da primeira, a distribuição de caruru persiste. A Festa de São Nicodemus perdeu visibilidade quando deixou a área pública, pois, a partir de 2001, uma mudança na normatização dos portos, devido aos ataques ocorridos em Nova Iorque ligados ao terrorismo, restringiu a entrada ao principal palco da festa, que é o cais da Companhia das Docas do Estado da Bahia (Codeba), onde atracam os navios de carga e passeio que chegam e partem da cidade. Até então a procissão passava pelas principais ruas do bairro do Comércio, até com o registro de shows. Agora, os ritos são feitos apenas no ambiente fechado, com participação de funcionários da ativa, aposentados e convidados.

Já na Pituba, onde a festa começava na quinta-feira e incluía lavagem das escadarias da Igreja de Nossa Senhora da Luz, corrida de carros, procissão terrestre e marítima, os ritos resumem-se atualmente a missas e procissão. Há quatro anos, a procissão marítima voltou, mas a comemoração é ofuscada por acontecer no mesmo dia que a festa do Rio Vermelho: 2 de fevereiro. Anteriormente ela tinha data móvel e geralmente era realizada na segunda semana de fevereiro.

A Festa da Ribeira, que em outros tempos poderia ser classificada como abrangente, perdeu visibilidade e, para muita gente, até já acabou. Essa festa tem uma trajetória curiosa. Até meados da década de 1950 era considerada parte dos festejos do Bonfim, conhecida como “Segunda-feira Gorda”, até que foi desmembrada, ganhando a denominação da região onde acontece. Passou a ter como principal característica a animação por trios elétricos, mas acabou ficando conhecida como violenta até que definiu. Hoje resume-se ao consumo de bebida e comida nas barracas à beira da praia, não muito diferente de uma segunda-feira comum no bairro.

A segunda classificação das festas envolve as categorias de espaço e endereço para a realização das festas, além dos ritos:

Tabela 2: Endereços e ritos das festas

Festa	Espaço	Endereço	Ritos
São Nicodemus	Privado	Porto/Comércio	Missa, procissão e caruru
Santa Bárbara	Misto (público – ruas do Centro Histórico); privado: mercado, quartel do Corpo de Bombeiros, igreja	Centro Histórico, Barroquinha e Baixa dos Sapateiros	Missa, procissão e caruru
Nossa Senhora da Conceição	Misto (público – rua e largo); privado: igreja	Comércio	Novenas, missa, procissão e festa de largo discreta
Santa Luzia	Misto (público – rua); privado: igreja	Comércio	Missa e procissão
Bom Jesus dos Navegantes	Misto (público – rua, praia, mar); privado: igreja	Boa Viagem	Missa, procissão marítima e procissão terrestre
Festa de Reis	Misto (público – rua); privado: igreja	Lapinha	Missa e desfile de ternos
Festa do Bonfim	Misto (público – ruas); privado: igreja	Bonfim	Novenas, lavagem, missa e procissão
Festa da Ribeira	Público (orla)	Ribeira	Dança e música
Festa de São Lázaro	Misto (público – rua, largo); privado: igreja	Federação	Missa, procissão, banho de pipoca
Festa da Pituba	Misto (público – rua, praia, mar); privado: igreja	Pituba	Missa, procissão terrestre, procissão marítima
Festa do Rio Vermelho	Público – rua, praia, mar	Rio Vermelho	Presente, procissão marítima
Festa de Itapuã	Público – rua	Itapuã	Bando Anunciador, lavagem realizada pelos moradores, lavagem das baianas
Festa de Ondina	Extinta	Bahia Othon Palace	Dança e música

Como podemos observar a partir da tabela, as missas e procissões são ritos característicos em dez das 12 festas que ainda ocorrem. Mesmo no Rio Vermelho, onde a comemoração é para saudar um orixá do candomblé, há uma procissão marítima com embarcações acompanhando a que leva o presente principal oferecido pela Colônia de Pesca Z-1, que organiza os festejos. Bom Jesus dos Navegantes e Pituba também possuem procissões pelo mar.

A procissão está ausente em Itapuã, que tem o cortejo terrestre para lavar as escadarias da igreja, repetindo o rito do Bonfim. Na Lapinha o destaque é para o desfile de ternos. Em São Nicodemus e Santa Bárbara tem caruru, embora o oferecido na primeira restrinja-se a convidados, diferentemente do acesso amplo que é a marca da outra festa. Já a Ribeira não tem um rito de fundo religioso, nem mais o de seguir o trio elétrico. Tudo agora resume-se a passar o dia nas barracas da orla do bairro. A Lavagem de Ondina, enquanto durou, resumia-se a uma festa no espaço interno do Bahia Othon Palace.

Em relação ao espaço, dez das festas fazem interagir o campo privado – geralmente o templo – e a área do seu entorno, além das ruas próximas. Bonfim e Itapuã são exceções, pois, devido a tensões do passado, os cortejos das lavagens chegam até o adro e as igrejas ficam fechadas. Recentemente, o reitor da Basílica do Bonfim, padre Edson Menezes, passou a dar uma bênção a partir de uma das janelas do santuário e, nesse ano, o adro chegou a ser aberto para o público.

Na Festa da Conceição, o templo “avança” até a área externa. A missa solene, geralmente celebrada pelo arcebispo titular da arquidiocese, acontece em um palanque montado no largo da igreja, que se mantém aberta. Nossa Senhora, sob essa invocação⁴¹, é a padroeira da Bahia. Portanto há uma íntima relação entre o ambiente da igreja e o largo.

Na Pituba, os ofícios acontecem na parte interna do templo, mas há os ritos públicos, como a missa na praia e a procissão pelas ruas do bairro, além da marítima. Itapuã e Ribeira mantêm apenas a ocupação do espaço público.

Em relação ao endereço, as festas começam pelo entorno da Baía de Todos-os-Santos, na região do centro antigo e da Península de Itapagipe (Comércio, Pelourinho, Lapinha, Boa Viagem, Bonfim e Ribeira) e deslocam-se no fim do ciclo para a orla atlântica (Pituba, Rio Vermelho e Itapuã). No primeiro grupo estão oito delas e no segundo, quatro.

⁴¹ Na liturgia católica, a devoção a Nossa Senhora é mantida por meio das chamadas invocações. Elas estão relacionadas a localidades como Lourdes, França, onde se acredita ter acontecido uma aparição a camponeses, ou Aparecida, em São Paulo, essa escolhida como padroeira do Brasil. A invocação também pode estar relacionada ao pedido de proteção a uma particularidade como Nossa Senhora do Parto ou dogmas relacionados a Maria – “da Glória” – relativa à sua assunção (em corpo e alma) ao céu, como estabeleceu a teologia católica. Na Bahia, a igreja dedicada a sua padroeira ganhou o complemento de “da Praia”, pois a primeira igreja fundada por Thomé de Souza ficava à beira-mar. A atual foi construída séculos depois e já bem recuada em relação à praia.

Uma terceira categoria de classificação das festas do ciclo de verão envolve a relação entre terra e mar que as comemorações apresentam e a condição de proteção, por ser reconhecidas como patrimônio. Esse benefício vem por meio do tombamento, geralmente na categoria de bem imaterial.

Tabela 3: Relação terra/mar nas festas de largo

Festa	Relação terra/mar	Tombamento
São Nicodemus	Sim, mas de forma indireta, pois a festa acontece no cais do porto	Não
Santa Bárbara	Não	Sim (patrimônio estadual)
Nossa Senhora da Conceição	Não	Não
Santa Luzia	Não	Não
Bom Jesus dos Navegantes	Sim (procissão marítima)	Não
Festa de Reis	Não	Não
Festa do Bonfim	Não	Sim (patrimônio federal)
Festa da Ribeira	Não	Não
Festa de São Lázaro	Não	Não
Festa da Pituba	Sim (procissão marítima)	Não
Festa do Rio Vermelho	Sim (procissão marítima, presente)	Não
Festa de Itapuã	Não	Não
Festa de Ondina	Não	Não

De acordo com esta tabela, das 13 festas, quatro transcorrem na relação terra/mar: São Nicodemus, de uma forma indireta, pois, mesmo não tendo procissão marítima, é uma devoção dos funcionários do porto e acontece no cais; Pituba, Rio Vermelho e Bom Jesus dos Navegantes, que é a mais visível nesse sentido. No dia 31 de dezembro, à tarde, após uma missa, a imagem de Bom Jesus dos Navegantes sai da Boa Viagem e é levada na galeota Gratidão do Povo, uma embarcação construída no fim do século XIX, até o Comércio. Lá pernoita na Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia. No dia seguinte uma pequena procissão terrestre leva a imagem para ser embarcada novamente. Desta vez, via mar, ela segue até as imediações do bairro da Barra e retorna para a Boa Viagem, onde em procissão por terra é conduzida novamente para a Igreja da Boa Viagem.

Mais duas festas têm essa relação terra/mar com ligações muito próximas a devoções de pescadores: Pituba, que tem uma participação firme da colônia de pesca local, e Rio Vermelho. No caso dessa última, a devoção é a Iemanjá.

Aqui temos, portanto, um conjunto de festividades que acontecem em uma dinâmica muito própria interligando tempo, espaço e culturas religiosas. Elas mantêm estruturas que permitem transformações e assim a sua sobrevivência como marcos importantes para a sociabilidade soteropolitana.

Celebradas pelo jornal como um aceno à ruptura da rotina, espaço de irreverência, as festas de largo são extremamente organizadas. Por trás dessas celebrações há muito trabalho de irmandades católicas laicas⁴² e associações que as mantêm anualmente, além de investimento do poder público impondo regras de padronização de equipamentos como as barracas para a venda de comida e bebida e instalação de infraestrutura – segurança, postos de saúde e organização do trânsito.

Em uma festa como a do Bonfim são vários agentes interagindo de forma simultânea, às vezes separadamente, mas convergindo para um mesmo ponto: a Devoção⁴³ e reitoria da Basílica; Bahiatursa, órgão do governo do estado; prefeitura, na organização do comércio ambulante, por exemplo; Irmandade de Nossa Senhora da Conceição; e Associação das Baianas de Acarajé, Vendedora de Mingau e similares (Abam), que cadastra baianas para formar o cortejo.

Dinâmicas, essas festividades ganham ou perdem elementos, como é possível perceber nas coleções imagéticas e das edições digitais de A Tarde. Distribuídas por espaços diferenciados, alteram o calendário oficial, estabelecendo um tempo próprio e estabelecendo-se, nessa polissemia, como um marco identitário da cidade.

⁴² As irmandades de leigos tiveram um papel importante no catolicismo colonial português. Essas instituições permitiam suporte para os seus membros em casos de doença e também para garantir os ritos funerários semelhantes aos modernos modelos de previdência. Até mesmo os escravos podiam integrar essas associações criadas para organizar o corpo leigo em oposição às ordens e congregações para os que desejavam se dedicar ao serviço da Igreja professando votos de pobreza, castidade e obediência. A Festa de Santa Bárbara atualmente acontece em uma devoção abrigada na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos às Portas do Carmo, sediada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, localizada na Ladeira do Pelourinho. Um estudo detalhado sobre essas instituições está em SILVEIRA, Renato. *O Candomblé da Barroquinha – processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*, Salvador, 2010, editora Maianga.

⁴³ Devoção é o nome que se dá a uma organização de leigos da Igreja Católica que tem estrutura mais simples que uma irmandade. Para mais informações, conferir SILVEIRA, Renato da (op.cit).

1.4. Espaço e territorialidades festivas

Ao propor um estudo da festa além do aspecto descritivo ou tratada como exotividade propiciada pela descontinuidade com o tempo do cotidiano, podemos apreendê-la ou transformá-la de *fato* em *questão*, como sugere Perez (2012). Esta perspectiva leva à pergunta de como Salvador tornou-se um amplo espaço festivo. Quais consequências apresentam-se, para as festas e para a cidade, com a visibilização dos eventos por meio de um veículo de comunicação de massa como o jornal A Tarde?

Para compreender esses movimentos é preciso reconhecer a importância que a festa possui e que vai além da ruptura da rotina (DUVIGNAUD, 1983). Sua presença estabelece dinâmicas sociais em vários níveis, complexidades e requer caminhos de análises para além da observação descritiva. É o que aponta Perez, quando chama a atenção para compreendermos a festa em sua positividade e não como epifenômeno de outras causalidades.

Festa não demanda interpretação, mas solicita apreensão, de modo que o ponto não é identificar a que tipo de sociedade e/ou grupo e a que tempo ela é relativa, quais são as representações do mundo que expressa, dramatiza, mas qual é a relação que a festa estabelece, qual é o mundo da festa, de que mundo ela é a perspectiva. (PEREZ, 2012, p.41).

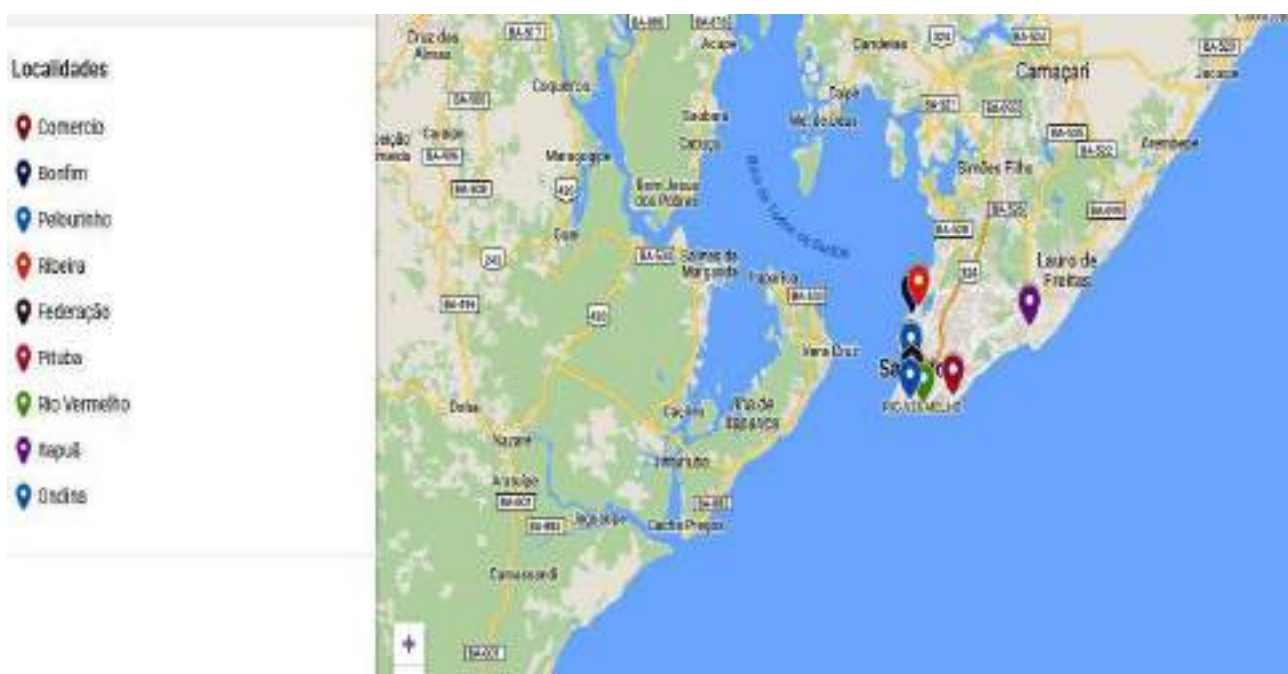
No caso de Salvador, essa perspectiva visibiliza um conjunto de festejos que se tornou importante para a cidade como marco identitário, temporal e também espacial. Eles estão relacionados a uma estação do ano específica, o verão, onde acontecem poucas chuvas, o que possibilita celebrações ao ar livre e, no caso da maioria, nas áreas externas às igrejas, pois estão ligados a celebrações para santos padroeiros de corporações de ofícios, como São Nicodemus, patrono dos trabalhadores do porto, ou devoções que inspiram romarias, como a direcionada a Nosso Senhor do Bonfim e a São Lázaro.

Das 13 festas conectadas como um ciclo, processo com início difícil de precisar, mas presente no discurso de A Tarde, há poucas variações na estrutura que conecta igreja e largo, devoção e diversão e a lembrança de que há um tempo decrescente para a chegada do Carnaval. São, portanto, eventos relacionados ao tempo em que a cidade prepara-se para a sua grande festa do ano, quando recebe turistas e consequentemente faz circular dividendos para os segmentos ligados ao turismo. Segundo indicadores do Carnaval baiano de 2006-2007, a festa recebeu 100 mil turistas por dia com uma taxa de ocupação hoteleira de 72,9% e um fluxo de passageiros

em linhas aéreas de pouco mais de 440 mil pessoas. São dados que podem dar uma dimensão da importância econômica desta festa que dura seis dias⁴⁴.

Analisando-se as edições de A Tarde percebe-se que as festas de verão também estão relacionadas ao deslocamento e ocupação de áreas da cidade. Do conjunto, as oito primeiras ocorrem em localidades no entorno da Baía de Todos-os-Santos e Península de Itapagipe: São Nicodemus, Nossa Senhora da Conceição e Santa Luzia, no Comércio; Santa Bárbara, na região do centro antigo – Pelourinho, Barroquinha, Baixa dos Sapateiros; Bom Jesus dos Navegantes, na Boa Viagem; Festa de Reis na Lapinha; Festa do Bonfim, no bairro de mesmo nome e Festa da Ribeira, na localidade homônima.

Figura 6: Mapa de distribuição das festas pela cidade



Os bairros por onde as festas se distribuem são os que se originaram no entorno dos marcos iniciais da cidade, fundada em 1549: o centro histórico, sítio que foi escolhido por Thomé de Souza para sede da administração de Salvador; a área do porto e das atividades financeiras (Comércio); e a região para reparos e construção de embarcações onde acabaram por surgir bairros como Bonfim, Ribeira e Boa Viagem, na Península de Itapagipe:

⁴⁴ Conferir MIGUEZ, Paulo. *A emergência do Carnaval afro-elétrico empresarial*, IX Congresso Internacional da BRASA – Brazilian Studies Association Tulane University, New Orleans, Louisiana, 27 a 29 de março de 2008, p.106.

Ao final do dia de trabalho pesado os baianos enfrentavam os difíceis caminhos para retornar às suas casas e chácaras. Uma parte da população precisava subir as íngremes ladeiras da Preguiça, Conceição, Misericórdia e Taboão, ou as escadarias de acesso à Cidade Alta. Outras pessoas dirigiam-se para o norte em direção ao Bonfim e à Península de Itapagipe. [...] A Cidade Alta funcionava como bairro administrativo e residencial, reunindo cinco freguesias: Sé, Santo Antônio Além do Carmo, Santana, São Pedro e Paço. Na Sé estavam localizados os principais edifícios públicos e religiosos: Câmara Municipal, Tribunal da Relação, Casa da Moeda, Palácio do Governo e Faculdade de Medicina, assim como a Santa Casa de Misericórdia, Catedral e outras igrejas. Ali residia a maior parte das famílias ricas, formadas por senhores de engenho, comerciantes, funcionários civis e eclesiásticos. Mas os pobres – artesãos livres, escravos e libertos – também habitavam essa parte da cidade. Os brancos moravam nos andares mais altos dos sobrados, enquanto os negros ocupavam os subsolos. Essa população pobre dedicava-se ao artesanato, comércio ambulante, transporte de cadeiras e à lavagem de roupa. Portanto, a partir da distribuição das festas de verão podem-se visibilizar outras modalidades de expressão dos bairros da parte mais antiga de Salvador, conhecida como Cidade Baixa, mais próximo do porto e da região onde ficavam os armazéns e outros empreendimentos comerciais, e a mais moderna formada por localidades como Pituba e Rio Vermelho, onde está concentrada atualmente a infraestrutura de comércio e serviços. Também há uma relação entre terra e mar nos ritos de algumas das festas, como procissões marítimas. (COUTO, 2015, p.124-125).

As quatro restantes acontecem no entorno da orla atlântica: São Lázaro, no bairro Federação; Rio Vermelho, no bairro homônimo; Pituba, na localidade de mesmo nome; e Itapuã, *idem*. A Lavagem de Ondina acontecia no Othon Palace Hotel, um dos mais badalados da cidade, no bairro de Ondina. Essas localidades foram áreas de veraneio e passaram por urbanização mais intensa a partir de metade da década de 1950.

As festas de largo resistiram ao processo de urbanização da cidade. Algumas delas perderam elementos, como a da Pituba, que ficou sem a lavagem das escadarias da igreja quando o bairro, em meados da década de 1980, teve um processo acelerado de transformação de antiga área de veraneio para localidade de habitação da classe média, formada, principalmente, pelos novos trabalhadores do polo petroquímico que foi instalado a partir de 1978. A Lavagem da Barra, um dos endereços do Carnaval, acabou extinta, no final dos anos 90⁴⁵, mesmo na nova versão denominada Lavagem do Porto, e que fechava o período pré-carnavalesco, posição hoje ocupada pela Festa de Itapuã. Outras festas mantêm-se sem visibilidade, como os presentes ao largo de outros pontos da orla, e a Festa da Pedra de São Thomé, que em 1918 ganhou uma reportagem com chamada de capa em *A Tarde*.

⁴⁵ A última referência que encontrei em *A Tarde* sobre a Lavagem do Porto foi em 4 de fevereiro de 1998, p.5.

Conta antiquíssima lenda que, quando os Apostólos de Jesus se irradiaram pelo mundo pregando a boa nova, Thomé embarcou para este continente, que Colombo séculos depois descobriu para que outro lhe desse o nome de América. O Apóstolo, atravessando selvas e tribos, passou por Itapuã, deixando em uma pedra o rasto do seu pé. Eis a origem do seu culto naquele arraial. A pedra é de pequenas dimensões, dez centímetros de comprimento, fôra da areia, perto do mar. Os fiéis, humildes pescadores, ergueram em frente à mesma, fora do alcance das marés, uma palhoça encimada por uma cruz, dando-lhe as honras e o prestígio de templo de devoção. (A TARDE, 14/2/1916, capa).

A Festa da Pedra de São Thomé continua viva, organizada pelos pescadores e suas famílias, embora na região mais próxima do bairro de Piatã, do que de Itapuã:

[...] eles conduzem um estandarte do santo e seguem em alegre caminhada que parte das imediações da Vila dos Sargentos rumo ao coqueiral de Piatã. É uma festa simples, com reduzida participação popular em relação ao passado. (CADENA, 2015, p.271)

A despeito das intensidades variáveis na transformação das festas de verão, manter a territorialidade é um desafio para cada festa. As dinâmicas de uma metrópole são mais intensas que as de pequenas cidades. Interesses diversos colidem ou se associam para modificar, extinguir ou fazer resistir uma determinada festividade. O apelo do patrono da festa, por exemplo, muitas vezes é um fator decisivo, como considero o caso da Festa de Santa Luzia. Realizada na igreja situada em um bairro esvaziado, do ponto de vista habitacional (o bairro do Comércio, na Cidade Baixa), a festa reúne um público razoável, principalmente em torno da fonte que, segundo a tradição, tem o poder de curar problemas na visão⁴⁶.

Na vizinhança da Igreja do Pilar está o Porto de Salvador, endereço da Festa de São Nicodemus, patrono dos portuários. Mesmo com a restrição dos festejos ao espaço de jurisdição do terminal, para evitar que pessoas estranhas acessem o espaço como determinam as novas regras de segurança, os festejos mantêm-se com os mesmos ritos – missa, procissão e caruru, tendo perdido a lavagem da capela privada –, mas em menor dimensão quando comparada ao modelo adotado até o fim da década de 1990.

Ainda na mesma região, o Comércio, a Festa de Nossa Senhora da Conceição da Praia mantém o status de visibilidade conferido pela condição de homenagear a padroeira da Bahia.

⁴⁶ A coleção imagética da festa, que iremos analisar mais adiante, é baseada nesse elemento, o que nos dá uma pista sobre o trunfo dessa celebração, afinal a visão é um sentido valioso.

Neste caso, o templo ampliou seu espaço, pois a missa principal é campal, seguida de procissão, enquanto o largo perdeu a capacidade de mobilização nas barracas de venda de bebida, agora praticamente inexistentes. A comemoração neste espaço não dura mais que algumas horas em comparação aos dez dias de festas, como acontecia até os anos 80 e atesta a coleção de reportagens de A Tarde.

No conjunto dos festejos, o do Bonfim é o que apresenta a maior expansão pelo espaço do seu entorno. Na quinta-feira da lavagem, acontecem microfestas ao longo dos oito quilômetros do trajeto feito pelo cortejo que vai da Conceição até a chamada Colina Sagrada. A concentração de foliões acontece tanto em praça pública como nas ruas da Calçada, dos Mares e de outros bairros da região, como Ribeira e Caminho de Areia, estes mais próximos do Bonfim, como também nos espaços privativos – Estação da Calçada, boxes da Feira de São Joaquim, além das festas de camisa⁴⁷, como a Enxaguada do Bonfim, sediada no Museu do Ritmo – na região mais próxima ao Comércio de onde parte o cortejo.

A Festa do Rio Vermelho também se expande para além da Casa do Peso, de onde parte o presente principal para Iemanjá. Há concentração de foliões na rua em frente à sede da colônia de pesca, como em praças, largos e nos bares e restaurantes do bairro. É um modelo diferente do evento no bairro vizinho, que acontece no mesmo dia. A Festa da Pituba perdeu a comemoração de largo, resumindo-se aos ritos católicos – missa e procissão –, e, portanto, a ocupação resume-se ao espaço do templo e da praia próxima para a celebração de uma missa no início da manhã.

Na Ribeira, o espaço foi mantido, mas ocorreu esvaziamento do rito festivo. Sem a relação de extensão da Festa do Bonfim, a comemoração manteve-se centrada na apresentação de trios elétricos. Com a saída destes, possivelmente por saturação do modelo e jornais como A Tarde ratificando a característica de festa violenta, o evento não consegue mais mobilizar público, tornando-se uma segunda-feira semelhante à concentração rotineira de ocupação das barracas na orla do bairro.

As festas de Santa Bárbara e Bom Jesus dos Navegantes ocupam na maior parte dos seus ritos áreas fora dos templos. A primeira tem a missa campal no Largo do Pelourinho com paradas da procissão no Quartel do Corpo de Bombeiros e depois no mercado em que estão os comerciantes que realizam a homenagem à sua patrona. A Igreja do Rosário dos Pretos,

⁴⁷ Festa de camisa é o nome que se dá a eventos privados que acontecem no entorno das festas de largo. A denominação é porque o ingresso geralmente dá direito a esta peça, que funciona como uniforme para os participantes. No interior dos espaços de festa acontecem shows e são oferecidas comodidades. O consumo ilimitado de bebidas chamado *de open bar* é uma delas.

atualmente, é usada apenas para a guarda dos andores na saída e retorno da procissão. Já na Festa de Bom Jesus dos Navegantes, o ápice dos festejos é a relação com a praia da Boa Viagem, onde a imagem é embarcada para seguir viagem em direção ao Comércio, onde pernoita na Basílica da Conceição da Praia. No dia seguinte, a imagem segue, a partir do cais do 2º Distrito Naval, para a procissão marítima em direção à Barra e retorno à Boa Viagem.

Para a festa de São Lázaro a ocupação do largo em frente à igreja é crucial para a conexão entre os ritos católicos que acontecem no interior do templo e o banho de pipoca, vinculado ao candomblé que acontece após o adro. É, portanto, o limite entre as duas bases fundamentais da associação religiosa que caracteriza a festa. Já a Lavagem de Ondina, extinta, foi a única do conjunto que ocorria em ambiente privado, com a área verde do Bahia Othon Palace tentando reproduzir o ambiente das festas que ocorriam na rua. Os festejos de Itapuã e da Lapinha são realizados em espaços muito restritos aos dos bairros que os sediam. A expansão das comemorações não vai além do raio de cinco quilômetros dos largos onde ficam as igrejas matrizes das localidades.

Na dinâmica de ocupação desses espaços públicos, as festas de largo estendem-se ou restringem-se de acordo com a incorporação e descarte de elementos. Esta capacidade de reorganização da sua estrutura apresenta-se, para mim, como diretamente ligada à capacidade de resistência destes festejos. Quando eliminou a lavagem, por exemplo, a Festa da Pituba pacificou os grupos que consideravam a persistência de uma aglomeração em barracas espalhadas ao longo da avenida principal do bairro um incômodo para a rotina de serviços, como os oferecidos pelos bancos. Para exemplificar essas dinâmicas vou utilizar a analogia da bolha. É como se cada espaço da festa estivesse condensado em uma estrutura deste tipo com suas bordas em uma consistência fluida que permite a saída ou incorporação de elementos capazes de traçar um modelo para a festa.

No âmbito das ciências sociais, o conceito de bolha está relacionado ao espaço na perspectiva da chamada “proxêmica”. Desenvolvido pelo antropólogo Edward T. Hall, esse conceito aplica-se aos estudos da percepção do espaço nas relações humanas em ao menos quatro direções: íntima, pessoal, social e pública. Em cada uma delas, de acordo com o antropólogo, a influência de fatores culturais e pessoais tem importância.

Parto desse princípio da bolha para tentar dar conta das dinâmicas de transformação da festa. O espaço delimitado por cada uma delas é a bolha com bordas finas e flexíveis. Dessa forma, cada um dos festejos de verão mantém um núcleo com elementos-base. A fluidez nas bordas permite que as festas absorvam novos elementos e também realizem descartes.

A Festa do Bonfim, que é a de maior público⁴⁸, é bem dinâmica em relação à incorporação e descarte de elementos. O cortejo que sai da Igreja da Conceição da Praia está mantido em seu trajeto de oito quilômetros. Esse é um dos seus elementos-base. O outro é a missa por ser a razão da origem do festejo, que acontece no domingo seguinte à quinta-feira da lavagem.

Ao longo do tempo, as baianas tornaram-se as protagonistas do festejo, embora o rito de lavar o adro tenha sido um motivo de tensão constante com a Igreja Católica, que a ignorava como sua programação. O reitor da Basílica do Bonfim, padre Edson Menezes, passou a adotar esforços, com sucesso, para incluir celebrações católicas na programação, como a “Procissão dos Três Pedidos”, introduzida em 2009 e que acontece na tarde do domingo, dia oficial da festa.

Em 2014, o reitor da Basílica criou a Lavagem do Corpo e da Alma, um cortejo que sai à frente do formado pelas baianas. Além disso, na chegada ao adro, o padre faz uma celebração a partir do sistema de som da igreja, reza orações católicas e finalmente sinaliza quando a lavagem do adro pode começar. É a mais recente inovação no festejo, realizado pela primeira vez exatamente quando a Festa do Bonfim recebeu o título de patrimônio do Brasil, oficializado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan).

Ganharam-se dois novos elementos, o evento perdeu a Procissão da Lenha, que acontecia logo após a lavagem. Peças de madeira para montar fogueiras eram trazidas do Recôncavo, em saveiros e barcos, até o porto da Lenha. Eram então transportadas para a ladeira homônima localizada no fundo da igreja e queimadas nas noites de sábado e domingo⁴⁹. Os chamados aguadeiros, que transportavam barris com água em meio ao cortejo usando animais de carga, também deixaram a festa em seu atual modelo. Na documentação do jornal eles desaparecem já a partir dos anos 40. Outro elemento que deixou a comemoração foi o trio elétrico. Dezenas destes equipamentos integravam a programação, embora não conseguissem chegar até a Colina Sagrada, formando fila a partir da Conceição da Praia. As carroças enfeitadas também deixaram a festa, em 2011, devido a uma ação de grupos de defesa dos direitos animais com base em alegações de maus-tratos a burros e jegues.

Portanto, temos, em relação ao Bonfim, um esquema-bolha com absorção e descarte de elementos configurados como na imagem abaixo:

⁴⁸ No site da Secretaria de Comunicação do governo da Bahia (Secom), um milhão é o número apontado como padrão anual do público da festa: <http://www.secom.ba.gov.br/2017/01/136857/Lavagem-do-Bonfim-e-marcada-por-sincretismo-e-devocao-.html>. Consultado em 25/2/2017.

⁴⁹ Conferir SANTANA, Mariely Cabral de. *Alma e festa de uma cidade: devoção e construção da Colina do Bonfim*, Salvador: Edufba, 2009, p.166

Figura 7: Dinâmica-bolha aplicada à Festa do Bonfim



Temos, portanto, o cortejo como elemento central no atual espaço-bolha da festa convivendo com os demais: as charangas e outras expressões musicais que animam o trajeto de oito quilômetros a partir da Igreja da Conceição da Praia; as barracas, que já não possuem a beleza estética das pinturas em madeira, substituídas pelo metal e padrão das cervejarias e a missa e procissão que acontecem no domingo. Já não fazem parte da programação do evento a Festa da Lenha, que acontecia no sábado, o desfile das carroças puxadas por animais e os aguadeiros transportando os barris.

Para a Igreja Católica, a festa é o conjunto formado pelas novenas – sequência de nove noites com missa tidas como preparação para a celebração solene no domingo. Elas têm a sequência interrompida na quinta-feira da lavagem. Esta, por sua vez, não é uma romaria típica. Da saída do cortejo até o adro da igreja no bairro do Bonfim há festejos em espaços do perímetro por onde ela passa. São microfestas dentro da mais ampla. No lugar de penitência, há muita animação. Os rostos compungidos, tensos e hinos que convidam ao arrependimento, típicos dos cultos a Jesus Crucificado, dão lugar a uma caminhada marcada pela alegria, consumo de bebida, principalmente cerveja, e embalada pelo som do frevo, *axé music*, samba e outros ritmos do repertório das charangas ou bandas de percussão.

Já a festa católica oficial tem o ápice no domingo, com uma missa solene pela manhã e uma procissão à tarde, onde as pessoas fazem pedidos e dão três voltas em torno da igreja. Mas para o senso comum e veículos de mídia, como A Tarde, a Festa do Bonfim é a lavagem. Antes, durante e no dia seguinte é para ela que o jornal abre amplos espaços em seu noticiário, inclusive com tratamento gráfico e editorial especiais. Na edição do dia 14 de janeiro de 2005, incluindo-se a capa, foram dedicadas 12 páginas à cobertura da lavagem.



Figura 8: Cobertura especial na edição da Festa do Bonfim de 2005

Já a Festa de Reis mantém uma das configurações mais estáveis do conjunto. Ao longo do tempo foi apresentada em A Tarde como um festejo sob o risco de ser extinto, mas ao longo de mais de um século manteve como elemento-base o desfile dos ternos vinculado à missa e também celebração nas barracas instaladas no largo da Igreja da Lapinha, no bairro que leva esse nome. Data litúrgica da Epifania, dia em que se considera que Jesus foi revelado ao mundo por conta da visita dos reis estrangeiros chamados de magos, a comemoração não possui associação explícita com o candomblé.

Figura 9: Dinâmica-bolha aplicada à Festa de Reis



A dinâmica-bolha aplicada à Festa de Reis, portanto, não revelou nenhum tipo de descarte ou acréscimo de elementos, condição que a análise da documentação do Cedoc A Tarde também mostrou⁵⁰.

Das 13 festas analisadas, as que têm conseguido desafiar as projeções de que estavam em decadência são exatamente as que mantêm maior fluidez em sua bolha espacial. A Festa do Rio Vermelho, por exemplo, transformou-se em um grande festival em que variados grupos realizam ritos no entorno do que é o foco central: o presente para Iemanjá. São grupos de umbanda ou de candomblé que armam tendas na areia para fazer celebrações públicas, como também quem toma um barco dentre os muitos que são oferecidos para levar sua oferta até o mar sem esperar pelo cortejo oficial.

⁵⁰ Uma rara exceção foram os eventos envolvendo o então pároco da Lapinha, padre José Pinto, em 2006, que, devido a uma performance polêmica, colocou a festa em uma perspectiva de visibilidade nacional, mas sem alteração expressiva em seus ritos. Este tema está detalhado no sétimo capítulo.

Além disso, no ano de 2017, as festas privadas começaram já a partir da quarta-feira, reunindo principalmente os jovens que fazem do Rio Vermelho o *point* para as baladas do fim de semana, reunindo-se nos barzinhos, boates ou no entorno dos tabuleiros de acarajé, especialmente os das baianas Cira e Dinha (após a sua morte, em 2008, passou a ser dirigido por seus familiares). São várias as festas no entorno da Casa do Peso, de onde sai o presente principal, espalhando, portanto, a festa para além dos limites do espaço central.

Assim, a festa que começou como uma celebração para a padroeira local, Sant'Anna e passou a integrar os festejos pré-carnavalescos, com atividades como o Bando Anunciador, um cortejo motorizado onde veranistas desfilavam, tornou-se, sobretudo a partir dos anos de 1950, a Festa para Iemanjá. Tomando o modelo da bolha, a Festa do Rio Vermelho é a que possui maior fluidez em sua estrutura.



Figura 10: Dinâmica-bolha aplicada à Festa do Rio Vermelho

A festa do Rio Vermelho, que começou como uma celebração para Sant'Anna, considerada a avó de Jesus pela tradição católica, transformou-se, a partir dos anos 60, em homenagem a uma orixá do candomblé: Iemanjá, a rainha do mar e protetora dos pescadores, que

são os organizadores dos festejos. É a única celebração no Brasil diretamente organizada em trono do culto a uma divindade de uma religião afro-brasileira.

Portanto, à medida que a santa católica foi perdendo o protagonismo, os elementos relacionados ao seu culto foram saindo de cena, como a missa e a procissão, o Bando Anunciador e também o banho à fantasia. O elemento-base da bolha espacial da festa tornou-se o presente patrocinado pelos pescadores da Colônia de Pesca Z-1.

Em frente à sede da colônia de pesca, em um caramanchão, fica a oferta principal – uma escultura onde seguem os elementos capazes de agradar a divindade e que fazem parte do repertório do candomblé reservado aos iniciados. Balaies são distribuídos no entorno para que os devotos depositem agrados, que depois seguem em uma procissão marítima. Por todo o dia as ruas do bairro são animadas por bandas de música, mas as barracas deixaram seu espaço para os isopores dos ambulantes. Possivelmente, estes equipamentos perderam os possíveis clientes a partir da proliferação dos eventos privados, as festas de camisa, que, assim como no Bonfim, também acontecem no Rio Vermelho.

A Festa do Rio Vermelho, ao lado da do Bonfim, tem significativa visibilidade midiática⁵¹. Iemanjá solidificou-se também no universo da cultura pop soteropolitana, o que, diferentemente do que me perguntou uma jovem aluna, não creio que ameça a “tradição”, mas faz parte da própria dinâmica de uma celebração pública.

Do grupo de festas de verão, assim como a Festa de Reis, mantiveram essa dinâmica de forma estabilizada, em relação à dinâmica-bolha, as festas de São Nicodemus, Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição da Praia, Santa Luzia e Bom Jesus dos Navegantes. Já tiveram descarte de elementos, sem novas aquisições, as festas da Pituba, que perdeu as barracas e a lavagem, e da Ribeira, que ficou sem o desfile de bandas de percussão, samba e dos trios elétricos. Já a comemoração em Itapuã eliminou missa, procissão, trios elétricos e barracas, mas ganhou o Bando Anunciador, que sai no início da madrugada, e a lavagem das escadarias da igreja realizada pelos moradores. As dinâmicas das festas que sofreram alterações estão representadas abaixo:

⁵¹ No perfil que mantenho no Facebook, a comemoração dominou a *timeline* no dia 2 de fevereiro, inclusive com referências ao culto de Iemanjá, mesmo entre pessoas que não são adeptas do candomblé.

Figura 11: Dinâmica-bolha aplicada à Festa da Pituba



Figura 12: Dinâmica-bolha aplicada à Festa da Ribeira



Figura 13: Dinâmica-bolha aplicada à Festa de Itapuã



As festas, portanto, não são as mesmas do início do século XX, período em que começaram a ser registradas pelo jornal. Elas se movem, rearticulam sua ocupação espacial da cidade e também dialogam e impõem mudanças expressivas na própria estrutura temporal, categoria que passo a analisar.

1.5. Ciclo do tempo festivo

Percepção sensorial, pragmatismo, religião e magia são categorias que circundam a noção que possuímos do tempo. Nessa curva, ele se encontra com a festa, afinal a característica básica desses eventos é marcar algum tipo de rito de passagem, como estações, a chegada das colheitas e também a gratidão ou pedido de intervenção divina.

Parte da experiência sensorial, o tempo é uma construção coletiva. Embora aparentemente marcado por ciência exata, a partir da determinação de marcadores, como os calendários, alcança um caráter de sociabilidade própria de cada cultura. O tempo precisa de referências para vincular a percepção individual às práticas coletivas. O calendário emerge como um sistema racional e estratégico para as atividades rotineiras, mas, mesmo em uma

cidade com cerca de três milhões de habitantes, como é Salvador, o tempo oficial convive com outras possibilidades de apreendê-lo.

Nos terreiros de candomblé, por exemplo, o tempo de festejos públicos é estabelecido a partir de dinâmicas muito específicas de cada casa religiosa. Para o Cobre, que é o templo ao qual sou vinculada, o período festivo ocorre de janeiro a abril. Já a Casa Branca, ao lado do Ilê Axé Opô Afonjá e do Gantois, realiza ritos a partir de uma festa católica – o Corpus Christi –, que tem data móvel, mas sempre oscila entre maio e junho. Outra casa muito conhecida, o Bogum, tem o mês de janeiro como seu período para as festas públicas.

Para seguir esse cronograma, os membros desses templos religiosos precisam adaptar seus afazeres rotineiros – escola e trabalho – a esses calendários, que, às vezes, estabelecem atividades durante a semana. Da mesma forma, os líderes religiosos realizam flexibilizações diante da necessidade dos compromissos dos integrantes da sua comunidade, como concentrar ritos nos sábados e domingos ou compreender quando uma sacerdotisa em formação necessita se ausentar de um rito porque precisou trabalhar durante o horário em que ele está acontecendo.

Além desses manejos de tempo em sentido mais individual, há o coletivo, que se adequa a modelos específicos, como aponta Gell:

O tempo é tão inevitável nos modelos como o é na vida real; o que é diferente sobre os modelos é apenas a versão atenuada da realidade que eles fornecem, reduzida ao seu núcleo lógico e relacional. Modelos podem ser manipulados de uma maneira que não é viável no caso da realidade [...]. (GELL, 2014, p.32).

Salvador tem uma dinâmica em que os calendários festivos conectam-se e ao mesmo tempo alteram o calendário oficial. As festas de verão, por exemplo, são vistas como uma espécie de interregno até o Carnaval. Para a cidade da festa, o verão não começa no dia 21 de dezembro, data oficial no hemisfério sul, mas a partir do início do ciclo de comemorações, que, no discurso de A Tarde, já foi a Festa de São Nicodemus, o Dia da Baiana, o Dia do Samba e, com mais frequência, a Festa de Santa Bárbara⁵². Essas festas são importantes para marcar a chegada do equivalente ao ano novo do tempo festivo: o Carnaval. É com o seu fim que a cidade, finalmente, está apta, sob esse ponto de vista, a retomar a rotina.

⁵² No hemisfério norte, o verão ocorre em junho, mas em dezembro havia um breve retorno da luz após a escuridão do inverno. Era o dia do “sol invicto” festejado com celebrações pelos campos. No século IV, com a conversão do imperador Constantino ao cristianismo, essa celebração virou o Natal, pois Jesus é o “sol da humanidade”, segundo o discurso católico-cristão. Nos países ao sul da linha do Equador, o equinócio de verão coincide com as festas natalinas.

O tempo festivo é contínuo, descontínuo e cíclico, conectando-se e desconectando-se com outros possíveis, principalmente o oficial. A própria festa tem duração diversa para quem a aproveita ou a organiza.

A antropologia evidencia, desde sua constituição como disciplina, que festas, notadamente religiosas, marcam os tempos fortes, os momentos culminantes, as alternâncias de ritmo e de intensidade da vida coletiva, a periodicidade das passagens. Pautam, ainda, as formas de agregação e de solidariedade coletiva e indicam as emoções e as paixões comuns [...]. (PEREZ, 2011 p.26).

Como um regulador temporal, os tempos festivos necessitam de uma organização básica e de repetição. No caso das festas do ciclo de verão, elas são anuais, circulares, mas também mantêm características lineares e diacrônicas dentro da sua própria organização. O calendário é parte indissociável da experiência dos grupos culturais.

Cada festa tem o próprio pêndulo de Foucault, o marco zero do romance de Umberto Eco. Esse ponto inicial, suas variáveis e distância até a linha inicial, é o que torna possível a festa acontecer, anualmente. Cada evento festivo está conectado ao conjunto de verão, mas, ainda assim, suas marcas de continuidade e descontinuidade estão reguladas por dinâmicas próprias. Os momentos de ápice ou desfecho do que se caracteriza como a sua consumação é variável a partir das perspectivas dos seus diferentes agentes.

O marco zero de uma festa não está necessariamente vinculado ao início da programação de atividades, mas ao marco-limite, ou seja, a referência que sintetiza uma característica-chave do festejo. Esta variável temporal pode levar à apreensão de determinadas perspectivas da festa. Em uma mesma comemoração há tempos fracos e outros mais fortes. Aqueles que são capazes de mobilizar mais ou menos atenção dos diversos agentes envolvidos nas dinâmicas festivas. Eles sinalizam como cada nova etapa deve se conectar para o desenvolvimento do tempo total sem que necessariamente essas contagens necessitem de uma racionalização consciente de quem a realiza ou dela depende para apreender a festa em suas muitas dimensões.

O tempo da Lavagem do Bonfim pode ser estabelecido como as três horas, em média, que se leva para o cortejo das baianas percorrer o trajeto da Conceição da Praia até o adro da igreja. Mas o que a sintetiza ou faz acontecer são os poucos minutos em que a água das quartinhas transportadas pelas baianas é derramada no adro. É neste momento que o pêndulo chegou ao seu equilíbrio. Tanto que as equipes de reportagens de jornal e TV retiram-se, as baianas consideram que seu papel foi cumprido, os foliões dirigem-se para as microcelebrações no entorno para continuar a diversão, sem considerar que a festa ainda continuará por mais três dias. Embora a Festa do Bonfim tenha o seu desfecho só após a Procissão dos Três Pedidos, no final da tarde do

domingo seguinte à quinta da lavagem, para uma parte considerável de participantes, inclusive os jornalistas de periódicos como *A Tarde*, o tempo de mais uma edição do evento terminou naqueles minutos do cumprimento da lavagem do adro da igreja⁵³.

O calendário das festas de verão estabelece, assim como no tempo mágico, destacado por Hubert (2016), possibilidades variadas de marcação temporal. Ele é unificado ao formar o conjunto das festas: São Nicodemus⁵⁴ (novembro); Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição da Praia e Santa Luzia (dezembro); Bom Jesus dos Navegantes e Nossa Senhora da Boa Viagem, Festa de Reis, Festa do Bonfim, Festa da Ribeira e Festa de São Lázaro (janeiro); Festa do Rio Vermelho, Festa da Pituba e Festa de Itapuã (fevereiro).

O conjunto tem os próprios interregnos, como a pausa no ciclo de verão, que, após Santa Luzia, só vai ter festa considerada parte deste conjunto com a celebração para o Bom Jesus dos Navegantes, no primeiro dia de janeiro. Embora do ponto de vista do calendário oficial o “ciclo natalino” – Natal e *Réveillon* – esteja inserido nesse período, ele se mantém à parte, ao menos no discurso do jornal, poder público e indústria da festa. Mesmo com a celebração devido à passagem do Ano Novo acontecendo em praça pública⁵⁵ com uma programação que oferece shows de artistas que tocam ritmos variados, a festa continua “deslocada” dos festejos de verão. Isso mesmo durando até cinco dias, como aconteceu na passagem 2016-2017.

O calendário de verão mantém as próprias dinâmicas. Festas com datas próximas, ou dentro dos seus limites, ainda não foram incorporadas completamente a ele na organização mais usual. É o caso do Dia da Baiana, que passou a ser celebrado mais intensamente e com visibilidade midiática na década de 1980, e o Dia do Samba, festejado em 2 de dezembro a partir de 1960. Talvez o seu início recente as deixe à parte do conjunto mais antigo.

O ciclo de festas pré-carnavalescas marca também o período importante para a economia da cidade. É a fase de eventos semanais constantes chamados de “ensaios de verão”. Alguns deles estão relacionados às comemorações de largo, como a “Enxaguada do Bonfim”, mas são de caráter privado, o que exige pagar para ter acesso.

⁵³ Henri Hubert (2016) aponta cinco características relacionadas ao tempo como é percebido pela religião e pela magia: datas críticas, que interrompem a continuidade do tempo; intervalos compreendidos entre duas datas críticas; datas críticas equivalentes; partes semelhantes equivalentes e duração quantitativa desiguais.

⁵⁴ Nessa pesquisa, a Festa de São Nicodemus, padroeiro dos trabalhadores do porto, será considerada a primeira de verão, pois até 2001 a festa era muito visível com ritos públicos. Com os ataques de 11 de setembro em Nova Iorque, EUA, a comemoração passou a ficar restrita ao porto por adesão às novas medidas de segurança para locais do tipo.

⁵⁵ Até 2012 a festa acontecia no bairro da Barra, quando foi deslocada para o bairro do Comércio.

Esse conjunto destaca-se, portanto, em meio ao calendário anual composto por outras comemorações, como a festa cívica que ocorre em 2 de julho e marca a Independência da Bahia ou os festejos juninos (Santo Antônio, São João e São Pedro). É também o período mais amplo para a ocorrência de eventos sequenciais – dezembro a fevereiro – com maior visibilidade, principalmente por meio de veículos midiáticos como o jornal A Tarde.

O jornal chegou a lançar projetos especiais para o tempo festivo como a *Editoria de Verão*⁵⁶. A partir da Lavagem do Bonfim de 2003, diariamente, A Tarde publicava conteúdos como agenda de festas, explicação sobre as celebrações, dicas para participar dos festejos com segurança, dentre outros. O espaço para essas notícias também recebeu tratamento diferenciado assim como uma linguagem mais leve, o que marcava a característica de “publicação especial”.

Os especiais seguem critérios muito específicos de narrativa e apresentação gráfica, o que podemos apontar como uma espécie de cânone para registro desses festejos. Podemos perceber o jornal entrando no tempo festivo. Aliás a categoria tempo está intimamente relacionada ao funcionamento dos impressos, também chamados de “diários” e “periódicos”.

Para o jornal A Tarde há, de forma muito nítida, “um tempo festivo diferenciado” começando a partir de um determinado período. Ora ele ocorre no fim de novembro, com a Festa de São Nicodemus e às vezes com o Dia da Baiana. Mesmo tendo realizado a catalogação de 104 anos de cobertura jornalística sobre as festas pré-carnavalescas, não dá para estabelecer com precisão quando esse calendário foi sedimentado como conjunto. O que fica evidente é que o jornal absorveu a ideia dessas festas como um ciclo que marcava um tempo para festejar com mais intensidade.

As referências às festas conectadas como um ciclo começaram a se tornar mais frequentes na coleção de reportagens do Cedoc a partir de meados dos anos de 1960. Nesse período começava a se sedimentar a iniciativa governamental de estabelecer signos para o pertencimento a uma ideia de filiação territorial ou “baianidade”⁵⁷.

Sem estações do ano demarcadas por alteração de temperaturas, Salvador divide seu clima em tempo com chuvas e sem elas. Mas o fim do ano, quando o sol está mais forte e constante, é o período dos recessos das escolas e quando muita gente escolhe para tirar férias.

⁵⁶ Editoria é o nome que se dá a uma equipe de jornalistas organizada para produzir conteúdo especializado no jornalismo impresso. O editor estabelece os conteúdos que irão receber a cobertura – apuração e redação dos textos. Essa equipe pode ser fixa, como costuma acontecer com as relacionadas a economia, política e noticiário de cidades ou apenas para um período especial como foi o caso da Editoria de Verão de A Tarde. Assim que começou o Carnaval de 2003, ela foi dissolvida. O projeto foi concebido e coordenado pelo jornalista Ricardo Noblat, que implementou um projeto de reforma editorial do jornal de dezembro de 2002 a outubro de 2003.

⁵⁷ Sobre essa questão conferir SANTOS (2005), op.cit.

Não foi à toa que muitos desses eventos surgiram em áreas antes dedicadas ao veraneio, ou seja, estadias prolongadas em locais distantes do centro. Dessa forma, as festas públicas desse período são de largo⁵⁸, ou seja, com ritos ao ar livre.

A religião costuma ser o principal marcador no calendário das festas de largo. Essa relação entre o que é sagrado e lúdico interage em cada uma das comemorações regulando seu espaço e duração. O Carnaval pode ser usado como um ponto fixo desse ciclo de eventos.

Marcado pelo tempo festivo do ciclo de verão, em Salvador é como se tudo funcionasse do primeiro dia do ano até a Quarta-feira de Cinzas em um ritmo mais reduzido, pois espera-se os dias em que a cidade vai parar por uma semana na totalidade dos seus serviços. Até lá é hora de aproveitar o calendário intermediário das festas, que tem até acordos tácitos.

Santa Bárbara, Bonfim e Rio Vermelho mantêm altas médias de público, mesmo quando acontecem em dias úteis. Foliões costumam fazer acordo em seus empregos; aqui e ali aparecem notícias de atestado médico, mas até onde sei não acontecem demissões por ausência no trabalho nesses dias. Há uma espécie de feriado parcial nos locais de comércio e serviços mais distantes da festa e, nos casos próximos ao endereço de uma delas, geralmente, há suspensão de atividades.

O tempo de algumas das festas diminuiu com o correr dos anos, mas elas persistem mesmo com visibilidade discreta, em casos como o de Santa Luzia. O tríduo preparatório já não anima o largo da igreja e o número de barracas diminuiu, afinal o endereço da festa, a região conhecida como Pilar, no bairro do Comércio, foi esvaziada e é tida como de risco para transitar. O deslocamento, via transporte público, é inviável, pois a igreja fica em uma área recuada da avenida principal. Mas a festa continua se mantendo pelo menos durante a manhã e a tarde do dia 13 de dezembro.

O novenário preparatório para a Festa de Nossa Senhora da Conceição da Praia já não é um *point* para curtir as noites de começo de verão. Tudo agora se resume ao dia 8 de dezembro. A Festa da Pituba, que antes durava cinco dias, agora está com os ritos reduzidos a missa e procissão. É o tempo se ajustando à própria dinâmica do conjunto ou das demandas internas de cada festa.

⁵⁸ Em uma definição mais enxuta, Serra (2009, p.17) as descreve da seguinte forma: “Celebrações em que o sagrado e o profano se encontram e “dialogam” (grifo do autor).

Capítulo 2

A cidade que faz da festa sua identidade

De tão difícil e cruel, a vida parece impossível e no entanto o povo vive, luta, ri, não se entrega. Faz suas festas, dança suas danças, canta suas canções, solta sua livre gargalhada, jamais vencido.

(Amado, 2010, p.13)

Salvador explora o título de “cidade da festa”. As campanhas publicitárias voltadas para o turismo, um segmento econômico estratégico, a apresenta como a “capital da alegria”. O centro ou ápice desse conceito é o Carnaval. Em torno dessa festa construiu-se uma impressionante indústria de entretenimento que movimenta bilhões de reais em negócios, como shows, blocos animados por trios elétricos, camarotes, venda de cotas publicitárias pela prefeitura e investimento governamental⁵⁹.

As festas públicas sempre ocuparam um lugar de certo protagonismo nas redes de sociabilidade da capital baiana. Uma comemoração demarcou a nova fase da colonização portuguesa sobre o Brasil, que teve na fundação de Salvador o lance decisivo. O evento aconteceu no século XVI, pouco antes da chegada de Thomé de Souza para fundar a cidade. Diogo Álvares, que ganhou o nome indígena de Caramuru, conseguiu mobilizar tribos para recepcionar Martim Afonso de Souza, vindo de Portugal, em 1531, com a missão de organizar a exploração de Portugal sobre a sua colônia. O relato é de Thales de Azevedo (2009)⁶⁰ em seu trabalho clássico sobre a história da cidade de Salvador.

Na Ponta do Padrão, atual bairro da Barra, onde fica um dos circuitos do Carnaval de Salvador, aldeias indígenas amigas se encontraram para festejar. Era uma festa com a missão de produzir integração, mas o festejo resultou em uma confusão generalizada, com o registro de mortes. Estava ali a lembrança de que uma comemoração não elimina as contradições da vida cotidiana. O microcosmo de tensões sociais está à espreita mesmo em meio à festa. Mais tarde, uma celebração chegou a ser cogitada como parâmetro para definir a data de fundação da cidade, pois faltavam registros para definir com precisão quando Thomé de Souza assentou

⁵⁹ Esse estudo não vai detalhar esse aspecto devido a necessidades específicas para análise e que seguem em direção aos estudos sobre economia da festa, uma área abrangente. Mas sobre eles há bibliografia, sobretudo os trabalhos de Miguez (1996, 1999).

⁶⁰ A obra foi originalmente publicada em 1949.

as primeiras pedras de construção⁶¹. Uma sugestão foi adotar o dia 13 de junho, data da procissão de *Corpus Christi*, a primeira das muitas que seriam realizadas na cidade-entreposto erguida a partir de uma planta trazida de Lisboa. Salvador tornou-se um importante porto para as viagens portuguesas em direção às suas colônias nos continentes africano e asiático.

A festa de *Corpus Christi* não se tornou o marco de fundação da cidade, mas ficou conhecida pelo brilho, de acordo com João da Silva Campos, reproduzindo registros realizados por cronistas da época⁶². As procissões no período medieval eram espetáculos organizados para ostentar o poder e a riqueza do poder público, mas também, como qualquer evento festivo, ir mais além da aparente utilidade. Como sugere Perez, apontando a íntima relação entre festa, religião e cidade.

As festas e as procissões religiosas reuniam toda a população, que de longe se deslocava para delas participar. Durante as festas e nas procissões não havia posição social nem cor de pele. Dia de procissão e de festa era um momento de entusiasmo na cidade. Multidões invadiam as ruas e as praças nas proximidades da igreja. A cidade inteira era agitação e movimento. Festa, religião e cidade, em ampla e íntima articulação. (PEREZ, 2011, p.143).

Para a cidade, que foi capital da colônia de 1549 a 1763, onde se ergueram diversos templos pertencentes a irmandades, não surpreende a reunião de tantos festejos. Salvador surgiu como peça importante no processo de expansão territorial dos estados europeus por outras partes do mundo⁶³.

Na dupla condição de cidade-fortaleza e centro administrativo, a cidade do Salvador passou a crescer em dois planos: Cidade Baixa, bairro da Praia, formando comprida rua à direita da Ribeira das Naus e das casas comerciais; e Cidade Alta, bairros de São Bento, Palma, Desterro, Saúde e Santo Antônio Além do Carmo”. (TAVARES, 2001, p.121).

⁶¹ Para resolver a questão, o Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB) promoveu um congresso por ocasião dos festejos de 400 anos da fundação da cidade. Após intensos debates, uma comissão definiu 29 de março como a data provável do desembarque de Thomé de Souza.

⁶² CAMPOS, João da Silva. *Procissões tradicionais da Bahia*, 2 ed., revista. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, 2001, p.326

⁶³ Participar de uma procissão era sinal de prestígio para corporações de ofícios e irmandades, as instituições católicas que reuniam leigos. As irmandades tinham a função de manter o controle sobre a multidão fora das fileiras do clero e das ordens religiosas, mas também funerária – os sepultamentos eram feitos nas igrejas – e de auxílio mútuo. Das 13 festas analisadas nesse trabalho, quatro – Nossa Senhora da Conceição, Santa Bárbara, Santa Luzia e Bonfim – têm a sua organização sob a responsabilidade de irmandades ou devoções. Sobre elas, Silveira (2006).

A dinâmica da expansão territorial europeia, a partir das grandes navegações, estabeleceu transformações culturais intensas. As línguas não seriam mais as mesmas a partir do surgimento das colônias. A escravidão marcou a trajetória das Américas, estabelecendo ligações que ainda hoje a antropologia e outras ciências estabelecem, para fins de estudo, novos conceitos como hibridismo, pós-colonialismo, ressignificação e reapropriação.

Como outras cidades do sistema colonial, Salvador não tinha um desenvolvimento autônomo. A produção do açúcar, no caso da Bahia, ocorria de forma mais intensa fora da capital, no entorno da Baía de Todos-os-Santos, em locais como Santo Amaro e Cachoeira. Nas concentrações urbanas não havia sequer uma indústria incipiente, como destaca Perez (2011, p.65-67). De acordo com a autora, a economia das cidades brasileiras no período colonial estava restrita ao abastecimento alimentar e comércio de poucos produtos, como a aguardente, até que veio o ouro.

O processo socioeconômico acionado pelo ouro dava possibilidades bem superiores ao mercado interno, se bem que a renda média da economia mineira tenha sido bem inferior à da economia açucareira. A renda era menos concentrada, pois, na região das minas, a proporção de população livre era mais significativa. A estrutura da demanda era diferente da do açúcar, os bens de consumo corrente ocupavam, na economia do ouro, um lugar mais relevante [...]. (PEREZ, 2011, p.70).

Em Salvador, não houve corrida do ouro. Enquanto o açúcar continuou como um produto importante, a cidade manteve importância mesmo tendo perdido o status de capital. Tanto que, quando Dom Pedro I proclamou a separação política de Portugal, em 1822, a Bahia foi sede de um conflito a partir da resistência dos portugueses que decidiram não deixar o controle da província. A capital baiana conseguia ainda manter um status de importância política e econômica.

Apesar de suas características escravistas e de sua dependência ao comércio externo, essa economia encontrou alternativas que a conduziram ao apogeu na segunda metade do século XVIII. Aumentou a oferta e procura dos seus produtos. A pauta de exportação se ampliou e o número de proprietários “ricos” cresceu (o “rico” da colônia não correspondia ao rico do país colonizador). No entanto, as suas dívidas se multiplicaram nas mãos dos traficantes de escravos e fornecedores de utilidades [...]. (TAVARES, 2001, p.192).

Com a chegada da República, no fim do século XIX, a economia baiana continuou seguindo o modelo agrário-mercantil dirigido para o mercado externo. O açúcar entrou em declínio, mas o cacau, cultivado no sul, abriu uma nova era de prosperidade.

A mão de obra continuava em condições que podem ser definidas como de semiescravidão, ou seja, a remuneração salarial não era uma prática usual. A base das relações de trabalho era um sistema de trocas de produtos ou serviços entre proprietários de terra e posseiros.

Em Salvador também havia trabalho semiescravo. Em contraste surgia o operário industrial, todavia mal pago e com a obrigação de trabalhar dez, doze e dezesseis horas por dia, exploração denunciada pelas greves de 1919. Nessa coexistência do trabalho assalariado com o trabalho semiescravo está a maior falha da economia baiana. Identifica-se outra na falta de atualização do maquinário industrial e na utilização de energia a vapor na indústria quando já existia energia elétrica. (TAVARES, 2001, p.362).

No século XX, Salvador encontrava entraves para acelerar o seu desenvolvimento econômico. O modelo de governo republicano não centralizava as riquezas produzidas em outras cidades baianas, como o cacau, apenas na capital. O investimento mais forte em estrutura industrial só aconteceu na década de 1970, com a instalação do polo petroquímico em localidades que passaram a integrar a região metropolitana, uma tentativa de equalizar melhor os resultados da condição de Salvador como sede da descoberta do petróleo brasileiro.

O que restou à capital da Bahia? Investir em patrimônio simbólico. A principal estratégia foi apostar no turismo com ênfase em um conjunto simbólico – patrimônio arquitetônico colonial, praias, diversidade étnica, com acento nas manifestações de base afro-brasileira, especialmente a gastronomia e a capoeira e festas populares, como a do Bonfim. Vários movimentos ocorreram nesse sentido desde o investimento governamental até a construção de um imaginário simbólico eficiente, como destaca Santos (2005).

2.1. A cidade preparando-se para a festa

Salvador conseguiu garantir desde a fundação um importante capital simbólico, e a festa aparecia conectada a uma ideia de prosperidade.

[...] A gente bahiana, observaria o conde de Sabugosa, era de índole boa, branda e ordeira, fácil de conduzir, porém muito amante de festanças; com um divertimento gastavam todos facilmente o que possuíam, despreocupados do dia seguinte, alheios ao espírito de economia e poupança [...]. (AZEVEDO, 2009, p.140).

Azevedo descreve séculos iniciais na cidade como um campo de “ordem” com gosto para a festa⁶⁴. Esta persistente distribuição das festas de verão no espaço urbano parece manter as reminiscências das dinâmicas da ocupação de Salvador. Até o século XIX, a região central da cidade, formada por Pelourinho, Terreiro de Jesus e a hoje Praça Municipal, constituía o polo administrativo e residencial. O bairro do Comércio, às margens da Baía de Todos-os-Santos, concentrava negócios ligados à navegação marítima e ainda continua o endereço do porto. Os moradores mais pobres ocupavam o miolo dessa região, formada por bairros como a Barroquinha e a Baixa dos Sapateiros. Os vales, hoje localidades da orla atlântica da cidade, especialmente Barra e Rio Vermelho, eram basicamente ocupados por pescadores.

A Cidade Baixa, região da Península de Itapagipe, onde ficam o Bonfim e a Ribeira, era usada para a indústria de reparos navais. A partir de dezembro, as famílias abastadas migravam para esta região onde tinham instaladas suas casas de veraneio. Em 1742, por exemplo, o arcebispo dom José Botelho de Matos mandou construir a capela do seu palácio de verão na Penha, um conjunto arquitetônico tombado pelo Instituto do Patrimônio e Histórico Artístico Nacional (Iphan).

O veraneio ficava ainda mais animado na região com os festejos para o Nosso Senhor do Bonfim e outras festas interligadas, como as de homenagem a Nossa Senhora da Guia e a São Gonçalo. A Igreja do Bonfim começou a ser construída em 1745 pelo capitão Theodozio Rodrigues de Faria, como agradecimento por ter sobrevivido a um naufrágio.

Essa faixa de ocupação da cidade é a que reúne 61% das festas do verão. Só a partir da festa de São Lázaro é que elas se deslocam para a orla atlântica. Portanto, a ordem de realização das festas de verão apresenta afinidades com o mapa de deslocamento da importância de regiões da cidade. A partir da segunda metade do século XIX a elite baiana começou a abandonar a região do Pelourinho. O Corredor da Vitória ganhou o charme dos casarões neoclássicos e aparência mais moderna. O veraneio deslocou-se da Cidade Baixa para o Rio Vermelho e bairros adjacentes.

A dinâmica das festas acompanhou essa transformação: o Rio Vermelho passou a destacar-se como um bairro altamente festivo nas primeiras décadas do século XX. Eram quatro meses de eventos na localidade com início no ciclo natalino, que culminavam com o desfile do Bando Anunciador chamando não apenas para a Festa de Sant’Anna, mas para o Carnaval com novos tipos de lazer, como os banhos de mar, mas na perspectiva de comemoração.

⁶⁴ Este trabalho foi elaborado pelo antropólogo Thales de Azevedo como um dos trabalhos científicos sobre a cidade para comemorar seu 4º centenário, em 1949. A coleção foi produzida pela prefeitura municipal de Salvador.

[...] Promovem-se “banhos a fantasia”, réplicas do Carnaval para atrair mais gente e para animar os frequentadores. Essa brincadeira era, muitas vezes, improvisada ao término de um *bal masqué* em salões, hotéis, clubes, situados em lugares próximos ao mar. (AZEVEDO, 2004, p.38-39).

As festas começaram a se espalhar, ou ganhar mais visibilidade, em toda a vizinhança do Rio Vermelho: Barra, Amaralina, Pituba e até no mais distante bairro de Itapuã. Era a ideia de uma cidade propícia à diversão tornando-se cada vez mais presente no imaginário e reforçada na escrita de intelectuais tanto nos jornais como na literatura.

Em 1944, Jorge Amado, que se tornaria o mais importante escritor baiano, escreveu *Baía de Todos os Santos – guia de ruas e mistérios*, obra em que aproxima Salvador de um modelo de cidade ideal e mágica. O texto é um manifesto que alça a cidade, agora sem muitos recursos e nostálgica do seu passado opulento, a uma condição de patrimônio simbólico e, como tal, única não apenas no país, mas no mundo:

Ah! Se amas a tua cidade, se tua cidade é Rio, Paris, Londres ou Leningrado, Veneza de canais ou Praga de velhas torres, Pequim ou Viena, não debes passar por essa cidade da Bahia, porque um novo amor encherá teu coração. Esplêndida cidade, noiva do mar, senhora do mistério e da beleza. Nesse mar habita Iemanjá, a dos cinco nomes, e o misterioso chamado dos atabaques ressoa na noite dos casarões sob a lua, das igrejas de ouro, das ladeiras grávidas de passado. O mistério e a beleza da cidade te envolverão, dará teu coração para jamais; jamais poderás esquecer a Bahia, o óleo de sua beleza densa te banhou, sua mágica realidade te perturbou para sempre. (AMADO, 2010, p.51-52).

É o mesmo que fez Ernest Hemingway ao idealizar Paris como um lugar diferenciado e espaço por excelência para o desabrochar da atividade intelectual de alto padrão:

A partir do dia em que descobri a biblioteca de aluguel de Sylvia Beach, li todo o Turgueniev, tudo o que havia de Gogol em inglês, as traduções de Tolstói feitas por Constance Garnett e as traduções de Tchekhov publicadas na Inglaterra. [...]. Ter descoberto esses novos mundos da literatura, com tempo de sobra para percorrê-los e morando numa cidade como Paris, onde havia possibilidades de trabalhar e viver como eu queria, independentemente de ter ou não dinheiro, era como ter recebido um grande tesouro. E um tesouro que eu poderia levar comigo para onde fosse [...]. (HEMINGWAY, 2013, p.165-166).

Se o campo fértil para as artes é um dos motivos apresentados por Hemingway para a sedução que Paris exerce, Jorge Amado acenou com as festas como um convite para conhecer o mundo de mistérios da Bahia:

Vem, a Bahia te espera. É uma festa e é também um funeral. O seresteiro canta o seu chamado. Os atabaques saúdam Exu na hora sagrada do padê. Os saveiros cruzam o mar de Todos-os-Santos, mais além está o rio Paraguaçu. É doce a brisa sobre as palmeiras dos coqueiros nas praias infinitas. Um povo mestiço, cordial, civilizado, pobre e sensível habita essa paisagem de sonho. Vem, a Bahia te espera. (AMADO, 2010, p.9).

Para as festas, Jorge Amado reservou um capítulo inteiro do livro *Baía de Todos os Santos*. Do ciclo de verão ele só não citou as festas de São Nicodemus (que ainda era recente, começou em 1943), São Lázaro e Pituba. As outras estão registradas, inclusive com a descrição de elementos que já não estão presentes na Festa do Bonfim.

As festas do Bonfim duram oito dias, mas seu maior momento é sem dúvida a quinta-feira da lavagem. Apesar do sábado e do domingo com seus ranchos na colina, mistura de festa de reisado e de Carnaval, apesar da segunda-feira da Ribeira com suas comidas, suas festinhas familiares, sua cachaça farta e fácil [...]. (AMADO, 2010, p.102).

Jorge Amado, embora inclua a Ribeira na descrição do Bonfim, mesmo tendo aberto um verbete exclusivo para essa festa mais à frente no livro, refere-se a elementos que não estão mais na comemoração, como os ranchos, e dá um apanhado de como ela era um bloco mais integrado do que atualmente. O escritor não está sozinho nessa idealização de Salvador. Um conterrâneo, Dorival Caymmi, canta os encantos de toda a Bahia, mas os signos mais presentes são os que se encontram na capital: o acarajé, a baiana e as praias idílicas.

Após iniciar a carreira cantando em rádios da Bahia, Dorival Caymmi chegou aos Diários Associados, inicialmente via *O Jornal*, um dos títulos do primeiro império de comunicação de massa do país, fundado por Assis Chateaubriand, que inclusive montou a primeira rede de TV brasileira, a Tupi. A partir do Rio de Janeiro, suas canções chegaram ao cinema americano com Carmen Miranda.

Nas letras aparece sempre uma terra, assim como na literatura de Jorge Amado, cercada pela alegria da gente simples, mesmo em meio às dificuldades. As canções apresentam a terra do autor como o lugar da festa e da boa comida: Você já foi à Bahia, nêga?/ Não?/Então vá!/ Quem vai ao “Bonfim”, minha nêga/ Nunca mais quer voltar./ Muita sorte teve/ Muita sorte tem /Muita sorte terá/ Você já foi à Bahia, nêga?/Não? (*Você já foi à Bahia?*, Dorival Caymmi).

A canção embala parte do filme *The Three Caballeros*, lançado pelos estúdios Disney em 1945 e que tem um episódio homônimo da canção para o saracoteio dos personagens Pato Donald, Zé Carioca e Panchito, em interação com a atriz Aurora Miranda, irmã de Carmen Miranda, na tecnologia conhecida como *live action*. A ideia da Bahia como terra da felicidade ganhava, portanto, não apenas o país, mas o mundo.

Reforçando essa ideia, intelectuais como Odorico Tavares (1951) e Édison Carneiro (1948) celebravam o candomblé e outros signos de herança afro-brasileira em suas obras. Carneiro, por exemplo, acompanhou a antropóloga Ruth Landes nas pesquisas que resultaram no livro *Cidade das Mulheres* (2002)⁶⁵. Tavares deu um lugar especial para as festas de verão em seu livro *Bahia, imagens da terra e do povo*, publicado em 1951 e, inclusive, baseado em reportagens que escreveu para a revista O Cruzeiro, título de circulação nacional pertencente aos Diários Associados⁶⁶.

O poder público demorou, mas a partir da década de 1970, de forma mais proeminente, também entrou em cena para transformar esse capital simbólico em possibilidades de renda. A estratégia foi capitanear o turismo aliado a manifestações culturais. O que ganhou ênfase foi a cultura afro-brasileira (SANTOS, 2005, p.22).

Em 1972 foi criada a Bahiatura no governo de Antônio Carlos Magalhães⁶⁷. Com a fundação desse órgão, há uma intensificação em ações para promover não apenas destinos turísticos, mas uma ideia do que seria a Bahia e o povo baiano.

⁶⁵ A primeira versão, em inglês, de *Cidade das Mulheres* foi publicada em 1947.

⁶⁶ Odorico Tavares (1912-1980) era pernambucano. Formado em direito, passou a se dedicar à literatura e ao jornalismo. Chegou à Bahia para dirigir os canais do grupo Diários Associados – O Estado da Bahia, a Rádio Sociedade e o Diário de Notícias. Foi o fundador, em 1960, da Itapoan, primeira emissora de TV baiana. Teve, portanto, participação importante nas estratégias de valorização de elementos da cultura local, como o candomblé tanto na produção de conteúdos como também ao veicular estes temas nos canais de mídia que dirigiu. Foi próximo de pesquisadores como Pierre Verger e artistas, inclusive Carybé (1911-1997), que ilustrou o livro *Bahia: imagens da terra e do povo*. Cf. <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa24081/odorico-tavares> Consultado em 21/10/2017.

⁶⁷ O campo que une mídia e cultura foi estratégico para a construção do projeto de poder capitaneado pelo senador Antônio Carlos Magalhães (1927-2007). A corrente que o unia aos seus liderados é conhecida como “carlismo”. ACM ocupou espaço na política baiana, mas também nacional e se envolveu em diversas polêmicas. Foi durante sua passagem pelo Ministério das Comunicações no governo Sarney (1985-1989) que sua família tornou-se acionista da Rede Bahia, um conglomerado formado por emissoras de rádio e TV espalhados por regiões da Bahia. O grupo é proprietário do jornal Correio, hoje líder do mercado local de jornais. As festas de largo, sobretudo a do Bonfim, foram o campo escolhido seguidamente por Antônio Carlos para usar como vitrine de demonstração de sua pretensa vinculação aos eventos que correspondiam à ideia de baianidade, sobretudo a religiosidade. ACM, que foi deputado estadual (1954-1959) e deputado federal em três mandatos consecutivos (1959-1963, 1963-1967 e 1967-1971), ganhou proeminência com a sua indicação, durante a ditadura militar, para prefeito de Salvador no período de 1967 a 1970. Desta mesma forma tornou-se governador da Bahia (1971- 1975 e 1979-1983). Voltou a ser governador, desta vez eleito pelo voto direto, em 1990. Nesta longa trajetória, ACM experimentou alguns intervalos de derrota. Uma delas foi em 1986, quando Waldir Pires foi eleito governador, derrotando Josaphat Marinho, indicado por Antônio Carlos, e Lídice da Mata tornou-se prefeita de Salvador, em 1992. Os 16 anos em que ACM e seu grupo estiveram no comando do estado, a partir de 1990, foi

[...] Em linhas gerais, tanto os textos oficiais quanto aqueles que pareciam não sê-lo, como a produção de uma literatura sobre a Bahia, reforçavam a existência de uma singularidade do “povo baiano” encontrada pelos turistas. Termos como “contágio”, “feitico” e “afetividade” faziam parte de um léxico de reconhecimento e propagação da baianidade. Acredito que não é por acaso que estes três termos serão enfatizados na definição do “viver baiano”. (SANTOS, 2005, p.89).

O candomblé ocupou um lugar de destaque nesse programa, embora ainda, legalmente, tivesse status de assunto de polícia. Os terreiros necessitavam de autorização para realizar festas. Este documento era expedido pela Delegacia de Jogos e Costumes, que, entre outros assuntos, cuidava de coibir a prostituição. Em 1976, o governador Roberto Santos assinou um decreto eliminando a exigência:

Na primeira metade da década de setenta, constitui-se uma política de incremento turístico em que o candomblé passou a ser uma “imagem-força”, sintetizando “todo o ser baiano, as raízes profundas da cultura e do povo da Bahia”. E isso é bastante elucidado através da criação de um cartaz para turismo, pela Secretaria de Indústria e Comércio, em que o tema era uma filha de santo. A imagem, em cores, denominava-se Oxum, Divindade do Amor e das Águas Doces, e sugeria “um pouco do mistério do candomblé”, ao mostrar uma filha de santo saindo da “camarinha. (SANTOS, 2005, p.132).

As festas, portanto, fazem parte desse conjunto de signos de baianidade, mas o que começa a ser enfatizado no discurso do Estado são os elementos afro-brasileiros que nelas aparecem. A Festa do Bonfim que é “vendida” não é a missa solene do domingo, dia maior da festa, mas sim a “lavagem”, ocorrida na quinta-feira. A Festa de Santa Bárbara, que experimentou uma certa decadência em meados da década de 1980, ressurgiu com maior visibilidade para os elementos afro-brasileiros.

Mas a maior de todas as festas continuou sendo o Carnaval. É em torno dele que a cidade investe de forma proeminente seus recursos de propaganda turística. O poder público e a mídia

rompido em 2006, com a eleição de Jaques Wagner do PT. Wagner foi reeleito em 2010 e foi sucedido por um aliado, Rui Costa. Mas o neto de Antônio Carlos, homônimo do avô, está em seu segundo mandato como prefeito de Salvador. A associação entre festa, política e poder é um tema amplo e que impõe complexidades que demandariam uma abordagem teórica específica para além do que me seria possível resolver neste trabalho. Mas sobre esta questão, sugiro SANTOS (2005), op.cit; DANTAS NETO, Paulo Fábio. *Tradição, autocracia e carisma: a política de Antônio Carlos Magalhães na modernização da Bahia (1954-1974)*, Belo Horizonte, UFM; Rio de Janeiro: Luperj, 2006; e *O Carlismo além de ACM: estratégias adaptativas de uma elite política estadual*. In: SOUZA, Celina e DANTAS NETO, Paulo Fábio. *Governo, políticas públicas e elites políticas nos estados brasileiros*. Rio de Janeiro, Revan, 2006. TAVARES, op. cit. e RUBIM, Antônio Albino Canelas. *ACM: poder, mídia e política*, Salvador [s.n.2001].

Para dados biográficos concisos cf. <https://www25.senado.leg.br/web/senadores/senador/-/perfil/4> Consultado em 21/10/2017.

regional afirmam que a cidade realiza o maior evento de rua do mundo sem levar em consideração se há parâmetros para comprovar essa condição. O discurso funciona como apontam as criações artísticas e os bilhões que são movimentados em uma indústria de entretenimento. A cidade da festa não hesita em movimentar seu capital simbólico.

A eficiência do discurso é tamanha que surgiu uma indústria até no campo musical com ritmo próprio: a *axé music*. São canções feitas para o Carnaval animado pelo trio elétrico, uma invenção baiana, aliadas ao ritmo dos blocos afros, como o Ilê Aiyê e o Olodum. As músicas não deixam de seguir o caminho de reforçar o imaginário simbólico sobre a vocação festiva da cidade, como *Chame Gente*, de Moraes Moreira e Armadinho, um dos filhos de Osmar Macedo, que, ao lado de Dodô Nascimento, criou o trio elétrico: “Ah, imagina só/ Que loucura, essa mistura/ Alegria, alegria é o estado que chamamos Bahia/ de todos os santos, encantos e axés/ sagrado e profano o baiano é Carnaval”.

O publicitário Nizan Guanaes fez uma campanha para ajudar as Obras Sociais Irmã Dulce (Osid) em 1988 curiosamente com um mote que unia deus e o diabo como faces da mesma moeda na festa: “Vai compreender que o baiano é/ um povo a mais de mil/ que ele tem Deus no seu coração/ e o Diabo no quadril” (*We are the world of Carnaval*).

2.2. Os mensageiros da festa

A construção de Salvador como uma cidade festiva tem diversas camadas, que agem não necessariamente de forma combinada, mas em conexões que vão auxiliando as várias representações. Além das reportagens, o jornal disseminou modelos ideais para as festas e a sua importância na coletividade por meio dos artigos de opinião, gênero que, historicamente, tenta dar aos periódicos lugar privilegiado no diálogo entre os vários segmentos sociais do local onde estão sediados.

Na análise da documentação do Cedoc identifiquei cinco autores de textos com essas características, inclusive em períodos diferentes. Os critérios para a escolha incluíram frequência com que escreveram sobre as festas de verão, como a folclorista Hildegardes Vianna e o antropólogo Roberto Albergaria; a especialização em uma narrativa relacionada a uma festa, categoria em que se enquadra Aloísio de Carvalho, autor de quadrinhas sobre a Segunda-feira Gorda assinadas com o pseudônimo de Lulu Parola, e Antônio Monteiro, outro folclorista, muito próximo das comunidades de terreiro, pois era de candomblé. O outro escolhido foi Stefan Zweig, cujo texto sobre a Festa do Bonfim, incluído em seu ensaio *Brasil um país de*

futuro, foi lembrado na cobertura do jornal sobre os festejos ainda em décadas posteriores à sua visita.

A análise dos textos destes intelectuais que faço a seguir, além da apresentação de seus dados biográficos, não tem a pretensão de definir aspectos gerais da sua obra, mas apenas estabelecer considerações sobre o conteúdo que ofereciam ao jornal. Seus textos são importantes para identificar o imaginário sobre as festas de verão em nichos de prestígio no momento em que o jornal se apresentava como um importante meio de formação de opinião pública.

2.2.1. O cronista da Segunda-feira Gorda

Em 1923, A Tarde recebeu em sua redação o jornalista Aloísio Lopes Ferreira de Carvalho. Experiente, ele já havia dirigido o Jornal de Notícias e tinha ocupado o cargo de deputado. Nascido em 1866, chegou a participar da campanha pela abolição e abandonou a escola de engenharia para seguir no jornalismo. Ao contratá-lo, o jornal ganhou seu alter ego: Lulu Parola, pseudônimo que usava para escrever quadrinhas que, em A Tarde, faziam parte da cobertura sobre a Segunda-feira Gorda do Bonfim, mais tarde Festa da Ribeira.

Querem saber? Contarei:/Fui, p'ra saltar na Ribeira,/Que é onde, segundo a lei,/Mais ferve a SEGUNDA-FEIRA./O'carro partiu voando.../Pois, entre nós, abusando,/O auto não corre, – voa!/E ao cabo de quasi sete/Minutos, a “marinetti”/Largou-me na Madragôa... (Segunda-feira do Bonfim..., A TARDE, 21/1/1933, p. 3).

Lulu Parola era o personagem principal da coluna *Cantando e Rindo*, que Carvalho mantinha desde os tempos do Jornal de Notícias. O personagem tornou-se constante nas coberturas da Festa do Bonfim, sempre destacando aspectos da edição de cada ano. Um tom mais leve e cercado de humor já era a tônica da festa mesmo antes da chegada do jornalista à redação de A Tarde, como aponta o texto intitulado *A Segunda-feira do Bonfim*, na edição de 17 de janeiro de 1916. Na capa do jornal foram publicadas ilustrações com o traço que lembra o cartum e quadrinhas, mas sem registro de autoria: “Se pela nossa Bahia/ Deixasse o Kaiser Berlim/ Cahia também no samba/ Pelas festas do Bomfim”.

A ilustração traduz como o jornal interpretava a festa. Uma grande celebração popular sem as amarras da devoção que já havia sido cumprida em novenário, missas e também a lavagem. A Segunda-feira Gorda era o dia para festejar e cair no samba: “Com o rancho do Urubu/ Vai todo mundo ao Bomfim/ Vai também beber da “pura”/ Seu Dr. José Joaquim!” (A Segunda-feira do Bonfim, A TARDE, 17/1/1916).

A ilustração aponta os personagens que circulavam pela festa, como o tocador de violão, a baiana de acarajé e para lembrar da bebida um equipamento que parece um alambique:

Figura 12



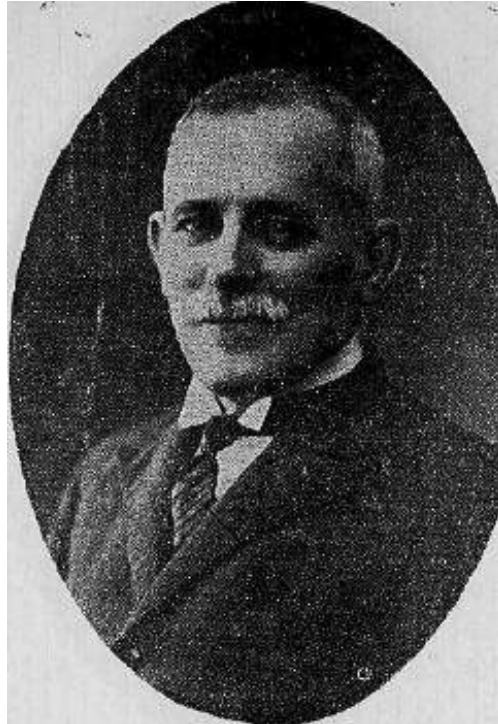
Figura 14: A segunda-feira do Bonfim, A Tarde, 17/1/1916, capa

As criações de Lulu Parola não são no mesmo estilo solto dos trechos apresentados acima. Suas quadrinhas têm uma ironia fina, com palavras mais rebuscadas, embora tente dar um tom popular à sua narrativa e sempre procurando o componente informativo, como a descoberta do petróleo em terras baianas:

MULATA de que me ufano, Tens razão de estar contente.../SENHOR DO BOMFIM, este anno/Te fez o melhor presente!.../Tinhas no teu taboleiro/Especial conteúdo.../Faltava apenas dinheiro/Que é o mais gostoso de tudo..../SENHOR DO BOMFIM, então,/Deu-te o dinheiro em petróleo/Subiste de cotação;/Estás quase no Capitólio!... (A Segunda-feira do Bomfim, A TARDE, 15/1/1940, p.2).

Aloísio de Carvalho morreu em 1942. O jornal fez grandes homenagens, mas, a partir de então, a cobertura da Segunda-feira Gorda não voltou a adotar o estilo satírico. O tom das reportagens sobre a festa passou a destacar o seu brilho ou esvaziamento, o que indica que a forma era autoral para a assinatura do jornalista. Mas o discurso de dia especial e voltado para o festejar sem limites continuou a marcar a festa.

Figura 16: Aloísio de Carvalho, que assinava quadrinhas como Lulu Parola. Foto: Reprodução Cedoc/A Tarde



2.2.2. Memórias do modelo perfeito de festa

Hildegardes Vianna⁶⁸ (1919-2005) escreveu artigos para o jornal A Tarde de 1955 a 1994. Folclorista e professora da Escola de Música e Artes Cênicas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), era integrante da Academia de Letras da Bahia (ALB) e do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB). Além disso, construiu uma carreira de análise do cotidiano na perspectiva dos cronistas sobre hábitos populares, como Câmara Cascudo.

No ano da sua estreia no jornal, Hildegardes Vianna escreveu sobre a Festa do Bonfim. O texto traça um panorama sobre os festejos no passado com ênfase neste caso para a apresentação dos ternos e ranchos. A direção do artigo, assim como de outros que irão segui-lo, é de nostalgia. O fio condutor muitas vezes parte de suas memórias, como na descrição sobre a procissão de uma Festa de Nossa Senhora da Conceição da Praia:

⁶⁸ Consuelo Almeida Matos (2008) faz uma interessante análise sobre os textos da folclorista.

Eu deveria ter uns cinco anos de idade quando fui a uma procissão da Conceição. Naqueles tempos a Nossa Senhora da Conceição marcava um dia de grande importância para os baianos. Era um dia respeitado por moços e velhos, início de um ciclo de festividades que envolviam todos os lares católicos. Nem todos iam à igreja para rezar as novenas devido aos conflitos usuais entre marinheiros e soldados de polícia, motivados pela presença de meretrizes que habitavam nas ruas próximas. Mas a missa das 10 horas da manhã atraía o que havia de melhor na sociedade. A procissão era considerada um deslumbramento. (Minha primeira procissão, A TARDE, 9/12/1996, p.6).

Esse pequeno trecho exemplifica o estilo da folclorista: a partir de reminiscências de sua experiência pessoal ela construía um panorama sobre a estrutura dos festejos em tempos mais remotos do que aquele em que escreveu. Geralmente, a comparação era sempre em detrimento do atual momento da festa, preconizando a sua decadência. Este é o tom de um artigo publicado na edição de 10 de janeiro de 1972, sobre a Festa de Reis:

Pode acontecer que em alguma localidade do interior baiano se festeje a festa de Reis no velho estilo. Mas, por aqui, falando em linguagem moderna a festa já era. Quantos se lembraram que na noite de 5 para 6 de janeiro ia haver festa? Muitos, sem dúvida. Mas não tantos como toda a Cidade ficava acordada para ver os Ternos e Ranchos. (Conversa de Reis, A TARDE, 10/1/1972, p.4).

Outras festas do ciclo de verão foram temas dos artigos de Hildegardes Vianna, sempre nessa perspectiva de lamentar um passado de glória diante de um presente em que elas perdiam o que ela considerava o traço de brilho. Os festejos são apresentados pela articulista como incapazes de sustentar o modelo de outrora em uma cidade que caminhava rapidamente para um período de modernidade.

Nas análises da folclorista não aparece o que percebemos como o principal mecanismo que mantém determinados festejos em evidência: a capacidade de se reorganizar, inclusive perdendo elementos, para sobreviver, como aconteceu com as festas de Santa Bárbara e Itapuã, por exemplo. A produção de Hildegardes Vianna é fundamental para compreender as dinâmicas a partir do conhecimento sobre elementos que as festas já tiveram. Conhecer esse passado narrado em seus artigos auxilia a compreensão dos novos formatos que aparecem.

Os textos da folclorista também deram conta de registros sobre o cotidiano, que dividem com as festas os temas dos seus livros: *Calendário de Festas Populares da Cidade do Salvador* (1983), *Festas de Santos e Santos Festejados* (1960), *Breve notícia sobre acontecimentos na Bahia no início do século* (1983), *Antigamente era assim* (1994) e *A Bahia já foi assim* (1973).

Parece predominar nos artigos de Hildegardes Vianna a ideia de que é preciso resgatar um passado que foi glorioso para que se salve o presente. Este só aponta para decadência quando, na verdade, nesse campo festivo, Salvador, a partir dos anos de 1970, começava a moldar o seu Carnaval na direção de uma indústria lucrativa.

Figura 16: A folclorista Hildegardes Vianna escreveu para A Tarde no período de 1955 a 1994. Foto: Cedoc/A Tarde



2.2.3. O elogio ao Bonfim apresentado por Stefan Zweig

A edição de 1941 da Festa do Bonfim em Salvador foi especial. A Tarde, por meio de reportagens, não conteve o seu entusiasmo com a presença na cidade do celebrado escritor, romancista, ensaísta, biógrafo e crítico literário Stefan Zweig (1881-1942). Austríaco, de origem judaica, o autor de trabalhos que corriam o mundo, como os romances *Amok* e *Confusão de Sentimentos*, além de *Três poetas de sua vida. Casanova – Stendhal – Tolstoi*, dentre muitos outros títulos em uma vasta obra, havia chegado para uma visita à capital baiana que tinha objetivo de pesquisa para a elaboração de um novo ensaio.

Os festejos na Colina Sagrada integraram o roteiro de passeio do intelectual pela cidade e acabaram virando seção de *Brasil, um país de futuro*, que ele publicou no mesmo ano. Em uma extensa matéria que ocupou mais de um quarto da página, o autor do texto, não assinado,

descreveu minuciosamente as primeiras impressões de Zweig sobre a Festa do Bonfim, na edição de 16 de janeiro de 1941 (página 2). Um ano após a visita à Bahia, Zweig suicidou-se em Petrópolis, Rio de Janeiro, ao lado da mulher Lotte⁶⁹. Durante a Festa do Bonfim, segundo a reportagem, Zweig acompanhou tudo atentamente a ponto de ter buscado explicações sobre as vestes de uma baiana. De acordo com o mesmo relato ele anotava tudo em uma caderneta:

Zweig continua a tomar incansavelmente as suas notas. E enquanto bebemos um guaraná, ele nos confessa que os mais interessantes aspectos do Brasil, ele os está colhendo entre nós. Aqui, diz, o povo aumenta o pitoresco da cidade. – Creia-me. Somente a Bahia daria um livro. (A visita de Stefan Zweig à Bahia, A TARDE, 16/1/1941, p.2).

A narrativa sobre a Festa do Bonfim está na seção de *Brasil um país do futuro* intitulada *Igrejas e Festas*. O texto de Zweig traz impressões carregadas dos estereótipos mais comuns nas narrativas de viajantes sobre a Bahia: misticismo, religiosidade aflorada, terra em que o passado mantém-se praticamente intacto. Isso, mesmo para alguém como Zweig, que se encontra em êxodo pelo mundo, passando por tantas e tantas cidades diferentes. As suas impressões são muito parecidas com os elementos que foram disseminados pela literatura de Jorge Amado:

Por toda a parte nessa cidade sentimos a tradição. A Bahia, ao contrário de todas as outras cidades brasileiras, possui um traje próprio, uma cozinha própria e uma cor própria. Em nenhuma outra parte as ruas mostram tanta variedade de cores como a Bahia, onde a população africana e a colonial antiga se conservaram sem grande modificação; sem cessar julgo estar vendo, como quadros vivos, as cenas do “Brasil pittoresco” de Debret, todas aquelas coisas de outrora que já há muito tempo desapareceram das outras cidades grandes [...]. (ZWEIG, 1941, p.366).

A Lavagem do Bonfim, portanto, se descortina aos olhos de Zweig como a tradução em movimento dessas cenas coloniais que ele apreendeu. O escritor cita o entorno das igrejas, o cortejo de baianas e as carroças enfeitadas. No lugar de uma análise sobre o que representa a persistência de uma festa religiosa, com traços coloniais, no Brasil que deseja estabelecer-se no

⁶⁹ Na entrevista para A Tarde, Zweig já demonstra um pouco do desencanto com o cenário da geopolítica no período: intelectuais refugiados e avanço do regime de horror comandado por Hitler, o que lhe levou ao desespero diante da falta de esperança, como registrou em sua carta de despedida. Este documento foi reproduzido em outra reportagem de A Tarde, publicada 40 anos depois da visita do escritor a Salvador, na edição de 26 de novembro de 1981. O texto foi assinado pelo jornalista Maria Edísia Almeida: Antes de, por minha livre vontade e de espírito lúcido, deixar este mundo, impõe-se-me cumprir um último dever: o de agradecer efusivamente ao Brasil, a este maravilhoso país que, de forma tão amável e hospitaleira, me deu o repouso necessário para poder trabalhar... Mas depois de sessenta anos seria preciso uma força muito especial para mais uma vez começar inteiramente de novo. E a minha foi-se esgotando nos muitos anos de desterro errante. Saúdo todos os meus amigos! Oxalá eles ainda possam ver a aurora após esta longa noite! Eu, por demais impaciente, vou adiante. (Stefan Zweig, A TARDE, 26/11/1981, p.1, Caderno 2).

dito mundo moderno, o ensaísta está seduzido por toda a carga de fascínio com que historicamente se descreveu os eventos festivos da cidade.

A sua explicação para a origem dos festejos é filiada à versão de que foram os negros que criaram o rito de lavagem da igreja, ao transformar em brincadeira o que era uma cerimônia para preparar o templo para os ritos do dia seguinte. E nesse tom Zweig prossegue descrevendo a festa até a chegada do cortejo ao adro da igreja:

[...] Quando o primeiro tiro morteiro avisou que numa curva do caminho aparecera o cortejo, deu-se uma dessas explosões de júbilo que raramente eu vira. As crianças bateram palmas e sapatearam de alegria, os adultos gritaram: “viva o Senhor do Bonfim”, e a igreja inteira retumbou durante um minuto esses brados de júbilo. (ZWEIG, 1941, p.379).

Na narrativa, Zweig compara a lavagem a uma histeria coletiva, a ponto de confessar que poderia ter sido cooptado pelo mesmo sentimento:

Havia algo de tão violentamente arrebatador e contagioso nessa lavação cheia de gozo que não tive certeza de que, se me achasse no meio daqueles indivíduos exaltados, não agarrasse uma das vassouras. Foi verdadeiramente o primeiro acesso de loucura coletiva que vi e que se tornou mais inverossímil pelo fato de ocorrer numa igreja, sem uso de álcool, de estimulantes, sem música, e em pleno dia, sob um céu magnífico e radiante. (ZWEIG, 1941, p.381).

O texto ainda tem a parte instigante em que Zweig conta que foi levado a uma cerimônia que define como “macumba”, mas que desconfia ter se tratado de uma armação para turistas. O espetáculo que viu e que destoa de uma cerimônia pública de candomblé, pois teve, de acordo com o autor, o consumo de cachaça, é comparada por ele ao que presenciou no Bonfim:

[...] O que no resto do Brasil já foi polido pelos costumes modernos, o que já tem suas origens encobertas, pelo que é europeu e foi por ele suplantado – tudo isso, o primitivo, o instintivo, e o extático ainda se conserva em vestígios misteriosos na Bahia, e em algumas raras manifestações sentem-se ainda resquícios da sua existência (ZWEIG, 1941, p.383).

O texto de Zweig marcou a Bahia. Tanto que na edição de cobertura sobre a festa, dez anos depois (11 de janeiro de 1951, página 2), ao reclamar da interferência policial na organização dos festejos, o autor do texto cita que a descrição difere da que foi apresentada pelo ensaísta austríaco reiterando que ele é um gênio.

Na década de 1990, o texto de Zweig mais uma vez voltou a ser citado no jornal. Desta vez baseou um editorial, espaço em que o jornal expressa sua opinião sobre determinado tema.

Após apresentar o cenário otimista sobre o país pintado pelo autor, o texto critica a sucessão de planos econômicos e um possível retorno da inflação como impedimentos de que o futuro anunciado finalmente se concretize⁷⁰.

Figura 17: Stefan Zweig incluiu a Bahia em seu ensaio Brasil: um país de futuro. Foto: Internet livre



2.2.4. O tradutor e agente da cultura popular

Antônio Monteiro atuou em duas frentes: o registro das dinâmicas das festas populares e atuação na organização de um desses eventos. Ao menos nas edições de dois anos seguidos (11 de janeiro de 1957, página 3, e 2 de janeiro de 1958, página 2) ele é citado como presidente da Comissão Permanente da Lavagem Simbólica do Bonfim. Além das comemorações de largo, ele também escreveu em *A Tarde* sobre candomblé.

Meu primeiro contato com um texto de Antônio Monteiro foi durante a pesquisa para a elaboração da dissertação de mestrado. A imagem mais antiga da coleção do Cedoc sobre as religiões afro-brasileiras é a fotografia de uma escultura de Exu, que ilustrou o texto de Monteiro sobre o culto ao orixá da comunicação. A legenda da imagem a denomina como “Exu Menino pertencente ao culto da casa de Tia Bada”.

Em entrevista durante pesquisa para elaborar a minha dissertação, Mãe Stella de Oxóssi, atual ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, informou que Monteiro havia feito algumas obrigações com Mãe Bada, sucessora de Mãe Aninha, a fundadora do terreiro⁷¹. Ainda segundo

⁷⁰ A profecia de Stefan Zweig, *A Tarde*, 27/1/1999, p.8.

⁷¹ O Discurso da Luz, p.98-103.

essa entrevista, Monteiro era consagrado a Omolu, orixá que controla os mistérios sobre a saúde e a morte e protege contra doenças, especialmente as contagiosas e de pele. Monteiro foi também um dos dirigentes da Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro (Febacab).

Às informações sobre Monteiro que reuni em 2009, quando finalizei as pesquisas para a dissertação, somam-se agora aquelas que o apontam como um colaborador frequente em A Tarde. Seus artigos abordam as festas populares. É de sua autoria o texto que conta as origens da Festa de São Nicodemus, padroeiro dos trabalhadores do porto. Publicado na edição de 26 de novembro de 1966, página 2, o texto deu ainda outra preciosidade ao Cedoc: um conjunto de imagens da terceira edição da festa, inclusive o protagonista dos eventos cruciais para o início da comemoração – a revelação do nome do santo e as pistas para compor a sua iconografia –, Cirilo Manuel dos Reis.

Os artigos de Monteiro são descritivos, principalmente sobre as origens da festa, e também seguem o tom de nostalgia em relação ao passado, como no artigo sobre a Lavagem do Bonfim publicado em 11 de janeiro de 1972, página 13:

Velhas recordações nos vêm na memória quando tomamos parte de uma das maiores e mais expressivas festas da lavagem a que já assistimos por ocasião da última guerra mundial naquele ano da graça de 1943 e de vitória para nós brasileiros aliados que fomos das Nações Unidas no combate ao nazifascismo. Todo o povo baiano tomou parte da procissão cívico-religiosa identificado pelo espírito de patriotismo levando ao Senhor do Bonfim no dia da lavagem uma grande vela. (A lavagem de outrora, A TARDE, 11/1/1972, p.13).

Consegui dados biográficos mais detalhados sobre Antônio Monteiro graças à generosidade de Jocélio Santos. Foi ele quem localizou para mim informações sobre Monteiro na orelha do livro de sua autoria intitulado *Notas sobre negros malês na Bahia*, escrita por Climério Joaquim Ferreira. Com base neste texto, Monteiro nasceu em 1918 e morreu com 93 anos.

Figura 18: Antônio Monteiro contou detalhes sobre a origem da Festa de São Nicodemus. Foto: Cedoc



2.2.5. O doutor que levou a dinâmica festiva para a mídia contemporânea

Convivi muito de perto com o professor Roberto Albergaria (1950-2015). A nossa relação começou na esfera de fonte e repórter e evoluiu para uma amizade longa e que me aproximou do gosto por questões de história, antropologia e cultura, as principais linhas de formação do doutor em antropologia pela Universidade de Paris VII (Diderot) e professor do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (FFCH-UFBA).

Foi, inclusive, Albergaria quem me convenceu a conciliar a minha prática profissional no jornalismo com a pesquisa a partir da entrada na pós-graduação, o que me trouxe até aqui na elaboração desta tese. As festas populares de Salvador apareciam como tema constante das nossas conversas e apuração para reportagens.

Graduado em história, Albergaria descobriu a antropologia quando seguiu para Paris após prisão por envolvimento em um grupo de luta armada contra a ditadura que se instalou no Brasil a partir de um golpe militar-civil ocorrido em 1º de abril de 1964. Especialista em estudos de identidade e suas conexões com a modernidade e pós-modernidade, no seu retorno ao Brasil e consequente entrada por concurso na UFBA, Albergaria passou a analisar fenômenos como as festas populares em Salvador, cidade ainda fortemente conectada a uma ideia de “tradicional”.

Os jornais diários tornaram-se a sua arena para inserção no debate sobre essas questões. Em A Tarde, Correio da Bahia e mais tarde na rádio Metrôpole, onde era o convidado fixo de um programa ao vivo veiculado no fim da tarde das segundas-feiras, o antropólogo analisava polêmicas e alterações nos festejos, sobretudo os de verão. Na TV local, ele tinha uma inserção mais modesta se comparada aos outros meios.

Em A Tarde, Albergaria contribuiu escrevendo artigos ou dando entrevistas para avaliar discussões em reportagens sobre temas, como a polêmica introdução do cortejo da Lavagem do Corpo e da Alma na Lavagem do Bonfim. De acordo com o padre Edson Menezes, reitor da Basílica do Bonfim, a inovação era para garantir que as pessoas fizessem penitência durante um festejo que a própria igreja considerou, durante décadas, estranho à programação da celebração religiosa.

O novo pároco da Igreja do Bonfim, o padre Edson, vem este ano com mais uma **invecionice estapafúrdia**. É a chamada “Lavagem do Corpo e Alma”: formada por uma Comissão de Frente de católicos puristas que irão sair às 8 horas da Conceição da Praia – antes da ala das baianas, que costumam abrir o cortejo do Bonfim. Esta moquequinha de peregrinos presunçosos, eleitos por si mesmos (e consagrados previamente pelo padre) irá fazer uma romaria ex-clu-si-vís-si- ma – uniformizados de bonés, camisetas autopromocionais e garrafinha de água benta na mão. Pagarão 30 contos de reis pela exclusividade, pelo privilégio de não se misturarem ao povão, pelo convencimento de se acharem mais puramente cristãos que o resto dos filhos de Deus da Bahia, ou pela ilusão de estarem ganhando um passaporte para a salvação... Uma sem-gracice danada – pior que a da tropa de velhinhas da Legião da Boa Vontade (devotos de Paiva Neto, aquele santarrão lá do Rio). Mas que – pelo menos – têm a compostura de sair no meio da gente comum do cortejo... Uma paletada superdemocrática que passou a contar também com a falange não menos ridícula dos outros fanáticos que se exibem como os salvadores dos animais. Falo desses animalistas xiitas: que são os mesmos lunáticos que deram um coice no próprio evento anos atrás, conseguindo proibir a presença das tradicionais carroças puxadas pelos nossos irmãos jegues... E terminaram, também, por escoicear o belo desfile daqueles cavaleiros garbosos que deixavam as piriguetinhas pobrinhas louquinhas. (ALBERGARIA, 2014).

No texto, Albergaria soma à sua nova indignação uma ocorrida dois anos antes em relação à mesma festa: a proibição do uso de animais de montaria para desfilar ou puxar carroças na Lavagem do Bonfim. Uniram-se nesse sentido associações de defesa dos animais e o sistema de justiça.

O texto com a crítica à Lavagem do Corpo e da Alma me foi enviado por Albergaria como complemento da entrevista que havia realizado com ele sobre o novo elemento da festa. Esse artigo soma-se à coleção de outros escritos que ele construía não apenas para publicar, mas para servir de roteiro nas entrevistas que dava e que me enviou como presente, organizados em pastas, que contêm ainda recortes de jornais e revistas, dois dias antes de morrer em 2015.

O trecho citado acima exemplifica bem o estilo de Albergaria: uma linguagem que tentava manter o estilo do chamado “baianês”, forma muito própria de se falar na Bahia, sobretudo na região de Itapagipe, onde ele residiu por quase 30 anos. Era esse estilo mais solto que lhe permitia conectar-se com o público de jornais e da rádio Metrópole. Seu método, geralmente, era o de dar a entrevista por telefone e enviar, via fax e depois e-mail, um texto longo sobre o que queria dizer. Até mesmo seus artigos vinham em tamanho duas ou três vezes superior ao número de linhas reservado para o espaço com a autorização para que fizéssemos os cortes.

No conjunto de artigos sobre festas populares que analisei e a partir das suas contribuições para textos que escrevi para o jornal, percebi que Albergaria considerava que as festas de largo tinham o desafio de sobreviver mantendo reminiscências do modelo antigo, mas passando por dinâmicas que atendessem ao novo momento de mercantilização do capital simbólico da capital baiana:

Como todos os nativos e forasteiros percebem, a dinâmica das festas populares baianas vem sendo fortemente alterada ultimamente. Um processo que tem várias dimensões. Num primeiro nível, diríamos que a maioria delas tenderia a decair...Consequência do desenvolvimento entre nós das novas formas de cultura de massa, do progresso galopante da indústria cultural e turística baiana nas últimas décadas, da própria explosão democrática da cidade (mais de dois milhões de festeiros...).

Ou seja: no atual contexto da Cultura do Consumo, do lucrativo “Negócio do ócio” baiano, as festas tenderiam a tomar a forma de shows, de espetáculos produzidos para as massas, de cima para baixo, meio artificialmente, talvez. Um serviço recreativo que é vendido (para o consumidor que pode pagar, óbvio); um produto que é “oferecido” pelo Show Business ou pelo Estado-Espectáculo (um Poder cada vez mais espetacularista, seja na forma de embelezamento embonecante da cidade, seja de mobilização festiva da população-eleitorado)”. Aliás, a própria Bahia – autopromovida à condição de Capital Nacional da Alegria – virou um grande produto turístico-publicitário, um grande balneário de exportação, um imenso parque temático a céu aberto. (ALBERGARIA, 2003).

Uma versão reduzida deste texto, que possui originalmente 13 páginas, foi publicada na edição de 4 de dezembro de 2003, página 7, de A Tarde. Nesse mesmo artigo, Albergaria traz um outro conceito que era muito presente em suas análises sobre os festejos de largo: a persistência de um modelo de separação que as classes alta e média locais tentam manter em relação aos grupos de menor poder aquisitivo, uma espécie de “apartheid” traduzido em equipamentos, como os camarotes do Carnaval, outro tema caro ao antropólogo, inclusive no auxílio a coberturas diferenciadas⁷², ou nas festas de camisa.

Outras mil são as subfestas da brancolândia promovida nos bares e hotéis 5 estrelas do Rio Vermelho, nos apartamentos e casarões do Morro do Conselho com vista para o mar. [...] Um fosso crescente abrindo-se entre os domínios do público e do privado...Aí, como no Carnaval, não havendo nenhuma mistura – só proximidade, contiguidade... E, ao mesmo tempo, uma imensa distância social e racial! [...] Reproduzindo-se, em todas estas “festas imodestas”, a principal (e multissecular!) característica da civilização baiana: nosso extremado amor à desigualdade, em todos os níveis. É o que vemos na festa de Iemanjá, mas sobretudo no Carnaval – miniatura da sociabilidade baiana – com a rígida hierarquia dos blocos (inclusive os afros), com a proliferação dos camarotes (inclusive dos populares) etc.”. (ALBERGARIA, 2003, p.11-12).

⁷² Em 2003, Albergaria deu uma consultoria informal ao jornal A Tarde para a elaboração de uma cobertura do Carnaval, coordenada pelo jornalista Ricardo Noblat, que privilegiava as notícias que não apareciam na TV. O gancho do projeto foi buscar personagens carismáticos e com histórias mais surpreendentes, como o dono de um camarote em Periperi que tinha ingresso com direito a vista para a praça onde acontecia a festa por R\$ 1 ou o padre que gostava de cair na folia. Dois anos depois, ideias de Albergaria me ajudaram a formular a proposta de cobertura carnavalesca inspirada em O Papão, o mascote de uma revista literária editada pelo fundador de A Tarde, Ernesto Simões Filho em 1904, antes de fundar o jornal. O projeto era para duas páginas que eu produziria durante os festejos, mas a então coordenadora da editoria de Salvador, Olenka Machado, resolveu adotar como projeto principal para a ocasião. *A Tarde no Carnaval do Papão*, como foi intitulado durou de 2005 a 2007.

Albergaria foi, portanto, um antropólogo que conseguiu ocupar espaço nas mídias e participar de um debate atualizado sobre a própria dinâmica das festas. Mesmo sendo incompreendido, inclusive por alguns setores acadêmicos, ele conseguiu enriquecer o debate com conceitos da seara da antropologia, tornando-os acessíveis tanto para os jornalistas como também para os seus públicos específicos.

Figura 19: Roberto Albergaria em meio aos documentos do seu arquivo particular. Foto: Cedoc



Neste capítulo tentei apresentar a trajetória percorrida por Salvador para reivindicar a condição de “cidade da festa”. A construção desta ideia incluiu a participação de agentes variados com destaque para o poder público e intelectuais. O jornal ocupou um lugar de destaque em duas vertentes desta construção: tanto foi campo para que modelos sobre a festa fossem apresentados como também visibilizou ou invisibilizou embates sobre as modificações nesses eventos. Além disso, A Tarde possibilitou a construção de uma memória desses festejos, a partir dos registros do microcotidiano.

Por meio deles podemos compreender as nuances de resistência e perspectivas no diálogo que as festas de verão vêm mantendo com a cidade, onde ocupam espaços privilegiados. Essas conexões têm muito a dizer sobre as várias vertentes dessa relação apresentadas sob uma perspectiva do jornalismo-memória que será desenvolvida no próximo capítulo.

Capítulo 3

O jornalismo-memória como moldura do espelho de festa

Onde estará mesmo a verdade quando ela se refere à cidade da Bahia? Nunca se sabe bem o que é verdade e o que é lenda nesta cidade. No seu mistério lírico e na sua trágica pobreza, a verdade e a lenda se confundem.

(AMADO, 2010, p.8)

As empresas de mídia – rádios, TVs, portais eletrônicos e jornais – participaram e ainda atuam estreitamente no projeto de construção e atualização da identidade de Salvador como “cidade festiva” produzindo conteúdo e também lucrando com a publicidade dos serviços relacionados a essas comemorações. Estes empreendimentos também repetem e reforçam o discurso da “terra da alegria” fazendo especiais sobre a Lavagem do Bonfim e a Festa do Rio Vermelho, por exemplo.

No conjunto de plataformas midiáticas, os jornais eram, até meados dos anos 2000, a principal fonte de informação da cidade, perdendo essa posição não só por conta da chegada da Internet, que viabilizou os portais *online* de notícias, mas também devido a uma crise no próprio formato desse produto. Empresas de impresso, em todo o mundo, têm buscado saídas, mas, no caso brasileiro, a perda de receitas e fechamento de postos de trabalhos crescem de forma acentuada.

A Tarde, cujo acervo documental é objeto desse estudo, vem enfrentando, de forma mais acentuada desde 2010, uma crise financeira sem precedentes, com redução drástica nos seus quadros profissionais e queda na circulação e venda de publicidade. A comercialização de anúncios, tradicionalmente, é a principal fonte de recursos da imprensa nacional. Mas, mesmo em crise, os jornais continuam a ocupar um lugar de destaque no registro do microcotidiano, que aqui defino como os acontecimentos diários que possuem algum tipo de relevância para o interesse público a ponto de virar notícia, que é a matéria-prima de um veículo como A Tarde.

O jornal como uma plataforma capaz de refletir o ambiente onde está inserido é uma categoria largamente usada na teoria do jornalismo. Utilizo essa metáfora, mas sob a perspectiva de que a imagem refletida em um espelho não é uma cópia do real, pois ele a distorce a partir de uma variedade de fatores, como espessura do vidro usado para a sua construção, níveis de luminosidade e outros critérios.

A reprodução do real aparece nos impressos, na mesma medida que os artifícios usados pelos construtores da misteriosa biblioteca de *O Nome da Rosa*, romance escrito por Umberto Eco, um estudioso das variantes da comunicação, inclusive o jornalismo:

Realmente engenhoso. Um espelho! Um espelho? Sim, meu bravo guerreiro. Há pouco, no scriptorium, te atiraste corajosamente sobre um inimigo verdadeiro, e agora te assustas diante da tua imagem. Um espelho, que devolve a tua imagem aumentada e distorcida”. (ECO, 2006, p.210).

Nesta pesquisa, portanto, o que emerge são notícias não apenas como acontecimentos relevantes ou surpreendentes, mas registros de um acontecimento restrito ao imediatismo de um dia e que podem lançar informações para traçar um panorama mais amplo que, no caso deste estudo, são as festas de verão. A construção da informação com a abordagem de suas muitas nuances é algo complexo e polissêmico exatamente pelo surgimento de novas formas de disseminação da notícia. Tanto que já há uma preocupação com o negócio do boato disfarçado de real no fenômeno chamado de pós-verdade⁷³.

Apresentado como o arauto do presente, nem sempre o jornalismo consegue codificá-lo devido a fatores como o choque entre interesses divergentes na produção da notícia. Assim, a contribuição para a “formação da consciência crítica” dos leitores é suplantada pela facilidade de registrar o cotidiano sem aprofundar suas interseções, sobretudo as mais polêmicas, o que leva à perda de espaço no momento em que as plataformas para expor a opinião estão ao alcance apenas da criação de uma conta no Facebook, Twitter ou Instagram:

Da mesma forma que um assunto “viraliza”, termo usado nas redes sociais para caracterizar um tema que mobiliza milhões de pessoas, ele também é ofuscado na mesma velocidade. Daí que o jornal impresso, a meu ver, está na posição privilegiada de fornecer memória, pois registra, por sua própria configuração em espaços demarcados nas seções chamadas editoriais, desde o que merece ser apresentado como manchete – por seguir o princípio de que interessa ao maior número de pessoas – até os breves registros que ocupam a parte inferior das páginas. Os assuntos lá registrados não desaparecem na “rolagem” das páginas ou em meio aos milhares de indexações de uma ferramenta como o Google.

⁷³ A pós-verdade passou a ser uma questão amplamente disseminada depois da eleição de Donald Trump para a presidência dos Estados Unidos a partir da análise de que boatos contra a sua adversária Hilary Clinton foram disseminados em ações orquestradas. Algo parecido também envolveu a crise política brasileira que culminou no impeachment da presidente Dilma Rousseff. A questão é complexa, nova e ainda está no cerne dos primeiros debates mais aprofundados. Um texto da Folha de S.Paulo, publicado em seu portal online, oferece algumas informações interessantes sobre o fenômeno: <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2017/02/1859808-como-funciona-a-engrenagem-das-noticias-falsas-no-brasil.shtml>.

De informação a documento

Locais de registros de informações variadas, os jornais costumam ser fontes documentais primárias, mas a sua condição de “memória”, no sentido antropológico ou histórico é um tema ainda controverso, principalmente numa época em que o acúmulo de informação é acessível por meio de plataformas diversas.

[...] Nenhuma época foi tão voluntariamente produtora de arquivos como a nossa, não somente pelo volume que a sociedade moderna espontaneamente produz, não somente pelos meios técnicos de reprodução e de conservação de que dispõe, mas pela superstição e pelo respeito ao vestígio. À medida que desaparece a memória tradicional, nós nos sentimos obrigados a acumular religiosamente vestígios, testemunhos, documentos, imagens, discursos, sinais visíveis do que foi como se esse dossiê cada vez mais prolífero devesse se tornar prova em não se sabe que tribunal da história [...]. (NORA, 1993, p.15).

Embora Nora não problematize os jornais como um desses locais-memória comparados a museus e arquivos, aqueles aparecem conectados ao que seriam esses espaços na definição do autor, como aponta Maduell (2015, p.34), levando em consideração critérios como materialidade, funcionalidade e simbolismo. A materialidade está na própria condição de produto que pode ser consultado na versão de papel ou digital, como as edições do Cedoc que embasam esta pesquisa; o jornal mantém a funcionalidade de fornecer informações e ocupa ainda um lugar de prestígio no imaginário local, estabelecendo, portanto, espaço no campo simbólico.

Entretanto os jornais, mesmo com seus acervos documentais, não são considerados lugares de preservação da memória coletiva. Mesmo porque eles não estão organizados nesse sentido, embora conservem imagens e outros elementos capazes de contribuir para as análises científicas em vários campos. Mantêm arquivos privados e, portanto, com acesso limitado, pois pertencem a um grupo, geralmente familiar, o que inviabiliza a circulação de alguns desses registros para além dos seus muros.

Mesmo nas redações, o conhecimento sobre os bens desses acervos, inclusive as fotografias, é reduzido. O Google ganha mais acessos que os chamados arquivos de papel, ao menos no caso de A Tarde. Conheci as coleções do Cedoc devido à minha condição de funcionária da empresa no período de junho de 1998 a dezembro de 2015. Para os fins desta pesquisa, fiz o levantamento nas coleções das edições digitalizadas de 1912 a 2016 e imagética organizada com registros realizados até 2008, quando, por decisão da diretoria de redação, as

fotografias passaram a ser arquivadas apenas em formato digital e sob a responsabilidade da Editoria de Fotografia.

Por não existir uma catalogação precisa, como a do Cedoc, decidi não acessar o acervo digital de imagens, pois a falta de sistematização poderia colocar desafios intransponíveis diante do tempo para cumprir as etapas da pesquisa. No ano passado, uma pane provocou a perda de todos os registros que estavam na plataforma da redação, o que agora deu mais importância aos registros em “papel” e CDs que foram organizados pelo Cedoc. O que estava sem essa salvaguarda foi perdido.

3.1. Levantamentos quantitativos

Para formar o banco das unidades da pesquisa, realizei um levantamento no sistema Alckmin, que armazena as edições digitalizadas do jornal a partir da primeira que circulou em 15 de outubro de 1912. Faltam alguns números de A Tarde, mas o total de edições ausentes não prejudicou os objetivos desta pesquisa, embora a digitalização apresente alguns problemas, com a falta de tratamento após o escaneamento das páginas, o que dificulta a leitura em alguns casos. Isto acontece mais frequentemente com as edições copiadas a partir de microfilmes. Mas, nas situações em que me deparei com este obstáculo, a transformação do arquivo em imagem e o seu consequente tratamento com o *software Photoshop* acabou permitindo a leitura das informações.

Estabeleci como parâmetro para a análise das coleções o período de 1912 a 2016. O espaço de tempo é, geralmente, considerado excessivo quando o menciono para alguns colegas pesquisadores, mas a digitalização facilitou o acesso, diferentemente do material imagético que, além de catalogar, precisei escanear. Os dois levantamentos consumiram três anos de pesquisa.

O período de 104 anos para análise das reportagens permitiu observar as dinâmicas das festas de verão na sua relação com a cidade. O objetivo de estabelecer este recorte temporal foi o de cobrir a faixa desde a fundação do jornal até o ano em que finalizei o trabalho de campo para observação das festas.

Esse levantamento totalizou 6.992 registros de reportagens publicadas sobre as festas que considero integrantes do ciclo de verão, mas também de outras relacionadas que desapareceram ou se consolidaram durante o período pesquisado. A coleta foi realizada a partir do dia 20 de novembro, pois a primeira festividade do conjunto que analiso, São Nicodemus, acontece na última segunda-feira do mês de novembro, e se estendeu até o primeiro dia de Carnaval de cada ano.

Cada reportagem foi classificada em fichas específicas com observações que considere pertinentes sobre as festas e que possibilitaram a sua rápida localização para efeitos de análise. Do conjunto, a faixa de 1973 a 2002 significou 52,91% das ocorrências. Considero efeito do período em que começou a solidificação de uma indústria da festa capitaneada pelo poder público-prefeitura e governo a partir de intervenção nas festas, estabelecendo normas, como a padronização de barracas, apoio para a presença de trios elétricos e a consequente retirada deles, como aconteceu com a Lavagem do Bonfim. O quadro abaixo mostra essa variação a partir da análise na coleção de reportagens do jornal.

Figura 21: Quadro com ocorrências de reportagens sobre festas em A Tarde por década



Neste período (1973-2002), a gestão pública padronizou barracas, ao mesmo tempo que surgiram negócios específicos no entorno destes festejos de rua, como a Enxaguada do Bonfim. O conjunto das 13 festas de verão totalizaram 4.951 ocorrências, o que se configura em 70,80% do total. A importância desses registros para o jornal pode ser medida pela sua ocorrência em um espaço interessante do periódico: a capa. Foram 856 ocorrências deste tipo, com 74,06% delas trazendo imagens. Bonfim e Rio Vermelho foram os eventos festivos que mais se destacaram neste quesito.

Em um ranking de festas por ocorrências em número de reportagens, a Festa do Bonfim lidera o conjunto, com 1.324 registros, seguido pelos festejos do Rio Vermelho (752), Nossa Senhora da Conceição da Praia (625) e Bom Jesus dos Navegantes (539).



Figura 21: Ranking das festas por ordem de ocorrências em A Tarde 1

Nas quatro primeiras posições estão as festas com características abrangentes, ou seja, que mobilizam para além do espaço onde acontecem e têm visibilidade acentuada para o turismo e mídia, conforme discutido no capítulo 1 deste trabalho. As duas primeiras colocadas – Bonfim e Rio Vermelho – são as que passaram por maior dinâmica no modelo bolha, absorvendo

ou descartando elementos, o que pode ser um indicativo da sua maior capacidade de adequação às demandas das transformações da própria cidade.

As festas que vão ocupando as demais posições do ranking são de abrangência local restrita aos endereços onde acontecem. Tem menor visibilidade. São Nicodemus, em 12º, e Lavagem de Ondina, em 13º – são as que se constituíram mais tardiamente, e no caso da última já se encontra extinta. Além dessas considerações, o levantamento permitiu fazer uma análise de cada festa especificamente, como será apresentado em seguida a este capítulo.

Figura 22: Ranking das festas por ordem de ocorrência em A Tarde 2



3.2. Informações imagéticas

Além da coleção de reportagens, este trabalho analisou a coleção de fotografias. Foram digitalizadas e catalogadas 2.670 imagens. Utilizar estes registros só foi possível porque, mesmo sem um entendimento formal de memória, as empresas jornalísticas costumam organizar acervos, sobretudo o imagético.

Durante três anos, quando entrava na sala onde funciona o acervo, localizada no corredor após o saguão do térreo da empresa, é como se atravessasse o portal para um lugar em que tempo e espaço têm configurações diferentes. Tanto a redação do jornal como as festas são espaços em que há multiplicidade de sons e onde as horas parecem ter uma velocidade que não se pode conter.

Já o Cedoc tem uma atmosfera que inspira silêncio e concentração. A sala foi construída em formato que lembra uma caixa. São 78 m² de área total. A maior parte do espaço está ocupada por sete estantes deslizantes de dupla face e mais duas fixas. São elas que acondicionam as cerca de 100 mil pastas de papel que formam a coleção documental do jornal. Nelas estão organizadas, além das imagens, recortes de periódicos, negativos e outros documentos.

Figura 23: Aspecto das estantes do Cedoc



Relendo as anotações realizadas no meu caderno de campo, vejo que fiz um resumo dessa percepção: “O arquivo é um lugar de descoberta, uma caixa-preta isolada do tempo e do espaço”. O registro me fez lembrar de Bruno Latour (2000, 2012), autor de trabalhos instigantes, e seu conceito de caixa-preta. Gosto de algumas questões que ele coloca sobre objetos servindo como mediadores por transportarem significados e revelarem novos prismas, reforçando versões ou modificando as existentes (LATOUR, 2012, p.65-66).

As fotografias são objetos que posso tocar, pois a maioria que utilizo para a minha pesquisa formam o chamado “arquivo de papel”. As imagens desta coleção precisam ser retiradas do estágio de liminaridade para disseminar suas informações (TACCA, 2009, p.159-

162). As imagens do Cedoc, organizado como acervo a partir de 1975 pela historiadora Indaiá Magalhães e chamado de “Arquivo” até 2007, serão vistas apenas se alguém as retirar das pastas onde estão armazenadas. Quando eu abro as pastas de papel, elas saem do seu segundo estágio de liminaridade. O primeiro foi o “latente”, caracterizado pela fase em que estavam gravadas apenas no rolo de filme ou no cartão eletrônico das câmeras digitais. Para que as imagens pudessem existir, seu objeto de registro passou por um processo químico não à toa chamado de revelação ou pela leitura de um software.

Quando volto a guardar as fotografias na pasta de origem, elas retornam ao seu estágio liminar. É uma compreensão baseada, portanto, na dinâmica que lembra a ambiguidade em relação a estados diferentes de que fala Turner (1974). Essas imagens, ao serem reivindicadas, “voltam à vida” e tornam-se dinâmicas a ponto de fornecer informações que me permitem identificar elementos que resistem nas festas, os que foram modificados e até os que desapareceram. Por meio da minha pesquisa (e em outras situações), as imagens propiciam transformações, enquanto mediadores ou “coisas”, como sugere Ingold (2013, p.29).

Acondicionados em pastas de papel, os documentos do Cedoc recebem um título e um número. Se o assunto tem desdobramentos, uma nova unidade é criada e o número de catalogação é repetido com o acréscimo de uma letra para acompanhá-lo. A cada nova necessidade, o sistema é repetido. Assim, a Festa da Pituba tem como indicativo o número 11695. A coleção das imagens da década de 1970 recebeu o acréscimo da letra “A” (11695 A). Dessa forma, vão se estabelecendo as subclassificações⁷⁴.

Em alguns casos é necessário usar palavras-chave adicionais para encontrar outros elementos vinculados à festa e que não foram classificados de uma forma linear. Afinal o Cedoc foi pensado para auxiliar a produção jornalística e não atividades de pesquisa. É o caso da Festa de São Lázaro, que tem classificações com denominações diferentes, embora numeração vinculada:

Igreja de São Lázaro – 6310; Procissão de São Lázaro – 6310 A; Casa de Omolu e Obaluaê – Ondina – 6310 B; Tabuleiros de Omolu – 6310 C; Festa de São Lázaro – 6310D; Igreja de São Lázaro – Banho de Pipoca – 6310E. Se eu não estivesse com uma ideia sobre a estrutura da festa, dificilmente encontraria toda a coleção disponível⁷⁵.

⁷⁴ Um relato detalhado sobre a constituição do acervo está em RAMOS, Cleidiana. *O discurso da luz – Imagens das religiões afro-brasileiras no arquivo do jornal A Tarde*, dissertação apresentada em 2009.

⁷⁵ O Cedoc faz hoje atendimento externo. A partir do projeto *Memória da Bahia* foram instaladas estações para a pesquisa das edições digitalizadas na sede do jornal e na Biblioteca Pública, localizada nos Barris. Nessa última a consulta é gratuita. Em A Tarde paga-se uma taxa fixa por turno de pesquisa e pelas cópias que se desejar obter. Já as fotografias são negociadas via a agência que a empresa possui para esse fim.

3.3. Acessando o mundo das imagens

É difícil precisar as possibilidades de conexões que foram me enredando até chegar aos detalhes de uma festa, tendo como ponto de partida apenas uma das muitas fotografias que formam a coleção do Cedoc. Isso porque as imagens não apenas pensam (SAMAIN, 2012), mas gritam, silenciam, informam e estabelecem critérios que são capazes até de resumir uma comemoração. Acredito que dificilmente um baiano não compreenda a Festa do Bonfim a partir do rápido vislumbre de uma imagem como a exibida a seguir:



Figura 24: Lavagem do Bonfim. Data: 15/1/1993. Autoria: não identificada. Local: Bonfim

Nas reflexões recentes sobre a imagem, vem se desenvolvendo a ideia de que ela alimenta uma relação privilegiada entre o que mostra, o que dá a pensar e o que, sobretudo, se recusa a revelar: o seu próprio trabalho, ou seja, o trabalho que ela realiza ao se associar, notadamente, a outras imagens (visíveis/exteriores; mentais/interiores) e a outras memórias. (SAMAIN, 2012, p.22).

Imagens, portanto, puxaram o fio condutor do meu primeiro olhar sobre as festas. E a minha escolha se deu pelas integrantes de um acervo particular com uma característica muito específica: o de um jornal de grande circulação. São, portanto, registros não para silenciar, mas “falar” o máximo que puderem e reforçar o papel do produto que ajudam a vender: notícias.

Estes registros, portanto, já não pertencem apenas a um “pensamento”, mas conectam vários deles em uma memória de festas que estabelecem critérios para que ao mesmo tempo em que sejam produzidas estabeleçam as referências para o reconhecimento. Uma imagem da galeota Gratidão do Povo, mesmo fora do contexto da notícia sobre a realização da procissão marítima de Bom Jesus dos Navegantes, que ocorre no primeiro dia do ano, continua a ser facilmente identificada por quem está familiarizado com o evento, caso de moradores de Salvador. O registro é capaz de “discursar” sobre o evento, pois tornou-se um elemento tão marcante que para o jornal virou uma tradução da festa.

Mas, dentre aqueles que vão contemplar a fotografia da festa, muitos podem não ter as referências que permitem “acessar” o texto imagético, como turistas ou alguém que acaba de chegar do interior do estado para morar na capital, como já aconteceu comigo. Neste caso, o que se estabelece é uma primeira conexão que pode estabelecer a continuidade do diálogo com a imagem – observação de novas perspectivas do que foi retratado ou a busca de informações complementares. No caso de uma coleção de jornal, o texto pode servir como auxílio.

As representações imagéticas, portanto, não podem conter todas as nuances que acontecem, como, por exemplo, no desfile de ternos de reis da Lapinha, nem as informações que satisfaçam alguém que não tem referências suficientes sobre o evento. Dessa forma, para mim, tornou-se necessário compreender que essas imagens conectam-se em sequências não necessariamente lógicas ou realizadas no mesmo período, mas constituem um texto elaborado a partir de uma escrita feita pela luz e que envolve escolhas de agentes diferentes, desde o momento em que o fotógrafo determina o ângulo até a decisão do editor que escolheu a imagem “x” e não a “y” para ir à capa do jornal.

Com um potencial polissêmico, assim como as festas, as imagens também podem confundir:

Se a imagem é um lugar de articulações, ela é também um lugar de conflitos: nela se cruzam autores, uma sociedade, um momento histórico, uma técnica, o objeto da representação e tantos outros olhares dedicados a ela ao longo do tempo e, assim, outras sociedades etc., coisas que não são necessariamente solidárias entre si na produção de um sentido comum. (ENTLER, 2012, p.133).

A condição de “realismo” que revestiu a fotografia tem sido o seu tormento, afinal suas potencialidades vão além do sentido de prova (ENTLER, 2012, p.141). Para ler imagens é

preciso método, pois elas, às vezes, são dissonantes no que transmitem até mesmo quando foram unidas em uma classificação:

[...] Mesmo quando são reunidas sistematicamente, as imagens não constituem por si só uma narrativa que se resolve, não possuem uma “gramática” que lhes dê coesão, e não permitem pontos claros de partida e de chegada. Há, de fato, coleções que são motivadas muito mais pela inquietação da busca do que pela certeza do encontro. [...] Interpretar a fotografia é um caminho que é cercado de percalços e que requer atenção para não empurrar a fotografia para a camisa de força do “querer dizer algo”. (ENTLER, 2012, p.141).

Mas a imagem não é única fonte de informação possível (ENTLER, 2012, p.144), principalmente em um acervo pertencente a um jornal onde texto e fotografia dialogam intimamente para produzir o conteúdo de uma narrativa jornalística. A história de uma edição da lavagem das escadarias do adro do Bonfim será feita independentemente da impossibilidade que o repórter de texto teve para acessar o local. Já o repórter fotográfico dificilmente vai retornar para a redação sem a imagem das baianas derramando a água de cheiro no chão do templo.

Por esse motivo, uma fotografia ou o seu conjunto, mesmo pertencendo a um jornal, não se esgota na função de registro. Ela tem potencialidades para ampliar análises e oferecer novas perspectivas sobre o objeto que mereceu o seu registro. É preciso ir além do reduzido campo em que a imagem aparece na pesquisa social, relegada apenas à condição de ilustração de textos (KOSSOY, 2007, p.32).

Diante de uma fotografia é possível encontrar, como alerta Kossoy (2001, 2007), omissões intencionais, acréscimos e manipulação, o que exige uma contextualização e cuidado, como acontece diante de qualquer documento que permite recuperar a memória. A imagem de uma festa tanto pode servir para recuperar um elemento perdido como também para marcá-lo como cânone.

Dificilmente será encontrado um registro na coleção do jornal sobre a Festa de São Lázaro sem o banho de pipoca. Por isso, ao se analisar fotografias em um contexto da pesquisa social, é necessário ter atenção aos seus elementos técnicos, culturais, estéticos e ideológicos. Essa análise começa por um processo de desconstrução dessas imagens, conforme o modelo por mim adotado, de Kossoy (2001, 2007)⁷⁶.

⁷⁶ Usei o mesmo método para a análise de imagens na minha dissertação de mestrado intitulada *O Discurso da Luz*, defendida em 2009 no Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (Pós-Afro).

A metodologia consiste na identificação, com base em cada fotografia, dos seus elementos constitutivos, que são fotógrafo, assunto e tecnologia. Em seguida vêm as coordenadas de tempo e espaço. Esses dados foram cruciais para encontrar as informações adicionais, como as reportagens em que as imagens foram publicadas. A análise, portanto, une os documentos em forma de reportagens e as imagens que revelaram informações e apresentaram o discurso que o jornal construiu em relação a elas, formando uma espécie de cânone. Foi possível observar que, em cada coleção de registros, organizados por década, por exemplo, emerge a ênfase em um determinado elemento da festa. Infelizmente, diferentemente da coleção de reportagens, não existe um conjunto imagético desde 1912, pois parte considerável dos registros, conservados em clichê⁷⁷, foi perdida. Os registros de imagens tornam-se mais abundantes a partir da década de 1960.

As fotografias e outros formatos imagéticos sobre as festas de verão (ilustrações, por exemplo) estão distribuídas em 76 pastas. Das 2.670 imagens, 29,85% estão relacionados à década de 2000 (797 ocorrências); 27,41%, ao período de 1990 (732 ocorrências); e 22,35% aos anos 80 (597 ocorrências). Ao longo dessas três décadas, os signos que constituem uma ideia de baianidade, ou seja, hábitos e comportamentos que representam o “jeito de ser” dos baianos, especialmente os da capital, aparecem sedimentados e prontos para o uso pela indústria do turismo onde as festas de largo ocupam lugar de importância.

Na década de 1960, quando começou o período de valorização simbólica do patrimônio arquitetônico de Salvador e das políticas públicas para potencializar o turismo como um segmento de negócios, as referências imagéticas na coleção do Cedoc totalizaram 69 unidades ou apenas 2,58% do total. Uma década depois, esse número subiu para 374 registros, ou 14% do conjunto.

A partir de uma comparação entre as festas foi possível montar um ranking que é liderado pela Festa do Bonfim (417 registros), seguida pela Festa do Rio Vermelho (346) e Festa de Itapuã (311). Com apenas oito ocorrências (0,29%, do total geral), a Lavagem de Ondina é a última posicionada na lista. Após a análise da representação em reportagens sobre cada festa, será apresentado o exame dos elementos imagéticos de cada evento festivo com base na coleção do Cedoc.

⁷⁷ Os clichês são placas de chumbo usadas para produzir imagens. Essa técnica foi totalmente abandonada por A Tarde em 1975.

3.4. Espelho de Festa: um exemplo prático de site

Diante do volume de dados, segui a recomendação dos professores de minha banca de qualificação de doutorado, sendo aqueles organizados em uma plataforma digital com destaque para as imagens. O objetivo foi uma disposição em linhas horizontal e vertical, semelhante a um quadro sinótico, para facilitar a análise das informações.

No momento de escolher a plataforma, optei por uma que pudesse ser acessada via *web*, devido a facilidades, como a absorção das imagens em formato eletrônico. O modelo inicial não me deixou satisfeita. Além disso, a mudança da minha atuação profissional do jornalismo impresso para o *online*, a partir da minha participação no coletivo Flor de Dendê⁷⁸, e também minha experiência como professora substituta na Faculdade de Comunicação da Ufba (Facom), onde ministrei a disciplina Oficina de Jornalismo Digital, familiarizam-me com o uso de ferramentas multimídia, o que ajudou na concepção do conteúdo do *site*. A memória é uma das propriedades características do webjornalismo, ou seja, aquele que é exercido no ambiente virtual (PALÁCIOS, 2014, p.96).

Com o advento da base de dados, que vêm sendo empregada há quatro décadas, o jornalismo contemporâneo acessou possibilidades para a solução de demandas variadas (BARBOSA, 2007, p.46). É possível organização e convergência nos meios de produção, edição e também indexação, condição para projetos na área de memória. Os programas utilizados nas redações de jornais, como o GN3, que A Tarde adota, possuem estrutura para essa integração.

Para o jornalismo digital, as bases de dados são definidoras da estrutura e da organização, bem como da apresentação dos conteúdos de natureza jornalística. Elas são o elemento fundamental na constituição de sistemas complexos para a criação, manutenção, atualização, disponibilização e circulação de produtos jornalísticos digitais dinâmicos. (BARBOSA, 2007, p.27).

É possível, com base na tecnologia, por exemplo, que as edições digitalizadas possam ser acessadas para consulta por um repórter que está preparando uma matéria sobre a linha do tempo em relação às tensões entre a Lavagem do Bonfim e a ortodoxia católica. Dessa forma ele

⁷⁸ O projeto Flor de Dendê (<http://flordedende.com.br/>) consiste em um site e uma revista eletrônica especializados em cultura afro-sertaneja. Além de mim, ele é composto pelas jornalistas Meire Oliveira e Susana Rebouças e pela designer Ludmila Cunha.

poderia pesquisar reportagens onde estão relacionados os principais elementos de conflitos nesse sentido, além de fotos que complementem as informações⁷⁹.

Desta forma, o jornal garantiria a circulação da própria informação que armazenou com possibilidades de utilizá-la em novos formatos. O jornal O Globo, por exemplo, fez da sua plataforma de memória uma forma de se conectar com seu público, oferecendo serviços que vão desde a possibilidade de pesquisar a manchete do dia do nascimento até dados históricos sobre o Rio de Janeiro, onde o periódico está situado. O Estado de S.Paulo também tem uma plataforma parecida⁸⁰. Os jornais baianos ainda não apostaram na organização dos seus acervos para além dos espaços físicos⁸¹.

É possível aos assinantes acessar edições antigas, mas não a coleção completa a partir de 1912. Mesmo no site do jornal não se identifica rapidamente onde fica esse serviço. Assim, geralmente, as pessoas se dirigem ao Cedoc em busca das reportagens que estão procurando. Muitos, principalmente leitores do impresso com idades acima dos 50 anos, demonstram interesse, em primeiro lugar, pela coleção de papel.

Caminhos para convergir *softwares* e plataformas, inclusive como um novo produto de jornalismo-memória estão abertos. A *web* oferece espaço ilimitado (PALÁCIOS, 2014, p.95) e possibilidades de narrativas diferenciadas por meio do jornalismo online e seu potencial multimídia que permite o diálogo entre texto, fotografia, áudio, vídeo e novas linguagens, como os *memes* e *gifs*⁸².

⁷⁹ Para uma lista de possibilidades da aplicação de base de dados em jornalismo online conferir BARBOSA, Suzana. *Jornalismo Digital em Base de Dados (JDBD) – Um paradigma para produtos jornalísticos digitais dinâmicos*. Tese de Doutorado em Comunicação e Cultura Contemporânea. Universidade Federal da Bahia. Orientador: Prof. Marcos Palácios. 2007. Link: http://www.facom.ufba.br/jol/pdf/tese_suzana_barbosa.pdf.

⁸⁰ Conferir <http://memoria.oglobo.globo.com/> e <http://acervo.estadao.com.br/>.

⁸¹ Em A Tarde, as consultas ao acervo são possíveis em visitas à sede do jornal e mediante o pagamento de uma taxa de pesquisa. Além disso, o potencial do Cedoc é minimizado, pois ele é pouco conhecido. As edições digitalizadas não estão conectadas sequer à rede de produção interna via o GN3. Elas estão armazenadas em um outro software, o Alckimin. Já as imagens depois que a catalogação pelo Cedoc foi suspensa estavam armazenadas em outro programa: o Fotostation, espaço de onde foram apagadas na pane relatada anteriormente.

⁸² Os memes são linguagens do Facebook e do Twitter. A partir de fatos constroem-se textos muito curtos a partir de imagens em que o personagem se encontra em um tipo de situação inusitada. Eles se aproximam da charge ou do cartum. A sua autoria é de difícil identificação e, geralmente, perde-se com a disseminação. A “viralização” ou compartilhamento na casa dos milhões é um exemplo de que um *meme* foi bem-sucedido. Em 2016, brasileiros e portugueses entraram em uma disputa de *memes*. O episódio ficou conhecido como “Primeira Guerra Memeal”. Existiram mais duas edições desse “conflito digital”. Já os *gifs* são fotos animadas.

Além disso, são cada vez mais comuns os ‘especiais’ jornalísticos, ‘reportagens de cunho memorialístico’, que produzem uma espécie de presentificação dos fatos históricos, algumas vezes, inclusive narrando-os como se estivessem acontecendo na atualidade. [...] A clipagem digital é outro aspecto emergente a ser considerado com respeito a novos usos (ou potencializações) da memória: arquivos pessoais de material jornalístico passam a ser facilmente construídos, instantaneamente recuperáveis e socialmente compartilhados, seja em portais jornalísticos que oferecem tal recursos (PALÁCIOS, 2008), seja através de ferramentas de bookmarking social, redes de armazenamento e compartilhamento de informações – como Facebook, Twitter, Delicious, Digg, Flickr, etc. (PALÁCIOS, 2014, p.98-99).

Portanto, decidi por criar uma plataforma como protótipo, por levar em consideração que as imagens do acervo estão sob os direitos de copyright pertencentes ao Grupo A Tarde. O seu funcionamento, portanto, limita-se aos objetivos dessa pesquisa e, por isso, o acesso ao que foi desenvolvido mantém-se apenas nas condições necessárias para a análise desta tese.

Denominei a plataforma como *Espelho de Festa* por considerar que ela funciona como uma moldura do espelho sobre os eventos festivos de verão, que lança reflexos a partir da documentação de A Tarde. O espelho é algo muito presente nas narrativas que envolvem memória e também imagem. Isso porque, diferentemente da ideia de que este objeto reflete o real como ele é não se confirma, um espelho deforma, aumenta o objeto ou o diminui a partir da perspectiva e dos jogos da luz.

Mas muitas vezes também pode servir como guia na solução de um problema-questão. É como o frei Guilherme de Baskerville e seu discípulo Adso, personagens de *O Nome da Rosa*, citado anteriormente, encontram a chave para o mistério das mortes que assolam o mosteiro, o principal cenário do romance. O *Espelho de Festa* (<http://espelhodefesta.com.br/>) constitui-se em um site que funcionou como metodologia, mas também como exemplo do que pode se constituir como projeto de memória na perspectiva do jornalismo com um viés mais antropológico. A plataforma tem como destaque a coleção de imagens de cada festa organizada por década, o que permitiu estabelecer, sobretudo, o cânone usado por A Tarde para retratar cada uma delas.

O site possui nove seções distribuídas em três blocos. O principal é composto pela galeria de imagens correspondentes a cada evento festivo. Ao clicar no espaço de cada década, o usuário é direcionado aos registros do período específico. Essa seção tem ainda o espaço SD, sigla para a categoria “sem definição”, usada para organizar as imagens das quais não encontrei referências de data.



Figura 25: Espelho de Festa – seção Galeria

Em seguida vem o bloco “Outras festas”, com as subdivisões que contêm apenas registros para exemplificar o que são outras modalidades de eventos de verão: “Presentes”, com fotografias da ocorrência deles em pontos da orla de Salvador; “Lavagens”, que possui cinco registros das realizadas em anos diferentes no bairro do Itororó – o que encontrei mais sistematizado no acervo do Cedoc; e “Corporativas”, que são celebrações vinculadas a ofícios, como o das baianas, e um segmento específico, o samba, nas comemorações Dia da Baiana e Dia do Samba, respectivamente. A primeira festa ocorre no dia 25 de novembro e a segunda, em 2 de dezembro.



Figura 26: Espelho de Festa – seção Outras festas

O terceiro bloco é o espaço para conteúdos específicos. A primeira seção, a partir da esquerda, denominada “Espelho”, apresenta a estrutura desta tese a partir do que trata cada

capítulo, além de exibir como a plataforma está organizada. A seguir vem “Dados”, onde estão gráficos e mapas usados como referência neste trabalho. Denominada “Festa em Movimento”, a terceira seção foi concebida para abrigar o material do trabalho de campo, como vídeos e áudios com entrevistas sobre temas relacionados às festas. Em “Virou Notícia” foram organizadas reportagens que trazem conteúdo relevante contextualizadas em um texto analítico. A seção “Serpentina” traz conteúdo lúdico, como playlists com seleção de músicas dos gêneros samba e *axé music* e testes de comportamento. A ideia da #Hashtag é vincular o site a outras redes, como a fanpage da plataforma no Facebook e “Diário de Bordo”, funciona como um blog para registro de episódios importantes ocorridos durante o trabalho de campo⁸³.

Figura 27: Espelho de Festa – seção Mais Conteúdo



⁸³A plataforma Espelho de Festa foi desenvolvida pelo webdesigner Vinicius Vieira, da empresa Tamburi Pro, sediada em Marcionílio Souza, cidade situada a 333 quilômetros de Salvador. A partir da descrição do que a plataforma deveria conter, ele optou por um modelo que não sobrecarregasse visualmente a busca por informações com destaque para a galeria de imagens. O sistema operacional escolhido para a hospedagem do site é o wordpress. A escolha foi motivada por sua facilidade para administração, pois é muito parecido à mecânica dos programas para redação de textos como o Word. A ilustração principal do site e os ícones para a descrição da ocupação espacial da festa usadas em quadros para representar melhor os dados foram concebidos pelo ilustrador que assina como Gentil. Conhecido pela diversidade do seu traço, o artista cedeu as imagens para este trabalho animado com a proposta do protótipo na área de memória, pois as festas de largo foram temas de várias das suas ilustrações, inclusive no período em que trabalhou em A Tarde. Vale ressaltar que a plataforma usada para o desenvolvimento do site é “responsiva”, ou seja, pode ser acessada sem grandes alterações no design a partir de plataformas do sistema mobile como celulares e iPads. Esse cuidado foi adotado diante da demanda que tem sido apresentada a projetos do tipo a partir do crescimento de acesso à Internet via as plataformas móveis. Pesquisa aponta que smartphones tornaram-se a principal forma de acesso à Internet no Brasil. Os dados são de 2014 e divulgados pelo IBGE: <http://g1.globo.com/tecnologia/noticia/2016/04/internet-chega-pela-1-vez-mais-de-50-das-casas-no-brasil-mostra-ibge.html>. Consultado em 8/9/2017.

A decisão de elaborar a plataforma mesmo sem uma garantia de que ela se transforme em um produto serve para mostrar de forma concreta as possibilidades abertas por uma abordagem teórica e metodológica a partir do acervo documental de um jornal. As potencialidades de periódicos como espaços de memória ainda são subestimadas quando se apresentam como uma forma de compreender questões importantes de sociabilidades, mesmo em temas dotados de polissemia como são os eventos festivos.

Os resultados da análise, a partir da consulta à documentação do Cedoc, e que permitiram a construção do *site* Espelho de Festa, passam a ser apresentados de forma mais detalhada. A apresentação é feita em alguns casos com ênfase em uma só festa e em outros combinados, a partir da percepção de qual é a principal conclusão que emerge do exame das informações.

Capítulo 4

Bonfim: a festa que mobiliza a cidade

Eis um povo irredutível, impondo sua festa! A massa popular, muita gente de pés descalços pagando promessas, serpenteia pelas ruas comerciais da Cidade Baixa, em direção à colina do Bonfim.

(AMADO, 2010, p.150)

A Festa do Bonfim lidera os rankings de ocorrências levantadas a partir dos documentos reunidos nesta pesquisa. Sozinha representa 18,9% dos registros sobre festas de verão nas edições de A Tarde do período que vai de 1912 a 2016. Também acumula o maior percentual nas coleções imagéticas. São 417 registros no conjunto de 2.670 imagens ou 15,61% do total.

Seu primeiro registro nas edições de A Tarde foi em 1914. A partir de então, sempre apareceu com muito destaque. Do total de ocorrências nas capas no período levantado pela pesquisa, obteve 28,7% de um total de 856 registros. Dentre aqueles em que imagens foram usadas (634), a festa foi responsável pelo mesmo número de ocorrências neste sentido: 28,7%. Das cinco situações no período de 104 anos em que os festejos de verão se tornaram manchete⁸⁴, a Festa do Bonfim originou sete delas.

A devoção ao Nosso Senhor do Bonfim em Salvador começou em meados do século XVIII em torno de uma capela erguida a partir de 1745 como pagamento de uma promessa. Após escapar de um naufrágio, salvação que atribuiu aos poderes do Senhor do Bonfim, o capitão Teodósio Rodrigues Faria⁸⁵, português, trouxe para a capital baiana uma imagem e adquiriu o terreno para a construção da igreja. Logo ela se transformou em local de romaria e um dos principais pontos turísticos de Salvador, além de sediar a maior festa pública ocorrida na cidade. Após acontecer em datas variadas, o dia da festa foi oficializado como o segundo domingo depois da Epifania, celebrada em 6 de janeiro⁸⁶.

⁸⁴ Manchete é o nome que se dá à principal notícia de uma edição de jornal publicada na capa do periódico. Ela aparece em letras maiores que as outras chamadas, com uma tipologia elaborada para este fim e, geralmente, acompanhada de uma imagem também exibida com destaque. A manchete impreterivelmente vem na parte superior da primeira página do jornal ou logo abaixo de uma fotografia se esta justificar mais força que o título em questão. Na maioria das vezes há um texto resumindo as informações principais e indicando a página ou o conjunto delas em que a notícia será apresentada na íntegra.

⁸⁵ O capitão Teodósio assim como vários dos especialistas em viagens marítimas no período esteve diretamente envolvido no comércio de escravos. Sobre este tema conferir DOMINGUES, Cândido. *Tráfico, tempo e lucro in SAMPAIO, Gabriela dos Reis, CASTILLO, Lisa Earl e ALBUQUERQUE, Wlamyra (Orgs.). Barganhas e querelas da escravidão: tráfico, alforria e liberdade*, Salvador, Edufba, 2014.

⁸⁶ SANTANA, Mariely Cabral de. *Alma e festa de uma cidade: devoção e construção da Colina do Bonfim*. Salvador: Edufba, 2009, p.119.

[...] no entanto, só em 1804, a arquidiocese comunicou à Mesa da Devoção que o Papa Pio VII havia concedido a autorização para a celebração das homenagens ao Senhor do Bonfim em janeiro, no segundo domingo depois da Epifania. (SANTANA, 2009, p.119-120).

A Devoção do Senhor do Bonfim é uma associação formada por leigos que até hoje organiza a festa no âmbito dos ritos católicos. Já a face mais conhecida da festa, a lavagem, é estruturada pelo poder público no âmbito municipal (prefeitura de Salvador) e estadual (governo da Bahia). Este último, inclusive, é quem geralmente seleciona as baianas que participam do cortejo por meio da Bahiatursa, órgão da estrutura de gestão do turismo. A festa foi aumentando os seus dias gradativamente, conforme destaca Santana:

Os primeiros festejos aconteciam apenas em um dia, sempre aos domingos, e só encontramos referências aos ritos católicos realizados no interior da capela. Como começavam muito cedo – às 5 horas a alvorada e às 6 horas da manhã já aconteciam missas comemorativas –, muitos devotos se dirigiam para ao bairro de Itapagipe no sábado, devido à dificuldade de acesso e transporte. Era comum, na véspera da festa, o juiz receber e hospedar, na casa construída pela Devoção, convidados ilustres – autoridades civis, eclesiásticas e militares. Este costume também foi imitado pelas residências particulares, que ficavam repletas de familiares e amigos (CARVALHO FILHO, 1923). A festa passou a determinar dois tempos – o sábado à noite e o dia de domingo – e dos locais distintos na colina – a igreja e a casa. (SANTANA, 2009, p.121).

De acordo com a autora, apesar da ausência de relatos sobre as comemorações na parte externa da igreja, é possível afirmar que a festa começou a se espalhar pelo largo, pois um número considerável de romeiros já circulava em grupos ou isoladamente em direção ao templo:

Outro fato que chama a atenção é a falta de informação sobre a participação dos negros nesta festa, no século XVIII. Em uma cidade onde a população predominante, desde o século XVII, é negra, e em uma área como Itapagipe, cujos moradores, em sua maioria eram afrodescendentes, podemos considerar impossível que estes não participassem, desde o início, das homenagens aos Senhor do Bonfim. (SANTANA, 2009, p.122).

Em A Tarde, a participação negra é mencionada desde o primeiro registro sobre a festa, na edição de 20 de janeiro de 1914, mas ocorrendo no contexto da Segunda-feira Gorda, que, nesse período, era um prolongamento dos festejos do Bonfim e no final da década de 1950 transformou-se na Festa da Ribeira:

Na altura do Papagaio, 6 pretos retintos, de branco com seis parceiras de chapéus de papel com borboletas douradas, cantavam: O forte de S. Marcello/É forte de primasia/De cinco em cinco minutos. Queimava a Delegacia/E o coro respondia ao pé da letra:/Mas o forte do Barbalho/Foi quem teve a preferência/Indo arrombar o relógio/Lá na torre da intendência. (N. Senhor do Bomfim, A TARDE, edição de 20/1/1914, capa).

O século XIX foi o período de maior crescimento da festa, de acordo com Santana (2009, p.128). A renda recolhida nos cofres das igrejas, o aumento do programa festivo e melhorias urbanas facilitando o acesso fizeram a festa cair no gosto de cada vez mais segmentos da cidade, inclusive os mais ricos. Em 1804, outras festas são acrescentadas ao ciclo do Bonfim como as festas de Nossa Senhora da Guia e de São Gonçalo do Amarante.

Os dias de festa foram ampliados, e com a chegada de novas comemorações, passaram a ocupar quase todo o mês de janeiro. A presença negra nos eventos da Colina Sagrada tornou-se mais visível, sobretudo a sua contribuição de festejar com música e dança no espaço externo, além de um elemento hoje completamente integrado ao evento: o culto a Oxalá, com quem o Senhor do Bonfim passou a ser associado, sobretudo nas vestes brancas usadas por quem vai aos festejos tanto por devoção como por curtição⁸⁷.

As festas na Colina Sagrada passaram também a contar com melhorias urbanas, a partir da segunda metade do século XIX, o que facilitava o acesso e, conseqüentemente, o aumento no número de devotos. Para Santana, é neste contexto que o rito da lavagem se consolida, mas ainda na área interna da igreja.

Este ato de lavar, limpar e purificar o templo é uma herança portuguesa que chegou ao Brasil com as primeiras Irmandades. Lavavam-se as igrejas nas vésperas da festa do Santo Padroeiro, para limpar o templo. Podemos estabelecer uma analogia deste cuidado com o ato de limpar a casa, caiar as paredes, tradição muito utilizada em Portugal e no Brasil no período das festas natalinas. (SANTANA, 2009, p.143-144).

A autora afirma que, em sua pesquisa, não foi possível determinar com exatidão o início da lavagem, que acabou por se tornar o ponto máximo da homenagem ao Senhor do Bonfim. Mas, assim como outros autores. Santana aponta a relação com o rito das Águas de Oxalá. A partir da década de 30 do século XIX a festa passou a crescer, com destaque para o rito de lavar a igreja.

⁸⁷ Oxalá é um orixá trazido pelos povos de língua ioruba e que no candomblé ganhou uma importância de paternidade sobre todos os demais. Em sua apresentação conhecida como Oxalufã, é idoso. O branco é a sua cor preferencial. Em um dos mitos mais conhecidos, é encarregado por Olorum, o deus supremo na cosmogonia nagô, de criar o mundo. Mas depois de uma série de insucessos, sobretudo por ter se negado a realizar uma oferenda para Exu, perde o saco da criação para o seu irmão Ododua ao se embriagar com o sumo da palmeira de onde sai o fruto com que se faz o azeite de dendê. Ao acordar do sono induzido pela bebida, recebeu uma reprimenda do pai e a missão de criar os homens, mas, como lição, foi proibido por Olorum de tocar em álcool. Suas vestes são brancas, assim como as comidas votivas que lhe são oferecidas. Um exemplo é o acaçá. Não se usa azeite de dendê em nenhuma delas. Na Lavagem do Bonfim também há a leitura de recriação de um rito realizado nos terreiros em sua homenagem chamado de “Águas de Oxalá” e que tem origem em outro mito. (VERGER, 2002, p.252).

Logo romeiros e outros devotos incorporaram o hábito e os aguadeiros os seguiam. Além do aumento de público a festa também ganhava mais ritos, como a procissão da lenha:

A festa da quinta-feira acabava com a procissão da lenha que seria queimada na véspera da festa, sábado e no domingo. A lenha vinha do Recôncavo em saveiros e barcos, amanhecia na quinta-feira no porto da Lenha e depois da lavagem era transportada pelos romeiros, devotos e população em grande festa para o alto da ladeira que fica atrás da capela – Ladeira da Lenha – para esperar a noite do sábado e domingo. Esta tradição originou a procissão da lenha e deu o nome ao antigo porto dos pescadores de Itapagipe de Baixo, localizado na parte baixa da colina, que passou a se chamar Porto da Lenha. [...] Terminada a condução da lenha para as fogueiras, o povo tomava destinos diversos. Uns encaminhavam-se para Itapagipe e seus arredores, outros permaneciam na praça do Bonfim e passavam o resto do dia nas barracas ou nas casas de familiares, a comer, beber e sambar”. (SANTANA, 2009, p.166).

Os ternos e ranchos eram presença constante na festa, como destaca a reportagem de 1914, citada anteriormente. A lavagem passou a ser um problema nos anos 60 do século XIX. Com a separação entre governo e estado a partir da proclamação da República e a abolição ocorrida um ano antes, o catolicismo popular começou a ser combatido (SANTANA, 2009). Em 1889, o bispo dom Luís Antônio dos Santos proibiu ritos de lavagem nas igrejas baianas.

A lavagem voltou a aparecer nos jornais no início do século XX. Ainda de acordo com Santana (2009), as primeiras referências sobre a formação e organização de um cortejo são de 1934, quando a festa ganhou o apoio da prefeitura de Salvador. A lavagem do templo chegou a acontecer com a permissão da igreja. Aos poucos a força popular tentava recuperar seu espaço. A autora aponta que, de meados do século XIX até o início do século XX, a programação da festa incluía novenas, missas e lavagem da igreja. O ápice dos festejos ia da sexta até o domingo, quando se estendia para a região da Ribeira e ocorria a celebração sem ritos religiosos conhecida como Segunda-feira Gorda e que ocupa um espaço considerável na cobertura de A Tarde desde a primeira referência feita pelo jornal.

Mas foi a lavagem o rito que se tornou praticamente a tradução da festa. De acordo com Serra (2009), em Portugal era comum se fazer a promessa de lavar igrejas em torno de uma graça alcançada. Essas manifestações de fé acabavam “carnavalizadas”, o que provocou as interdições eclesiais, como a de dom Luís Antônio dos Santos em relação aos festejos no Bonfim, mesmo que sem efeito prático.

A proibição teve consequências que o episcopado não previu: limitada a lustração ao adro, acentuou-se, na visão religiosa do povo, o sentimento da significatividade desse espaço ambíguo do umbral, e consolidou-se a ideia 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...***grifo do autor** então solenizada e reinterpretada segundo os cânones do seu culto, em que o simbolismo dos limiares é muito acentuado”. (SERRA, 2009, p.87-88).

A descrição de Ruth Landes sobre a edição da lavagem em 1937 é vigorosa e detalhista, dando uma ideia de como esta já estava presente no imaginário popular e na defesa dos intelectuais baianos, como Édison Carneiro, que acompanhou a pesquisadora quando ela desenvolvia seu trabalho de campo.

Da igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia partiria a procissão da “lavagem” para a Igreja do Bonfim, no outro extremo da cidade, a 12 de janeiro – a quinta-feira antes do terceiro domingo do ano. Os 400 mil habitantes da cidade poderiam “lavar” a igreja e organizar blocos para conquistar prêmios a serem concedidos por uma comissão julgadora presidida por Miguel de Sant’Anna, presidente do Sindicato dos Estivadores (negros). No dia seguinte haveria uma lavagem restrita à família das classes superiores e seus criados; e durante os três dias seguintes, um festival nas proximidades do Bonfim”. (LANDES, 2002, p.299)⁸⁸.

4.1.Holofotes para a folia na Lavagem do Bonfim

Em A Tarde, o que emerge sobre a Festa da Bonfim parece ser sua dimensão profana, para além dos ritos religiosos. Nas narrativas, o destaque para a lavagem mostra que, mesmo ocorrendo na área externa da igreja, esta continuava animada:

Pela manhã de hoje, realizou-se no outeiro do Bomfim a tradicional romaria que foi a lavagem do templo. Carroças e animais d’água enfeitados de crótons e flores deram um aspecto pitoresco ao bairro. [...] Muitas famílias estiveram no adro, assistindo à curiosa festa. [...] As novenas de N. S. do Bomfim têm estado concorridíssimas, sendo de prever este ano “animação sem igual para as festas do glorioso padroeiro. (N. S. do Bomfim, A TARDE, 13/1/1921, capa).

Nas duas primeiras décadas do século XX, segundo as narrativas de A Tarde, a estrutura da festa incluiu novenário, lavagem, desfile de ranchos, venda de comidas típicas nas barracas, como o caruru, e de vez em quando episódios de violência, especialmente em um rito enfatizado nas reportagens do jornal: a Segunda-feira Gorda, que ainda não havia virado uma festa independente. Desde a primeira citação no jornal, esse evento é particularmente destacado, assim como o sábado e a terça. A festa, portanto, tinha duração de seis dias, além do novenário.

⁸⁸ O livro de Ruth Landes foi publicado nos EUA em 1947. A primeira edição no Brasil circulou em 1967, realizada pela editora Civilização Brasileira. A última até agora é a realizada pela Editora UFRJ e lançada em 2002.

Na edição de 18 de janeiro de 1927, embora com dificuldade para a leitura do texto, devido à má qualidade da reprodução⁸⁹, informa-se que pela manhã (o jornal era vespertino) a animação continuava pelas ruas de Itapagipe como resultado da festa na noite anterior.

Figura 28: Depois da Segunda-feira, a terça..., A Tarde, 13/1/1921, capa



Encontrei na coleção a referência à ocorrência de uma Festa do Bonfim também no Terreiro de Jesus, nome popular da Praça XV de Novembro, onde fica a Catedral Basílica, no Centro Histórico de Salvador. Realizada na Igreja de São Domingos, a comemoração era animada, embora estivesse muito distante da fama desfrutada pela ocorrida em Itapagipe. Mas,

⁸⁹ Para a digitalização das coleções mais antigas, diante da impossibilidade de utilizar as edições impressas, recorreu-se às cópias em microfilme que o jornal possui. O resultado é que nem sempre é possível conferir o conteúdo facilmente. Nesses casos, recorri a uma ferramenta do software Photoshop que permite escurecer os trechos, após a sua transformação em arquivo de imagem. Quando ainda assim o trecho continuava ilegível, recorri ao auxílio de uma lupa, o que funcionou na maioria dos casos.

segundo a edição de A Tarde de 18 de janeiro de 1928, o evento começava na sexta-feira e ia até a segunda com música no coreto, além do desfile de ternos e ranchos⁹⁰.

A década de 1930 foi um período conturbado na Bahia, com os reflexos do movimento que depôs o presidente Washington Luís (TAVARES, 2001, p.378-416). Getúlio Vargas assumiu o comando do país, e a Bahia, que estava vivendo conflitos com o envolvimento de coronéis da Chapada Diamantina, foi colocada sob intervenção federal um ano depois⁹¹.

Apesar das turbulências no período, a festa continuou ocupando espaço nobre nas páginas do jornal. Na cobertura da edição dos festejos em 1930, o destaque foi para a inauguração das melhorias urbanas, como o alargamento da Ladeira do Bonfim:

Figura 29: Galgando a Sagrada Colina, A Tarde, 13/1/1930, capa



Os casos de violência ainda não são a tônica dos relatos sobre a festa, como vai acontecer a partir dos anos de 1970 de forma mais sistemática. Mas, em 1935, o assassinato de Henrique Gonçalves Teixeira, um funcionário da companhia de bondes, ocorrido durante a festa, foi

⁹⁰ A Tarde, edição de 18/1/1928, p.2

⁹¹ O cearense Juracy Magalhães foi nomeado interventor. O proprietário de A Tarde, Ernesto Simões Filho, manteve-se na oposição. Em 6 de outubro de 1930, a sede do jornal na Praça Castro Alves, então parte do centro administrativo e comercial da cidade, foi depredada. Após mover uma ação pedindo indenização ao Estado, Simões Filho foi para a França, onde ficou até 1932.

assunto de A Tarde por todo o ano. O autor, Albino Daltro de Castro, era chefe de fiscalização de armas.

O assassinato aconteceu após uma discussão. Passada a festa, o jornal prosseguiu nos desdobramentos do caso até o julgamento do autor. Tanto que, em 1935, as ocorrências sobre o Bonfim passaram de três, no ano anterior, para 21 citações⁹². A repercussão pode ser resultado da proeminência dos envolvidos, principalmente da vítima, que o próprio jornal indica como membro de família abastada.

Nas décadas seguintes, a violência foi ganhando cada vez mais espaço nos dias seguintes à realização da lavagem, principalmente quando a Segunda-feira Gorda ganhou independência e tornou-se a Festa da Ribeira, processo mais acentuado nos anos de 1960. Na edição de 12 de janeiro de 1979, página 13, o jornal anunciava como manchete da página: *Marginais transformaram Bonfim em palco de violência*. A imagem que ilustra a matéria mostra uma mulher, que, segundo a legenda, foi vítima de uma garrafada.



Figura 30: *Marginais transformaram Festa do Bonfim...*, A Tarde, 13/1/1979, p.13

⁹² Uma descrição detalhada do crime está na edição de 12/12/1935, p.2

Na edição de 16 de janeiro de 1987, a chamada de página é sobre um duplo homicídio cometido por um agente policial:

A Polícia do Exército prendeu ontem à noite, durante a Festa do Bonfim, o agente policial José Johnson Dezena e Mendonça, lotado na 5ª Delegacia, depois dele ter matado a tiros Julivaldo Santos da Silva e Sérgio do Espírito Santo Souza, ambos de 19 anos, além de balear também Denise Silva Santos, de 17 anos. (Policial mata dois..., A TARDE, 16/1/1987, p.15).

A partir de então, a página reservada para o noticiário de ocorrências policiais passou a contar com as que aconteceram durante a festa, principalmente à noite. Na edição de 1994, a violência durante os festejos acabou por virar manchete por conta de duas mortes e 16 pessoas atingidas por tiros. No texto há a afirmação de que policiais do Hospital Geral do Estado (HGE) consideram a festa uma mais violentas dos últimos anos, sem precisar detalhadamente a partir de que período.



Figura 31: Violência na Lavagem, 14/1/1994, capa

Os relatos sobre a violência na festa mantêm-se de forma constante. Uma reportagem publicada em 18 de janeiro de 2003, página 21, chegou a noticiar que 87 pessoas acabaram detidas por conta de confusões ocorridas durante a festa, em texto assinado pelos repórteres Cristovaldo Rodrigues e Carla Ferreira com o título *Fim de festa marcado pela violência*:

Um assassinato, quatro pessoas feridas em acidente de veículos, um vendedor ambulante baleado na Baixa do Bonfim, um garoto gravemente ferido ao cair de um muro que separa a Avenida Contorno e o Solar do Unhão, além de 87 pessoas detidas na 3ª Delegacia, por furtos, brigas, desordens e dois flagrantes por assalto. Esse foi o saldo dos festejos da lavagem em louvor ao Senhor do Bonfim, que misturou o sagrado e o profano e se estendeu até a madrugada de ontem. (A TARDE, 18/1/2003, p.21).

O curioso é que, mesmo com um homicídio e tantas prisões, a polícia, segundo a reportagem, considerou o ambiente de festa tranquilo:

Apesar dessas ocorrências, as autoridades policiais consideram que foi uma festa tranqüila, se compararmos com os anos anteriores e, também, se levarmos em conta o grande número de pessoas que circulou da Igreja da Conceição da Praia, de onde saiu o cortejo até o adro do Bonfim.

Esse discurso de violência como uma das marcas da festa, que perdurou por mais de 30 anos, de certa forma ajudou a diminuir o público da festa a partir do término da lavagem do adro. No meio da tarde, inclusive atualmente, o movimento é bem menor do que no final da década de 1990, quando a festa prosseguia até a madrugada da sexta-feira. Tanto que, a partir de meados dos anos 2000, a ênfase em registros de incidentes violentos ligados aos festejos foi decaindo. Na edição de 12 de janeiro de 2007, página 15, os casos de violência relacionados à Festa do Bonfim desceram da posição de destaque – manchete da página ou metade superior, como vinha acontecendo desde os anos 70 – para o rodapé. Em texto assinado pela repórter Luisa Torreão, a notícia enfatiza os baixos índices de crimes ou agressões:

Prestigiada por cerca de um milhão de pessoas, número estimado pela prefeitura de Salvador, a Lavagem do Bonfim transcorreu sem registros de violência mais graves. Até o final da noite de ontem, a 3ª CP, que cobre a área, havia recebido muitas queixas, mas a maior parte sobre ocorrências de furtos e brigas sem maior gravidade.[...] A maioria dos registros foi de incidentes leves. Não teve nada de mais grave”, assegurou a titular da delegacia, Inalda Cavalcante. (Festa sem ocorrências graves, A TARDE, 12/1/2007, p.15).

No período de 2010 a 2016, o espaço reservado para o registro de matérias sobre ocorrências policiais durante a festa desapareceu. Das páginas dedicadas à cobertura da festa, incluindo as chamadas de capa, a única referência a um caso de violência foi uma “curta” (nomenclatura utilizada para textos que têm apenas um parágrafo). O texto ocupa apenas uma coluna no lado direito inferior da página:

O ex-garçom Augusto Fernandes da Silva, 51, foi preso anteontem por policiais da Delegacia de Tóxicos e Entorpecentes (DTE), portando 200g de cocaína, segundo os agentes, para serem vendidas na Lavagem do Bonfim. Augusto disse que ficou desempregado e passou a vender carne de sol e requeijão na Calçada, mas, como não estava tendo rendimento, passou a comercializar drogas há quatro meses. Para a polícia, ele estaria no crime há mais tempo. (Ex-garçom ia vender cocaína, A TARDE, 14/1/2011, p.A6).

A partir de 2010, a cobertura de ocorrências policiais já não tinha uma estrutura exclusiva. Os repórteres responsáveis por fazer as chamadas “rondas” (apuração de ocorrências em delegacias, hospitais, unidades da Polícia Militar e Corpo de Bombeiros) não mais atuavam de forma exclusiva. Além disso, com a criação do jornal Massa!, no mesmo ano, um outro título do grupo que dava prioridade a esses temas, A Tarde passou a descartar cada vez mais a designação de profissionais para esse fim, inclusive durante períodos de festa, como o Carnaval. Esse também é o período em que se acentuou a crise financeira do grupo, o que levou à redução de postos de trabalho e consequente diminuição de páginas, como fica patente na cobertura mais reduzida da Festa do Bonfim atualmente. Em 2005, por exemplo, a comemoração ocupou o espaço de 11 páginas.

4.2. A festa do turismo e do pré-Carnaval

A partir da década de 1950, a Festa do Bonfim começou a ganhar contornos de atração turística nas reportagens de A Tarde. No início da década, o tom predominante é de cobrança para a participação popular no cortejo, com elementos como as carroças enfeitadas. Tanto que, na edição de 11 de janeiro de 1951, o jornal denuncia que a perda de espontaneidade ocorreu por conta de um cordão policial que organizou o rito:

Às 11:15 despontou o cortejo lá no fim da Avenida dos Dendezeiros parecendo então que, à sua chegada, iria ganhar a tradicional festa a sua plenitude. A reportagem foi encontrar o cortejo, em marcha, no meio da avenida. Vinha o festivo curso em ordem impecável: em primeiro lugar, os batedores motociclistas da polícia; depois, o carro das autoridades policiais; depois a camionete cheia dos guardas civis do reforço; em seguida, um carro com duas bahianas; mais atrás, um caminhão com soldados de polícia, guardas civis e foliões, cantando, estes últimos, o samba “Eu vou para o Bonfim lavar”; atrás do caminhão vinha o carro particular de um comissário de polícia, puxando dezenas de cavalariáns (civis) com os chapéus ornamentados; no fim do desfile, vinham outros caminhões e carroças, ficando os burricos mais trôpegos, com seus enfeites e cargas d’água, atrasados pelo caminho. [...] Quando o festivo cortejo alcançou a colina sagrada, mais de quatro ou cinco pessoas deram vivas ao Senhor do Bonfim. Ainda mantendo a impecável ordem que o caracterizou, o cortejo ia subindo a colina. Desceram de seus carros as autoridades policiais e, depois que os fotógrafos bateram as chapas das duas bahianas que iam num dos carros da frente, com seus potes à cabeça, elas chegaram perto do adro ordeiramente deserto, pediram ao comissário para iniciar a lavagem (A polícia puxou o cortejo, A TARDE, 11/1/1951, p.2).

A narrativa continua, em tom irônico, descrevendo a ordem em um evento que costuma ainda ser destacado pelo próprio jornal como uma manifestação popular. O trecho também compara o atual modelo com o que foi descrito por Stefan Zweig, o que indica que, dez anos depois, a passagem do escritor pelo evento e a consequente descrição que ele fez da festa em *Brasil, um país do futuro* continuava a ser lembrada:

Ordem na lavagem – Prontamente, estabeleceu-se um cordão de segurança policial e, solicitamente, o comissário indicou às duas bahianas o pedaço de degrau da escada que dava acesso às grades do adro que elas poderiam lavar. As duas bahianas e os fotógrafos se aproximaram e, retirando as angélicas dos potes, depois que obtiveram permissão para fazer isso, jogaram a água no lugar determinado pela polícia. Depois, uma senhora gorda veio com uma vassourinha na mão e também esta obteve permissão para dar umas duas esfregadelas na água que às outras haviam jogado. Foi tudo muito pitoresco e animado. Tanto assim, que essa terceira devota não se conteve e murmurou: — Viva o Senhor do Bonfim. [...] O repórter, que não conhecia a Lavagem do Bonfim, senão pelas páginas de Zweig, quase estoura da emoção, ante a grandiosidade da cena e a eficiência da polícia, no cumprimento das ordens recebidas. Os cavalarianos, quando o repórter deixou para trás a emocionante cena, haviam desaparecido de vista, mas, ao que parece, também eles obtiveram permissão para ficar pelos fundos da igreja.

A crítica do jornal parece ter surtido efeito, já que, dois anos depois, a reportagem intitulada *Misto de fé e paganismo* comemorava o retorno da festa ao que se considerava sua origem: burricos enfeitados ou puxando carroças. O jornal atribui a mudança à comissão organizadora e à prefeitura com propósito turístico:

Este ano, graças aos esforços da Comissão Organizadora da Lavagem e ao interesse da prefeitura da Capital, pelo colorido turístico, mesmo, que essa festa popular bahiana apresenta, voltou a revestir-se daquele entusiasmo antigo, prova de que, embora amortecida, a tradição pode reviver, se lhe assistem cuidados e preparação com o devido interesse pelas nossas coisas (*Misto de fé e paganismo*, A TARDE, 15/1/1953, p.2).

Logo a lavagem começa a ser apresentada como elemento com potencial para atrair turistas:

Figura 32: Atrairam dezenas de turistas, *A Tarde*, 17/1/1957, p.3



A partir dos anos de 1960, a festa torna-se pauta constante de reportagens especiais e também no caderno de turismo. Os registros de visitantes sobre o evento começam a ganhar espaço no jornal. Em 1963, em dois dias seguidos, saem matérias sobre a presença de turistas nos festejos. Na edição de 16 de janeiro de 1963, o jornal anuncia a realização de um documentário sobre a festa que será enviado para a França:

Com o intuito de divulgar a Festa do Bonfim, será esta filmada por um grupo de franceses para um documentário que terá como título "A Lavagem do Bonfim". A película será oferecida à Embaixada Francesa, donde se espera que seja enviada a Paris. [...] Chefia a equipe francesa o cinegrafista Carlos Kuhim. (Franceses filmarão a Lavagem do Bonfim, *A TARDE*, 16/1/1963, p.2).

No dia seguinte, o jornal volta ao tema de valorização turística da festa. Dessa vez, trata-se de uma fotolegenda⁹³ que traz o seguinte texto:

Tiveram início, hoje, com a tradicional romaria à colina sagrada e lavagem do adro da Igreja, as festas do Senhor do Bonfim, das mais antigas e populares devoções da cidade. Saindo da Conceição da Praia, a romaria demandou à colina do Bonfim, onde cerca das 11:30 se realizou a lavagem. Grande massa popular tomou parte no cortejo, tendo o Departamento de Turismo distribuído prêmios às “bahianas”, carroças, veículos e burrinhos mais bem ornamentados. O clichê fixa a presença na festa da Rainha do Comércio de São Paulo, Srta. Josetti Barbieri, que tomou parte na lavagem e confraternizou com as “bahianas”. (São Paulo vem ao Bonfim, A TARDE, 17/1/1963, p.3).

Figura 33: São Paulo vem ao Bonfim, A Tarde, 17/1/1963, p.3



Na edição de 2 de janeiro de 1967, uma notícia reforça essa tendência de apresentar a festa como uma manifestação especial da fé e que merece massificação: é um anúncio de que os festejos serão veiculados pela TV. A informação foi dada na coluna *Vida Católica*, assinada pelo padre Manuel Soares.

⁹³ Fotolegenda é um termo usado para um texto onde a fotografia é a principal informação. A escrita aparece como complemento do que ela não conseguiu traduzir. É usada, geralmente, quando não há informações suficientes para uma matéria mais completa.

[...] Reina grande esperança da população católica de Salvador e do Recôncavo de que a TV Itapuã leve a todos os lares as grandes solenidades do dia 15 de janeiro, como, aliás, fez no ano passado para satisfação de dezenas de milhares de telespectadores. (As grandes festas do Bonfim (Serão televisionadas?), A TARDE, 2/1/1967, p.7).

Em 1968, a festa dava mais um passo em direção à sua condição de evento capaz de ganhar um status mais amplo do que apenas de devoção religiosa. Caetano Veloso gravou o Hino do Senhor do Bonfim para o disco *Tropicália ou Panis et Circensis*. A canção, composta por Arthur de Salles e João Antônio Wanderley, em 1923, faz referência ao envolvimento do culto a Nosso Senhor do Bonfim nos episódios da Guerra da Independência da Bahia, tanto que tem uma letra cheia de referências marciais:

Glória a ti nesse dia de glória/glória a ti redentor que há cem anos/Nossos pais conduziste à vitória/pelos mares e campos baianos. (...) Glória a ti nessa altura sagrada/eis o eterno farol, és o guia/És senhor sentinela avançada/és a guarda imortal da Bahia⁹⁴.

A versão na voz de Caetano Veloso passou a ser utilizada pelas rádios baianas para marcar o meio-dia em contraponto ao horário do *Ângelus*, às 18 horas, quando se toca a Ave- Maria. Além disso, a canção foi levada também para os trios elétricos, marcando o encerramento do Carnaval. Aliás, os trios elétricos passaram, a partir dos anos de 1970 a ser um dos elementos da festa. A primeira referência mais direta sobre a inclusão desse equipamento que revolucionou o Carnaval baiano está em uma nota na parte superior da página 2 na edição de 10 de janeiro de 1978:

A Lavagem do Bonfim, na próxima quinta-feira, realizada nos mesmos moldes dos anos anteriores, contando com a participação de trios elétricos, cordões, batucadas e afoxés, que poderão, inclusive, acompanhar o cortejo. A informação é da Secretaria Municipal de Educação, responsável pela organização da festa, que pretende manter a animação tradicional, com a presença dessas entidades. (Trios elétricos e batucadas vão tocar na lavagem do Bonfim, A TARDE, 10/1/1978, p.2).

Em 1980, a reportagem publicada na página 3 de A Tarde descreve a participação de seis trios elétricos na lavagem⁹⁵. Já na capa da edição de 1984, a informação é a de que o

⁹⁴ O hino foi composto no contexto dos festejos do 1º centenário da Independência da Bahia. O oficial é o composto, também em 1923, por Pethion de Villar (pseudônimo do médico Egas Moniz Barreto) e Remigio Domenech. Cf: <http://atarde.uol.com.br/bahia/salvador/noticias/1262417-hino-oficial-do-senhor-do-bonfim-e-pouco-conhecido>.

⁹⁵ A Tarde, 18 de janeiro de 1980, p.3

festejo transformou-se numa prévia do Carnaval com a participação de blocos e trios elétricos. O texto é acompanhado de uma imagem que mostra uma multidão aglomerada:



Figura 34: Lavagem vira grande prévia do Carnaval, A Tarde, 13/1/1984, capa

Na década de 1990, a presença dos trios começou a provocar problemas. Na edição de 16 de janeiro de 1991, o jornal contava em reportagem que os equipamentos chegavam à Avenida Contorno, próxima à Conceição da Praia, de onde parte o cortejo, até quatro dias antes da festa. Outros faziam reserva em um espaço de tempo ainda maior:

O diretor do bloco Mel. Gildésio Pereira da Silva, disse ter reservado um trecho da Contorno, na área em frente à Praia da Preguiça, há 10 dias. Ele levou o trio elétrico na segunda-feira à noite para o local. Segundo ele, o trecho escolhido oferece maior segurança por ser em cima do passeio e não no meio da pista. Gildésio participará da lavagem pelo sexto ano consecutivo. (Carros guardam lugar para Festa do Bonfim, A TARDE, 16/1/1991, p.3).

No ano seguinte começou o combate à chamada “trieletrização” da festa. Na edição de 9 de janeiro de 1992, reportagem do jornal chegou a mencionar que os trios seriam proibidos, mas eles apenas cumpriram uma determinação de sair apenas duas horas após a partida do cortejo da

Conceição da Praia⁹⁶. Em 1993, o jornal voltou ao assunto da reserva das vagas para os trios na Avenida Contorno. Dessa vez, há a informação de que a cobrança por um lugar chegava a Cr\$ 1 milhão, moeda da época.

Festa do Bonfim significa fé, baiana estilizada, punhado de incenso e generosas quantidades de água de cheiro. Mas a Lavagem do Bonfim, hoje, é sobretudo um meio de ganhar dinheiro sem fazer grande esforço. Para constatar isso é só desvendar os mistérios que cercam as cordas de isolamento esticadas do lado direito de quem desce a Avenida do Contorno. É ali que os donos de trios elétricos, blocos carnavalescos e particulares estão reservando vagas para garantir um lugar na “ala de frente” no cortejo da Lavagem do Bonfim, no dia 14. Por cada vaga está sendo cobrado até Cr\$ 1 milhão. (Vaga para o cortejo do Bonfim pode valer até Cr\$ 1 milhão, A TARDE, 8/1/1993, p.3).

A matéria traz ainda detalhes do negócio a partir do depoimento de participantes, que narram com desenvoltura como o comércio ilegal (afinal, envolve área pública) funciona:

[...] seja tomando conta da vaga, seja fiscalizando para evitar a depredação dos carros, cada "trabalhador" garante o seu "trocado", Expert no assunto, o comerciante Jorge Luís da Conceição, 35 anos, cinco filhos, morador da Rua Luís Mural. 8, Conceição da Praia, se dedica a organizar vagas há seis anos. Não tem do que se queixar, diz ele. [...] Conta o comerciante que a idéia de reservar vagas nasceu a partir da solicitação de dirigentes de trios, blocos, muitos deles seus amigos. "Bastava ficar perto de acontecer a lavagem e o pessoal pedia para reservar vaga". Daí, Jorge Luís partiu para a ação, delimitando espaços e até decorando caminhões com palhas de coqueiro. Ele trabalha com uma equipe de cinco pessoas, que se revezam na fiscalização dos carros. Todos precisam pernoitar para garantir a segurança.

Três anos depois a conta já chegava a 50 trios, que caíram para 29 no ano seguinte⁹⁷. Em 1998, o jornal anunciava, na capa da edição de 15 de janeiro, a volta às origens, com a saída dos trios elétricos do cortejo. No lugar deles passou a participar da festa a Orquestra do Maestro Reginaldo de Xangô, bonecos chamados de mamulengos e um grupo de percussão organizado pelo músico Carlinhos Brown, intitulado *Os Zárabes*.

Cortejo a pé com saída da Igreja da Conceição, em direção à Colina Sagrada do Nosso Senhor do Bonfim, acompanhando cerca de 500 “baianas”. Assim, a tradição voltou hoje a imperar, já que os trios elétricos, por determinação da prefeitura, ficam de fora da mais importante manifestação religiosa e cultural da Bahia que antecede o Carnaval (Bandas de percussão e sopro animam cortejo da lavagem, A TARDE, 15/1/1998, p.3).

⁹⁶ A Tarde, edição de 9/1/1992, capa e p.3; A Tarde, edição de 17/1/1992, capa e p.3.

⁹⁷ A Tarde, edição de 10/1/1996, capa, e de 9/1/1997, p.5.

Para compensar a retirada dos trios elétricos da lavagem, apareceu uma nova festa: o FarolFolia, que passou a ser realizado no sábado seguinte ao festejo na Colina Sagrada. Em muitos casos, as agremiações que participam do Carnaval criaram os chamados blocos alternativos. O sistema de acesso era o mesmo das agremiações carnavalescas: comprar o uniforme, que, nesse caso, geralmente consistia apenas de uma camiseta padronizada. Mas esse evento não ficou sequer em áreas próximas ao Bonfim. Foi para os bairros da Barra, onde começava, até Ondina, ponto final do desfile.

Com o surgimento do FarolFolia, a Festa do Bonfim perdeu a sua condição de “prévia do Carnaval”, título que a nova festa passa a ostentar no discurso do jornal, como ocorreu na edição de 18 de janeiro de 1998 já na capa do segundo clichê⁹⁸:



Figura 35: Prévia do Carnaval balançou a Barra, A Tarde, 18/1/1998, capa

⁹⁸ Aos sábados o jornal tem duas edições chamadas de clichê. O primeiro é rodado por volta das 14 horas e segue para as cidades do interior do estado. O segundo sai às 18 horas e circula na capital. A medida é uma tentativa de atualizar o noticiário.

Segundo as informações de A Tarde, o primeiro desfile do FarolFolia reuniu 28 trios elétricos, 21 carros de apoio e 19 blocos sem corda. Em 2005, último ano em que encontrei referências sobre a festa, o público estava estimado em 700 mil pessoas, embora continuassem reclamações sobre altos índices de violência. As queixas dos moradores do trajeto Barra-Ondina acabaram levando a festa para a região da Boca do Rio, que se tornou o ponto inicial, até Patamares.

Não encontrei uma matéria específica sobre o fim do evento. Nos bastidores das redações e colunas especializadas correu a informação de que a festa perdeu o fôlego ao mudar de endereço, o que fez o preço das camisetas diminuir para um investimento que era muito parecido ao do Carnaval (trio elétrico, carro de apoio e banda) para um único dia. Além disso, nas imediações da Festa do Bonfim começaram a acontecer as festas privadas, como a Bonfim Light, realizada na Marina do Contorno, e depois a Enxaguada, no Museu do Ritmo⁹⁹.

4.3. Tensões aos pés do Senhor do Bonfim

Dentre as festas de verão, a realizada na Igreja do Bonfim é a que evidenciou mais tensões nas narrativas de A Tarde. A totalidade dessas polêmicas esteve quase sempre relacionada a uma disputa do que seria “a festa do povo”, quase sempre sustentada por intelectuais, em contraponto às tentativas de impor limites à festa, seja pela Igreja Católica ou pelo poder público.

Em todas as décadas aparece algum tipo de tensão, geralmente sobre o que é realmente a festa. Há a defesa da “volta às origens”, reivindicada muitas vezes pelo próprio jornal ou a que está de acordo com a ortodoxia católica, além daquela que acontece à revelia dessas tentativas de apropriação.

A própria dinâmica da festa foi impondo desobediência a restrições, como a lavagem, que, proibida no interior do templo, migrou para a área externa da igreja, em um formato que a fez resistir ao longo de dois séculos. Em reportagem de 11 de janeiro de 1940, A Tarde dá o tom do que considera como manifestação ideal:

⁹⁹ Esse evento mantém-se com a produção de Carlinhos Brown, que usa o Museu do Ritmo, antigo Mercado do Ouro, no Comércio, para fazer shows semanais durante todo o período de verão, incluindo o calendário pós-Carnaval chamado de “ressaca”.

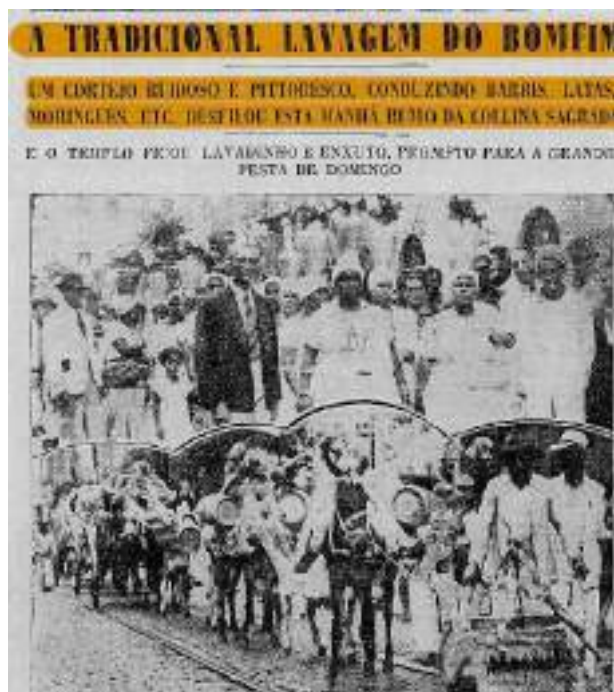


Figura 36: A tradicional Lavagem do Bonfim, A Tarde, 11/1/1940, p.2

De acordo com a perspectiva do jornal, a festa é uma representação da “Roma Negra”, expressão que o jornal chega a utilizar antes de descrever as baianas como principais personagens do cortejo, embora as apresente de forma estereotipada e com expressões que as coloca no campo do exotismo: “As pretas bahianas exibem com garbo os seus trajes exquisitos, as suas vestes exóticas. Há flores, foguetes e alegria no ambiente. A Cidade Baixa toma outro aspecto com o tráfego movimentado anormalmente (A tradicional Lavagem do Bonfim, A TARDE, 11/1/1940, p.2).

Mais à frente o mesmo texto faz conexões do formato com o passado, o que evidenciaria originalidade:

Recordando os bons tempos de antanho, um grupo de “bahianas” de verdade, cantava durante o desfile, um samba louco acompanhado do cavaquinho, ganzá e querequeches e cuja letra apanhamos no ar: “Maria Ignacia/Dinheiro não tem/Quem tiver inveja/Faça assim também”. E o côro vibrante e gaiato respondia: “Arrene-g-o-gó/Da mulat-a-tá/Que mere-c-e-cé/Calabrot-e-té O Diab-o-bó/Que atten-t-a-tá/A gente-e-té”.

Em edição de oito anos depois, o jornal destaca a persistência da manifestação, mesmo com a proibição da igreja:

A lavagem, conforme determinação das autoridades eclesiásticas, não se efetuou, embora a grande massa popular não deixasse de conduzir os potes, moringues e barris d'água, derramando-a na escadaria da Basílica do Bonfim, cumprindo, assim, a seu modo, a tradição da lavagem. (Lavagem pagã transformada em romaria, A TARDE, 13/1/1949, p.2).

Se, para o jornal, a lavagem é respeito à tradição, o posicionamento do arcebispado a caracteriza em outro sentido: folclore e fomento de turismo, como destacou em nota oficial a Arquidiocese de Salvador para refutar notícia sobre a abertura do templo durante o rito:

A Igreja não se confunde como folclore e não deve ser utilizada para fomento ao turismo quando isso é feito à custa da pureza de sua doutrina e dos costumes. A gloriosa tradição religiosa da Bahia deve ser preservada à base do legítimo espírito evangélico.[...] Quando se fala em manter aberta a Igreja do Senhor do Bonfim por ocasião da chamada lavagem do aludido templo – na realidade a escadaria, seu pátio externo – tem-se a intenção de suprimir o que poderia ser hoje interpretado como atitude agressiva e retorno a contravenções justamente ocorridas em época anterior. (Igreja do Bonfim continuará fechada no dia de sua lavagem, A TARDE, 13/1/1970, p.3).

O trecho é bem explícito sobre o desconforto que a manifestação, ironicamente o rito mais conhecido e até mesmo relacionado como a “Festa do Bonfim”, prossiga causando incômodo à representação oficial da Igreja Católica em Salvador. No mesmo texto é ressaltada a ocorrência das novenas como um contraponto ao que é considerado como elementos inadequados dos festejos ao Senhor do Bonfim pela arquidiocese.

Na edição da festa de 1978, ano da entrada dos trios elétricos, a preocupação do então arcebispo dom Avelar Brandão Vilela era para evitar o barulho. O curioso é que, mesmo sem reconhecer a lavagem como rito católico e manter para ele as portas fechadas, a Igreja continuava a reivindicar algum tipo de participação na festa que estava sob os holofotes, bem mais do que o conjunto de ritos como novenas e missas.

O cardeal Brandão Vilela, falando sobre os festejos do Bonfim, disse que “nem a lavagem nem a festa do Largo se relacionam diretamente com a Igreja”. Pelo contrário, acentuou, houve momentos em que se tinha a impressão de que eram contra ela. Mas a Igreja não deve ficar inteiramente estranha à evolução de um e outro movimento. Explicou D. Avelar Brandão Vilela, a seguir, que “três elementos integram a festa de Senhor do Bonfim, na tradição baiana: o programa religioso católico, a lavagem e o Movimento de Largo”. (D. Avelar não quer barulho na hora da missa do Bonfim, A TARDE, 11 de janeiro de 1978).

Para conter o barulho, segundo o arcebispo, a Igreja negociava com os barraqueiros e frequentadores. No texto o cardeal conta ainda que foi procurado pela Federação do Culto Afro Brasileiro (Fenacab) para discutir alterações na lavagem, mas que fez questão de destacar que não poderia interferir: “Ouvimos atentamente as informações, mas não nos cabia, aprovar ou desaprová-las, enquanto decisões da federação e dos órgãos competentes” (D. Avelar não quer barulho na hora da missa do Bonfim, A TARDE, 11 de janeiro de 1978).

Além das controvérsias sobre o rito da lavagem, a festa tem uma forte associação com o candomblé. Em 1978 havia apenas dois anos de vigência do decreto assinado pelo governador Roberto Santos eliminando a exigência de que os terreiros retirassem uma autorização na Delegacia de Jogos e Costumes para realizar suas festas.

Associado a Oxalá e com as baianas vestidas de branco levando quartinhas na cabeça, a lavagem aparecia muito mais próxima do candomblé do que dos ritos católicos. Em alguns momentos, o próprio jornal destacou o rito com uma nomenclatura mais próxima do culto a divindade de origem africana:



Figura 37: Menções à festa onde aparece a associação com o candomblé

4.4. Ataque renovado à lavagem

Em 1989, na edição de 11 de janeiro, o então cardeal-arcebispo de Salvador Lucas Moreira Neves, voltou a criticar o que caracterizava de excessos na lavagem¹⁰⁰. No artigo, dom Lucas fez uma longa exposição baseada em textos clássicos sobre a Festa do Bonfim, até que, finalmente, expressou sua opinião sobre o rito:

[...] Hoje a lavagem nada tem de cristão e católico, e de religioso sobraram apenas as rápidas abluções iniciais – o resto é festa e “excesso”. Ao mesmo tempo, perdi a conta das pessoas que, em conversa comigo, lamentam que o “tal excesso” perdeu as características da cultura e tradição baianas – da baianidade – para assimilar de outra cultura, ou subcultura, dificilmente definível. É visível que também as representações dos cultos afros presentes na “lavagem” sentem-se pouco à vontade com o “excesso”, retirando-se rapidamente após os ritos de ablução. (A fé, a festa, o excesso, A TARDE, 11/1/1989, p.6).

É interessante perceber como, para o arcebispo, a cultura baiana ou a baianidade conformam certos modos de agir que, nesse caso, subentende-se, é o afastamento da dança e da bebida, que são os ritos adotados por uma parcela significativa de quem vai à Lavagem do Bonfim. É difícil precisar, mas, possivelmente, um número menor de participantes encara a caminhada da Conceição da Praia até o Bonfim como um rito de devoção puramente religioso. Para justificar a sua posição, o cardeal evocou não apenas uma certa ideia de catolicismo, mas também de candomblé, ao destacar que, no culto afro, há quem condene o que acontece fora do rito de lavar o adro da igreja.

Coincidentemente foi durante a gestão da arquidiocese por dom Lucas que os trios elétricos foram retirados da festa. Não encontrei reportagens explícitas sobre um empenho do arcebispo nesse sentido, mas é adequado supor o seu repúdio à presença do equipamento que durante duas décadas carnavalizou o cortejo. Já na segunda metade dos anos 2000, o movimento da administração do Santuário do Bonfim, por meio do seu reitor, padre Edson Menezes, tenta, ao

¹⁰⁰ A Tarde mantém espaço reservado na sua página de opinião para que o ocupante do posto de arcebispo assine artigos. A partir de 2003, o jornal abriu espaço para que líderes de outras religiões passassem a escrever, mas, em um primeiro momento, os textos ficavam restritos ao caderno de Classificados. Em 2011, Maria Stella de Azevedo Santos, Mãe Stella, ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, passou a escrever artigos no mesmo espaço ocupado pelo arcebispo. Em 2015, o lugar passou a ser ocupado pela ialorixá do Terreiro do Cobre, Valnizia Pereira Bianchi, que também deixou o espaço em 2016.

que parece, colocar a lavagem no modelo de rito católico. Em 2009, o padre tornou-se protagonista de reportagem na edição de 14 de janeiro.

O texto, assinado pelos repórteres Paula Pitta, Guilherme Lopes e Amélia Vieira, afirma que pela primeira vez em 254 anos a Igreja Católica vai participar da lavagem por conta da bênção que será oferecida aos participantes pelo sacerdote. Na edição do dia seguinte, 15 de janeiro, o gesto do sacerdote é confirmado no relato feito pela repórter Meire Oliveira:

E o momento mais esperado chegou por volta das 13h. Após a queima de fogos de artifício, a convite do padre Edson, todos cantaram o hino em homenagem ao Senhor do Bonfim. No discurso, o tom era de reconhecimento. “Quero saudar os representantes de diversas religiões que formaram o cortejo até aqui com espírito de solidariedade e fraternidade. Temos que dizer não à intolerância religiosa e respeitar o outro com suas diferenças e crenças. Hoje, a cidade está mais alegre e festiva”, afirmou.[...] Cerca de meia hora depois, ele empunhou a imagem de Cristo crucificado e anunciou a lavagem do adro e da escadaria ao som dos clarins dos Filhos de Gandhi. “Que as águas dessa lavagem ajudem a construir um tempo de paz”, falou. Ao sinal, os potes foram virados para a alegria de quem acredita no poder do líquido. Na falta de vassouras, flores varriam o piso. (Cortejo uniu as diferenças, A TARDE, 16/1/2009, p.A6).

A iniciativa do padre Edson foi ampliada nos anos seguintes. Para a edição da festa de 2014, ele tomou uma atitude que causou polêmica: criou um evento denominado *Lavagem do Corpo e da Alma*, um cortejo alternativo ao oficial sem a presença das baianas. A partida da Conceição da Praia, inclusive, acontece horas antes do oficial:

Quando o cortejo com as baianas chegar ao adro da Igreja do Bonfim, na próxima quinta-feira, vai encontrar uma recepção católica. O grupo será formado pelos participantes da *Lavagem de Corpo e Alma*, primeira representação oficial da Igreja Católica no evento que acontece desde o século XIX. Vale lembrar que a lavagem não é o mesmo que a Festa do Bonfim (*leia texto abaixo*). [...] Mas a iniciativa católica que poderia ser recebida como o fim da resistência da instituição à lavagem recebe mais críticas que aplausos¹⁰¹. (Ação católica para lavagem rende polêmica, A TARDE 13/1/2014, p.A4).

Ao longo do texto que ocupou uma página, especialistas em culturas, como Ordep Serra, Roberto Albergaria e Jaime Sodré, criticaram a iniciativa do reitor da basílica. O padre justificou o evento como uma tentativa de oferecer espaço para os que se recusam a participar da diversão que cerca a Lavagem do Bonfim:

¹⁰¹ Esta reportagem foi assinada por mim, na condição de repórter de A Tarde.

Reitor da Basílica de Nosso Senhor Bom Jesus do Bonfim, o padre Edson Menezes afirma que seu objetivo ao organizar a caminhada nasceu da demanda de devotos. “Costumo ouvir críticas sobre violência e consumo de bebidas na lavagem. Eu senti o dever de dar uma resposta pastoral participando do evento”, acrescenta. (Ação católica para lavagem rende polêmica, A TARDE 13/1/2014, p.A4).

Em artigo, o antropólogo Roberto Albergaria explicou de forma mais detalhada seu repúdio à iniciativa do reitor da basílica:

Na manhã desta quinta-feira o Padre Edson não se contentou em assumir a dianteira da romaria com sua comitiva de peregrinos puristas – puxando seus eleitos com bandinha de sopro e microfone na mão (ainda que em pane...). [...] Também, buscou se aproveitar, ao máximo, do espaço sonoro e visual do frontispício da Igreja e de toda extensão do largo do Bonfim, logo em seguida. Momento em que o bom padre resplandeceu no mundo humano-baiano como uma figura quase que onipotente e onipresente – sobretudo na medida em que suas palavras e imagens iam se multiplicando através das telas das tevês, urbi et orbi. Com sua atuação solene e bem-falante no alto da janela principal do santuário, lembrava o próprio Papa, abençoando o povo em frente ao palácio do Vaticano! [...] Tendo o controle total da sonorização da praça e colocando-se como o foco das atenções da multidão do chão e da grande mídia, conseguiu conquistar a precedência ritual absoluta da Igreja Católica Romana tanto na saída quando na chegada do cortejo da nossa misturenta lavagem. [...] Performance que deu o seu recado, indiretamente. Pois todo este teatro montado à frente da maior festa sagrado-profana da Bahia deixou claro o forte desejo de direção espiritual que a ala neoconservadora da Igreja insiste em exercer sobre a massona dos católicos soltos e rebuliçosos à maneira baiana”. (ALBERGARIA, 2014)¹⁰².

Em 2016, durante o trabalho de campo, percebi uma ampliação do controle realizado pelo sacerdote sobre os ritos da lavagem, confirmando a análise de Albergaria. Mais uma vez o cortejo católico saiu à frente do oficial no ponto de partida da festa, a Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia.

Quando as baianas – cada vez mais distantes de um cortejo compacto e agora divididas em alas ligadas aos grupos de políticos da situação, oposição, aliados ou independentes – chegaram ao adro do Bonfim, foram recepcionadas por uma celebração católica. Liderados pelo padre Edson, os participantes foram convidados a rezar a oração do Pai Nosso, além de ouvir o seu discurso sobre aspectos da doutrina e devoção a Nosso Senhor do Bonfim, até que, finalmente, as vassouras foram oferecidas às baianas para realizar a lavagem do adro. O rito comandado pelo

¹⁰² Esse texto do antropólogo Roberto Albergaria integra uma coleção, formada também por recortes de reportagens e livros, que ele me enviou como presente, antes de morrer, em 3 de julho de 2015.

padre durou cerca de meia hora e contou com a atenção de um público mais idoso, pois uma parte considerável dos participantes da festa estava espalhada pelas áreas adjacentes ou ainda subindo a ladeira.

Uma matéria publicada no dia 11 de janeiro deste ano em A Tarde trouxe a notícia sobre um projeto de intervenção urbanística no entorno da Igreja do Bonfim unindo prefeitura e arquidiocese. Denominado “Corredor da Fé”, o projeto prevê obras de acessibilidade para incentivar o turismo religioso, integrando ainda o bairro de Roma, onde fica o memorial sobre Irmã Dulce e o Abrigo Dom Pedro II, local do martírio de Irmã Lindalva Justo. As duas religiosas foram beatificadas recentemente¹⁰³. A meu ver, fica agora mais nítido o conjunto de ações para aproximar a igreja da lavagem, inegavelmente a face mais midiática dos festejos.

Ao longo de um século de coberturas sobre o Bonfim, A Tarde deu mais ênfase à parte mais irreverente dos festejos: a lavagem, o sábado, a segunda e a terça-feira, quando a festa ganhava aspectos mais lúdicos. O jornal saudou o trio elétrico e ofereceu o campo para a disputa simbólica por representações variadas sobre o evento, tanto do ponto de vista do discurso dos intelectuais como dos personagens envolvidos na organização – igreja e poder público.

Em algumas situações, A Tarde externou a sua opinião sobre os festejos a partir de editoriais¹⁰⁴, como o publicado na edição de 15 de janeiro de 1988, que fazia uma crítica à participação dos políticos¹⁰⁵ na comemoração. É também importante observar a forma que o autor do texto usa para basear um dos seus argumentos: uma narrativa sobre a origem da lavagem que eu ainda não havia encontrado em outras fontes, creditando-a ao cumprimento de uma promessa feita por um sacerdote de candomblé:

¹⁰³ Irmã Dulce ficou conhecida pela ação em defesa de pobres e doentes, que resultou na fundação de um complexo médico-hospitalar transformado nas Obras Sociais Irmã Dulce – Osid. Sua beatificação aconteceu em 2011. Irmã Lindalva Justo foi assassinada por um interno do Abrigo Dom Pedro II. A versão corrente é a de que ele a vinha assediando e, diante da sua resistência, a matou numa Sexta-Feira da Paixão. Ela foi beatificada há dez anos. As duas causas encontram-se à espera do milagre analisado sobre normas como desafiar explicações científicas, última etapa para a canonização.

¹⁰⁴ Editorial é um texto onde o jornal apresenta a sua opinião sobre um determinado assunto. Geralmente, ele não vem assinado, embora seja comum que as empresas contratem especialistas ou jornalistas para especificamente construí-los. Diferentemente dos artigos, em que o jornal não assume a responsabilidade pelo teor das análises, o editorial é a posição oficial da empresa.

¹⁰⁵ Como já foi referido no capítulo 2, embora a participação de políticos em festas como a do Bonfim seja um aspecto relevante, a abordagem teórica relacionada a essa questão necessitaria de uma abordagem específica que demandaria mais perspectivas contra um período insuficiente para atendê-las.

Vai muito longe o ano de 1894, quando um pai de santo prometeu lavar a Igreja do Bonfim se melhorasse de uma doença nas pernas. Foi atendido. Encheu quatro barris de água, montou num jegue e lá se foi para a colina. A partir daí, as superstições populares ajudaram a formar um cortejo que foi, ao mesmo tempo, crescendo e mudando de características com o passar dos anos até chegar à condição atual de uma passeata política que engrossa em ano pré-eleitoral e onde predomina a permissividade, a beberagem e o vandalismo que acompanham tais passeatas. (Lavadores de adro, A TARDE, 15/1/1988, p.6).

Já em 1994, o jornal faz um elogio à festa considerando seus aspectos – apelo turístico e encontro religioso – como ideais para a indústria turística. O poder público e até os sindicatos (patronal e trabalhista do segmento de comércio) são elogiados:

Depois do Carnaval, a Lavagem do Bonfim é hoje considerada a maior festa popular e também religiosa do Brasil. Conseguiu superar o Círio de Nazaré, a principal procissão em Belém do Pará. Isto foi possível graças à recuperação do fluxo turístico. Hoje, o turismo é a segunda fonte de receitas para a Bahia, depois do Polo Petroquímico. (Rumo à Colina Sagrada, A TARDE, 13/1/1994, p.6).

Esse reconhecimento histórico sobre a importância da festa levou A Tarde a adotar projetos especiais para destacá-la, a partir de 2003, como o auge da sua cobertura relacionada ao verão e pré-aquecimento para o Carnaval. Essa iniciativa surgiu no contexto de uma reforma editorial e gráfica realizada pelo jornalista Ricardo Noblat¹⁰⁶, a partir de dezembro de 2002. A editoria de Verão, um projeto-piloto para marcar a nova fase do jornal, estreou exatamente com uma reportagem sobre os preparativos para a Festa do Bonfim. Na edição de 15 de janeiro a ação começou com duas páginas temáticas sobre o evento.

¹⁰⁶ Ricardo Noblat atuou, embora sem registro no expediente, como diretor de redação de dezembro de 2002 a outubro de 2003. Nesse período interferiu não apenas na apresentação, mas também em experimentação de linguagens, como reportagens utilizando infográficos e até em forma de fotonovela. Atualmente, ele se dedica ao jornalismo político com um blog que é hospedado no domínio do grupo Globo. Também se tornou colunista do jornal O Globo, sediado no Rio de Janeiro.

Figura 38: Reportagens da Editoria de Verão A Tarde, 2003



A partir de 2003, portanto, a cobertura da festa ganhou tratamento especial com diagramação própria para marcar a sua diferença em relação aos demais conteúdos do jornal. Mas a partir de 2012 essa característica passou a ser abandonada por conta da crise vivida pelo jornal, já mencionada anteriormente.

Desse período, a cobertura mais extensa foi a de 2005. Foram 12 páginas dedicadas a temas variados da festa, como a lavagem, festas privadas, personagens e outros aspectos, incluídas as capas. Os anos com menor ocorrência foram 2013, 2015 e 2016, com quatro páginas. Em 2003 foram apenas três, mas em dias anteriores material especial sobre a festa já vinha sendo publicado.

Figura 39: Cobertura especial sobre a Festa do Bonfim – 2003 a 2016





Em meio às coberturas especiais, as páginas gráficas ocupavam um lugar de destaque. Essa denominação é usada para os espaços em que há apenas fotografias. Até mesmo as legendas são mais curtas, pois, diferentemente da imagem usada mais rotineiramente no fotojornalismo, este tipo de discurso é para privilegiar a composição mais estética com atenção a detalhes e cenas curiosas.

Figura 40: Páginas gráficas sobre o Bonfim – Colina Sagrada, *A Tarde*, 19/1/2002, p.9, Cad. 2; *Expressão de fé baiana em suas várias faces*, *A Tarde*, 18/1/2009, p.9



4.5. Zoom em devoção histórica

A coleção imagética sobre os festejos do Bonfim no Cedoc A Tarde é constituída por registros que têm como tema, de forma mais constante, o cortejo, as baianas, a lavagem do adro e personagens que chamaram a atenção dos fotojornalistas, geralmente por irreverência ou adoção de uma pose que vai integrar uma abordagem mais plástica dos festejos. O conjunto sobre a Festa do Bonfim tem como sua foto mais antiga apenas uma unidade. Trata-se da imagem com foco no rosto de um homem que, no verso da fotografia, é identificado como Pedro do Pote, mas não encontrei explicação sobre a presença da imagem na coleção sobre o Bonfim, pois trata-se da história de um personagem ligado a curiosidades sobre o clássico, no âmbito do futebol, entre Bahia e Botafogo, um time baiano homônimo do carioca¹⁰⁷.

Figura 41: Pedro do Pote



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: Miguel Marti

Assunto: Pedro do Pato

Personagem: Pedro do Pote

Tecnologia: analógica P&B

Catlogação em A Tarde: Pasta nº 2040-A (Fotos antigas até a década de 70)

Coordenadas de situação:

Tempo: 15/12/1958

Espaço: Não identificado

¹⁰⁷ O texto intitulado *O pote tanto vai à fonte que um dia se quebra* está assinado pelo jornalista Genésio Ramos. Segundo o texto, Pedro, torcedor do Botafogo, ia a jogos carregando um pote na cabeça com a promessa de que o quebraria se o Botafogo derrotasse o Bahia. A oportunidade apareceu em 1933, quando o time de Pedro venceu e ele jogou o pote no chão, quebrando-o em dezenas de pedaços, que, conta ao repórter, ter conhecimento de que viraram amuletos para muita gente, A TARDE, 15/12/1958, p.4, Esportes.

Na década de 1960, a predominância de imagens é sobre o cortejo e as barracas. Estes equipamentos ocuparam um lugar de destaque no registro de imagens sobre as festas populares. A sua padronização foi uma das intervenções mais visíveis do Estado, no processo do que podemos definir como ação para atender um público acostumado a equipamentos semelhantes aos bares, por exemplo, seguindo normas rígidas para o preparo de comida, o que retirou a autonomia dos comerciantes sobre o que servir, pois nem todos estavam preparados para cumprir os cada vez mais exigentes regulamentos¹⁰⁸.

Figura 42: Barracas



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: não identificado

Assunto: Preparativos

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: Pasta nº 2040-A (Fotos antigas até a década de 70)

Coordenadas de situação:

Tempo: 17/1/1969

Espaço: não identificado

¹⁰⁸ Uma interessante etnografia fotográfica sobre as barracas e ambulantes nas festas de largo está em LOURAU SILVA, Julie Sarah. *Barraqueiros, ambulantes e fiéis: Etnografia visual nas festas populares e no Carnaval de Salvador da Bahia*. Cadernos do CEAS: Revista crítica de humanidades, [S.l.], n. 239, p.994-1023, fev. 2017. Cf. <https://periodicos.ucs.br/index.php/cadernosdoceas/article/view/270/244>. Consultado em 8/10/2017.

A imagem mostrada anteriormente aparece na matéria intitulada *Povo já lavou a igreja para a Festa do Bonfim*¹⁰⁹, publicada um dia antes da data registrada no verso da imagem, o que é comum, pois muitas vezes o arquivamento só acontecia no dia seguinte. O texto descreve como foi a lavagem e anuncia os outros ritos que devem acontecer nos próximos dias. A fotografia que mostra os preparativos dos barraqueiros não está diretamente vinculada ao que o texto descreve, mais concentrado em listar os serviços, como alterações no trânsito.

A legenda refere-se a uma “cidade das barracas”, o que indica que elas ficavam concentradas em um espaço específico e destaca a mudança dos barraqueiros entre uma festa e outra. No caso em questão, o traslado veio da Conceição da Praia. Atualmente, as barracas estão resumidas às padronizadas e oferecidas por cervejarias, que, por meio de contratos específicos com a prefeitura, recebem o direito de comercializar, de forma exclusiva, suas marcas durante as festas populares e o Carnaval. Nos últimos anos, esta medida tem gerado muito polêmica, pois os acordos não permitem que bebidas das empresas concorrentes sejam comercializadas no perímetro dos eventos, o que causa o descontentamento de comerciantes e consumidores.

Além disso, as barracas eram importantes espaços de sociabilidade durante os festejos. Esses equipamentos funcionavam como pontos de encontro entre amigos e referência para a clientela de bares, além de se apresentarem como elementos decorativos das festas. Mas, além da estética, os barraqueiros tornaram-se parte central dos serviços nos festejos, afinal são os responsáveis pelo abastecimento de comida e bebida essenciais na comemoração. Tanto que, em 10 de janeiro de 1995¹¹⁰, A Tarde deu chamada de capa, em lugar de destaque (parte superior à direita), para a informação sobre um movimento dos barraqueiros contra a prefeita Lídice da Mata. A queixa era por conta do que consideravam atraso na liberação dos alvarás que permitiriam o funcionamento¹¹¹.

A venda de quitutes e cerveja, a principal bebida consumida nas festas de largo, seduz moradores do trajeto de oito quilômetros da festa. Durante o trabalho de campo realizado em 2016 contabilizei dezenas de residências transformadas em restaurantes, como foi o caso de uma localizada em Caminho de Areia, que tinha cobertura com toldos e som mecânico. O prato mais presente nessa festa já foi o caruru, como informa uma matéria da edição de 15 de janeiro de 1934:

¹⁰⁹ Povo já lavou a igreja para a Festa do Bonfim, A TARDE, 16/1/1969, p.3

¹¹⁰ Barraqueiros do Bonfim em “pé de guerra” com Lídice, A TARDE, 10/1/1995, p.3

¹¹¹ A prefeita Lídice da Mata, opositora ao governo de Antônio Carlos Magalhães, enfrentou sérios problemas para administrar a cidade por conta da falta de recursos, que o não alinhamento ao governador transformou em crise.

O REDUCTO DAS COMIDAS DE AZEITE – Como acontece todos os annos, a parte posterior ao logar onde estão situadas as “casas dos romeiros” constitue o vasto acampamento das nossas grandes cozinheiras, famosas no paiz, pela variedade e sabor das iguarias. [...] Lá estão installadas centenas de barracas com o “material de guerra” – enormes panellas-panellas mães-na phrase de velho jornalista – onde já se preparam carúrus, efós, acarajés, abalás (sic), moquecas, frigideiras de diâmetro colossal accumulando-se os stocks de xareós, dourados e albacoaras.[...] Outro género para os que têm fome de verdade – são os “toneis” de folhas de Flandres cosinhando feijoadas e mocotós, emfim um grande preparo culinario para a multidao que vae acampar desde hoje no Bomfim. (N.S. do Bomfim, A TARDE, 13/1/1934, p.2).

Atualmente, o caruru e outras comidas de azeite mais incrementadas estão ausentes do cardápio de festas como o Bonfim. A quantidade de acompanhamentos para consumir o caruru, por exemplo (arroz, vatapá, galinha de xinxim, farofa de azeite de dendê e outros), inviabiliza o consumo na ocupação de um espaço destinado a milhares de pessoas. A exceção é para o acarajé e o vatapá, que podem ser consumidos em meio a uma caminhada. Dos itens citados na matéria de A Tarde, os pratos que continuam reinando nas festas de largo são a feijoada e o mocotó. Predomina entre os foliões a ideia de que quanto mais “pesada”, ou seja, caprichada em gordura, a comida dá mais força para aguentar as longas jornadas de festa.

Figura 43: Feijoada



Elementos constitutivos da fotografia**Fotógrafo: Haroldo Abrantes****Assunto: Feijoada****Personagens: Tâmara Tamandaré****Tecnologia: digital cor****Catálogo em A Tarde: Pasta nº 14 - Lavagem do Bonfim****Coordenadas de situação****Tempo: 13/1/2005****Espaço: não identificado**

Outro prato muito comum atualmente são os “churrasquinhos” de carnes bovina e de frango, assados em pequenos espetos de madeira. Na Bahia há a brincadeira de que a carne é, na verdade, de gato, daí que são também conhecidos como “churrasquinhos de gato”. A madeira dos churrasquinhos já chegou a ser apontada como um problema para a segurança, pois se transformavam em objetos de agressão durante as festas de largo, quando usadas para perfurar o ouvido de adversários em uma briga, por exemplo.

4.6. Baianas, símbolo maior da festa

Mas as imagens mais predominantes na coleção da festa são as relacionadas ao cortejo com foco nas baianas. Com protagonismo cada vez maior, elas passaram a reinar como as verdadeiras donas da festa. Confundindo-se com o gentílico para quem nasce na Bahia, indicam, sobretudo, no imaginário, usado largamente pelo turismo, as mulheres que vendem acarajé, mas também as que desfilam com suas quartinhas repletas de água de cheiro para banhar o adro da Igreja do Bonfim.

Nesse dia, o uniforme tem que ser todo em branco com um outro adereço em outra cor. As anáguas que dão volume à longa saia, bata, geralmente rendada, e o torço vem do guarda-roupa próprio das sacerdotisas de candomblé. Assim, um único personagem encerra uma simbologia poderosa sobre a festa: religiosidade, ideia de “baianidade”, festa de verão e outros. As imagens do cortejo e das baianas predominam nas coleções das décadas de 1980 e 1990. A sua atuação despejando o conteúdo das quartinhas é obrigatória em qualquer registro fotográfico sobre a festa e, geralmente, é a imagem escolhida para o destaque na capa ou no alto das páginas. São imagens como as apresentadas a seguir.

Figura 44: Baianas em cortejo



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: não identificado

Assunto: Baianas

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: Pasta Lavagem do Bonfim nº 14B (Baianas)

Coordenadas de situação

Tempo: 15/1/1982

Espaço: não identificado

A imagem acima foi publicada na edição de 15 de janeiro de 1982, no contexto da cobertura da lavagem. Esta aparece em meio a um conjunto de seis fotografias usadas na reportagem. A imagem foi usada na primeira coluna à esquerda na metade inferior da página. A expressão concentrada da baiana, possivelmente, inspirou a legenda: “Rigor na obrigação”.

Realmente, a baiana é a grande “sacerdotisa” da festa. É ela que abençoa, que purifica. Não à toa, os participantes se sentem reconfortados quando têm a cabeça banhada pelo conteúdo da quartinha levada por elas. A baiana é a grande “especialista religiosa”. É ela que sabe os segredos das folhas que são capazes de transformar a água no veículo de purificação específico. Mas não basta apenas isso. É necessário completar o processo mágico ao levar a mistura dentro do jarro apoiado na cabeça, como se pode observar, abaixo.

Figura 45: Purificação



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: não identificado

Assunto: Baianas

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: Pasta Lavagem do Bonfim nº 14B (Baianas)

Coordenadas de situação

Tempo: 6/1/1980

Espaço: não identificado

Chamada de ori, a cabeça é o principal veículo de sacralização do candomblé. Não à toa o processo iniciático consiste em prepará-la de forma ritual e apenas por quem está preparado para

comandar o processo. Por isso a consagração no candomblé é também conhecida como feitura, pois se “faz a cabeça”¹¹².

É a baiana também quem alimenta o corpo físico. Quando está à frente do seu tabuleiro, oferece o bolinho frito à base de feijão-fradinho e cebola, que saiu dos altares dedicados à orixá Iansã, não à toa padroeira dos mercados, para se tornar mais outro dos símbolos do patrimônio simbólico baiano. Mas não é só. Tem ainda abará, passarinha e, para quem gosta de doces, a cocada e o bolinho de estudante, feito com mandioca e frito em gordura.

A baiana é aquela que também sabe dançar o samba de roda e que mantém a tradição das chamadas negras do partido-alto, as libertas que, a partir da venda de comida, conseguiram não apenas comprar a alforria, mas até enriquecer (SOARES, 2009). São elas que aparecem em destaque nas outras festas, como a de Santa Bárbara, associada no encontro entre catolicismo e candomblé à senhora dos raios, Iansã, que se tornou a padroeira das que vendem acarajé.

Personagem sempre presente nas músicas de Caymmi e nas narrativas de Jorge Amado, a baiana consegue, via o registro fotográfico, resumir para o discurso de A Tarde o que foi a Festa do Bonfim. Podem faltar vários elementos, mas na coleção pesquisada não há lavagem sem que elas estejam presentes. O seu cortejo já não é tão compacto como em outros tempos, mas para a lente do fotógrafo não existe celebração para o Bonfim sem aquela que passou a ser o seu elemento essencial e a razão de ser do rito que se confunde com a noção da própria festa.

A presença das baianas é de tal importância que o número delas passou, nas narrativas de A Tarde, desde a década de 1970, a ser um importante termômetro do sucesso de cada edição da Festa do Bonfim. Assim, na edição de 16 de janeiro de 1986, o jornal anunciava em chamada de capa que o cortejo poderia contar com quase mil baianas. Já na edição de 14 de janeiro de 1998¹¹³, esse número caiu pela metade.

Até policial militar disfarçada de baiana o evento já registrou, em um episódio cercado de polêmica. Segundo a reportagem assinada pelo repórter José Bomfim, o objetivo era a oferta de proteção para o senador Antônio Carlos Magalhães (1927-2007) e para o governador César Borges:

Enquanto milhares de fiéis pagavam promessas e outros se esbaldavam na festa em homenagem ao Senhor do Bonfim, na Colina Sagrada, 100 policiais femininas da PM – todas oficiais – sentiam-se constrangidas, e parte delas admitiam estar “pagando o maior mico”. Convocadas pela Casa Militar do governo estadual, todas receberam

¹¹² Para maiores detalhes sobre esse processo conferir VERGER, Pierre Fatumbi, *Orixás*, 6 ed., Salvador: Corrupio, 2002 e LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia*, 2 ed., Salvador, Corrupio, 2003.

¹¹³ A Tarde, 16 de janeiro de 1986, capa, e A Tarde, 14 de janeiro de 1998, p.3.

roupas estilizadas de baianas e ficaram ao lado das baianas verdadeiras, tentando fazer o que essas fazem há anos. Trinta e quatro das “pefem” – como são chamadas na instituição – formaram um cordão de isolamento e segurança para o senador Antônio Carlos Magalhães e o governador César Borges, no adro da Igreja do Bonfim. (Falsas “baianas” protegem senador, A TARDE, 12/1/2001, p.3).

Figura 46: PMs vestidas como baianas



Elementos constitutivos da
fotografia Fotógrafo: Antônio

Queirós Assunto: Baianas

Personagens: não

identificados Tecnologia:

digital cor

Catálogo em A Tarde: Pasta Lavagem do Bonfim nº 14B

(Baianas) **Coordenadas de situação**

Tempo: 12/1/2001

Espaço: não

identificado

Já na década de 2000, o foco ampliou-se das baianas para outros personagens que vão à Festa do Bonfim. No período em que predominou a diferenciação gráfica e de narrativa para a cobertura dos festejos em produtos especiais, as fotografias deram destaque a esse tipo de folião

e também aos detalhes de um adereço ou de pose curiosa. São imagens como as apresentadas a seguir.

Figura 47: Ambulante fantasiado



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: Haroldo Abrantes

Assunto: Figuras

Personagens: Denivaldo dos Santos

Tecnologia: digital cor

Catálogo em A Tarde: Pasta Lavagem do Bonfim nº 14

Coordenadas de situação

Tempo: 12/1/2006

Espaço: não identificado

Os dados apresentados mostram, portanto, que a Festa do Bonfim, sob a perspectiva dos repórteres fotográficos de A Tarde, é representada principalmente pela parte mais lúdica, com destaque para o rito da lavagem, especialmente as baianas e seu cortejo, sobretudo nas décadas de 1970 e 1980. A partir dos anos 2000, a narrativa imagética deslocou-se para a apresentação do evento por meio de personagens que usam fantasias.

Dessa forma, do ponto de vista da imagem, houve um afastamento da discussão sobre tensões e disputas simbólicas presentes nas reportagens, que muitas vezes essas imagens ilustram. São as fotografias mantendo uma independência discursiva em relação ao texto, mesmo quando são utilizadas no espaço conectado a ele.

Capítulo 5

De santa a orixá: transformação na Festa do Rio Vermelho

Sua grande festa, porém, a maior de todas, a mais solene e bela, é a de 2 de fevereiro, no Rio Vermelho. É o dia dos presentes dos pescadores à sua rainha.

(AMADO, 2010, p.155)

Depois do Bonfim, a festa com maior visibilidade no jornal A Tarde é a que acontece no Rio Vermelho. Além disso, dentre as festas analisadas nesta pesquisa, esta é a que passou por mais transformações no espaço de um século. Originalmente, a festa era uma homenagem a Sant'Anna (avó de Jesus), personagem que não aparece nos evangelhos, mas é reconhecida pela tradição católica. A data oficial da comemoração de Sant'Anna é 26 de julho, mas, no Rio Vermelho, o festejo acontecia em fevereiro. Área de veraneio, característica que manteve até os anos 1960, a localidade constitui-se hoje em um dos espaços residenciais de classe média.

Na segunda metade da década de 1970, a festa católica saiu de cena deixando o espaço aberto para a celebração a Iemanjá. Se aparece como dona de rios em alguns mitos de origem africana, na reconfiguração que deu origem ao candomblé, Iemanjá passou a reger o mar, deixando a água doce sob o domínio de Oxum. Ela é também reverenciada na umbanda e conecta-se a outras figuras mitológicas, como a sereia europeia e a mãe-d'água dos cultos indígenas. No Rio Vermelho, Iemanjá ganhou um importante e longo culto a partir da reverência dos pescadores, de quem é considerada protetora por excelência.

A Festa do Rio Vermelho é a segunda festa mais visível na coleção do Cedoc. Foram contabilizadas 752 ocorrências de reportagens sobre a festa, ou 10,7% do total. O período de maior incidência das referências é o que vai de 1993 a 2002. Foram 153 citações na capa do jornal, representando 17,8% do total geral neste quesito. Dessas, em três situações, a festa virou manchete. Os temas das chamadas consistiram em estimativa de público: *Iemanjá chama 100 mil para junto do mar* (3/2/1990); festejo como prévia carnavalesca: *Festa de Iemanjá dá início ao Carnaval* (2/2/1997); e um ataque às oferendas deixadas na Casa do Peso: *Roubo de oferendas a Iemanjá revolta fiéis* (3/2/2003).

Na coleção de imagens, a Festa do Rio Vermelho também é a segunda em número de registros (346). Essa festa, portanto, desde o seu início alcançou uma posição de visibilidade se for levada em conta a sua condição de local afastado do centro econômico da cidade até meados dos anos de 1960. Essa condição de lugar para aproveitar o verão deu à localidade uma agenda intensa

de eventos, que começavam com o ciclo natalino, incluindo desfile de ternos de reis, e se prolongava até o Carnaval. Nas reportagens do jornal, era muito frequente o uso do plural para se referir ao ciclo festivo na localidade chamado, portanto, de Festas do Rio Vermelho.

5.1. As festas na Festa

Por essa condição de evento com um eixo central variável – ora festa de Sant’Anna, ora pré-Carnaval e finalmente Dia de Iemanjá – optei por manter a nomenclatura de “Festa do Rio Vermelho” para os fins desta análise. A primeira referência sobre os festejos na coleção de reportagens é de 1915, com foco ainda na festa da padroeira do bairro. A programação, além das missas e novenas, incluía os desfiles de ranchos e ternos e tinha uma Segunda-feira Gorda, ou seja, ênfase na parte profana, similarmente à Festa do Bonfim:

Figura 48: As festas tradicionais de Senhora Sant’Anna, 8/2/1915, p.5



Nas notícias sobre a festa há a descrição sobre uma série de eventos que aconteciam durante o período, sobretudo de janeiro e fevereiro: desfile de ranchos e ternos, a lavagem da igreja, banhos de mar à fantasia, mas o ápice era o desfile do Bando Anunciador já às vésperas do

Carnaval. Na edição de 9 de fevereiro de 1920, na página 2, na metade inferior, mas com um certo destaque, o jornal fez uma descrição detalhada da festa em homenagem a Sant'Anna.

Segundo o texto, a programação incluía novena, seguida por apresentação de bandas em um coreto. À meia-noite começava o desfile de ternos de reis e ranchos¹¹⁴. No domingo era o dia da missa solene, seguida de uma festa das jangadas, sobre a qual não há detalhes, mas é apresentada como “tradicional”. A procissão encerra a parte religiosa e abre espaço para a segunda-feira de festejos no largo.

Já na edição de 2 de fevereiro de 1926, há menção à lavagem da igreja. Diferentemente do Bonfim, há, portanto, permissão para limpar o interior do templo:

Continuando uma das tantas tradições que constituem a vida festiva da Bahia, as moças do Rio Vermelho foram hoje num mixto de fé e alegria lavar a Igreja de Sant'Anna, o que constitue um dos mais pittorescos aspectos dessa festa popular. (As festas no Rio Vermelho, A TARDE, 2/2/1926, p.2).

A breve descrição da lavagem da igreja na reportagem chama a atenção sobre a possibilidade de que a portaria do arcebispo dom Luís Antônio dos Santos, expedida em 1889 e que proibia a ação em todas as igrejas baianas¹¹⁵, permitia exceções. Possivelmente a categoria “moças do Rio Vermelho” usada no texto de A Tarde refira-se às veranistas, membros de famílias abastadas, não negras e sem ligação com o candomblé, portanto com perfil oposto ao do público que se reunia para lavar a Igreja do Bonfim.

Mas o desfile do Bando Anunciador era o ápice das festividades na localidade. Até o fim dos anos de 1960, quando o “presente” para Iemanjá tornou-se o principal evento festivo, o desfile que incluía carros alegóricos estava vinculado à festa de Sant'Anna, embora com aspecto carnavalesco. Na edições do jornal até a década de 1950, o destaque para o “bando” está para a Festa do Rio Vermelho como a lavagem do adro da igreja está para os festejos do Bonfim. Os desfiles eram luxuosos e aproximavam-se bem mais do modelo de corsos carnavalescos, com o uso de carros alegóricos e fantasias configurando uma atividade relacionada aos segmentos de elite ao qual provavelmente estava vinculada a maioria dos veranistas.

¹¹⁴ Cascudo (1985) descreve o rancho como sinônimo de reisado. Segundo o autor, trata-se de um grupo de homens e mulheres que representam pastores a caminho de Belém para visitar a manjedoura onde está o Menino Jesus. De acordo com ele, o rancho pode ser o Terno, que é mais formal, e o Rancho propriamente dito, com espaço para a irreverência. Figurino colorido, instrumentos como a viola, o cavaquinho e a flauta, além de canções próprias, compõem a apresentação. Cf. p.662-663.

¹¹⁵ Cf. Santana (2009) op.cit., p.195

Figura 49: O Carnaval vem próximo, A Tarde, 17/2/1930, capa



Diferentemente dos ranchos e ternos de reis, os desfiles não aconteciam apenas no chão. Pelas imagens reproduzidas nas reportagens, os integrantes exibiam fantasias elaboradas e desfilavam em carros enfeitados a partir de temas. Além disso, era comum haver a escolha de uma rainha. O evento aparece quase sempre mais anunciado como prévia do Carnaval do que o chamado para as festas religiosas de Sant'Anna. No discurso do jornal fica evidente que a passagem do bando era o grande momento da festa e não a missa solene ou procissão da padroeira. Uma descrição do desfile ocorrido em 1942 oferece uma amostra da exuberância dessa manifestação:

À tarde saiu o bando, composto de três carros alegóricos e dois caminhões, sendo um de “bahianas” e outro de “moleques”. [...] O carro principal representava a vitória das nações unidas, ostentando um grande V artisticamente ornamentado. Em frente ao V, via-se uma senhorinha trajando as cores da Bandeira Nacional e, nos quatro pontos do carro, elegantes moças trajadas com as cores dos pavilhões das nações unidas. (As festas do Rio Vermelho, A TARDE, 7/2/1944, p.2).

O texto não enfatiza, mas dá para perceber que o bando incluía apenas o segmento mais abastado. Para o povo, de acordo com o mesmo relato, a festa começava após o desfile com cordões e batucadas. Além disso, no entorno da passagem do bando havia espaço para eventos mais lúdicos. Em 13 de fevereiro de 1928¹¹⁶, o registro foi para uma competição de natação durante a festa. Mas a ocorrência mais frequente, no campo desses eventos paralelos, eram os banhos à fantasia.

A ida à praia ainda não era um lazer tão rotineiro como acontece hoje, como programa de fim de semana dos moradores da cidade. Portanto, tomar banho de mar era algo extemporâneo que se tornava viável em um ambiente festivo em que se podia ultrapassar alguns limites. A fantasia era a lembrança de sua condição extraordinária.

Vêm decorrendo com a possível animação dessa quadra de crise geral os festejos do Rio Vermelho, prenunciadores do Carnaval. Ontem, pela manhã, teve lugar, na praia de Sant'Ana, animado banho à fantasia assistido por centenas de pessoas. (As festas do Rio Vermelho, A TARDE, 7/2/1944, p.2).

A partir da década de 1960, à medida que a homenagem a Iemanjá foi ganhando maior visibilidade, o Bando Anunciador passa a dividir as atenções com a padroeira dos pescadores. Tanto que a homenagem ao orixá chegou a virar tema do desfile. É o que pode ser observado na edição de 19 de janeiro de 1972, quando é anunciada a sua condição de arauto não mais das comemorações para Sant'Anna, mas agora para a Festa de Iemanjá, incluindo o banho à fantasia:

O dia 30 é o dia do Bando Anunciador, às 11 horas, e “Banho à Fantasia” com os moradores da Vila Matos percorrendo as praias do Rio Vermelho. As fantasias mais originais receberão prêmios. [...] Às 17 horas do mesmo dia o Bando Anunciador sairá às ruas numa homenagem a Yemanjá com três carros alegóricos, um dos quais levando o presente à “mãe-d'água”. No outro desfilarão a Rainha do Rio Vermelho vestida de Yemanjá e suas princesas. Acompanhando os carros, 200 pessoas vestidas de pescadores pulando ao som de um trio elétrico. (Bando Anunciador volta às ruas do Rio Vermelho, A TARDE, 19/1/1972, p.3).

Mas a iniciativa não se repetiu ou não alcançou visibilidade nos anos seguintes, quando cada vez mais a festa para a orixá que rege o mar consolidou-se como a principal festividade do bairro. Os dias de festa foram reduzidos dos quatro meses, com início no ciclo de Natal à véspera do Carnaval. A programação que era diversificada – Bando Anunciador, banho à fantasia, desfile de ternos e ranchos – se tornou restrita à homenagem que os pescadores fazem para Iemanjá, em 2

¹¹⁶ Sport e beleza, A TARDE, 13/2/1928, capa.

de fevereiro. Desta forma, os preparativos e a saída do presente para o mar tornaram-se o centro da festa. A primeira referência que encontrei em *A Tarde* sobre a homenagem específica para Iemanjá está na edição de 6 de fevereiro de 1930, com uma descrição jocosa do rito tanto do ponto de vista textual como da imagem. Diferentemente das fotografias que acompanham as narrativas sobre o bando, a capa do jornal traz texto ilustrado por um desenho no estilo mais próximo da caricatura:

Figura 50: Dona Janaína, princesa do mar, A Tarde, 6/2/1930, capa



A imagem mostra um homem vestido com casaca e cartola oferecendo flores à mãe-d'água. No título usa-se o nome “Janaína”, no lugar de Iemanjá. Em seguida aparece uma mulher com vestes mais modestas e outra com o figurino típico das sacerdotisas de candomblé, com um pequeno balaio na cabeça. O texto, que tem a imagem acima como ilustração, começa fazendo referência ao histórico dos cultos às divindades das águas para em seguida classificar a sua persistência na Bahia como algo primitivo: “Aqui predomina o sentimento cultual sob processos genuinamente selvagens, visto como acaba sempre por grandes bailados africanos ‘ditos candomblés’” (*Dona Janaína, princesa do mar, A TARDE*, edição de 6/2/1930, capa). Mas o texto traz informações importantes, como a afirmação de que o presente foi depositado no dia 2 de fevereiro, embora ressalte, desde o título, que tudo acabou em confusão:

Domingo como de costume, partio garbosa do porto de Sant’Anna, no Rio Vermelho a frota de saveiros e jangadas, todos embadeirados festivamente rumo de Mont’Serrat. [...] Cada embarcação levava além da tripulação, convidados e convidadas estas em grande número ao espoucar de foguetes, vivas e cânticos apropriados. [...] A cerimônia no local do “mar sagrado” decorreu com as formalidades do estylo sendo grande a profusão de presentes notadamente rosas frescas – “brancas de neve”. [...] Ao entardecer fez-se o regresso com o entusiasmo da partida, porém, desembarcados que foram organisaram ruidoso samba ao lado do forte e fronteiro ao peso do peixe no Rio Vermelho. [...] A festa bulhenta e primitiva esquentou muito com as libações de cachaça dos devotos de Baccho de sorte que, a certa altura, degenerou em tremendo burburinho com pancadaria grossa, facas e revolveres fora tendo sido ouvidos vários tiros. [...] Consequencia: A policia compareceu ao local quando a cousa estava mesmo preta, nada conseguindo fazer porque os desordeiros cahiram n’agua. [...] Tudo porque um delles disse uma gracinha a uma das “nereidas” catingosase cor de ébano do grupo de festeiros da “mãe-d’água”.

O texto, apesar dos termos pejorativos para caracterizar os participantes – catingosas, uma referência ao mau cheiro, cor de ébano, desordeiros –, apresenta detalhes sobre a configuração que tinha a festa, ainda coadjuvante entre os festejos para Sant’Anna: uma manifestação que não podia ser levada a sério pelas características dos seus participantes se comparados à forma como eram tratados os membros do Bando Anunciador como apresentado nas reportagens aqui citadas sobre ele. A primeira percepção é que se trata de uma comemoração que reúne representantes dos segmentos mais pobres da população da cidade. Talvez se trate da chamada “Festa das jangadas”, mencionada na edição de 9 de fevereiro de 1920, citada anteriormente como parte de programação da festa¹¹⁷.

Na imagem que ilustra o texto podemos perceber que apenas o homem veste roupas finas, pois estes, independentemente da classe social, podiam circular nos variados espaços da cidade, diferentemente das mulheres da elite ou das que buscavam algum tipo de estabilidade na vida social. Das mulheres que aparecem na imagem, uma está com um vestido simples, inclusive sem mangas, e a outra com o figurino de candomblé, que, como vimos, era considerado “algo primitivo”.

¹¹⁷ A referência é de matéria publicada na página 2 da edição de 9/2/1920 com o título *As tradicionais festas de Senhora Sant’Anna*.

Segundo Porto Filho (2009, p.18), a Festa de Iemanjá, começou em 2 de fevereiro de 1924, sob a organização dos pescadores que integram a colônia de pesca Z-1, localizada à beira da praia do bairro Rio Vermelho. No período de publicação da reportagem, portanto, a comemoração já estava mais ou menos sedimentada e visível para um jornal de circulação diária e um dos principais veículos de informação na capital baiana nesse período.

Além disso, o texto afirma que a procissão ia até Monte Serrat. A localidade fica na Cidade Baixa, próxima ao Bonfim. Para chegar até lá percorre-se um trajeto (calculado pelo *Google Maps*) de 13 quilômetros por terra. Talvez por isso o retorno da procissão marítima só tenha ocorrido no período da tarde, como afirma o texto.

Monte Serrat, segundo identifiquei nas edições do acervo, era um importante ponto de culto a divindades da água. O jornal publicou uma matéria com ataques a essa prática de culto, em janeiro de 1916. O texto aparece na capa com imagem e no canto superior esquerdo. Intitulada *O culto da mãe-d'água na Bahia*, a reportagem narra o depósito de um bandolim, um carneiro e cartas de súplica (inclusive pedindo para acertar no jogo) deixadas como oferenda para a mãe-d'água. A nomenclatura “Iemanjá” não aparece no texto. Após considerar o culto como parte de “praticcas condemnaveis”, mesmo com o Brazil aparecendo “à sombra da cruz do Monte Paschoal”, o texto dá informações sobre Monte Serrat como endereço de um espaço específico para buscar os favores da divindade:

Nesta capital, o ponto encolhido para esse culto é Mont-Serrat. [...] Num trecho da praia ali existente há um rochedo, onde se vê uma lôca na qual creem os ingênuos piamente habita a mãe-d'água. [...] Todas as noites, uma romaria de fieis ali vae levar presentes á rainha das águas, os quaes são atirados ao mar juntamente com cartas a ella dirigidas nos quais são feitos os apellos e suplicas. (O culto da mãe-d'água na Bahia, A TARDE, 21/1/1916, capa).

O autor do texto informa que o bandolim foi levado por alguns rapazes e o carneiro foi morto por pescadores para o período de festas no Bonfim, embora não detalhe como conseguiu as informações. Mas o conteúdo de três cartas, que afirma ter retirado das águas, além de criticar a ortografia, é reproduzido. Em uma delas, a suplicante, de quem é até exposto o nome e endereço, pede uma casa e que o dinheiro para comprá-la venha do jogo:

1. carta-Bahia 13 de janeiro de 1916. Minha senhora rainha do mar. Eu vos peço minha mãe que vós tenhaes pena de mim, me livre dos que me desejam fazer mal. Eu vos peço para vós me dares uma esmola de um dinheiro para eu tomar uma casa, para me dares um sonho, que eu sonhe com uma dezena, que eu jogue e tire um dinheiro e tome uma casa. Eu vos peço que vós me ajude que eu me dê bem. Só vós podeis me ajudar minha mãe. Várame por caridade minha mãe se eu ganhar dinheiro que tome-me casa eu vou num saveiro levar-vos um presente. Sua filha Francisca Maria de Jesus. Eu moro no n 11 na rua do Lyceu, 2 andar”.

As outras duas cartas seguem no mesmo tom. Um pedido e a promessa de oferecer algo em agradecimento. Monte Serrat, portanto, aparece como o local consolidado de culto a Iemanjá e o presente aparece como um ex-voto individual¹¹⁸. Essa localidade, enquanto local de culto a Iemanjá na cidade, também aparece no romance *Mar Morto*, de Jorge Amado. Escrita em 1936, a história narra o cotidiano de uma colônia de pesca com seus moradores envolvidos em dramas, no entorno do protagonista, Guma, sua fé em Iemanjá e o amor por Livia, a mulher que vem da cidade:

Livia espera e é bela nessa espera, ela é a mulher mais bela da beira do cais e dos saveiros. Nenhum mestre de saveiro tem uma mulher como a de Guma. Todos dizem isso e sorriem todos para ela. Todos gostariam de tê-la nos braços musculosos das travessias. Mas ela é somente de Guma, casou foi com ele na Igreja de Monte Serrat, onde se casam os pescadores, os canoieiros e os mestres de saveiro. Mesmo marinheiros que viajam por mares longínquos, em paquetes enormes, vêm casar na IGREJA de Monte Serrat, que é a igreja deles, trepada no morro, dominando o mar. Ela casou ali com Guma e, desde então, nas noites do cais do seu saveiro, nos quartos do Farol das Estrelas, na areia do cais, eles se amam, confundem os corpos sobre o mar e sob a lua. (AMADO, 2010, p.18-19).

Monte Serrat aparece em outros trechos do livro sempre como o local de morada de Iemanjá, alternando-se com o Dique do Tororó (AMADO, 2010, p.75-76). Monte Serrat, na narrativa do escritor, é lugar de festa por excelência, onde se depositam os presentes e também onde nascem as narrativas do ambiente mágico que cerca o culto à rainha das águas, como a de que uma criança chegou a ser ofertada à divindade, versão que desapareceu da oralidade, possivelmente à medida que o candomblé foi se autoafirmando como religião. Em *Mar Morto*, essa versão ainda está presente:

Agostinho, o macumbeiro que fazia sua festa naquela época, disse que Iemanjá queria era carne humana. Levaram aquela criança porque era a mais bela do cais, parecia até com Janaína, pois que tinha os olhos azuis. A tempestade corria sobre o cais e as ondas lavavam a pedra de Iemanjá. Os saveiros corriam de lado e todos ouviam os gritos da criança, que ia de olhos vendados. Era uma noite de crime e o velho Francisco quando conta essa história ainda treme. A polícia soube de tudo, alguns caíram na cadeia,

¹¹⁸ Em seu Dicionário do Folclore Brasileiro, Luís da Câmara Cascudo, ao definir o Presente de Iemanjá como verbete cita a documentação sobre a prática em estudos pioneiros que abordam a religiosidade afro-brasileira como os de Manuel Querino (1938), Édison Carneiro (1936), Roger Bastide (1945) e Odorico Tavares (1951). Cf. Cascudo, 1984, p.632-633.

Agostinho fugiu, a mãe da criança enlouqueceu. Só então cessou a cólera de Iemanjá. Sua festa foi proibida e durante algum tempo a substituíram pela procissão do Bom Jesus dos Navegantes. Mas aquelas águas eram de Iemanjá, aos poucos a sua festa voltou, também a sua cólera havia passado, ela não quis mais crianças e virgens. Só por acaso uma ia ser sua mucama, como a mulher daquele cego cuja história o velho Francisco sabe. (AMADO, 2010, p.80).

Embora não intencionalmente, no caso de Jorge Amado, narrativas como essa reforçavam o preconceito alimentado pela aura de segredo que marcava uma religião com ritos iniciáticos acessíveis apenas para os seus adeptos. Uma indicação disso foi a reportagem intitulada *Les Possédées de Bahia* (As possuídas da Bahia), da revista Paris Match, de 12 de maio de 1951. O texto apresenta o passo a passo de uma iniciação no candomblé em um terreiro de Salvador, que não teve o nome ou endereço revelado. O texto é uma apresentação do livro *O Cavalo dos Deuses*, do cineasta Henri-Georges Clouzot. As fotografias que acompanham o texto mostram as noviças banhadas em sangue de animais e também paramentadas com as vestes dos santos nos ritos para a apresentação pública¹¹⁹. Na narrativa da Paris Match chegou-se a afirmar que, em honra de Iemanjá, um garanhão negro lhe era oferecido ao ser afogado nas águas.

Para competir com a publicação da Paris Match, a revista semanal brasileira O Cruzeiro¹²⁰ resolveu construir uma reportagem semelhante. Quatro meses após a publicação da reportagem da Paris Match, a matéria intitulada *As noivas dos deuses sanguinários* foi apresentada em O Cruzeiro com texto de Arlindo Silva e fotografias de José Medeiros. A estrutura usada pela reportagem da Paris Match foi repetida: as fotografias do passo a passo da iniciação religiosa, com as iaôs cobertas por sangue e penas de aves. As fotografias, nos dois casos, é o que parece ter provocado a polêmica. Para uma religião que tem o segredo, principalmente o iniciático, como uma de suas bases, as duas publicações chocavam por mostrar o que apenas membros que passaram pelos ritos de formação conheciam. As reportagens causaram repúdio generalizado de intelectuais e membros do povo de santo, inclusive da Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro (Febacab)¹²¹. Esse episódio foi analisado pelo antropólogo Fernando de Tacca, em seu livro *Imagens do Sagrado*. A reportagem da Paris Match chegou a ser traduzida para publicação em A Tarde.

¹¹⁹ Sobre este caso e o da revista O Cruzeiro, conferir Tacca (2009).

¹²⁰ O Cruzeiro foi a primeira revista semanal brasileira de ampla circulação. O título pertenceu ao grupo Diários Associados de Assis Chateaubriand e circulou de 1928 a 1985. Para uma descrição sobre o periódico, conferir <https://bndigital.bn.gov.br/artigos/o-cruzeiro/>. Morais (1994) apresenta a biografia de Chateaubriand (1892-1968), o primeiro proprietário de um conglomerado de mídia no Brasil.

¹²¹ Na minha dissertação, este episódio foi analisado no âmbito da prática jornalística de publicar temas sobre o candomblé. Ao buscar revelar segredos, os textos acabaram reforçando estereótipos e mais preconceito em relação a uma religião já tão combatida e considerada prática que necessitava de tutela policial. Cf. RAMOS, Cleidiana. *O Discurso da Luz*, dissertação de mestrado, 2009.

(...) Tal reportagem foi reproduzida na íntegra pelo jornal A Tarde, de Salvador, em três dias seguidos, 10, 11 e 12 de julho de 1951, com publicação de fotografias de Clouzot, repercutindo ainda mais a publicação francesa na capital da Bahia (...). Com o título de chamada “Um francês em visita aos candomblés”, ainda tinha dois subtítulos: “Pela primeira vez um branco pode penetrar no santuário dos deuses negros onde se praticam os ritos sangrentos da iniciação” e “Reportagem em Paris Match, do grande cineasta Georges Clouzot, que esteve na Bahia no ano passado”. (TACCA, 2009, p.100).

Os textos das revistas destoavam da forma como o candomblé era tratado em publicações como a literatura de Jorge Amado, que se referia a questões básicas do candomblé sem buscar a prerrogativa de desvendar seus segredos, como fizeram as duas publicações. Em *Mar Morto*, por exemplo, o autor deu outras pistas sobre a ocorrência do culto a Iemanjá em pontos variados da orla da cidade, estendendo-se para outras localidades da Baía de Todos-os-Santos, como a região de Itaparica. O trecho também revela que Monte Serrat mantinha uma data diferenciada do 2 de fevereiro para festejar a rainha do mar:

Hoje é dia de festa de Iemanjá. No Dique, onde ela passa uns tempos durante o ano, sua festa é a 2 de fevereiro. Também na Cabaceira da Ponte, em Mar Grande, em Gameleira, em Bom Despacho, na Amoreira, seu dia é 2 de fevereiro, e nessa data a festejam. Porém em Monte Serrat é onde a sua festa é ainda maior, pois é feita na sua própria morada na loca da Mãe-d’Água, ela é festejada a 20 de outubro. E vêm os pais de santo do Dique, de Amoreira, de Bom Despacho, de Gameleira, de toda a ilha de Itaparica. E nesse ano até o pai Deusdedit veio da Cabaceira da Ponte assistir à iniciação das feitas de Iemanjá. (AMADO, 2010, p.111).

Com a crescente visibilização do presente dos pescadores do Rio Vermelho, Monte Serrat ficou esquecido, ao menos do ponto de vista da mídia local, como A Tarde. Mas o Dique do Tororó ainda conserva um espaço na festa. É lá que acontece o primeiro rito com o presente para Oxum no início da madrugada do dia 2 de fevereiro:

O presente de Oxum chegou às 2h20, momento em que os barcos saíram da margem para arriar o balaio principal no lugar sagrado. Assim como sua mãe Iemanjá, Oxum é também das águas, só que doces. E se da água e das mulheres vem a vida, as orixás fazem deste elemento seu reino. Iemanjá e Oxum, mãe no mar, filha nas fontes. (Reverência a Oxum no Dique, A TARDE, 3/2/2003, p.6).

5.2. Visibilidade gradativa da festa

Após a reportagem jocosa de 1930, A Tarde voltou a noticiar o presente, em 1935. A notícia, mais uma vez, está na capa do jornal, mas na metade inferior. É também a primeira vez que há um registro fotográfico do rito.

Figura 51: “Janaína” se encheu de presentes, A Tarde, 2/2/1935, capa



A referência ainda é a “mãe-d’água”, Janaína, e, no caso deste último registro, a Iara, uma divindade indígena. A mudança no discurso de A Tarde sobre o culto a Iemanjá no Rio Vermelho tornou-se mais evidente na década de 1940. Em duas edições do mês de fevereiro de 1944, o presente ganhou destaque. A primeira reportagem foi publicada no dia 2, com uma descrição detalhada, indicando que o presente está completamente inserido nas festas do bairro. A narrativa começa pela movimentação inicial até os momentos após a entrega da oferta. Com base nessa narrativa, percebe-se que essa estrutura festiva já é bem parecida com a atual:

Branco e pretos, ricos e pobres, reuniram-se todos na praia de Sant’Ana, para a oferta dos presentes. Belas mulatas de saias rodadas, torços de seda, pano da costa, chinelinhas nas pontas dos pés, pulseiras e colares de ouro, barangadans, juntavam-se às senhoras de vestidos de seda, de moças de calças de casemira, a rapazes de blusões havaianos. (Minha sereia, rainha do mar..., A TARDE, 2/2/1944, p.2).

No entorno dessa festa acontece uma mistura de som de atabaques com os repiques do samba de roda. O autor do texto até conta detalhes de uma rusga entre um casal de idosos porque o homem encontra-se embevecido por uma jovem que seduz com seu samba. O texto tem uma pontuação e estilo narrativo que indica a duração do evento por mais de uma manhã. De acordo com o texto, o presente saiu da Casa do Peso sob a condução de uma mãe de santo:

Um grande balaio coberto de flores. Dentro dele, pentes, peças de pano, metros de fita, sabonete, frascos de perfumes, objetos de “toilette”, uma infinidade de coisas diversas. Cada um leva, também, o seu presente particular, um embrulhinho, um ramo de flores, muito ou pouco – que importa? O que importa é que a Senhora das Águas, Dona Yemanjá, não deixe de receber a oferenda, a prova de um afeto, de uma veneração do culto que ela desperta nos corações das gentes simples. (Minha sereia, rainha do mar..., A TARDE, 2/2/1944, p.2).

O texto dá pistas também sobre o roteiro. A procissão marítima não segue mais até Monte Serrat. Agora prossegue das imediações do Largo de Sant’Anna, onde está a Casa do Peso, até a Pedra da Sereia, ainda no Rio Vermelho, mas na direção de Ondina. Dois dias depois, uma nova matéria informa que a festa reuniu três mil pessoas, mas os objetos acabaram voltando para a areia, o que, segundo o texto, é motivo de preocupação para os devotos:

A praia da Paciência, no Rio Vermelho, amanheceu, hoje, coberta de presentes, deixados pela baixa-mar. Encharcados, desfeitos, sujos de areia, eram os ex-votos que Iemanjá não aceitara. E foi com pesar e desassossego que os fiéis do culto da sereia souberam do que aconteceu com suas dádivas. Eles temem, agora, que a mãe-d’água, enraivecida como seu povo, na terra, manifeste lançando calamidades a sua cólera irresistível. (Iemanjá está zangada, A TARDE, 4/2/1944, p.2).

O repórter termina seu texto atribuindo a Iemanjá a instabilidade que ele considera própria das mulheres: “A deusa é mulher. Como as mulheres, nela ninguém pode se fiar...” (A TARDE, 4/2/1944, p.2). A festa para Iemanjá, portanto, embora ainda de forma secundária, já tem visibilidade e narrativas que diferem do tom jocoso das décadas anteriores. O que havia mudado para que o jornal de maior circulação na cidade passasse a tratar o evento como algo positivo? Uma pista pode estar nos movimentos na indústria cultural.

Caymmi já fazia sucesso cantando elementos da cultura negra como preciosidades da Bahia. Em 1942, *Saludos Amigos*, de Walt Disney, apresentava o personagem Zé Carioca, embalado por *Aquarela do Brasil* na voz de Ary Barroso e com participação de Carmen Miranda. Três anos depois, o estúdio trazia um de seus emblemáticos personagens, Pato Donald, para protagonizar o episódio *Você já foi à Bahia?*, do filme *The three caballeros*.

O livro de exaltação, inclusive às festas populares de Salvador – *Baía de Todos os Santos, guias de ruas e mistérios* –, foi publicado por Jorge Amado em 1944. No campo da comunicação, Assis Chateaubriand comandava a primeira cadeia nacional de rádios e jornais, os Diários Associados, que inaugurou o primeiro sistema de televisão brasileiro, TV Tupi, em 1950. Além disso, a ditadura do Estado Novo tomou medidas para criar a ideia de um país unificado, enaltecendo símbolos que formariam a “identidade brasileira”, como a feijoada, o samba e a miscigenação. Para o seu projeto de poder, Vargas buscava criar unidade no país. Se a censura mantinha os jornais na linha no conteúdo em relação ao governo, Vargas acenava com mais flexibilidade em relação ao uso de símbolos, sobretudo da cultura negra, como o candomblé e a capoeira¹²².

Assim, em 1947, o presente aparece incluído na programação da festa, inclusive no título, em texto publicado também na parte superior da página. Esse evento antecede o desfile do Bando Anunciador, segundo a matéria.

Figura 52: *Começam hoje os festejos do Rio Vermelho, A Tarde, 4/2/1944, p.2*



¹²² Em 1890, a capoeira tornou-se uma prática proibida. Para fundar suas academias, o Mestre Bimba, baiano, introduziu elementos de artes marciais, abrindo espaço para que a descriminalização viesse ainda no primeiro governo de Getúlio Vargas. A tradição oral do candomblé conta que Mãe Aninha, ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, pediu a Osvaldo Aranha, ministro de Vargas, que conseguisse do presidente a licença para que os terreiros usassem os atabaques sem restrição. Até o momento não foi encontrado o documento referente a este caso, embora ele seja largamente citado na tradição oral de muitos terreiros de candomblé.

A década de 1950 marca o início do processo de protagonismo dos festejos para a orixá que rege os mares. A primeira referência encontrada na coleção de reportagens citando diretamente o nome “Festa de Iemanjá” é de 1950.

Figura 53: A Festa de Iemanjá, 3/2/1950, p.2



O texto foi publicado na parte inferior (mas tem tratamento de destaque), inclusive com foto. O rito é descrito sem análises ou tom preconceituoso. É a festa sendo incorporada pela cidade não mais como um evento marginal, mas de prestígio. Ao mesmo tempo vai diminuindo a proeminência dos outros elementos da comemoração no Rio Vermelho, como o Bando Anunciador.

A partir da coleção de reportagens é possível afirmar que a consolidação total dos festejos para Iemanjá no Rio Vermelho aconteceu na década de 1970. Por considerar que o bairro havia perdido a condição de localidade de veraneio, o então pároco da igreja, monsenhor Antônio da Rocha Vieira, resolveu transferir a festa da padroeira para julho, mês da sua festa no calendário litúrgico da Igreja Católica¹²³.

¹²³ Site da Paróquia Sant’Ana consultado em 4/7/2017: <http://www.igrejadesantana.org.br/quem/a-padroeira>. Segundo a mesma fonte, a festa começou por iniciativa de veranistas e, por isso, era celebrada em fevereiro. Em 5 de abril 1913 foi criada a Paróquia Sant’Anna, até então vinculada à Paróquia da Vitória. As festas eram realizadas na igreja do século XIX, até que em 1959 começou a construção da atual matriz, localizada ao lado da Casa do Peso.

Um episódio narrado por A Tarde indica que mesmo com a transferência de data da festa de Sant'Anna, a comissão organizadora tentou reeditar a lavagem da igreja que já não acontecia há 15 anos. O pároco, padre Raimundo Rocha Filho, não permitiu.

A lavagem da Igreja de Santana, prevista para o dia 3 de fevereiro, durante os festejos em louvor a Yemanjá não será mais realizada, segundo informações da Comissão de Festejos Populares do Rio Vermelho, para evitar choques entre a Comissão e o vigário da paróquia, que proibiu a realização do ato. (Padre não quer lavagem, A TARDE, 24/1/1977, p.2).

Dois dias depois o assunto voltou a ser noticiado na matéria intitulada *Vigário fecha igreja do Rio Vermelho para evitar atos profanos*:

Não haverá lavagem da Igreja de Santana, na festa de Iemanjá, no Rio Vermelho. O templo vai permanecer fechado porque o vigário Raimundo Rocha Filho não concorda com a mistura de festa profana com atos religiosos. A igreja fecha amanhã às 20 horas – depois da missa e só reabrirá no dia 7, após o encerramento da festa. (A TARDE, 29/1/1977, p.2).

O texto permite, portanto, inferir que houve uma tentativa de manter alguma ligação com o modelo do Bonfim, mesmo com a transferência da festa católica de fevereiro para julho. Mas com a retirada da festa para Sant'Anna, finalmente Iemanjá ganhou total protagonismo como homenageada. Nos 30 anos seguintes, a festa passou a ganhar cobertura especial em A Tarde: notícias sobre preparativos, movimento na véspera e a cobertura no dia seguinte.

Nos anos 2000, por dois anos seguidos, a festa ganhou um “especial” no jornal. O primeiro foi realizado em 2006 e publicado em série, ou seja, com um capítulo diário do período de 28 de janeiro a 2 de fevereiro. Intitulado *O Mar de Iemanjá*, o especial foi concebido pelo jornalista Paulo Oliveira, que foi secretário de redação de A Tarde por dez anos.

A ideia central do projeto era apostar em linguagem com predominância gráfica (fotografias e infográficos) destacando aspectos relacionados ao culto de Iemanjá na cidade. Uma das reportagens (que foram realizadas por mim) trouxe em página dupla a caracterização de Iemanjá e Oxum mais próximas dos mitos de origem africana para se distanciar da imagem europeia que aparece em iconografias mais difundidas:

Figura 54: Arte sobre série “O Mar de Iemanjá”, A Tarde, 2/2/2007, p.6-7



Outros suplementos do jornal também investiram em especiais com temas relacionados à festa, como A Tardinha (voltado para crianças), o Caderno 2+ (especializado em linguagens artísticas) e a revista Muito (revista dominical). É a festa com sua dinâmica de transformação, incluindo e descartando elementos que expressam as novas configurações da cidade.

Com base na coleção de reportagens, podemos perceber como a festa foi se modificando ao longo das décadas do século passado. O orixá do candomblé passou a ser protagonista da celebração; a procissão marítima para entrega do presente hoje é restrita aos limites do bairro, e a festividade já incorpora representantes dos mais diversos segmentos sociais, inclusive os de maior poder aquisitivo, que frequentam as feijoadas dos hotéis cinco estrelas localizados nas proximidades da praia ou acompanham a procissão em lanchas e outras embarcações de luxo.

No entorno da comemoração tornaram-se mais comuns os eventos em ambientes fechados que são conhecidos como “festas de camisa”. Na edição de 2017, o Rio Vermelho abrigou festas variadas, atraindo, talvez, a média de público mais jovem no conjunto das festas de largo. Mais uma vez o evento parece passar por uma nova reformulação mantendo o núcleo central que é o presente para Iemanjá.

5.3. Conhecendo uma festa de camisa

A sexta edição da festa Yemanjá é Black, realizada no dia 2 de fevereiro de 2017, lotou o bar e restaurante Santa Maria, localizado no Rio Vermelho em frente à Casa do Peso. Organizada pelo ator e produtor cultural Jorge Washington e pela estilista Madá Preta¹²⁴, o evento foi concebido para agradar um público formado, em sua maioria, por negros. A Yemanjá é Black foi mais uma das muitas festas de camisa que se espalham pelo Rio Vermelho no dia 2 de fevereiro. O nome é derivado da condição para ter acesso: comprar a camiseta estilizada.

Figura 55: Camiseta da festa Yemanjá é Black, versão 2017



Nesse ano os shows principais foram os realizados pelos cantores Dão e Denise Ribeiro. A compra da camiseta, que individualmente custou R\$ 90 (e R\$ 160 na versão “casadinha”, duas unidades), incluiu o consumo de um prato de feijoada, quitute oficial dos festejos para Iemanjá. Na programação do evento, havia também uma feira cultural destinada a promover empreendedores negros. Este ano os estandes ofereceram bijuterias com design inspirado em cultura afro-brasileira e petiscos como abará.

¹²⁴ Jorge Washington é membro do Bando de Teatro Olodum, uma companhia especializada em espetáculos com temática afro-brasileira. Já Madá Preta é a dona da grife Negrif, que produz roupas não apenas de temática étnica, mas que investe em manequins de números maiores, para transmitir a ideia de que as mulheres podem ter o corpo que quiserem para se vestir bem.

O público foi majoritariamente formado por profissionais liberais, artistas, militantes de variados segmentos dos movimentos negros, professores e estudantes. A faixa etária ficou na média dos 30 anos. Para alguns dos participantes entrevistados, o melhor da festa é exatamente o enfoque na cultura afro-brasileira em todos os seus aspectos.

O Yemanjá é Black é uma alternativa política aos eventos fechados no entorno da festa de Iemanjá reservados para o público de classe média, como as feijoadas nos hotéis, que persistiram até meados dos anos 2000. Realizadas em hotéis de cinco estrelas, como o antigo Meridien, a festa atraía membros da elite soteropolitana que podiam acompanhar a festa sem necessariamente estar no meio dela, na rua.

As festas privativas estão segmentadas para todos os gostos. Em uma realizada nas imediações do Yemanjá Shopping teve até performance de sereísmo, um movimento em que mulheres, principalmente, vestem-se como sereias. Na plataforma da janela de um sobrado, uma jovem na faixa de 20 anos realizava a performance fazendo movimentos que consistiam em balançar os braços e a cauda da fantasia de sereia, feita em silicone.

Andando pelas ruas do Rio Vermelho é possível perceber que atualmente os eventos da localidade tornaram-se uma espécie de festival difuso. Mesmo quem não tem nenhuma vinculação com as religiões afro-brasileiras considera primordial, estando no local, oferecer algum tipo de agrado para Iemanjá. As longas filas que se formam desde a noite anterior à frente do caramanchão onde o presente principal é guardado até a hora de ir para o mar é indicativo dessa devoção disseminada.

Nas areias da Praia de Santana, logo abaixo da elevação onde fica a Casa do Peso (sede da Colônia Z-1, que organiza o presente), adeptos do candomblé e da umbanda, com suas roupas litúrgicas, fazem giros tocando as músicas que homenageiam Iemanjá. Em um ponto e outro, pessoas entram em transe; outras se retiram para a Praia da Paciência, que fica a alguns metros, para fazer suas orações em ambiente mais tranquilo.

O rito religioso do candomblé resume-se a dois momentos ocorridos durante a madrugada. O primeiro acontece nas primeiras horas do dia 2 em outro espaço: o Dique do Tororó, onde é colocado um presente para Oxum, que é senhora das águas doces. Diferentemente do Rio Vermelho, a cerimônia acontece em silêncio, quebrado apenas pelos fogos para anunciar a partida e chegada da comitiva que tem a missão de depositar o presente.

Por volta das cinco horas da manhã acontece o momento mais esperado: o Presente principal, envolvido na escultura que, geralmente, reproduz elementos ligados ao ambiente

marítimo, chega para ficar exposto no caramanchão erguido na parte externa da Casa do Peso. Ali, durante todo o dia, os devotos podem colocar presentes nas dezenas de balaies disponibilizados.

Às 16 horas, o barco Rio Vermelho zarpa levando o presente principal, seguido pelas embarcações que transportam os balaies com as ofertas dos devotos e outras com pessoas que desejam ver de perto o rito de entrega da oferta nas águas do mar. Essa procissão marítima dura cerca de uma hora, com término marcado pelo retorno do barco que seguiu com o presente principal. Se o presente não retornar para a praia, o ano será de prosperidade para os homens que vivem da pesca. E a festa prossegue para quem ainda tiver fôlego depois de um dia de envolvimento em eventos que acontecem cada vez menos no largo e concentram-se no aconchego de bares e restaurantes localizados no bairro.

5.4. Com foco no limite entre a capela e o mar

Se, até a década de 1940, a Festa de Iemanjá era coadjuvante nos eventos do Rio Vermelho, na coleção imagética ela é a protagonista. Não há muita variação temática além das embarcações no mar, a saída do presente principal e detalhes da devoção à rainha do mar. É como se toda a festa coubesse no conjunto formado pela Casa do Peso e a beira do mar.

Figura 56: Concentração na praia



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: não identificado

Assunto: Festa do Rio Vermelho

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica

Catlogação em A Tarde: Festa do Rio Vermelho nº 2757-C (Fotos e negativos antigos até a década de 70)

Coordenadas de situação

Tempo: 2/2/1968

Espaço: Rio Vermelho

A fotografia mostra uma cena que delimita o que é o espaço da festa na leitura do jornal. À esquerda aparece parte da nova igreja de Sant'Anna, construída em 1959. Mais próxima da praia, no lado esquerdo, e com apenas o telhado visível, está a sede da colônia de pesca Z-1. O contraste entre a dimensão dos dois imóveis – o templo católico e a capela para a orixá do candomblé – é bem sugestivo sobre a própria dinâmica da festa.

A festividade católica, mesmo com o poder da instituição que a realiza, acabou ofuscada por um culto que era periférico e pertencente a uma tradição religiosa perseguida, inclusive pela polícia. O culto que o jornal considerava primitivo, indicativo da ideia de atraso, é agora o novo, que faz a cidade diferente, para capitalizar espaço no poderoso campo do imaginário que alimenta indústrias tão poderosas como o turismo e que começa a se tornar crucial para a Bahia já nesse período. Iemanjá

é agora a soberana do Rio Vermelho, mas ainda faz o jornal confundir no momento de narrar detalhes da festa.

No texto em que a foto acima foi utilizada há informações que parecem desconexas. Fala-se em presentes para “Naná”, possivelmente Nanã, que é associada a Sant’Anna, embora essa referência não fique tão evidente em trabalhos sobre a festa, como o de Couto (2010). Nanã também é uma orixá com regência sobre as águas, mas tem o seu governo sobre as escuras, como lagoas e áreas de manguezais.

No mesmo parágrafo as baianas são chamadas de “babalorixás”, termo equivocado, pois o título é reservado para homens que assumem a liderança de um terreiro de nação ketu¹²⁵. Há confusão também em relação aos instrumentos musicais usados nos ritos de candomblé, quando se afirma que a dança aconteceu ao som de atabaques, ru e rubi. Na verdade, os tambores chamados de atabaque, são três: rum, rumpi e lé.

Minutos depois, pescadores e devotos de “Naná” conduziram até um barco que permanecia na praia diversos balaies contendo sabonetes, perfumes, pó de arroz, fitas, espelhos e bonecas, tudo para ser lançado em alto mar e, segundo a crença, colhido nas profundezas das águas por Janaína. Os presentes são em agradecimento aos favores concedidos durante o ano que passou. Para animar a cerimônia, baianas tipicamente trajadas (Babalorixás), ao som de atabaques, rubi e ru,, dançavam em homenagem à Rainha do Mar, no interior da Casa do Peso. (A Festa de Iemanjá, A TARDE, 3/2/1968, p.3).

É uma amostra de que a familiarização do jornal com as religiões afro-brasileiras seria um processo demorado, com resquícios das tensões, como já foi citado anteriormente no episódio envolvendo a Paris Match e O Cruzeiro. Mas a imagem mais antiga da coleção sobre o Rio Vermelho é um registro da procissão de Sant’Anna, o único no conjunto de 346 imagens.

¹²⁵ Nação é um termo que se usa para definir o pertencimento de origem e também as características litúrgicas de um terreiro de candomblé, principalmente a língua utilizada para os ritos. Em Salvador, as nações predominantes são: ketu, originada de elementos culturais trazidos por povos de onde hoje está a Nigéria; sua língua litúrgica é o iorubá e as divindades são chamadas de orixá; lemanjá faz parte do panteão dessa tradição. A angola tem o kikongo e o kimbundu, idiomas do sistema banto como sua referência litúrgica; a nação possui elementos herdados de grupos vindos de Angola e Congo. A jeje tem variação originada de etnias com origem no atual Benim; a língua litúrgica é o fon-ewé e os deuses são chamados de voduns. Por fim, a ijexá, que também cultua orixá e usa o iorubá como base litúrgica, mas se diferencia do ketu principalmente pelo toque que é regido pelo gã; Oxum é a principal divindade dessa tradição ao lado de Logun-Edé, seu filho. Os afoxés, como o Filhos de Gandhi, constituem-se em volta do ritmo que embala essa nação e que também é chamado de ijexá. Os instrumentos gã, xequerê e tambores chamados de ilu formam a orquestra deste ritmo. Tem ainda o giro de caboclo. Entre o povo de santo, há quem o defenda como uma nação específica. O assunto é controverso, pois o caboclo, antes cultuado exclusivamente pelos candomblés angola, acabou sendo absorvido pelas outras nações. O texto de Vivaldo Costa Lima – *O conceito de “nação” nos candomblés da Bahia* – é pioneiro na discussão sobre estas questões: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20774>. Consultado em 5/7/2017.

Trata-se de um indicativo de como a celebração católica era cada vez menos visível enquanto a homenagem a Iemanjá seguia o caminho inverso.

A imagem ilustrou uma fotolegenda, publicada no alto da página 3 da edição de 6 de fevereiro de 1961. É um lugar de destaque, mas curiosamente um registro raro, pois mesmo no período em que era o centro da festa, os ritos como missa e procissão ficavam em segundo plano nas publicações do jornal. A ênfase era para outros eventos como os desfiles do Bando Anunciador.

Figura 57: Procissão de Sant'Anna



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: não identificado

Assunto: Festa do Rio Vermelho

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica

Catlogação em A Tarde: Festa do Rio Vermelho nº 2757-C (Fotos e negativos antigos até a década de 70)

Coordenadas de situação

Tempo: 6/2/1961

Espaço: Rio Vermelho

Segundo o texto que a imagem ilustra, a procissão encerrou as festas para a padroeira. É o período ainda em que os dois eventos compartilham o mesmo espaço, mas já com uma supremacia do rito para Iemanjá. A descrição mais precisa sobre os eventos para Sant'Anna, que faltam na coleção documental do jornal, mais atenta ao Bando Anunciador e depois à Festa de Iemanjá, encontra-se na pesquisa de Edilece Couto (2010), que analisa também as celebrações para Santa Bárbara e Nossa Senhora da Conceição. De acordo com a autora, além do Rio Vermelho, a santa era também cultuada na freguesia de Sant'Anna, região atualmente de bairros do centro antigo, como Nazaré e Saúde.

No Rio Vermelho, a devoção, mais tarde apropriada pela elite que formava a população flutuante de veranistas, começou com moradores locais. Uma aparição atribuída à santa deu início ao culto local. Sant'Anna avisou a moradores que os portugueses estavam prestes a chegar ao local durante a guerra pela Independência, em 1823 (COUTO, 2010, p.120-121). De acordo com a autora, o ponto alto das homenagens a Sant'Anna era o décimo dia de festejos, que começavam com as novenas. Seguiam-se missas a cada hora e, por fim, a solene. Às 16 horas acontecia a procissão que, na imagem exibida na página anterior, já não tinha o brilho de relatos do passado.

Os pescadores, vestidos de capas e carregando tochas, ocupavam posição de destaque. O mais velho carregava um crucifixo. Em seguida, um grupo de crianças “trajadas de alvo” carregava a figura de um peixe feito de papelão. Os andores dos santos eram enfeitados de flores naturais. As senhoritas da sociedade baiana carregavam o andor de Sant'Ana. Seguindo o costume baiano, a santa era acompanhada pelo Menino Jesus e Nossa Senhora do Parto. O cortejo retornava à igreja ao anoitecer. Os fiéis assistiam ao *Te Deum*, ao sermão do pároco e à queima de fogos de artifício às 22 horas, horário em que todos deveriam se recolher, pois marcava a saída do último bonde para Salvador e o desligamento da iluminação pública. (COUTO, 2010, p.123).

Até então, como frisa a autora, a festa era uma devoção de pescadores chamada inclusive de “Romaria dos Jangadeiros”. Na programação estava incluída uma procissão marítima, como já foi registrado anteriormente em A Tarde. Posteriormente, a romaria foi substituída por uma corrida de jangadas (COUTO, 2010, p.124). Aos poucos elementos das festas religiosas e cívicas da elite foram incorporados aos festejos, como o Bando Anunciador e os banhos à fantasia.

Mas não demoraram a aparecer tensões, principalmente entre os pescadores e a paróquia. Em 1919, eles se recusaram a pagar um dízimo à administração paroquial. É desse período, de acordo com a autora, a construção da atual Casa do Peso. Durante um período de escassez, eles resolveram dar um presente à mãe-d'água, em 1924.

“No primeiro momento, ficaram temerosos de realizar aquela “bruxaria”, desconfiados quanto à eficácia de tal ato. Resolveram mandar celebrar uma missa na igreja e, em seguida, partiram para alto-mar a fim de oferecer o presente, composto de perfume e flores”. (COUTO, 2010, p.156).

Para garantir a eficácia do presente, os pescadores recorreram aos serviços de Júlia Bugã¹²⁶. De acordo com a ebomi Cidália Soledade, Júlia Bugã era a líder de um terreiro ijexá, localizado onde hoje está o Departamento de Polícia Técnica (DPT). Cidália contava que no quinto dia da festa de Oxum no Gantois, Júlia Bugã comandava uma procissão de suas sacerdotisas até esse terreiro. Elas seguiam tocando pequenos tambores chamados de ilu e próprios do culto a Oxum. Quando chegavam ao Gantois, Mãe Menininha estava esperando na porta. Neste dia, o xirê do Gantois era todo feito em ijexá¹²⁷.

Com a chegada de Júlia Bugã, o presente dos pescadores passou da condição de uma “simpatia” para um novo patamar: um rito realizado por uma especialista religiosa. Em 1930, segundo Edilece Couto (2010), o padre recusou-se a celebrar uma missa durante os festejos de Sant’Anna. Para ela, é o momento da separação, embora eu considere a transferência da festa para o mês de julho, em 1971, e a proibição de retomada da lavagem da igreja, seis anos depois, como a ruptura definitiva entre a tradição católica e a do candomblé.

5.5. Iconografia em transformação

A representação imagética de Iemanjá no Rio Vermelho é marcada por algumas substituições da escultura, referência do culto, que fica em frente da Casa do Peso. Uma delas está na imagem abaixo:

¹²⁶ Tive contato com detalhes sobre Júlia Bugã por meio das histórias contadas pela ebomi Cidália Soledade (1930-2012), consagrada ao orixá Iroko por Mãe Menininha dos Gantois. Ela era conhecida por sua boa memória sobre elementos do candomblé baiano.

¹²⁷ As informações sobre Júlia Bugã me foram prestadas por ebomi Cidália em muitas das nossas conversas, pois ela era uma das minhas mais importantes fontes para reportagens sobre o candomblé. Um perfil sobre ela foi escrito pelo professor Jaime Sodré em *Ebomi Cidália, a enciclopédia do candomblé*, do qual sou coautora. Um estudo sobre Júlia Bugã está sendo realizado pelo doutor em antropologia e professor da Ufba Vilson Caetano Júnior.

Figura 58: O descarte da imagem



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: não identificado

Assunto: Festa do Rio Vermelho

Personagens: Manoel Bonfim (2º e que usa chapéu). Os outros não foram identificados

Tecnologia: analógica

Catálogo em A Tarde: Festa do Rio Vermelho nº 2757-C (Fotos e negativos antigos até a década de 70)

Coordenadas de situação

Tempo: 3/2/1971

Espaço: Rio Vermelho

O elemento interessante dessa imagem aparece em meio às flores, no centro da embarcação. Trata-se de uma iconografia de Iemanjá com os olhos graúdos e que remete a uma representação célebre em que ela aparece como uma mulher branca, de longos cabelos negros e um corpo longilíneo trajando um vestido em um tom azul. Seria a imagem o presente principal oferecido na edição da festa de 1971?

Segundo o texto da reportagem publicada na edição de 3 de fevereiro de 1971, página 2, a imagem foi levada no barco para cumprir um rito obrigatório por conta da sua substituição por outra. Após resolver trocar a estátua da padroeira exibida em frente à Casa do Peso, os pescadores decidiram que a antiga deveria ir para o fundo do mar, mesmo recebendo propostas para vendê-la. Além disso, o autor das duas esculturas, o artista plástico Manoel do Bonfim, teve que acompanhar o cortejo:

Junto com o principal presente foi levada nos braços dos pescadores uma escultura de Iemanjá – aquela que permaneceu por muito tempo exposta em frente à praia. Os pescadores disseram que receberam muitas propostas para que a imagem fosse vendida, mas eles recusaram. A escultura foi colocada num barco e depositada em alto-mar. Em seu lugar foi colocada outra imagem, um pouco maior, completamente nova. As duas esculturas são do artista Manuel Bonfim. (Mercado reabre com acidentes mas Iemanjá foi festa de paz, A TARDE, edição de 5/2/1971, p.2).

Não há explicação do porquê da decisão pela substituição, mas há mudanças significativas na representação de Iemanjá. Na nova versão, ela aparece como sereia e segura o abebé, a ferramenta ritual da orixá, que lembra um espelho. A decisão de se desfazer da imagem no contexto do presente evidencia a sacralidade que ela alcançou. Tanto que o artista plástico participa como personagem importante de uma cerimônia de descarte da escultura em um ritual religioso: afinal, Manoel do Bonfim, que fez nascer a representação da imagem, precisa fazê-la agora não voltar ao pó, mas às águas que materializam o mundo que a divindade governa.

Figura 59: A nova imagem



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: não identificado

Assunto: Festa do Rio Vermelho

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica

Catálogo em A Tarde: Festa do Rio Vermelho nº 2757-C (Fotos e negativos antigos até a década de 70)

Coordenadas de situação

Tempo: 2/2/1978

Espaço: Rio Vermelho

Na década de 1990, Manoel Bonfim voltou a se envolver no processo de substituição da imagem de Iemanjá. Dessa vez, segundo a reportagem assinada pelo jornalista Cláudio Bandeira, a troca ocorreu porque a antiga estava deteriorada. A nova escultura que é a que se encontra atualmente na Casa do Peso, foi moldada em vidro mantendo o modelo da anterior. Manoel do Bonfim deu os retoques finais.

Dessa vez, não houve rito nas águas, mas a inauguração contou com a participação do então prefeito de Salvador, Antônio Imbassahy. A “consagração” ficou por conta de um banho de água de cheiro: “Após o discurso de agradecimento do diretor da Colônia Z-I, Eulírio Menezes, as mães de santo banharam a estátua “para a manifestação dos fundamentos do orixá”, explicou uma delas (*Nova estátua de Iemanjá é entregue aos pescadores*, A TARDE, 1/2/1999, p.3).

Vale também destacar que o presente oferecido pelos pescadores é uma iconografia expressiva de elementos votivos da divindade. Todos os anos há uma forte expectativa para saber qual será o formato em que a oferenda para Iemanjá seguirá. São objetos que se sacralizam ao ser utilizados como a forma para que a rainha do mar receba suas dádivas passando a fazer parte delas.

Figura 60: Presente em forma de coroa



Elementos constitutivos da fotografia**Fotógrafo: não identificado****Assunto: Festa do Rio Vermelho****Personagens: não identificados****Tecnologia: analógica****Catálogo em A Tarde: Festa do Rio Vermelho nº 2757-C (Fotos e negativos antigos até a década de 70)****Coordenadas de situação****Tempo: 3/2/1978****Espaço: Rio Vermelho**

O presente é o elemento-surpresa de cada edição da Festa do Rio Vermelho. A sua confecção costuma ser cercada de segredo até o momento da chegada na Casa do Peso, no início da manhã. Em 1978, por exemplo, o presente foi uma coroa, como mostra a imagem acima. Já em 1989, a escolha foi por uma representação de baleia que, na imagem abaixo, pode ser vista ao fundo quando dois homens depositam o balaio na direção de pessoas que estão dentro d'água.

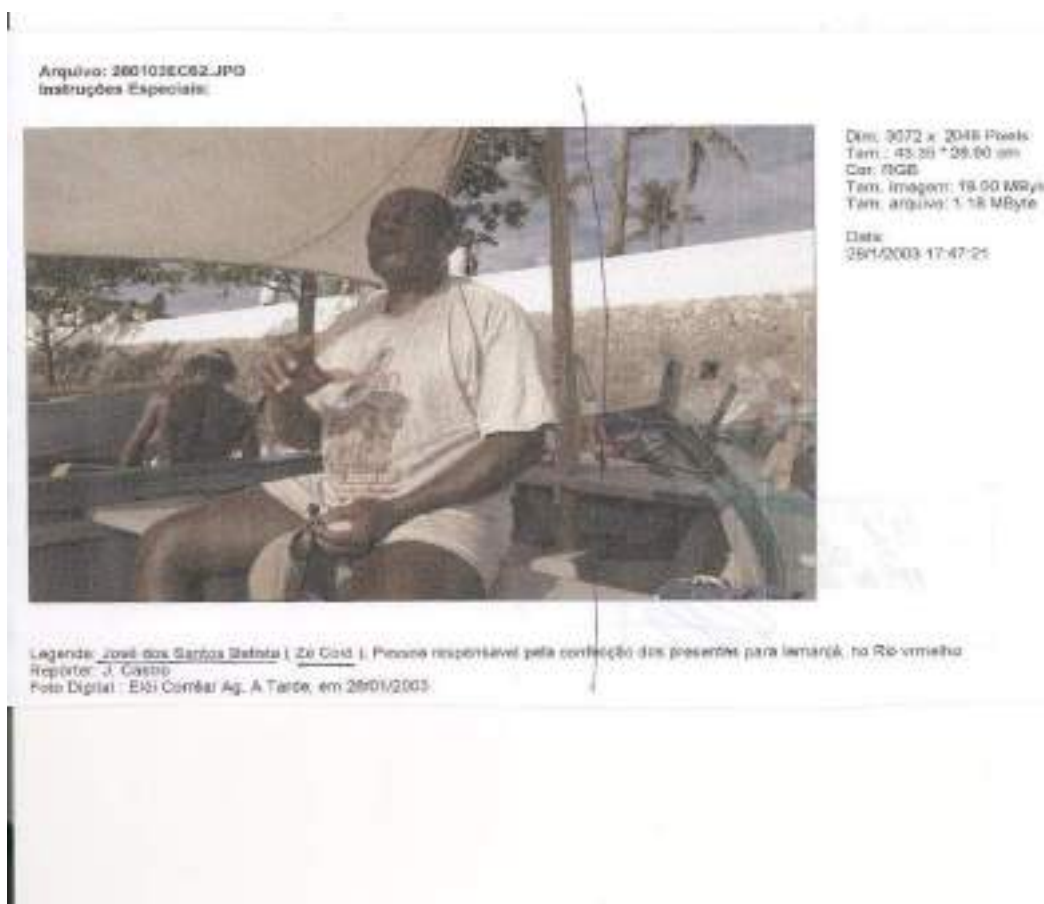
Figura 61: Baleia como presente



Elementos constitutivos da fotografia**Fotógrafo:** Fernando Amorim**Assunto:** Festa do Rio Vermelho**Personagens:** não identificados**Tecnologia:** analógica cor**Catlogação em A Tarde:** Festa do Rio Vermelho nº 2757-A (Fotos da década de 90)**Coordenadas de situação****Tempo:** 2/2/1979**Espaço:** Rio Vermelho

Na edição de 31 de janeiro de 2003, uma reportagem apresentou o perfil do artista responsável pela escultura-presente daquele ano: José dos Santos Batista, conhecido como Zé Coió:

Figura 62: Escultor Zé Coió

**Elementos constitutivos da fotografia****Fotógrafo:** Elói Corrêa**Assunto:** Festa do Rio Vermelho**Personagens:** José dos Santos Batista (Zé Coió)**Tecnologia:** digital cor

Catlogação em A Tarde: Festa do Rio Vermelho (Festa de Iemanjá) nº 2757

Coordenadas de situação

Tempo: 28/1/2003

Espaço: Rio Vermelho

No texto assinado pelo jornalista José Castro estão listados os requisitos necessários a quem confecciona o presente: ter consciência da responsabilidade, pois se a escultura retorna à praia é mau agouro, e saber guardar segredo. A edição de 2003 foi a segunda ocasião em que o pescador Zé Coió, que já havia trabalhado com artistas plásticos famosos como Taty Moreno e Mário Cravo, confeccionou o presente:

A Colônia de Pescadores do Rio Vermelho Z-1 este ano escolheu Zé Coió, um pescador de 58 anos que mora em Colinas do Rio, São Cristóvão, para fazer o presente de Iemanjá. Não é a primeira vez para ele, que em 2000 confeccionou uma sereia rodeada de conchas, em fibra e resina. Ainda assim, ele sabe da importância da tarefa. Se a oferenda não atender os caprichos de Janaína, a melindrosa orixá fará minguar o conteúdo das redes da Bahia durante o resto do ano. (O artesanato sagrado, A TARDE 31/1/2003, p.5).

A importância da escultura na condição de presente principal ficou ainda mais evidente no ano em que esta não ficou pronta a tempo. Foi em 2011, quando o escultor Alexandre Fadini não conseguiu terminar a obra (uma concha) devido a avarias por conta das chuvas. Conforme destaca a reportagem, no ano anterior também ocorreu um problema com a confecção do artefato que serviria de presente principal, atrasando a entrega em quatro horas, de acordo com o texto assinado pelos jornalistas Meire Oliveira e Felipe Amorim.

Para que a orixá não ficasse sem a oferenda especial, os pescadores providenciaram uma imagem de Iemanjá que estava há 10 anos na Casa do Peso. A imagem foi colocada sobre os balaies de flores do Terreiro Odé Mirim, que há 18 anos organiza as cerimônias religiosas da festa, e seguiu, pontualmente às 15h30, para a praia ao lado da colônia, de onde foi levada mar adentro pelo barco Rio Vermelho. (Fé domina, mas presente principal não vai ao mar, A TARDE, 3/2/2011, p.4).

Entregar o presente é o foco central da festa que os pescadores realizam no Rio Vermelho. Todas as atenções estão concentradas na confecção, sacralização e, por fim, oferta do artefato que se transforma em dádiva. Um rito que começou como coadjuvante ganhou protagonismo e força suficiente para ofuscar e, por fim, retirar do espaço de festa a comemoração para a católica Sant'Anna. Atualmente, o desafio desse evento é continuar dialogando com novos elementos, como as festas de camisa, que até agora não demandaram mudanças expressivas na relação dos pescadores com a sua padroeira Iemanjá.

Capítulo 6

Entre decadências e renascimentos: as festas de Itapuã, Santa Bárbara e Conceição da Praia

*A dança – o samba de roda, o maculelê, o assombroso balé da capoeira – domina essas festas
baianas, é um bem coletivo e fraterno.*
(AMADO, 2010, p.158)

As festas de Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição da Praia e Itapuã apresentam características parecidas em meio às suas dinâmicas para sobrevivência. Realizada em 4 de dezembro, a homenagem a Santa Bárbara superou uma reiterada decadência, inclusive nas reportagens de A Tarde, a ponto de ser o primeiro evento de largo a conquistar o status de patrimônio imaterial, título conferido pelo Ipac em 2008. O evento de Itapuã, que acontece em fevereiro, também correu risco, especialmente quando a Igreja Católica retirou a missa e a procissão das comemorações, mas a articulação de moradores com a prefeitura garantiu a continuidade da festa mesmo sem os ritos católicos. Já na celebração de 8 de dezembro para a padroeira da Bahia, a festa de largo, uma das maiores do calendário, perdeu fôlego, no que a pesquisa documental indica como uma vitória do modelo mais ortodoxo do catolicismo nos eventos do ciclo de verão.

No ranking de ocorrências das reportagens, a Festa de Santa Bárbara, realizada em 4 de dezembro, ocupa a oitava posição, com 245 registros, o que equivale a 3,5% do total. A Festa de Itapuã vem logo a seguir, com 225 referências, ou 3,21%. A Festa de Nossa Senhora da Conceição da Praia é a terceira no ranking de ocorrências, com 625 registros, ou 8,93% do total. Na coleção imagética, a comemoração a Santa Bárbara repete a colocação, com 180 fotos, mas a de Itapuã melhora consideravelmente. É a terceira em maior número de imagens (311). Terceira no ranking de reportagens, a Festa da Conceição cai para a sexta colocação no ranking de ocorrência de imagens, com 252 registros.

Uma maior visibilidade para a Festa de Itapuã na coleção de imagens, com registros a partir dos anos de 1960, coincide com o período em que o evento retornou ao noticiário do jornal após uma pausa de duas décadas. A partir de então a comemoração voltou a ter visibilidade, principalmente no período de 1983 a 1992, quando alcançou o status de festa de encerramento do ciclo pré-carnavalesco.

A Festa de Santa Bárbara, por outro lado, não tem hiatos tão longos. O maior é na década de 1910, quando fica ausente da cobertura de A Tarde por 12 anos (1918 a 1930), e de seis anos, no período de 1935 a 1941. A partir da década de 1950 começa o seu processo de revitalização, após um período de notícias frequentes sobre o seu esvaziamento. Na década de 1990, a Festa de Santa Bárbara “ressurge” com grande importância, sendo tombada como patrimônio imaterial da Bahia pelo Ipac, em 2008.

Figura 63: Quadro com variações das festas de Santa Bárbara e Itapuã



Já a Festa da Conceição da Praia manteve constância nas citações em reportagens durante o período pesquisado. A primeira referência à festa ocorreu no ano de fundação do jornal, 1912. Essa alta frequência a colocou apenas atrás do Rio Vermelho e Bonfim na condição de terceira do ranking. Mas na coleção imagética cai para a sexta colocação, o que pode ser efeito do esvaziamento das celebrações no largo, que era uma de suas marcas e que foi perdendo espaço a partir da década de 1980.

As festas de Santa Bárbara e Itapuã têm como característica comum a condição de ser organizadas por grupos locais: Na Festa de Santa Bárbara, os comerciantes do mercado; no caso de Itapuã, os moradores. Nesse sentido, a reestruturação envolveu diálogos entre estes segmentos e o poder público. Além disso, também estão em extremos do ciclo das festas de verão: Santa Bárbara inicia e Itapuã encerra o ciclo. A primeira acontece no centro antigo, interligado à Baía

de Todos-os-Santos, e a segunda no final da orla soteropolitana¹²⁸. Essa condição de início e fim do ciclo foi um elemento importante na reabilitação dessas festas, pois as coloca em condição de visibilidade a partir da expectativa de chegada do verão, época de celebrar mais intensamente, e no caso de Itapuã, a última etapa para que a cidade entre no período de Carnaval.

Com a Festa de Nossa Senhora da Conceição o que aconteceu foi o oposto: a celebração no largo foi esvaziada gradativamente em ações combinadas entre o poder público e a Arquidiocese de Salvador durante a gestão de dom Avelar Brandão Vilela (1971-1986). As normas de fiscalização para o funcionamento das barracas tornaram-se mais rígidas, enquanto a procissão foi antecipada para logo depois da missa pela manhã, período em que as barracas não podiam comercializar cerveja. Essas dinâmicas foram constatadas durante a análise dos dados documentais, especialmente as reportagens.

6.1. Festa em busca de espaço

A primeira referência à festa de Santa Bárbara, na coleção de reportagens, é de 1918. É uma pequena nota na edição de 3 de dezembro, página 2, em meio a informes variados. A notícia é a missa que comerciantes do mercado localizado na Baixa dos Sapateiros mandaram celebrar, mas ainda na Igreja do Paço. Não encontrei nesta referência informação sobre procissão. A partir de então, a festa fica ausente das reportagens e só reaparece em 1930. O texto intitulado *Tradições que desaparecem* relata um processo de decadência, especificando uma série de problemas relacionados ao evento a partir do incêndio que destruiu a antiga capela onde ele acontecia: “A Santa que se festeja agora tão pobremente tinha a sua capella no pavimento terreo do lendário edifício do ‘Hotel das Nações’ e que fora antes a sede do mercado com o nome de Santa Bárbara” (A TARDE, 4/12/1930, p.2).

A reportagem traz ainda a informação importante de que a festa acontecia com o patrocínio de mulheres negras, no texto chamado de “creoulas”, inclusive apresentando o nome de várias delas. Há também a referência à participação de comerciantes portugueses na preparação dos festejos:

¹²⁸ Após Itapuã vêm as praias de Stella Maris e do Flamengo. Em seguida está Ipitanga, que já fica sob a jurisdição do município de Lauro de Freitas, vizinho a Salvador.

Embora tal festa fosse feita às expensas das creoulas, que commerciavam no mercado e nos quiosques figurando no primeiro plano entre ellas, María do Carmo, Damiana, Martinha da “Farinha” e outras e outras havia ainda o concurso da “portuguesada” – Antônio Niger, Manoel Mattos – Felipe Mello – Souza Vianna – Manoel J. Gondinho, Manoel “Meu hem” – Manoel “Queixadas” – Bernardo Ferrera da Rocha, Alexandre da Banca, Joaquim Manso – e muitos outros e também dos embarcadiços generalizando-se os festejos que eram pomposos na capella até os pontos distantes do commercio, durante o dia e à noite. (A TARDE, 4/12/1930, p.2).

A referência às mulheres negras na organização da festa é muito interessante, pois elas tiveram uma importância significativa, sobretudo no comércio de comida em Salvador. Eram libertas ou escravas de ganho que conseguiam ascensão ou a tão sonhada alforria dedicando-se à venda em condições desfavoráveis. Um exemplo de herança dessas mulheres são as baianas de acarajé:

O sucesso das ganhadeiras que se dedicavam a venda de peixe e de “diversos gêneros”, com renda diária de até 4 mil réis, em 1849, faz crer que souberam desempenhar seu papel muito bem. O sucesso se refletia, sobretudo, no controle que as ganhadeiras vieram a ter sobre o comércio varejista de produtos perecíveis. Já no final do século XVIII, Vilhena notou que elas praticamente monopolizavam a distribuição de peixes, carnes, verduras e até produtos de contrabando. (SOARES, 1996, p.61).

Nos anos seguintes o discurso do jornal é sempre o da festa como uma tradição que tenta resistir, embora, em 1935, a reportagem da edição de 3 de dezembro descreva uma festa com pompa. A cobertura do evento incluiu até registro imagético:

Figura 64: Louvor a Santa Bárbara, A Tarde, 4/12/1935, p.10



O culto a Santa Bárbara é um dos mais antigos de Salvador. Os registros indicam que ele surgiu a partir de uma capela construída pelo casal Francisco Pereira Lago e Andreza Araújo, que eram portugueses. A localização era a rua Portugal, na Cidade Baixa. O casal tinha um imóvel onde foram instalados diversos pontos comerciais, que ficou conhecido como Morgado de Santa Bárbara (COUTO, 2010, p.96).

O morgado evoluiu para o Mercado de Santa Bárbara, que, em 1889, perdeu a sua capela por conta de um incêndio. A imagem foi transferida para a Igreja do Corpo Santo, e só em meados da década de 70 do século XIX surgiu o mercado no atual endereço. Os incêndios na região continuaram, o que explica a transferência da imagem para igrejas diferentes durante um tempo (COUTO, 2010, p.99).

Santa Bárbara era cultuada fora do espaço sagrado – igreja, capela ou altar lateral – das irmandades, pois não possuía uma associação e nem um templo exclusivo para o seu culto. Essa característica ocasionou mudanças nas celebrações litúrgicas de 4 de dezembro. Tiveram início na Cidade Baixa, no morgado do século XVI, sendo transferidas para a capela do Corpo Santo no início do século XIX. Por volta de 1912, passaram a ser realizadas na Cidade Alta, na Igreja do Paço, onde permaneceram até 1935. Nesse período foram transferidas para a Igreja da Saúde e, em seguida, para a Ordem Terceira do Carmo. Atualmente, são realizadas na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Seus fiéis estavam, portanto, concentrados nos mercados em função da atividade comercial, mas religiosamente dispersos pela cidade. (COUTO, 2010, p.100).

Em relação a ritos, as notícias do jornal indicam que a festa ainda está restrita a missa e procissão. Os relatos prosseguem na linha de descrição das comemorações, até que, na edição de 3 de dezembro de 1951, a reportagem enfoca um processo de restauração da festa. A reorganização anunciada é liderada pelo cônego Manoel Barbosa e um grupo formado por mulheres de projeção na sociedade baiana. Portanto, a iniciativa é vinda da ortodoxia católica, sem menção, ao menos na matéria, à comunidade do mercado ou às negociantes negras que financiavam a festa¹²⁹.

6.1.1. De Santa Bárbara a Iansã

Na coleção do jornal temos um hiato de seis anos nos relatos sobre a festa. As referências são retomadas em 1957 com a notícia sobre a programação da festa incluindo missa na Igreja da Saúde, procissão pela Baixa dos Sapateiros, retorno da imagem ao mercado e folguedos populares. No mesmo texto há a primeira menção em *A Tarde* sobre a associação entre a santa católica e a orixá do candomblé, Iansã: “À noite nos principais ‘terreiros’, inclusive o de Maximiano, no Engenho Velho, e no de Emilinha, no Gantois, serão realizadas ‘funções’ do chamado culto afro-brasileiro” (*Festa de Santa Bárbara*, *A TARDE*, 4/12/1957, p.3)¹³⁰. A partir deste período, a festa de Santa Bárbara é citada regularmente nas páginas do jornal. No final da década de 1960, a alusão a Iansã torna-se frequente, inclusive nos títulos das reportagens:

¹²⁹ Revivendo uma tradição bahiana, *A TARDE*, 3/12/1951, p.2

¹³⁰ Essa reportagem apresenta algumas referências confusas. Ao menos nas etnografias clássicas sobre o candomblé não aparece com destaque um líder religioso denominado Maximiano ou uma sacerdotisa chamada Emilinha. Seria uma referência a Martiano do Bonfim e Mãe Menininha do Gantois? Ele e Mãe Menininha foram personagens de notoriedade em textos de intelectuais como Ruth Landes e Édison Carneiro. Com o candomblé e outros elementos da cultura afro-brasileira ganhando visibilidade simbólica, contribuindo para a expansão do turismo, seria natural que o autor do texto ainda não dominasse as informações e cometesse erros sobre os personagens importantes e suas vinculações com as casas de santo.

Figura 65: Arte sobre títulos que vinculam a festa a Iansã: 1968, 1969, 1970, 1971, 1972 e 1973



Segundo o jornal, Iansã é a protagonista da festa. Tanto que o caruru, a comida votiva do orixá, ganha um lugar especial nas narrativas, com a contagem dos quiabos que serão utilizados. Assim como na edição do dia 4 de janeiro de 1972, mostrada acima, essa referência vai se repetir nos anos seguintes. Na edição de 3 de dezembro de 1977, por exemplo, o número já é o dobro: 40 mil quiabos usados no caruru da festa.

A festa chegou à década de 1970 com uma programação que incluía os seguintes ritos: missa, procissão e caruru, estendendo-se por três dias. A Igreja do Rosário dos Pretos, no Pelourinho, passou a abrigar a missa. Também nesse período a festa já é considerada por *A Tarde* como o evento de abertura do ciclo de verão de Salvador, como aponta a edição de 4 de dezembro de 1978. O texto também faz referência à festa, mas a que é realizada no bairro da Liberdade, na igreja dedicada à santa e que pertence à Igreja Católica Brasileira, uma cisão do catolicismo tradicional¹³¹.

6.1.2. Tensões religiosas na festa

¹³¹ A Igreja Católica Apostólica Brasileira foi criada em 1945 pelo bispo dom Carlos Duarte Costa, após ter sido excomungado da Igreja Católica por desobedecer a ordens de superiores. Dentre as diferenças em relação ao catolicismo mais antigo, a instituição não reconhece a autoridade do papa, promove casamentos de divorciados e seus sacerdotes podem constituir família. A Festa de Santa Bárbara realizada por esta instituição tem programação com missa e procissão no dia 4 de dezembro.

Duas vertentes do catolicismo (romano e brasileiro) realizando festas para Santa Bárbara não é a única disputa religiosa destacada em *A Tarde*, nas reportagens sobre estes eventos. Consideradas religiões de matriz comum, o candomblé e a umbanda andaram se desentendendo em relação à comemoração de Santa Bárbara no final dos anos de 1970.

Segundo a matéria publicada na edição de 5 de dezembro de 1979, membros do candomblé impediram integrantes do Centro Ogum Estrela de se aproximar da Igreja do Carmo, onde a missa foi realizada¹³². A disputa parece que estava instalada antes da festa, pois a líder umbandista, identificada como Mãe Léa, contou que no ano anterior chegou a ser esfaqueada no mercado quando tentava se aproximar do andor da santa. “Segundo Mãe Léa, tudo resulta da falta de conhecimento de todos em relação a umbanda, que ‘é uma religião que só faz o bem e que está sendo perseguida pelos adeptos do candomblé’”. (*Umbanda e candomblé brigam na Sta. Bárbara, A TARDE*, 5/12/1979, p.3).

A confusão foi o principal tema da cobertura da festa. Na chamada de capa ela é mencionada, e o texto ganhou um espaço considerável: três colunas na parte superior da página, além de foto:

¹³² Em 1987, a imagem de Santa Bárbara foi transferida, devido a obras no mercado, para a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Os dois imóveis ficam em áreas próximas. O primeiro na Baixa dos Sapateiros e o templo na Ladeira do Pelourinho. SANTOS, Nívea Alves dos. **O culto a Santa Bárbara na Bahia** in *Festa de Santa Bárbara*, Caderno do Ipac, 5. Souza (2003) também faz referência sobre a relação entre o culto a Santa Bárbara e a Igreja do Rosário. Atualmente, a missa vem sendo celebrada no largo do Pelourinho, mas as imagens da procissão saem da igreja.

Figura 66: Briga entre candomblé e umbanda, A Tarde, 5/12/1979, p.3



A festa de Santa Bárbara foi a vitrine de um problema que acontecia nos bastidores envolvendo as duas religiões. De acordo com Santos (2005), a umbanda vinha crescendo em Salvador. O próprio Centro Espírita Ogum Estrela, citado na reportagem, foi reconhecido pela Câmara de Vereadores de Salvador como entidade de utilidade pública e havia sido criada a União de Umbanda da Bahia¹³³.

As lideranças umbandistas teciam relações com as instâncias do poder em Salvador em busca de legitimidade numa sociedade marcada pela maior presença de outra religião afro-brasileira. Uma prova disso foi o anúncio, feito pelos diretores da recém-criada União de Umbanda da Bahia, de diplomas para “autoridades” que estavam colaborando com o movimento. (SANTOS, 2005, p.140).

¹³³ Santos (2005, p.140). Em minha dissertação de mestrado *O Discurso da Luz*, analisei uma fotografia de Mãe Léa na seção sobre umbanda. Das 50 escolhidas para análise, foi a única sobre esta religião devido à pouca presença de registros na coleção de A Tarde.

Ainda de acordo com Santos, no Rio de Janeiro, o deputado Átila Nunes (MDB), que era vice-presidente da Assembleia Legislativa, criou um projeto de lei que obrigava escolas públicas a ensinarem o espiritismo e o umbandismo a crianças que viessem de famílias que professassem essas religiões. Para lideranças do candomblé baiano, a movimentação dos umbandistas ameaçava sua supremacia.

E é no sentido da conservação deste capital simbólico que se afirmava a existência de uma “catequese” articulada no estado da Guanabara, com o objetivo de “extinguir” um culto mantido em Salvador, há mais de três séculos, impondo seus “princípios”, como ocorria em diversos estados como o Rio Grande do Sul, Minas, Pernambuco e São Paulo. (SANTOS, 2005, p.140).

A Federação do Culto Afro-Brasileiro, que desde 1976 (quando o decreto do governador Roberto Santos retirou a exigência de autorização da Delegacia de Jogos e Costumes para a realização das festas de candomblé) vinha tentando se estabelecer como uma instituição reguladora, entrou em campo para frear o avanço da umbanda. Na própria narrativa sobre a festa de Santa Bárbara aparece, embora não de forma direta, um exemplo de como a disputa andava acirrada pela atenção do poder público.

Como indica a matéria de 1979, o prefeito da cidade no período, Mário Kertész, foi à missa na Igreja do Carmo. Já o governador Antônio Carlos Magalhães se ausentou e deixou os membros do Centro Ogum Estrela à sua espera para uma homenagem que haviam preparado para ele. A frustração de Mãe Léa, inclusive, foi o título da matéria complementar¹³⁴. No confronto entre candomblé e umbanda, parece que o poder público na Bahia optou pelo primeiro.

Ontem ela teve outra frustração: o governador Antônio Carlos Magalhães não foi à festa e por isso não foi alvo da recepção que lhe prepararam com o hino de umbanda e com sua fotografia ao lado da imagem de Iansã, em diversas faixas. Mãe Léa pretendia fazer um pedido ao governador: a doação de um terreno e ajuda financeira para a construção de um orfanato. (Mãe Léa ficou frustrada, A TARDE, 5/12/1979, p.3).

¹³⁴ No jornalismo usa-se o termo “box” para se referir a este tipo de complemento: um assunto relacionado, mas que tem força para abrir um novo texto, como se fosse a notícia secundária. Nos últimos dez anos, na redação de A Tarde, o termo “coordenada” substituiu a palavra “box”.

A edição da festa em 1979 teve ainda outro incidente: um princípio de incêndio quando a procissão chegou ao Quartel do Corpo de Bombeiros e tumulto em torno do andor, inclusive com a discussão de quem eram pessoas realmente em transe e outras que estariam fingindo. Não faltou, portanto, segundo o texto, quem enxergasse em tantos incidentes uma amostra de que Santa Bárbara, e, por extensão, Iansã, estava zangada com tanta disputa em seu território de festa. Afinal, o festejo já tinha outros combates para travar, pois volta e meia a hierarquia católica retomava os ataques sobre a manifestação, conforme aponta a edição de 3 de dezembro de 1973, em que o padre Manoel Soares, em artigo para a coluna *Religiões e Cultos* de A Tarde, classificava de ignorância as manifestações de encontro religioso na festa de Santa Bárbara. Para o padre, era inadmissível o sincretismo que envolvia a festa, o que leva a crer que a tentativa católica noticiada anteriormente de se apropriar da condução do evento não deu muito certo, afinal o sacerdote não iria criticar colegas com tal virulência:

Há misturas e sincretismo que não podem ser aceitos nem aprovados. Uma ignorância muito grande por traz de tudo isso. Ignorância religiosa que vem de longe e pela qual não podemos culpar grande número dessas pessoas. A história, a sociologia, as condições em que vivem milhões de criaturas no Brasil e a herança dos antepassados africanos explicam – sem justificar – a mistura, o ecletismo que interesses diferentes alimentam e conservam. [...] Não se pode duvidar da sinceridade de muita gente que vai rezar e sambar diante da imagem de Santa Bárbara e de tantos outros santos que são levados para candomblé e seitas que nada possuem de cristão. Só Deus poderá avaliar e julgar as intenções e os sentimentos mais profundos de cada um de nós. (Santa Bárbara, A TARDE, 3/12/1973, p.14).

6.1.3. Oscilações na visibilidade da festa

Em meados dos anos de 1980, a festa foi perdendo prestígio. Talvez a situação de abandono do Centro Histórico de Salvador, especificamente do Pelourinho, com o deslocamento cada vez mais acentuado do cotidiano da cidade para a região da rodoviária, onde se consolidava o maior shopping da cidade no período, tenha ajudado a enfraquecer a festa. No centro de Salvador também apareceram novos empreendimentos comerciais que afastavam os clientes da Baixa dos Sapateiros e Barroquinha, locais soberanos até os anos de 1970 para o comércio de roupas e outros artigos.

Por três anos seguidos – 1983, 1984 e 1985 –, A Tarde chegou a afirmar que a distribuição do caruru seria a última porque os comerciantes já não conseguiam os recursos para fazê-lo. Mas a festa resistiu e, coincidentemente, ganhou força ao mesmo tempo em que o Centro Histórico foi

reformado pelo governo do Estado, mesmo em meio à polêmica sobre a retirada de moradores do Pelourinho e investimento em equipamentos totalmente voltados para o turismo¹³⁵.

Na revitalização da festa, a partir da metade da década de 1990, verifica-se maior ênfase dos elementos afro-brasileiros. As baianas também ganharam protagonismo e os festejos saíram da parte interna da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos para o Largo do Pelourinho. Na edição de 2015, o comandante do patrulhamento da festa pela Polícia Militar calculou, informalmente, em 30 mil pessoas o público que passou pelo Pelourinho de 8 horas da manhã até por volta das 13 horas, quando a procissão já havia retornado para a igreja depois de fazer o trajeto pela Ladeira da Praça, Barroquinha e Baixa dos Sapateiros.

A festa reconstruída ganhou um prêmio em 2008: foi reconhecida pelo Ipac como patrimônio imaterial da Bahia tornando-se a primeira comemoração do tipo a receber esse título no estado. A modalidade de preservação entende que a comemoração é dinâmica e, por isso, prevê as modificações no chamado plano de salvaguarda, embora estabelecendo que determinados elementos não podem ser modificados. Dessa forma, Santa Bárbara resistiu para ganhar a visibilidade que não possuía há quase 100 anos, quando foi mencionada pela primeira vez em A Tarde.

6.2. A Festa de Itapuã e a reorganização comunitária

Se Santa Bárbara ressurgiu nos anos 1990, após um período de decadência, dando ênfase à religiosidade com base na cultura afro-brasileira, a Festa de Itapuã apostou na comunidade do bairro que leva o nome da festa para promover sua revitalização. A festa, que não apresenta celebrações católicas, compreende a passagem do Bando Anunciador, além de duas lavagens: uma realizada por moradores locais e outra por baianas.

¹³⁵ O projeto de revitalização do Pelourinho começou no governo de Antônio Carlos Magalhães do período 1991-1994 e foi continuado por outras gestões do mesmo grupo político: Paulo Souto (1995-1998), César Borges, 1999-2002 e Paulo Souto (2003-2006). Desde o começo houve muitas críticas, principalmente devido à retirada de moradores que foram levados para conjuntos habitacionais distantes da região. Até o momento a questão continua em debate, pois os comerciantes do Pelourinho vivem reclamando da crise de esvaziamento do local, fenômeno que para alguns especialistas é resultado da alteração do cotidiano de bairro. Em 2010, a Unesco, em parceria com os governos federal e estadual, lançou o Plano de Reabilitação do Centro Antigo de Salvador. A ação envolveu a consultoria de especialistas em áreas como urbanismo, arquitetura, patrimônio, saúde e outras. O projeto parece ter novamente estacionado.

6.2.1. Uma festa local

A festa que começou a ser noticiada por A Tarde em 1922 era em homenagem à padroeira local, Nossa Senhora da Conceição. Os festejos ocorriam em fevereiro, embora a data litúrgica católica para esta invocação de Maria seja dia 8 de dezembro. Mais tarde é que o modelo foi modificado com a inclusão de elementos como o Bando Anunciador e as duas lavagens. A data fora do calendário litúrgico serviu como estratégia para aproveitar o período de veraneio, pois a localidade era muito distante do centro econômico da cidade. Em seus primeiros anos, a festa também incluía banhos à fantasia, ranchos e ternos.

Figura 67: As animadas festas de Itapoã, A Tarde, 3/2/1933, p.2



A festa ficou sem ser mencionada em A Tarde de 1940 a 1959. Talvez a condição da Festa do Rio Vermelho como a última celebração antes do Carnaval ofuscasse os festejos na localidade mais distante. O primeiro registro após este período data de 1960 e detalha a visita de um quadro com a imagem de Iemanjá. O tema da pintura é uma visão envolvendo Iemanjá presenciada por pescadores. O texto não dá informações mais detalhadas sobre o episódio e nem sobre a autoria da obra. Mas, segundo a reportagem, uma caravana formada por mães e pais de santo do Rio de Janeiro e São Paulo viajava pelo país levando este quadro. O grupo, que é denominado “Comissão de Iemanjá”, de acordo com o texto, era presidido por Dala Paes Leme e tinha como vice Joãozinho da Gomeia¹³⁶. Ainda de acordo com afirmações do texto, o terreiro de Mãe Menininha (chamado erroneamente de “Cantua”) seria o anfitrião da pintura, que ainda visitaria outros espaços. Na lista estão a Casa Branca e o terreiro comandado por Pai Rufino, situado no Cabula, dentre outros. A festa em Itapuã para recepção do quadro, de acordo com o texto, estava marcada para o dia 3 de fevereiro (não encontrei outras referências sobre essa recepção).

O culto a Iemanjá durante a festa no bairro não é constante nos relatos do jornal como parte da programação festiva nas reportagens das primeiras décadas do século XX nem atualmente. A proeminência, nas décadas iniciais da coleção de reportagens, foi para ritos como as missas e procissões, inclusive a marítima. Uma referência à entrega de um presente ganhou proeminência em 1983 devido a uma tragédia: o barco Estrela do Mar, que conduzia 60 pessoas a bordo, afundou, deixando cinco mortos, inclusive um menino de 13 anos que estava na embarcação para vender amendoim. O acidente manteve-se no noticiário do jornal por quatro dias. A cobertura foi encerrada com o resgate da embarcação.

¹³⁶ Iemanjá está visitando os terreiros da cidade, A TARDE, 19/11/1960, p.3.

Figura 68: Tragédia no mar, A Tarde, 1º/2/1983, p.3



6.2.2. A reorganização

A festa ganhou novo impulso nos anos de 1970, quando passou a integrar o calendário oficial das festas de verão, ou seja, com o reconhecimento do poder público. Ao mesmo tempo que ganhou visibilidade, a celebração passou por mudanças, como a introdução dos trios elétricos. Foi o período também em que a celebração passou a acontecer em datas móveis, mas quase sempre em fevereiro. Os ritos festivos incluíam novenas, missas, procissões, lavagem das escadarias da igreja, apresentação de ternos e trios elétricos, incluindo também uma segunda- feira gorda.

Com essas mudanças, as queixas sobre a quebra da tradição começaram a aparecer. Segundo a matéria intitulada *Lavagem sem encanto de antes*, publicada na edição de 8 de fevereiro de 1974, o movimento foi fraco e, pela primeira vez, as baianas não foram buscar água na Lagoa do Abaeté. A chuva impediu o rito. Além disso, houve, segundo a avaliação do autor do texto, poucas baianas:

Da lavagem somente participaram dez baianas do terreiro da mãe de santo Ondina. Estava previsto que mais de 60 baianas estariam presentes, mas as fortes chuvas impediram o deslocamento delas e dos carroceiros, que chegaram depois de terminada a lavagem, feita ao som de músicas modernas, como “Xodó” e “Boi da Cara Preta”, que o povo cantou alegremente. (A TARDE, 8/2/1974, p.3).

As queixas sobre a descaracterização da festa com base na proximidade com o Carnaval aumentaram de intensidade nos anos de 1980. Outro acontecimento modificou a estrutura da celebração: a Igreja Católica retirou seus ritos. No texto de capa da edição de 27 de janeiro de 1983, A Tarde fez uma crítica velada à decisão paroquial de desvincular a missa da procissão dos festejos:

O povo vai reviver a sua tradição, apesar das divergências provocadas por alguns párocos, que somente trazem prejuízo para as festas populares da Bahia, onde o povo sempre manifestou a sua fé, sem permitir que o lado profano apagasse o brilho dos atos religiosos. Os moradores de Itapuã e Pituba se queixam disso e acham que alguns padres, divorciados dos costumes da nossa terra, estão quebrando tradições que se incorporaram ao povo baiano e afastando os turistas que para aqui vêm apreciar as nossas festas populares. (Povo faz a lavagem de Itapuã, A TARDE, 27/1/1983, capa).

Em Itapuã, a festa da padroeira passou a acontecer na data litúrgica (8 de dezembro). A saída da Igreja Católica da Festa de Itapuã reforçou ainda mais a característica do evento como pré-carnavalesco, e a lavagem das escadarias da igreja passou a ser o evento central. A partir de 1989, a comissão de moradores que organizava a comemoração no bairro reuniu-se com a prefeitura, representada pela Emtursa, ficando estabelecido que seriam realizadas duas lavagens: a primeira, às cinco horas da manhã, efetuada pelos moradores, e a segunda mais tarde, com o cortejo das baianas.

Este é o modelo adotado atualmente. Em 2003, o Bando Anunciador foi associado à programação. Às duas horas da manhã, mascarados tocando instrumentos de metal correm à frente do cortejo animado por uma banda de percussão e uma porta-estandarte. Na edição de 2017, que acompanhei, duvidei de que o cortejo saísse na hora. Cheguei 30 minutos antes do horário marcado, e a praça de onde parte o desfile não tinha mais que 50 pessoas. Num intervalo de 20 minutos, o local já tinha o dobro de espectadores. À medida que o bando circulava pelas ruas do bairro, o número de acompanhantes ia aumentando. O cortejo durou cerca de três horas e, após uma pequena pausa, foi realizada a lavagem das escadarias da igreja.

O ponto de partida do Bando Anunciador fica em frente à casa de dona Niçu, apelido da enfermeira Eunice Gomes de Souza. Foi ela, agora já falecida, quem criou a lavagem que é feita pelos moradores. Em entrevista para o jornalista José Castro, autor da reportagem intitulada *A volta do Bando Anunciador*, publicada em 21 de fevereiro de 2003 em A Tarde, ela contou que o rito apareceu em um sonho. Além da lavagem, dona Niçu oferecia um café da manhã.

Nos últimos 15 anos a festa tem se mantido, mesmo sem os trios elétricos que outrora atraíam grandes públicos, mas também com muitas ocorrências violentas. Apesar dos episódios de violência, considero, no entanto, essa celebração como a mais local das festas. Mesmo no cortejo que acontece a partir das 11 horas, com o desfile das baianas que lavam as escadarias da igreja, e a circulação na orla que se segue a esse rito, a predominância na comemoração é de moradores do bairro, diferentemente de outras festas, que, mesmo menores, atraem um público variado. A festa, portanto, é, assim como na sua origem, uma celebração dos chamados “nativos”.

6.3. Imagens e histórias de devoções rebeldes

Nas coleções imagéticas sobre as festas de Santa Bárbara e Itapuã o tema predominante para os fotojornalistas de A Tarde foram os elementos que se materializam na rua, dialogando, no caso da primeira, com outro espaço fundamental para o evento: o mercado. Interessaram ao discurso dos repórteres da imagem os registros de procissões, cortejo e distribuição de caruru, além de personagens que consideraram capazes de se destacar em um espaço já marcado pelo diferente do cotidiano.

Mesmo com o modelo mais próximo da ortodoxia católica predominando na Festa de Nossa Senhora da Conceição da Praia, a rua também é um espaço retratado frequentemente na coleção imagética de A Tarde. A missa, inclusive, acabou por sair da igreja, pois acontece no largo. Portanto, são festas em que o espaço externo tem protagonismo nos registros fotográficos.

6.3.1. O mercado e o quartel na devoção da Festa de Santa Bárbara

A primeira pasta de imagens no Cedoc sobre a Festa de Santa Bárbara é de 1960. São sete fotografias intercalando dois espaços fundamentais para a festa: a rua, onde se realizam a procissão e as conexões com o Largo do Pelourinho, e o Quartel do Corpo de Bombeiros, pois Santa Bárbara é patrona da corporação. Outro local em destaque é o mercado, pois a festa surgiu exatamente sob o patrocínio dos seus permissionários.

As imagens de A Tarde traduzem a interessante característica de como o mercado se transmuta para a festa de sua padroeira: lugar de negócios, algo tão materialista, para um espaço de culto às coisas do espírito, mas no mesmo dia pode também abrir as portas para o prazer de dançar, comer e beber, como mostram os registros abaixo:

Figura 69: O mercado como espaço de oração



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: não identificado

Assunto: Festa de Santa Bárbara

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: Festa de Santa Bárbara nº 1603-F (Fotos antigas até a década de 80)

Coordenadas de situação

Tempo: 5/12/1974

Espaço: Mercado de Santa Bárbara

A imagem mostra um aspecto da devoção de Santa Bárbara: o momento em que cada indivíduo está com a sua devoção enquanto prática particular. A vela entra como uma parte do acordo ou também o quita, quem sabe? Essa relação pode ser tão introspectiva que a câmera não interfere, como aconteceu com a maioria dos personagens da foto acima. Mas ela também pode ser a intrusa que invade esse momento de devoção, como a terceira devota a partir da esquerda, que devolve o olhar para a câmera como um aviso de que a conexão com o divino não necessariamente corta os laços que a unem ao terreno, ainda mais em uma festa onde a dicotomia sagrado-profano mistura-se o tempo inteiro.

No mesmo espaço que se reza também pode se cair no samba para unir na mesma devoção a virgem católica e a orixá que eleva o feminino à dimensão de forças tão avassaladoras como são os raios e os ventos.

Figura 70: O mercado como espaço do samba



Elementos constitutivos da fotografia**Fotógrafo: não identificado****Assunto: Festa de Santa Bárbara****Personagens: não identificados****Tecnologia: analógica P&B****Catálogo em A Tarde: Festa de Santa Bárbara nº 1603-F (Fotos antigas até a década de 80)****Coordenadas de situação****Tempo: 5/12/1969****Espaço: Mercado de Santa Bárbara**

Outro vínculo destacado na coleção imagética da Festa de Santa Bárbara é com o Corpo de Bombeiros. A instituição participa diretamente dos festejos, inclusive com o acolhimento da procissão nas dependências da sua sede oficial, localizada na Barroquinha, que fica a apenas alguns metros da Baixa dos Sapateiros, onde está o mercado.

Figura 71: A festa no quartel

**Elementos constitutivos da fotografia****Fotógrafo: Antônio Queirós****Assunto: Festa de Santa Bárbara****Personagens: não identificados****Tecnologia: analógica P&B****Catálogo em A Tarde: Festa de Santa Bárbara nº 1603**

Coordenadas de situação**Tempo: 4/12/1991****Espaço: Quartel do Corpo de Bombeiros (Barroquinha)**

O andor fica no quartel por cerca de 40 minutos. O capelão da corporação faz uma saudação ao cortejo e um jato com água benta é disparado de uma das viaturas para abençoar os devotos, como também para refrescar do calor das temperaturas perto dos 30 graus, característica do período da festa. Os bombeiros costumavam oferecer um caruru. A partir de 2005, por recomendação do Ministério Público, passou a haver um controle para acesso ao quartel devido a problemas na estrutura. Em 2011, a entrada no local foi totalmente proibida até que três anos depois a procissão pôde voltar a fazer a sua pausa no local¹³⁷.

6.3.2. A comida da Festa de Santa Bárbara

Os preparativos para a realização do caruru e a sua distribuição também é um tema recorrente na coleção de imagens. O prato preparado à base de quiabo e camarão é um dos mais fortes elementos na vinculação entre Santa Bárbara e Iansã. Curiosamente, a comida votiva da orixá nos terreiros de candomblé é o akará ou acarajé. A ênfase no caruru talvez seja ainda um traço do período em que Xangô estava ao lado de Iansã no culto a Santa Bárbara, como demonstra Santos:

Essa dupla correspondência dos orixás Xangô e Oiá a Santa Bárbara desapareceu do imaginário afro-brasileiro, e da festa de Santa Bárbara. Qual seria a razão do seu desaparecimento? Reverberação no espaço afrorreligioso das reivindicações e lutas feministas dos anos trinta, e a consequente cristalização de papéis sexuais mais precisos no plano simbólico de correspondências? Desde a segunda metade do século XX, o que se reitera é uma identificação de atributos como o “guerrear” associado à santa e, ao mesmo tempo, à deusa Oiá/Iansã. Características como coragem, audácia, temperamento guerreiro e colérico passaram na correspondência afrocatólica – Iansã/Oiá-Santa Bárbara – a excluir o gênero mítico masculino, o orixá Xangô, identificado exclusivamente com os santos católicos São Jerônimo ou São João. Para as novas gerações é como se essa correspondência nunca tivesse existido. (SANTOS, 2013, p.151-152).

Mas em certa medida a trajetória desses dois orixás continuam indissociáveis em alguns sentidos, inclusive na comida:

¹³⁷Procissão de Santa Bárbara volta a entrar no quartel, A Tarde, 5/12/2014, p.A6

Eles se completam e nos terreiros tradicionais que seguem o modelo jeje-nagô, tudo que é feito nos rituais e festas para um, tem de ser feito para o outro. Ambos se manifestam através dos raios, trovões e relâmpagos, são garbosos e elegantes, convergem aos lugares altos e às pedreiras, quando dançam movimentam muito as mãos como se a controlar a atmosfera, e a trazer para a terra a força dos seus elementos, as marcas da sua paixão. (MARCOS, 2016, p.32-33).

Assim como Xangô come o seu amalá¹³⁸, no encontro com Oyá-Iansã, Santa Bárbara ganha o seu caruru com um cuidado importante: o quiabo tem que ser cortado em rodela. O símbolo remete, possivelmente, à forma das moedas, afinal a divindade iorubana é padroeira dos mercados e esse rito atrai boa sorte, segundo os mais velhos. O mercado, portanto, ganha mais uma atribuição para festejar sua patrona: local capaz de sacralizar a comida tanto no preparo como na distribuição.

Figura 72: O preparo do caruru no mercado



¹³⁸ Amalá é a comida votiva do orixá Xangô. Ele é feito com quiabo, cebola e camarão e, no aspecto, assemelha-se ao caruru. Este leva mais complemento, principalmente fora do espaço dos terreiros, como castanha, amendoim e até farinha de mandioca.

Elementos constitutivos da fotografia**Fotógrafo: Gildo Lima****Assunto: Festa de Santa Bárbara****Personagens: não identificados****Tecnologia: analógica cor****Catálogo em A Tarde: Festa de Santa Bárbara nº 1603****Coordenadas de situação****Tempo: 3/12/1999****Espaço: Mercado de Santa Bárbara**

Registros dos preparativos para o caruru feito e distribuído no Quartel do Corpo de Bombeiros também são frequentemente encontrados na coleção de fotos. Neste caso, são os próprios militares que cortam os quiabos, o que vincula a sacralização da comida também entre os membros de uma atividade que tem Santa Bárbara como patrona, embora algumas modificações tenham sido introduzidas, como o uso de luvas. Em uma corporação que trabalha com segurança é de bom-tom passar uma imagem de observância às regras para evitar o contato direto com o ingrediente principal, embora no grupo da imagem abaixo os personagens presentes nas duas extremidades estejam com as mãos descobertas.

Figura 73: O corte de quiabos no quartel



Elementos constitutivos da fotografia**Fotógrafo: Antônio Queirós****Assunto: Festa de Santa Bárbara****Personagens: não identificados****Tecnologia: digital cor****Catálogo em A Tarde: Festa de Santa Bárbara nº 1603****Coordenadas de situação****Tempo: 3/12/2002****Espaço: Quartel do Corpo de Bombeiros (Barroquinha)****6.3.3. Procissões nas festas de Santa Bárbara (do Pelourinho e da Liberdade)**

Nas festas, a relação com a ortodoxia católica permanece, principalmente nos ritos que ocorrem no espaço aberto. A procissão é tema constante na coleção imagética, embora ela também apresente modificações ao longo dos anos:

Figura 74: A procissão**Elementos constitutivos da fotografia****Fotógrafo: não identificado****Assunto: Festa de Santa Bárbara****Personagens: não identificados****Tecnologia: analógica P&B****Catálogo em A Tarde: Festa de Santa Bárbara nº 1603-F (Fotos antigas até a década de 80)****Coordenadas de situação****Tempo: 5/12/1967**

Espaço: não identificado

Conforme se observa na imagem acima, à frente da procissão vem o estandarte com a iconografia clássica de Santa Bárbara, que lembra os ícones, afinal se trata de uma devoção do cristianismo oriental. Na representação da santa na imagem acima falta a torre, onde Bárbara foi trancafiada pelo pai. O cálice que a santa segura é para lembrar a importância da comunhão, um sacramento fundamental para a igreja. Não encontrei registro sobre o significado das bandeiras que são levadas pelos dois homens que vêm à frente. Dentre o conjunto de festas deste período, além da Festa de Santa Bárbara, este elemento só está presente na Festa de Nossa Senhora da Conceição da Praia para representar os municípios baianos que a têm como patrona. Ainda sobre a imagem acima, ao fundo vem o andor, um elemento central na procissão.

Além do que leva Santa Bárbara, atualmente estão presentes os que conduzem as imagens de São Miguel – patrono do mercado vizinho –, São Lázaro, São Jerônimo, São Jorge, os santos Cosme e Damião, Nosso Senhor do Bonfim, Nossa Senhora da Guia, São Benedito, São Sebastião e Santo Antônio de Categeró¹³⁹. A ocupação da rua também serve como medida dos períodos de decadência e reconstrução da festa. Numa imagem da década de 1980, abaixo, percebe-se como a comemoração estava perdendo prestígio:

Figura 75: Sagrado em meio à decadência



¹³⁹SANTOS, Nívea Alves dos. **O culto a Santa Bárbara** na Bahia in Festa de Santa Bárbara, Cadernos do Ipac, 5, Governo do Estado, Secretaria de Cultura, Ipac. Salvador: Fundação Pedro Calmon, 2010, p.48.

Elementos constitutivos da fotografia**Fotógrafo: não identificado****Assunto: Festa de Santa Bárbara****Personagens: não identificados****Tecnologia: analógica P&B****Catálogo em A Tarde: Festa de Santa Bárbara nº 1603-F (Fotos antigas até a década de 80)****Coordenadas de situação****Tempo: 5/12/1985****Espaço: não identificado**

À medida que a festa se revitalizou, nos anos de 1990, a ocupação do espaço público visibiliza essas transformações. O icônico estandarte já não é o principal destaque da procissão, mas o andor e, principalmente, a multidão vestida em vermelho e branco (o advento da fotografia em cores permitiu registrar essa dinâmica cromática):

Figura 76: A multidão em vermelho e branco



Elementos constitutivos da fotografia**Fotógrafo: Antônio Queirós****Assunto: Festa de Santa Bárbara****Personagens: não identificados****Tecnologia: analógica cor****Catlogação em A Tarde: Festa de Santa Bárbara nº 1603 E (Procissão)****Coordenadas de Situação****Tempo: 4/12/2000****Espaço: Praça da Sé**

A imagem dá uma dimensão do crescimento da procissão no momento em que a festa estava sendo reconstruída, de tal forma que, oito anos depois, em 2008, esta seria transformada em patrimônio imaterial da Bahia, como já destacado anteriormente. A rua também apresenta outras conexões da festa além do afrocatolicismo, como a comemoração realizada pela Igreja Católica Brasileira, no mesmo dia 4, que tem uma paróquia dedicada à santa no bairro da Liberdade. Do ponto de vista imagético, não dá para diferenciar, à primeira vista, que a procissão não é um rito do catolicismo romano.

Figura 77: A festa da Igreja Católica Brasileira



Elementos constitutivos da fotografia**Fotógrafo: Marco Aurélio Martins****Assunto: Festa de Santa Bárbara****Personagens: não identificados****Tecnologia: analógica P&B****Catlogação em A Tarde: Festa de Santa Bárbara nº 1603 E (Procissão)****Coordenadas de situação****Tempo: 4/12/1986****Espaço: Liberdade**

A Paróquia de Santa Bárbara na Liberdade foi fundada em 8 de dezembro de 1973. Um ano depois foi realizada a primeira festa da padroeira. Os festejos incluem tríduo preparatório a partir de 1º de dezembro, missa e procissão no dia 4 de dezembro. Na Igreja Brasileira, o vínculo com Iansã também está presente:

Dom Roberto Garrido Padim, bispo da Igreja C. A. Independente **grifo da autora**, em entrevista para pesquisa sobre as celebrações a Santa Bárbara, ressaltou a forte presença das duas religiões nos festejos: a de matriz africana e o catolicismo. Ele conta que durante uma missa campal percebeu, entre os devotos, um babalorixá, vestido tradicionalmente que, em alguns momentos, retirava o gorro da cabeça, jogava para cima e gritava: “Eparrei”. Ao final da missa, o bispo fez uma referência a este fato dizendo: “Tem gente que vem aqui e a gente sabe, é por causa de Santa Bárbara. Então, para aqueles que vem por causa de Santa Bárbara: ‘Viva Santa Bárbara’. Mas, àqueles que vem por conta de Iansã, por que não dizer: ‘Eparrei’, Oiá!”. (SANTOS, 2010, p.57).

6.3.4. Lavagens da Festa de Itapuã

A coleção da Festa de Santa Bárbara é bem mais dinâmica que a de Itapuã em relação ao cânone imagético, uma linha de representação estabelecida pelo jornal em relação a cada festa, embora esta última tenha um número muito superior de registros. São 311 imagens, o que a faz ser a terceira com a maior coleção, embora o que mais fique visível como característica imagética da Festa de Itapuã resuma-se ao cortejo e à lavagem das escadarias. Em Itapuã as baianas são destaque constante no desfile pela orla do bairro até a chegada à igreja:

Figura 78: Às portas da igreja



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: não identificado

Assunto: Festa de Itapuã nº 739 A

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: Festa de Santa Bárbara nº 1603

Coordenadas de situação

Tempo: 19/1/1978

Espaço: Itapuã

Figura 79: À espera da marcha



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: não identificado

Assunto: Festa de Itapuã

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: Festa de Itapuã nº 739

Coordenadas de situação

Tempo: 1º/2/1990

Espaço: não identificado

A lavagem de Itapuã realizada pelos moradores nas primeiras horas da manhã também está presente na coleção:

Figura 80: Rito da vizinhança



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: Wilson Besnosik

Assunto: Festa de Itapuã

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: Festa de Itapuã nº 739

Coordenadas de situação

Tempo: 20/1/1994

Espaço: não identificado

O que fica mais evidente na coleção imagética da Festa de Itapuã é a sua característica como uma celebração que ocupa totalmente o espaço da rua, com pouca ênfase a ritos como missas e procissões. Além do cortejo e da lavagem, é comum o registro de preparativos para a celebração mais lúdica, como as barracas, parque de diversões e multidão acompanhando o cortejo.

Figura 81: Jato d'água



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: Antônio Queirós

Assunto: Festa de Itapuã

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: Festa de Itapuã nº 739

Coordenadas de situação

Tempo: 8/2/1996

Espaço: não identificado

Com base na coleção de imagens, portanto, a Festa de Itapuã tem ênfase nos ritos de rua, com protagonismo para a lavagem, especialmente a segunda, realizada no meio da manhã e que envolve as baianas. Curiosamente, a comemoração tem um pico de registros imagéticos na década de 1990 (147), o que a coloca em terceiro lugar no ranking das com maior visibilidade na coleção de imagens.

Não consegui encontrar uma explicação satisfatória para que esta festa ganhasse tal projeção na coleção de fotografias. Talvez o seu caráter de última festa do ciclo antes do Carnaval tenha favorecido essa visibilidade, mas também é preciso considerar que Itapuã ficou marcado como o bairro especial, endereço preferido de intelectuais, como Vinicius de Moraes, Dorival Caymmi e Calazans Neto. É como se ele resumisse o estilo de vida tranquilo, interativo com os belos cenários celebrados na canção de Vinicius e Toquinho¹⁴⁰.

De certa forma, as festas de Itapuã e de Santa Bárbara resistiram a um período de invisibilidade e se consolidaram no calendário festivo da cidade. As duas, inclusive, conseguem projeção, mesmo com a primeira tendo origem corporativa (celebração dos comerciantes de um mercado) e a segunda mantendo a característica de uma comemoração restrita aos limites do bairro.

A seguir apresento uma festa cujo processo de transformação deu-se na direção inversa: de grande evento da cidade, atualmente a Festa de Nossa Senhora de Conceição da Praia é apenas uma sombra do que outrora já significou.

6.4. Festa da Conceição da Praia: o triunfo do modelo católico

A festa de Nossa Senhora da Conceição da Praia, celebrada anualmente em 8 de dezembro, aparece desde 1912, primeiro ano da coleção de reportagens. É compreensível essa presença longeva diante do que esse evento festivo tem a seu favor: trata-se da homenagem à padroeira do estado da Bahia com devoção nascida a partir da fundação da cidade¹⁴¹.

¹⁴⁰ *Tarde em Itapuã* tem letra de Vinicius de Moraes e melodia de Toquinho. A canção é de 1971 e é uma das muitas parcerias entre os dois artistas.

¹⁴¹ O culto a Nossa Senhora da Conceição é tido como um dos primeiros difundidos por colonizadores portugueses no Brasil. Thomé de Souza trouxe uma imagem desta invocação a Maria na expedição que comandou para fundar a cidade. A primeira igreja ficava à beira-mar e, por isso, o complemento “da praia” foi anexado à denominação da invocação mais geral (COUTO, 2010, p.108). A festa celebra o dogma da “conceição” que estabelece Maria como o único ser humano que nasceu sem a mancha do pecado original. Esta invocação – nome que se dá às formas como Maria é homenageada sob o título de Nossa Senhora – é uma das mais conhecidas no Brasil. Além deste tem mais três dogmas relacionados a Maria: Mãe de Deus, que estabelece ser ela a mãe do próprio criador ao conceber Jesus, que é também Deus encarnado; virgindade perpétua, pois para a igreja ela a manteve antes e após o parto; e assunção, questão relacionada ao fim da sua vida na terra. A doutrina católica ensina que ela não morreu, mas sim “dormiu” até o momento em que foi elevada aos céus de corpo e alma, pois não poderia passar pela decomposição da morte ao ter se tornado o veículo para a concepção do próprio Deus. Esse dogma da “dormição e assunção de Maria” é celebrado na Festa da Boa Morte, que acontece em Cachoeira, no Recôncavo baiano, durante três dias – 13, 14 e 15 – do mês de agosto.

O primeiro registro, publicado na edição de 7 de dezembro de 1912, assim como o de todo o período da década, salienta os ofícios religiosos (missa, procissão) e até mesmo o sermão dos padres. O estilo muda a partir dos anos de 1920, quando as comemorações no largo da igreja começam a ganhar destaque na cobertura do jornal, sobretudo o que acontece nas barracas da festa.

Em um texto longo, a edição de 7 de dezembro de 1912 conta as origens da festa, destacando as modificações urbanas no bairro comercial onde o evento acontece (bairro do Comércio). O autor do texto também menciona o comércio de frutas durante a celebração: a venda de abacaxi, melancia e outras foi um dos elementos característicos da festa. Consumir frutas era um hábito que marcou esta comemoração.

Na edição de 7 de dezembro de 1929 há uma descrição das frutas oferecidas e reclamações sobre o preço, além dos locais de onde elas são trazidas, com destaque para a Ilha de Itaparica:

Em grande abundância, os cajú, maioria procedente da Barra do Gil e Mar Grande, mas de preço elevado porque estão sendo cotados em grupos de 3, por 100 réis. [...] ABACAXIS – Há profusão dessas saborosas fructas que, por falta de educação agrícola dos plantadores não tem o typo dos de Pernambuco e Estado do Rio que são os melhores do paiz. [...] MELANCIAS – Quantidade relativa, safra inferior, cotadas de 800 réis até 1\$500 menores e 2\$ e 3\$ as maiores. [...] JACAS – O “bahúnde fructas” como assim as appellidou um negociante inglez – o sr. Edward Benn – tem em profusão, mas custam de 800 réis a 1\$200 uma. [...] MANGAS – A safra não é muito grande estando cotadas desde 200 réis typo ordinário até 400 réis as melhores. (As frutas da Conceição, A TARDE, 7/12/1929, capa).

A presença das frutas justificava-se como uma forma de curar a ressaca, por conta do alto consumo de bebida alcóolica na comemoração da festa de largo. Pelo menos foi essa a justificativa apresentada por dois assíduos participantes dos festejos¹⁴². A localização da festa, próxima à rampa do Mercado Modelo, por onde chegavam os saveiros carregados com gêneros alimentícios para abastecer a capital, pode também ter influenciado o costume, mais intenso nessa festa do que nas demais.

A gente encontrava as frutas naquela área da rampa. Pegava o abacaxi, tirava a casca e deixava só a coroa porque aí dava para segurar e ir comendo enquanto aproveitava a festa. Era assim mesmo. Um abacaxi inteiro para aguentar o calor e segurar a ressaca¹⁴³.

¹⁴² Informação fornecida em conversa informal com três participantes da parte profana da festa. Eles dizem que, em meados da década de 90, deixaram de ir devido ao esvaziamento dessa face mais lúdica.

¹⁴³ Idem.

Outro componente da esfera profana, e inclusive reprovável do ponto de vista da moral cristã, muito presente nessa festa ao longo de várias décadas do século XX é o jogo. Tanto que este ganhou destaque em várias edições do jornal. Seja em 1934¹⁴⁴, ou 16 anos depois, quando se afirma que nas barracas há mais jogo que comida¹⁴⁵. Sua importância persistiu por décadas. Em 1988, as várias opções para tentar a sorte no largo da Conceição levaram o autor da reportagem a compará-la com as visitas a cassinos:

Na Conceição da Praia, por exemplo, uma das ruas foi completamente tomada pelas barracas de jogos de azar, além das existentes no parque de diversões instalado na área. São cerca de 12 roletas, 15 jogos de dados e igual número de “bingo”, e uma de argolas. As apostas variam e ficam ao gosto do freguês, sendo que a mínima é de Cz\$ 100,00. Por aí dá para perceber que ninguém consegue ficar rico ou ir à falência nesses cassinos, mas a considerar pela clientela, geralmente de baixa renda, a investida na sorte acaba gerando algumas dores de cabeça. Muitos, porém, garantem ter como único objetivo tirar a grana da cerveja. Vários, ontem, tiveram que voltar para casa sem beber um gole sequer. (Barracas de jogos de azar são verdadeiros cassinos, A TARDE, 9/12/1988, p.3).

A dimensão popular da festa gozava de prestígio social até a segunda metade dos anos de 1970. A sua força eram as noites, logo após as novenas, quando as barracas ficavam lotadas de foliões. Desde os anos de 1920, há referência a esse equipamento a ponto de ser constante o termo “cidade das barracas”. Em tom crítico ao preço de comida e bebida, as barracas chegaram a ser objeto de concurso que premiava a criatividade, como aponta a edição de 7 de dezembro de 1965:

No julgamento serão levados em conta a idealização e confecção bem como o efeito pictórico dos detalhes e acabamento, inclusive letras dos dísticos; asseio e disposição estética dos produtos e mesas (quando houver); apresentação da tabuleta com o cardápio, asseio e harmonia de indumentária dos que despacharem os fregueses. (Julgamento de barracas na Festa da Conceição, A TARDE, 7/12/1965, p.2).

Dentre as comidas que eram oferecidas nesses espaços, as preparadas à base de dendê predominavam – caruru, vatapá e efó; galinha e peixe dominavam os cardápios, segundo os relatos dos repórteres. Mas a disputa por espaço já era uma preocupação para os barraqueiros no ano de 1950. O texto da edição de dezembro daquele ano enumera críticas dessa categoria

¹⁴⁴ O grande dia da Conceição, A TARDE, 8/12/1934, p.2

¹⁴⁵ A primeira festa popular da cidade, A TARDE, 7/12/1950, p.2

direcionadas, principalmente, à Marinha, que teria reduzido o espaço para estes equipamentos comerciais. A reportagem apresenta um mapa da localização das barracas:

As barracas de jogo e as de frutas estão localizadas entre a rampa do mercado e a rua da Conceição, por onde a festa se estende, interrompendo-se a longa fila de bares defronte à igreja para prosseguir mais adiante ao pé da ladeira da Conceição. Daí até o largo dos Tupinambás estão localizadas as barracas de comidas e de refrescos. Entre a igreja e o Elevador ficam os balcões, todos pintados de novo, com coberturas, conforme exigiu a prefeitura. Com os terrenos da Marinha interditados, foi essa a melhor disposição encontrada para as barracas. O parque de diversões, bastante pobre pois só consta de uma cadeirinha infantil e de barcas voadoras, está localizado no lado dos Tupinambás. (A primeira festa popular da cidade, A TARDE, 7/12/1950, p.2).

Se em 1950 as barracas já estavam encontrando resistências, com a interdição de espaço promovida pela Marinha e regras da prefeitura, no futuro os desafios seriam ainda maiores. Na segunda metade da década de 1970 começam a ser criadas normas cada vez mais rígidas para o comércio durante as festas populares.

Em 1976, a edição de 26 de novembro anunciava que um grupo de trabalho disciplinaria a festa, com medidas como a retirada dos trios elétricos e proibição de alto-falantes nas barracas. A justificativa era preservar o modelo tradicional das festas e também de higienização, o que seria um argumento frequentemente utilizado para a padronização destes equipamentos, que acabou por modificar o seu formato a partir dos anos 2000.

Na edição de 9 de dezembro de 1977, já na chamada de capa, há referência à presença de 150 barracas no entorno da igreja. A edição da festa deste ano serve inclusive de locação para o filme *Idade da Pedra*, do cineasta Glauber Rocha, com o ator Jece Valadão desfilando com um cocar, em meio à procissão. Mas, de acordo com a reportagem, faltou cerveja e os fiscais de órgãos públicos não deram conta de controlar os altos preços das bebidas e das frutas.

A cobertura sobre a festa de 1978 permite compreender o esvaziamento da celebração no largo da igreja: a procissão, pela primeira vez, aconteceu durante a manhã. Nesse período, a pedido do cardeal arcebispo de Salvador, dom Avelar Brandão Vilela, foi proibido o consumo de cerveja:

De um modo geral, os barraqueiros queixaram-se da falta de cerveja, de gelo e água enquanto o povo reclamava dos refrigerantes quentes, bastante procurados principalmente logo após a procissão. O barraqueiro Inael Reis Leal comentou que achou correto o pedido de Dom Avelar: “Porque a gente deve respeitar a santa, afinal, ela é nossa padroeira”. Ele afirmou que não armará barraca na festa de Santa Luzia, mas garantiu que permanecerá na Conceição da Praia até domingo, para aproveitar o fim de semana e compensar os prejuízos tidos nos primeiros dias da festa. (Cortejo da Conceição ficou melhor sem a venda de bebidas, A TARDE, 9/12/1978, p.3).

E a ofensiva contra a cerveja continuou. Barracas para a comercialização da bebida foram proibidas em frente ao templo, segundo reportagem publicada na página 3 da edição de 24 de novembro de 1979. Além disso, dom Avelar ameaçou mudar a festa de período.

Figura 82: A ameaça de dom Avelar, A Tarde, 9/12/1979, p.3



Por outro lado, dom Avelar pede em seus sermões o que considera uma diversão que não ofenda a Deus¹⁴⁶. Nos primeiros anos da década de 1980 as barracas resistem, mas já se começa a registrar queda no movimento da festa de largo:

A parte profana da festa foi fraca até o final da manhã: as barracas estavam vazias deixando os barraqueiros perplexos. Na “Barraca Vitória” havia uma maior concentração popular, que despertava, inclusive a atenção do público: deveu-se à presença da cantora Alcione, que animou o samba, aproveitando a oportunidade para divulgar o seu novo disco. (A Padroeira recebe as homenagens da Bahia, A TARDE, edição de 9/12/1982, p.3).

¹⁴⁶ A Tarde, 9/12/1981, p.3.

Naquele ano de 1982, se até a presença da cantora Alcione passou quase despercebida, o protagonismo das barracas estava mesmo em declínio. Na década de 1990, estes equipamentos receberam um duro golpe: os barraqueiros foram proibidos de comercializar a cerveja em garrafas, com o discurso de que esses objetos comprometiam a segurança. A bebida em recipiente de vidro oferecia a oportunidade de ser dividida por mais de uma pessoa e, conseqüentemente, mobilizava os consumidores a permanecer sentados no espaço das barracas, aumentando a possibilidade de comprar mais. O formato em lata permite ficar em movimento e restringe o consumo em grupo. Fatores como esse ajudaram no esvaziamento do público no largo.

Nos anos 2000, de modo semelhante à Festa do Bonfim, chegaram a acontecer alguns eventos privados, como a Conceição Light. No entanto, quando realizei o trabalho de campo em 2015, não havia eventos como esse; a festa restringindo-se praticamente à participação do público formado majoritariamente por idosos, nos ritos católicos. Até a cobertura midiática foi praticamente encerrada assim que a procissão deixou o largo logo à frente da igreja, onde aconteceu a missa campal presidida pelo atual arcebispo de Salvador, dom Murilo Krieger.

Duas horas após o fim da procissão, no começo da tarde, o largo estava esvaziado. O público não somava 200 pessoas e as barracas, agora em estrutura metálica, estavam em número abaixo de 20 unidades. Para Ordep Serra, a padronização das barracas está estritamente ligada ao esvaziamento dos eventos de largo:

Um ingrediente de grande beleza que compunha a cena do largo festivo foi assim destruído; belas invenções do povo viram-se trocadas, à força, por monstros sem graça. [...] Hoje, quem quiser ver a beleza desse repositório de uma fascinante pintura popular e a graça bizarra de sua fortuita disposição nas praças baianas, que ornava em seus momentos mais alegres, só poderá fazê-lo recorrendo às fotografias de Pierre Verger, Orlando Ribeiro, Adenor Gondim, Mário Cravo Neto, etc. (SERRA, 2009, p.21-22).

Na coleção imagética de A Tarde sobre esta festa e também de outras, as barracas de madeira e seus móveis são muito presentes, como veremos em alguns dos cânones desses eventos. Mas temos aqui, portanto, um evento festivo que retoma suas origens ao se centrar especificamente nos ritos de missas e procissão, com esvaziamento dos ritos no lado de fora da igreja.

Como podemos acompanhar a partir das reportagens de A Tarde, a parte “profana” foi combatida em alguns momentos pela própria autoridade eclesial, o cardeal dom Avelar Brandão

Vilela, que governou a arquidiocese de 1971 a 1986¹⁴⁷. Além do arcebispo, o poder público contribuiu para este esvaziamento com suas gestões de organização e padronização da festa a partir do discurso de higienização e diminuição do que avaliava como desordenamento.

Os festejos de largo relacionadas à Festa de Nossa Senhora da Conceição da Praia minguaram do período de duas semanas para, no máximo, algumas horas depois da procissão, que atualmente termina ao meio-dia. Hoje, a homenagem à padroeira da Bahia é, dentre as comemorações do ciclo de verão, o evento mais romanizado com a missa presidida pelo arcebispo, coro que entoa os hinos em padrões bem próprios das celebrações mais solenes do catolicismo, desfile de bandeiras dos municípios baianos que têm a mesma padroeira e o público com presença majoritária de idosos. Ganhou, portanto, o modelo defendido pela Igreja Católica, mais próximo da sua ortodoxia.

6.4.1. Crônica visual do esvaziamento de uma celebração de largo

Essas transformações analisadas na Festa da Conceição a partir do levantamento de reportagens ao longo de 104 anos reaparecem na coleção imagética. A predominância dos registros exhibe a dicotomia entre missa, procissão e os festejos no largo com a diminuição considerável deste último tema a partir da década de 1980, que, curiosamente, é o período que reúne mais registros desta festa na coleção.

A imagem mais antiga é de 8 de dezembro de 1969 e mostra barracas no antigo modelo feito em madeira. Os bancos empilhados à frente lembram o tipo de arrumação estética que é bem característico dos registros sobre estes equipamentos na coleção imagética de A Tarde:

¹⁴⁷ Informação no site da Fundação Getúlio Vargas: <http://www.fgv.br/cpd/doc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/avelar-brandao-vilela>. Consultado em 12/8/2017.

Figura 83: Barracas na Conceição



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: não identificado

Assunto: Festa de Nossa Senhora da Conceição da Praia

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: Festa da Conceição da Praia nº 6371-A (Fotos antigas até a década de 70)

Coordenadas de situação

Tempo: 8/12/1969

Espaço: não identificado

A imagem não chegou a ilustrar matéria na edição do dia seguinte, mas o texto segue exatamente a linha do que predomina no discurso fotográfico acima: expectativa sobre a comemoração no largo. A fotografia abaixo aponta outro aspecto destes equipamentos: a movimentação durante a noite, quando os dias de festa enchiam as ruas do Comércio.

Figura 84: Missa na Conceição



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: não identificado

Assunto: Festa de Nossa Senhora da Conceição da Praia

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: Festa da Conceição da Praia nº 6371-A (Fotos antigas até a década de 70)

Coordenadas de situação

Tempo: 7/12/1974

Espaço: Praça Cayru

A fotografia acima mostra a extensão da festa pela Praça Cayru, onde fica o Mercado Modelo, local frequentado por turistas em busca de *souvenirs* sobre a Bahia. As gambiarras e a iluminação em forma de estrela indicam o tratamento especial para os festejos e o grande trunfo das noites após a novena. Inclusive, esse é o tom da reportagem que a fotografia ilustrou:

Mesmo com a cerveja a Cr\$ 5, milhares de pessoas foram, ontem, à Conceição da Praia, festa que deverá ter, hoje, a maior afluência de público. Às 7 horas de hoje, enquanto os mais animados deixavam as mesas, depois de terem “virado a noite”, o Mons. Manoel Aquino Barbosa começou a celebrar a primeira missa na Basílica, para centenas de fiéis. (Hoje é a grande noite da Conceição, A TARDE, 7/12/1974, p.3).

O samba, ritmo muito presente nas festas de largo, encontrava nas barracas o ambiente ideal para embalar as noites da Festa da Conceição:

Figura 85: Samba na Conceição



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: não identificado

Assunto: Festa de Nossa Senhora da Conceição da Praia

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica P&B

Catlogação em A Tarde: Festa da Conceição da Praia nº 6371-B (Fotos da década de 1980)

Coordenadas de situação

Tempo: 3/12/1982

Espaço: não identificado

Mas foi exatamente nos anos de 1980, período em que a imagem acima foi realizada, que a festa no largo começou a enfrentar o esvaziamento. Até então um público numeroso era a marca dos festejos, inclusive nos ritos religiosos, com destaque para a procissão realizada logo após a missa.

Figura 86: Multidão em procissão



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: não identificado

Assunto: Festa de Nossa Senhora da Conceição da Praia

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: Festa da Conceição da Praia nº 6371-A (Fotos antigas até a década de 70)

Coordenadas de situação

Tempo: 9/12/1978

Espaço: não identificado

A imagem, construída a partir de uma perspectiva do alto, mostra a concentração de milhares de pessoas acompanhando a procissão que leva a imagem da padroeira. À frente dá para visualizar a cobertura das barracas. A fotografia, portanto, remete a uma característica desse rito: cumprida a devoção, era a hora de se entregar à parte mais lúdica dos festejos.

Nos anos 2000, as barracas já seguem o padrão que eliminou a criatividade e o público estava diminuído em relação aos tempos áureos da festa, como mostra a imagem a seguir:

Figura 87: Barracas em novo padrão



Elementos constitutivos da

fotografia Fotógrafo: Walter de Carvalho

Assunto: Festa de Nossa Senhora da Conceição da Praia

Personagens: não identificados

Tecnologia: digital cor

Catenação em A Tarde: Festa da Conceição da Praia nº

6371 **Coordenadas de situação**

Tempo: 7/12/2005

Espaço: Comércio

A fotografia mostra parcialmente o toldo de uma das barracas e o largo esvaziado na parte frontal da igreja. As gambiarras já não possuem formato especial. É nítida a ausência de público, especialmente na véspera da festa que era conhecida como a grande noite desse evento. O texto publicado na edição do dia seguinte reforça o esvaziamento da comemoração no largo, com sobra de vagas até para o comércio ambulante:

PREJUÍZOS – A diminuição de frequentadores nos dias da festa de Nossa Senhora da Conceição refletiu acentuadamente no comércio de ambulantes e donos de barracas, que em anos passados faziam filas na sede da Secretaria de Serviços Públicos – Sesp, órgão municipal responsável pelo cadastramento de profissionais. Este ano, das 184 vagas disponibilizadas para os ambulantes apenas 98 foram credenciados e somente 52 barraqueiros estarão presentes na festa. (Fiéis festejam hoje padroeira do Estado, A TARDE, 8/12/2005, p.7).

Durante a edição da festa que observei em 2015, a procissão foi acompanhada por praticamente o mesmo número de pessoas que assistiram à missa campal. O momento de maior expectativa para o público é o de saída das imagens da igreja. O ápice foi quando o andor com a imagem de Nossa Senhora da Conceição chegou ao largo para que a procissão fosse iniciada. Ao mesmo tempo, as poucas barracas erguidas nas calçadas em frente ao templo não lembravam o protagonismo que disputaram em outros tempos. Não sobrou sequer a disputa criativa, quando a madeira deu lugar ao metal e os nomes criativos foram substituídos pelas marcas de cervejarias.

Capítulo 7

Devoção católica na Festa de Reis e de Bom Jesus dos Navegantes

Entre o espírito libertário e o espírito liberal vive a Bahia.

(AMADO, 2010, p.14)

As festas de Reis e Bom Jesus dos Navegantes são dois eventos com acentuada estabilidade em dinâmicas, ou seja, poucas variações nos ritos. Têm visibilidade midiática e turística mais reduzida. Não atraem um público amplo o que as coloca na categoria de celebrações locais.

A descrição também acompanha essas festas em relação ao afrocatolicismo. Não há associação aparente entre essas comemorações e a dicotomia candomblé-catolicismo. A celebração ao Bom Jesus dos Navegantes é ainda mais “romanizada”, considerando-se a predominância de ritos católicos – procissão, missa, mesmo com o público difuso que acompanha o cortejo marítimo – do que a festa de reis, uma celebração mantida por associações – os ternos – que, historicamente, são mantidas por estratos mais populares da capital baiana como aponta Moraes Filho (1979) e Tavares (1951).

Nas coleções de A Tarde essas festas são reivindicadas como espaços de preservação da tradição e, no caso da festa de Reis, como uma celebração ameaçada de perder suas características, embora ela se mantenha resistente com os ternos desfilando ano a ano na Lapinha. Da mesma forma, a procissão marítima do Bom Jesus dos Navegantes é assunto permanente nas coberturas dos primeiros dias do ano.

7.1. Festa de Reis: nostalgia e resiliência

Em 2016, logo após a missa celebrada na Igreja da Lapinha no dia 5 de janeiro, o Terno da Anunciação, agremiação que mantém todos os elementos da categoria – alas de dançarinos e músicos fantasiados, inclusive os reis magos –, entrou no templo. O desfile do terno organizado pela paróquia em meio à missa é um dos pontos altos da festa. O Terno da Anunciação é o anfitrião para entidades semelhantes, que vêm de outros bairros da cidade, como o Rosa Menina, de Pernambuco; o Terno Natal, formado por crianças do coral regido pelo maestro Keiler Rêgo; o Terno da Lua (Carmo); o Estrela do Oriente (Liberdade); e os de outras cidades, como o Terno da Bailarina, que veio de Saubara, cidade do Recôncavo baiano localizada a 110 quilômetros de Salvador. Os ternos desfilam pelas ruas da Lapinha e bairros próximos, como Soledade e

Liberdade, após se apresentarem na pequena arena construída em frente à igreja.

As festas de reis são uma herança europeia. Câmara Cascudo (1984, p.668) afirma que elas são populares em Portugal, Espanha, França, Bélgica, Alemanha e Itália. A história da visita dos magos a Jesus aparece no Evangelho de Mateus, episódio que a Igreja Católica celebra como “Festa da Epifania” (revelação de Jesus ao mundo), em 6 de janeiro.

7.1.1 A “teimosia” dos ternos

No Brasil, a data passou a ser celebrada com os grupos cantando e dançando geralmente em locais com presépios¹⁴⁸. Os integrantes dos ternos usam fantasias, e a representação dos reis magos está presente (CASCUDO, 1984, p.746). Essas manifestações apresentam proximidade com os bailes pastoris, autos encenados por meninas e mulheres jovens durante o ciclo de Natal (CASCUDO, 1984, p.97). Existe ainda outra variação do terno, que é o rancho:

O Terno, que é o Rancho mais sério e mais aristocrata, e o Rancho propriamente dito que é o mais pândego e democrata...O Rancho prima pela variedade de vestimentas vistosas, ouropéis e lantejoulas, a sua música é o violão, a viola, o cavaquinho, o canzuã, o prato e às vezes uma flauta; cantam os seus pastores e pastoras, por toda a rua, chulas próprias da ocasião, as personagens variam e vestem-se de diferentes cores, conforme o “bicho”, “planta” ou mesmo objeto inanimado que os pastores levam à lapinha. (CASCUDO, 1984, p.662).

O jornal noticia a “resistência dos ternos, mesmo com os prognósticos pessimistas desde a década de 1930:

Até ha alguns annos atraz, na noite da véspera do dia de Reis, amanhã, realizavam-se os tradicionaes festejos da Visita dos ternos aos presépios armados no Largo da Lapinha, na Penha, no Rio Vermelho, e em outros pontos. O povo vinha para a rua e permanecia toda uma noite, noite de verdadeira alegria, até pela manhã. É que saiam os ternos tradicionaes como do “Arigofe”, do “Bacurau”, “Estrella do Oriente”, “Primavera”, “Chrysanthemos”, “Romeiros de Belém”, do “Sol”, da “Lua” e tantos outros que tinham seus adeptos. [...] Esse anno, quasi não se falam nos festejos dos Reis. (Uma tradição que vae morrendo, A TARDE, 5/1/1933, p.2).

¹⁴⁸ Presépios são instalações armadas embaixo das árvores de Natal com figuras que lembram os acontecimentos relacionados ao nascimento de Jesus: anjos, pastores, Maria, José e o Menino Deus na manjedoura. A sua origem é atribuída a uma iniciativa de São Francisco de Assis, que nasceu no século XII da era cristã.

O texto é pequeno (uma coluna na segunda metade da parte superior da página), mas rico em informações. Por ele ficamos sabendo que a festa, hoje restrita à Lapinha, acontecia em outros pontos da cidade, com destaque para a Penha, bairro situado na Cidade Baixa, e o Rio Vermelho, ainda “arrabalde” para veraneio no período em que a reportagem foi publicada. Os ternos, portanto, faziam um roteiro de visita aos presépios e davam início a uma festa que durava até o dia amanhecer. Além disso, a reportagem enumera algumas entidades festivas que não resistiram ao tempo.

As festas de reis encontraram espaço generoso nas páginas de A Tarde ao longo do século XX, principalmente por meio do discurso que procurava defender a tradição, ora contando a história dos desfiles, ora denunciando a falta de recursos disponibilizados pelo poder público, principalmente a prefeitura. Tanto que o evento é a quinta comemoração de verão mais citada, com 427 registros, ou 6,10% do conjunto de 6.992 reportagens catalogadas.

A primeira referência à festa ocorreu em 1916. Nas primeiras décadas do século passado, na apresentação dos festejos pelo jornal aparecem no roteiro dos ternos, além das localidades já citadas, outras com referência esporádica, como Parque Nazareth, Terreiro de Jesus, Sete Portas e Pituba. Dessa forma, os festejos estavam espalhados pela cidade: o centro antigo, às margens da Baía de Todos-os-Santos, Península de Itapagipe e orla atlântica.

Figura 89: Ouro, incenso e myrrha, *A Tarde*, 6/1/1939, p.2



O relato sobre o desempenho do terno que se apresentou na festa do clube é marcado por adjetivos como “distinção” e “elegância”. O terno saiu de uma casa nas imediações do Forte de São Pedro, próximo ao Campo Grande, e desfilou por um pequeno trecho em via pública (cerca de um quilômetro) até chegar ao clube localizado no bairro Dois de Julho. Foi no ambiente fechado da agremiação que o terno fez suas evoluções, diferentemente dos demais ternos que visitavam os presépios pela cidade. Ao Fantoques acabaram por se juntar os clubes Cruz Vermelha e o Iate Clube no patrocínio a ternos, mas para apresentação em festas restritas aos sócios.

7.1.2 A voz de Caymmi

A edição da festa de reis de 1942 teve uma atmosfera especial: shows de Dorival Caymmi, então uma estrela da música brasileira. Na edição de 30 de dezembro do ano anterior, *A Tarde* destacou a importância que o músico havia alcançado no cenário nacional, a partir da indústria fonográfica nascente e do rádio:

Basta lembrar que as suas canções, umas após outras, são a “great attraction” dos Cassinos cariocas, onde a alta sociedade disputa os lugares nas “premières”, à peso de ouro. Não é Dorival o arquiteto da fama de Carmen Miranda, que está se enchendo de dinheiro nos “night-clubes” dos Estados Unidos? Louvemos, pois, como um ato muito feliz do prefeito Neves da Roca, a resolução que acaba de tomar, promovendo em conjunção com a P. R. A.-4, a apresentação do famoso cancionista bahiano em duas audições públicas, nas quais, de certo, muitos milhares de patricios irão aclamá-lo. (O mais célebre cancionista do Brasil. (O autor do “Que é que a baiana tem” vai cantar na Sé e na Lapinha, *A TARDE*, 30/12/1941, p.2).

A Festa de Reis, portanto, trazia Dorival Caymmi, para duas apresentações: na Praça da Sé e na Lapinha. Uma novidade para o modelo dos festejos de largo: a apresentação de uma estrela da música nacional (padrão que, nos anos de 1990, foi adaptado para eventos em ambientes fechados como o Bonfim Light). O show de Dorival Caymmi, segundo o jornal foi um sucesso, com o músico cantando *Requebro, Você já foi à Bahia?*, dentre outras composições.

7.1.3. A persistência da festa

Até os anos de 1950, as narrativas sobre a festa não têm muita variação. Os festejos, inclusive, desfrutaram o privilégio de ser um feriado municipal, o que lhes deu ainda mais visibilidade. Em 1955, uma reportagem na edição de 5 de janeiro anunciou que a festa aconteceria sem os ternos¹⁵⁰. O texto (publicado na página 2), conta que o problema é a falta de recursos, inclusive o investimento, que o jornal considera dever da prefeitura. Mas adiante, no texto, outro ponto de tensão: o pároco da Lapinha, Francisco Torromacco afirmou que soube haver possibilidade de um grito de Carnaval, o que considera acintoso, pois a festa tem fundo religioso. Diante dessa possibilidade, o padre ameaçou fechar a igreja e desarmar o presépio¹⁵¹.

A festa voltou a ser assunto do jornal em 12 de janeiro, com a descrição do evento realizado no Clube Fantoches que, de acordo com o texto, foi a única manifestação na cidade ocorrida no dia de reis¹⁵². Mas, no ano seguinte (1956), A Tarde anunciou o retorno dos ternos por meio de uma ação da Diretoria de Turismo da prefeitura de Salvador¹⁵³. A festa, portanto, estava de volta ao modelo de presença dos ternos em vários bairros e não apenas na Lapinha. A partir desse período, a situação dos desfiles começa a oscilar, no discurso do jornal, entre o pessimismo e o elogio das apresentações que acontecem.

¹⁵⁰ Sem ternos a Noite de Reis, A Tarde, 5/1/1955, p.2

¹⁵¹ Infelizmente, não encontrei relatos sobre o desdobramento desta polêmica nas edições dos dias seguintes.

¹⁵² Desaparece a tradição da Bahia na Noite de Reis, A Tarde, 12/1/1955, p.4

¹⁵³ Festa de Reis, A Tarde, 4/1/1956, p.2

Em 1965, em meio a esta narrativa ora de lamento ora de celebração pela resistência da festa, A Tarde publicou uma reportagem em tom especial, que trouxe informações interessantes sobre os ternos na cidade. O texto está assinado por Rizodalvo Menezes, uma raridade no período, pois não era comum reportagens com reconhecimento de autoria. Intitulada *A festa mais antiga do Brasil*, a narrativa foi construída a partir de uma entrevista com Tomaz de Aquino Bonfim, um professor primário, então com 67 anos, que era um dos promotores dos desfiles. De acordo com a matéria, o envolvimento de Bonfim com a festa contava 50 anos.

Segundo o Sr. Tomás de Aquino, os ternos e ranchos se originaram dos bailes pastoris que eram organizados por iniciativas das famílias em cujas casas eram armados presépios. Depois os bailes pastoris começaram a sair às ruas transformando-se nos ternos e ranchos que passaram a tomar parte nos festejos de Natal, Reis, bem assim, em várias outras festas de largo como: Bonfim, Carmo, Terreiro, Penha, Nazaré, Sete Portas, Rio Vermelho, Pituba, Amaralina, etc. (*A festa mais antiga do Brasil*, A TARDE, 31/12/1965, p.20).

Em tom saudosista, o protagonista da reportagem destacou que os ternos eram recebidos no Palácio Rio Branco, então a sede do governo baiano, pelo titular do posto, familiares e seus assessores. Mas conta que o último governador a fazer esta distinção foi Octávio Mangabeira, em 1949, por conta das comemorações pelos 400 anos de Salvador. Dois anos depois, a Festa de Reis deixou de ser feriado, embora as reportagens não expliquem o motivo. Mas o evento parece ter recuperado um pouco do brilho, pois a edição de 5 de janeiro de 1967 (página 3), anuncia o desfile de ternos e ranchos na Lapinha e Praça da Sé.

Sem patrocínio público, volta e meia, o jornal afirmava que eles não iriam desfilar, embora eles resistissem. Na década de 1970, a Lapinha começou a se consolidar como principal endereço dos desfiles, como noticiado pelo jornal A Tarde. Outras localidades deixaram de ser citadas nas reportagens. Só em 1974, um banho à fantasia na Pituba foi mencionado como comemoração local da data:

O Dia de Reis (6 de janeiro) marcará o segundo banho à fantasia (que antecede ao Carnaval de 1974), programado para a praia da Pituba. Repetir-se-á a presença de trios elétricos, animando a festa. O folião-banhista que apresentar a mais bonita e original fantasia receberá um prêmio de 500 cruzeiros. (Pituba em festa de Reis, A TARDE, 3/1/1974, p.2).

O evento descrito na nota acima destoa completamente dos modelos comemorativos da data. O banho à fantasia, inclusive o citado para acontecer na Pituba, assemelha-se mais ao

contexto de Carnaval, data em que a Festa de Reis sempre esteve mais distante por ocorrer nos primeiros dias de janeiro.

No final da década de 1970, ritos católicos, como o tríduo (período preparatório para a festa), começam a também ganhar destaque no noticiário de A Tarde sobre os festejos, ganhando proeminência o pároco da Lapinha, José Pinto. Artista plástico, ele voltou a armar o presépio com destaque na igreja¹⁵⁴ e tornou-se o principal agente cultural da festa. Até então, as missas católicas não ganhavam tanto destaque.

Figura 90: Festa de Reis começa com tríduo na Lapinha, A Tarde, 4/1/1982, p.2



7.1.4. O verão do padre Pinto

Pelos 24 anos seguintes, a narrativa do jornal sobre a festa não diferiu muito da ênfase na resistência diante do risco de decadência, principalmente por falta de apoio do poder público. Mas, se o pároco local tornou-se o principal incentivador dos festejos (inclusive a paróquia ganhou um terno próprio, “Anunciação”), foi ele também quem colocou a festa no centro de uma polêmica de repercussão nacional, em 2006, ao vestir uma fantasia inspirada no orixá Oxum para desfilar com os ternos.

¹⁵⁴ Concelebração por padres e volta do presépio: Lapinha, A Tarde, 5/1/1979 p.16, 2º bloco.

CELEBRAÇÃO – Ontem, depois da missa campal com música e dançarinos, padre Pinto, numa fantasia amarela – com pisca-piscas, turbante amarelo e prata, além de muita maquiagem –, saudou os Reis Magos, o orixá Oxum, voltou a reclamar do atraso na ajuda da prefeitura, mas agradeceu ao prefeito. Quando João Henrique e o padre descerraram a placa do monumento aos Santos Reis, a peça metálica caiu junto com o pano que a cobria. Enquanto paroquianos tentavam recolocá-la, João Henrique usava colírio para livrar-se do incômodo causado pela poeira que caiu nos olhos durante o incidente. (Depois da polêmica, a comemoração, A TARDE, 6/1/2007, p.7).

A imagem do padre maquiado no desfile dos ternos somou-se a outra, de uma missa ocorrida na manhã seguinte, em que ele apareceu com uma vestimenta destacando símbolos indígenas. Agarrado ao altar, gritava que não queria sair da paróquia. Reportagens com essas imagens circularam em rede nacional, e o então cardeal-arcebispo de Salvador, dom Geraldo Majella, resolveu afastá-lo do posto de pároco da Lapinha¹⁵⁵.

A partir de então, os desdobramentos sobre o que aconteceu com o padre e as providências que a igreja tomaria em relação a ele se tornaram o assunto do período de verão em A Tarde e outras mídias. Na coleção de reportagens de 2006, a Lapinha liderou o ranking de citações do ano superando o Bonfim. Foram 25 registros contra 13 dos festejos do Bonfim. Tanto que o episódio chegou a ser chamado informalmente de “O verão de padre Pinto”.

Na condição de repórter de A Tarde, especializada na cobertura de temas relacionados à identidade étnico-racial e religiosidade, acompanhei de perto essa polêmica. O meu contato com a história começou quando fui designada pela chefia da editoria para conversar com padre Pinto. Ele estava chateado porque na matéria publicada em 4 de dezembro de 2005, sobre as festas de largo, o evento da Lapinha ficou de fora¹⁵⁶.

No dia em que marcamos a entrevista, 3 de janeiro, fui surpreendida, quando, no lugar de um encontro individual, havia uma coletiva organizada pelo padre. Nela, o sacerdote anunciou que o prefeito João Henrique, evangélico, estava sabotando deliberadamente a Festa da Lapinha. Após a coletiva, padre Pinto chegou a atuar, por conta própria, como repórter de uma das emissoras de TV, entrevistando outro padre que estava em um embate com a prefeitura.

¹⁵⁵ Uma das reportagens foi a apresentada pelo jornal da Globo ainda disponível no seguinte link: <https://www.youtube.com/watch?v=1Cy9VFzPIV4>. Consultado em 14/8/2017.

¹⁵⁶ É tempo das festas de largo, A TARDE, 4/12/2005, p.11

Ao retornar para o jornal, cheguei a comentar que o comportamento do padre era estranho. Mas, após a entrevista, viajei, e, no meu retorno, já havia acontecido a performance no desfile dos ternos e o afastamento das suas funções de pároco. Passei, então, a acompanhar os desdobramentos e, por meio de uma fonte¹⁵⁷, soube que ele estava em Cacha Pregos, localidade na Ilha de Itaparica. Consegui fazer uma pequena entrevista com ele que ganhou ampla repercussão.

Passei semanas completamente dedicada à polêmica com padre Pinto, mas também fiz textos a partir da conversa com outros personagens como o cardeal-arcebispo. Na entrevista, dom Geraldo reiterou que o padre havia cometido um deslize litúrgico, mas nada que justificasse uma medida mais dura, como afastá-lo com uma suspensão de ordem¹⁵⁸. Como o caso ganhava mais e mais espaço na mídia e o padre ia para shows de verão e dava declarações cada vez mais polêmicas, outros jornalistas de A Tarde também entraram na cobertura.

O caso foi um fenômeno midiático. No período, a rede social mais usada no Brasil era o Orkut. Nesta plataforma foram criadas várias comunidades de fãs de padre Pinto como a intitulada *A benção, padre Pinto*, que reuniu milhares de seguidores para comentar as performances do sacerdote.

Em um primeiro momento, a igreja, por meio de nota oficial da arquidiocese, anunciou que padre Pinto passava por um quadro de desequilíbrio mental, depois acabou por se ater a acompanhar a questão comportamental. Mais ou menos quatro meses após a polêmica na Lapinha, a medida de suspensão de ordem foi adotada. Atualmente, padre Pinto vive no convento da Sociedade de São Vicente de Paulo, ordem da qual é membro, localizado no bairro de São Caetano, em Salvador, e não concede entrevistas.

¹⁵⁷ No jargão jornalístico, é assim que chamamos os nossos informantes, especialmente aqueles que precisamos preservar a identidade nas situações de *off*, ou seja, quando há riscos reais inclusive à integridade física de quem está passando as informações. O oposto se chama *on*.

¹⁵⁸ A suspensão de ordem é uma medida adotada quando um sacerdote comete uma infração grave. Ele fica afastado de suas funções pastorais, como liderar uma paróquia, e também não pode batizar, realizar casamentos ou celebrar missas. A punição pode ir sendo renovada, pois acredita-se que a ordem é um sacramento ministrado por poder do Espírito Santo. Dessa forma, só o papa pode retirá-lo completamente, pois a ligação entre questões terrenas e espirituais é uma prerrogativa do seu posto de sucessor de Pedro: Evangelho segundo São Mateus, capítulo 16, versículo 19. Bíblia Sagrada, edição pastoral, São Paulo, Paulus, 1991. Tomei contato com este tipo de informação durante o período, de mais ou menos cinco anos, em que me preparei para me tornar integrante da Congregação das Irmãs do SS Sacramento (Sacramentinas). Cheguei a fazer uma experiência em um dos conventos da instituição, localizado em Cachoeira, durante o período de janeiro a junho de 1992.

Figura 91: Quadro nº 1 com reportagens sobre a polêmica envolvendo o padre Pinto



Figura 92: Quadro nº 2 com reportagens sobre a polêmica envolvendo o padre Pinto



Após o “verão de padre Pinto”, a Festa da Lapinha não voltou a experimentar uma proeminência parecida, inclusive em A Tarde. A festa mantém a mesma configuração dos tempos de padre Pinto, mas na edição de 2016, quando conversei com alguns participantes que assistiam ao desfile de ternos, foi recorrente a avaliação de que ele faz falta. Para estes, durante a sua atuação como pároco da Lapinha, a festa ganhava maior brilho, mesmo porque o padre é artista plástico e coordenava a instalação do presépio.

A festa consiste nos ritos católicos – o tríduo (três dias que servem de preparação para a festa com missas, como se fosse um aquecimento) e o desfile do ternos. Mas o único que se apresenta ainda dentro da igreja é o da Anunciação, integrado por jovens e idosos e ligado à paróquia. Os demais são visitantes e se apresentam, logo após a missa, na noite do dia 5, na arena em frente à igreja e depois desfilam pelas ruas. No dia oficial da festa, 6, acontece apenas a missa comemorativa.

7.1.5. O terno e a missa

A coleção de imagens sobre a Festa da Lapinha tem pouca variação temática, mesmo com o passar dos anos. O discurso predominante é o desfile dos ternos e, a partir da década de 1970, as missas também ganharam proeminência. A comemoração no largo, embora existente, aparece de forma mais discreta, quando comparada a outros eventos festivos.

Em alguns episódios e, principalmente, na coleção dos anos 2000, o padre José Pinto ganhou destaque, especialmente no ano de 2006, ao protagonizar a controvérsia acima descrita. No Cedoc, o conjunto da Festa de Reis possui 274 registros imagéticos, com uma ligeira liderança da década de 1980. A festa é a quarta no ranking de imagens do acervo sobre os eventos de verão. Os primeiros registros são de 1950. Eles são interessantes por apresentar duas variações do desfile de terno: uma cena realizada em ambiente fechado e outra de uma apresentação na rua.

Figura 93: Festa de Reis no clube



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: não identificado

Assunto: Festa de Reis

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: Festa de Reis nº 1502 B (Fotos antigas até a década de 70)

Coordenadas de situação

Tempo: 12/1/1955

Espaço: não identificado

Figura 94: Festa de Reis na rua



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: não identificado

Assunto: Festa de Reis

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: Festa de Reis nº 1502-B (Fotos antigas até a década de 70)

Personagens: não identificados

Coordenadas de situação

Tempo: 4/1/1958

Espaço: não identificado

A primeira imagem mostra o que parece uma cerimônia de premiação. A decoração e os outros personagens em trajes comuns sinalizam que o evento está à parte de um desfile dos ternos. A mulher no centro da imagem segura uma taça e usa um chapéu. O figurino parece indicar uma fantasia de fada-madrinha.

A imagem foi utilizada em uma reportagem que descreve a ausência da Festa de Reis nas ruas naquele ano de 1955, conforme já mencionei acima. O único local que a manteve foi o Clube Fantoches da Euterpe. Denominado *Terno das Preciosas*, a agremiação desfilou rapidamente pela via pública, como já foi mencionado anteriormente durante a análise das

reportagens. Diferentemente do que a imagem me levou a interpretar, em um primeiro momento, a personagem que está no centro não representa uma fada. É uma bailarina que, de acordo com o texto, seguiu à frente do terno. O que segura em suas mãos é a baliza para fazer a marcação dos passos. A premiação foi uma gentileza do Círculo Italiano, mostrando que as instituições se visitavam num simulacro do que acontecia nas ruas com a migração dos ternos pelos presépios.

Já a segunda imagem apresenta o grupo de mulheres com fantasias iguais, o estandarte ao fundo e alegorias. Trata-se, portanto, de uma representação desses três elementos que caracterizam os ternos na coleção de imagens. A fotografia é do *Terno da Bonina*, apresentado como uma das agremiações mais conhecidas entre as que participam dos desfiles. Ela aparece em uma reportagem da edição de 6/1/1958 (página 2), que também segue um tom de lamento. O título não deixa dúvidas sobre esse objetivo: *A noite de reis de outrora*.

Publicada em quatro colunas na parte superior da página, a matéria traz ainda mais duas imagens: o emblema do Terno do Arigofe, atribuída a Pierre Verger, e mais um registro sobre o Terno do Robalo. O conjunto de textos e fotos faz parte do discurso de A Tarde em defesa do retorno dos ternos, o que acaba acontecendo em 1956, um ano após a ausência do desfile nas ruas. Mas, do ponto de vista imagético, a história contada pelas fotografias é sempre no sentido de focar em estandartes, momentos do desfile ou personagens que batalham para manter a tradição.

Pessoas trabalhando na confecção de peças para os desfiles, principalmente os estandartes, tornaram-se constantes como representação imagética principal da festa. É o jornal dizendo, ao mesmo tempo que frisa a falta de recursos públicos, como os participantes estão empenhados em não deixar uma tradição morrer.

São os heróis e heroínas que, com esforço, levam os ternos para a rua, mesmo que precisem fazer eles mesmos as alegorias da forma como for possível em uma odisséia comovente. Mesmo porque, passada a fase da dança dos ternos nos clubes, é na rua que ele continua, geralmente em agremiações situadas nos bairros que concentram a população de menor poder aquisitivo.

Figura 95: Preparativos



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: não identificado

Assunto: Festa de Reis

Personagens: Dona Cecília (à esquerda)

Tecnologia: analógica P&B

Catlogação em A Tarde: Festa de Reis nº 1502-B (Fotos antigas até a década de 70)

Coordenadas de situação

Tempo: 5/1/1976

Espaço: não identificado

A mulher retratada na imagem é dona Cecília, que a legenda afirma ser a responsável pela confecção de peças para o Terno dos Astros, embora no texto ela seja citada como a dirigente da agremiação¹⁵⁹. Mais uma vez o discurso textual é em tom de lamento sobre o que

¹⁵⁹ Para encontrar sua identidade, precisei recorrer à reportagem, mas só cheguei a ela seguindo a pista de tempo presente nas coordenadas de situação da fotografia.

se considera decadência dos festejos, chegando a enumerar o número de ternos que já desfilaram agora reduzidos a seis e dois ranchos que se apresentarão na Lapinha. A imagem, de certa forma, contraria o discurso alarmista do texto sobre a decadência da festa.

Na reportagem, dona Cecília lamenta que os pais não deixam os filhos participar dos ternos. Mas na fotografia está ao seu lado exatamente uma menina que a ajuda a segurar um estandarte numa espécie de simbolismo de que nem tudo está perdido. A continuidade é possível, se acontecer o encantamento dos agora jovens que podem, assim, como dona Cecília, preservar a paixão pelos ternos que ela, aos 66 anos, na época do texto, ainda conservava.

A partir da década de 1980, quando aparece em sete registros, a missa vai ganhando mais espaço na coleção imagética. Se nos anos anteriores ela estava ausente ou surgiu apenas duas vezes, como no conjunto de imagem da década de 1970, a coleção da década seguinte acaba por refletir o protagonismo que o pároco local ganhou como grande incentivador dos festejos: o padre José Pinto, proeminência que chegou ao auge em 2006.

Figura 96: Padre José Pinto



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: Paulo Munhoz

Assunto: Festa de Reis

Personagens: padre José Pinto

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: Igreja da Lapinha nº 2987 B**Coordenadas de situação****Tempo: 4/1/1996****Espaço: não identificado**

O padre tomou para si a liderança em elementos cruciais da festa, como a montagem do presépio, que, em outros tempos, justificava a visitação dos ternos, mas também a organização dos desfiles que se tornaram uma extensão da celebração das missas. Padre Pinto passou a ser o principal porta-voz sobre a organização da comemoração e dificuldades para que ela acontecesse.

O protagonismo de padre Pinto ficou evidente na seção anterior por conta da dimensão que ganhou a sua performance como um dos membros de desfile dos ternos e seus consequentes desdobramentos. Mas mesmo com a presença das missas na coleção imagética, a fachada externa da igreja aparece pouco. São mais comuns os registros internos. Este mostrado a seguir é um dos poucos com a exibição do imóvel:

Figura 97: Fachada da Igreja da Lapinha

**Elementos constitutivos da fotografia****Fotógrafo: Manu Dias****Assunto: Festa de Reis****Personagens: não identificados****Tecnologia: digital cor****Catálogo em A Tarde: Festa de Reis nº 1502 (Terno)****Personagens: não identificados****Coordenadas de situação****Tempo: 5/1/2003**

Espaço: Lapinha

O ambiente noturno também é importante, indicando que a festa, para o jornal, resume-se a registros dos desfiles, geralmente, na véspera da festa, ocupando o espaço da página reservada às últimas notícias. A cobertura, com alguns dias de antecedência, mesmo quando acontecia, era de forma mais tímida. Tanto que essa descrição irritou padre Pinto, levando às suas reclamações no início do processo, o que, curiosamente, ao menos em 2006, deu uma visibilidade única à festa.

Mas, após a passagem do chamado “verão de padre Pinto”, a festa voltou a experimentar, em *A Tarde*, a visibilidade caracterizada pelo tom de nostalgia, embora na edição de 2015 cinco ternos estivessem programados para se apresentar, o mesmo número, portanto, que vem sendo mantido há 40 anos, como apresentei em registros anteriores. A Festa da Lapinha continua na perspectiva de *A Tarde* como uma tradição prestes a acabar, mas que, apesar do prognóstico, sua trajetória mantém-se em ritmo constante.

7.2. “Estabilidade” midiática da celebração a Bom Jesus dos Navegantes

Além de Bom Jesus dos Navegantes, o evento marítimo que acontece em Salvador no primeiro dia de janeiro, também chamado de Festa da Boa Viagem, celebra Nossa Senhora da Boa Viagem. Mas é a invocação ao Bom Jesus que possui protagonismo, e, por isso, resolvi manter essa nomenclatura. Na coleção de reportagens são 539 registros de reportagens, o que lhe dá a quarta posição no ranking.

A primeira referência à festa, uma devoção surgida no século XVIII¹⁶⁰, ocorreu, na coleção de *A Tarde* em 1916. A estrutura dos registros não apresenta variações significativas: eles narram a devoção dos marítimos ao Bom Jesus dos Navegantes e o deslocamento da imagem a partir da igreja localizada na região de Itapagipe, no bairro da Boa Viagem, para o Comércio, onde pernoita na Igreja da Conceição da Praia para seguir, pelo mar da Baía de Todos-os-Santos, até o bairro da Barra, e retornar para o ponto de origem. A análise das reportagens mostra que ela é uma das mais estáveis do conjunto de festas de verão, em relação ao elemento central das narrativas: a procissão marítima.

A experiência de acompanhar a procissão no barco oferecido pela Devoção do Bom Jesus dos Navegantes e Nossa Senhora da Boa Viagem foi bem interessante. Para ter acesso foi necessário comprar a camisa vendida a R\$ 120. O uniforme pode ser adquirido também em prestações mensais pagando-se o carnê distribuído pela instituição. O público era formado

¹⁶⁰ Sousa (2003, p.106) afirma que encontrou referências orais ao início da festa em 1710, mas que a Ordem dos Franciscanos, que administra a igreja, utiliza como parâmetro o ano de 1745, dois anos após a conclusão das obras de construção do templo.

majoritariamente por integrantes da Paróquia da Boa Viagem, sobretudo mulheres, mas também membros de paróquias situadas em outros bairros da cidade como Pituba e Stiep.

O embarque para todos que vão acompanhar o cortejo, independentemente da embarcação, é pelo terminal marítimo. Cheguei com meu marido, Claudio Rodolfo, às 7 horas, obedecendo à recomendação dos organizadores. A nossa embarcação partiu duas horas depois, quando a imagem do Bom Jesus já havia sido embarcada na Galeota Gratidão do Povo. O trajeto da procissão (Comércio, Barra e Boa Viagem) durou cerca de duas horas. Mesmo a escuna contratada pela Devoção não se aproxima da Galeota Gratidão do Povo, que navega com a ajuda de um rebocador. Nela seguiram membros da organização religiosa, o arcebispo, dom Murilo Krieger, e membros da Marinha, que usam remos quando ela precisa atracar para embarque ou desembarque da imagem.

Após a chegada da procissão marítima na Boa Viagem retornamos, ainda na escuna, para o Comércio, que é um importante ponto para a festa. A imagem do Bom Jesus vem, no dia 31 de dezembro, para a Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia, onde passa a noite. No dia seguinte, após uma missa, é levada para o cais, em procissão, ao lado da representação de Nossa Senhora da Conceição para ser embarcada na Galeota Gratidão do Povo.

Figura 98: Quadro com reportagens sobre a Festa de Bom Jesus dos Navegantes em 1918, 1919, 1920, 1925, 1939 e 1940

1



7.2.1. Uma devoção católica no mar

Embora celebrado como uma festa dos homens do mar, o evento não conta com presente para Iemanjá, como acontece no Rio Vermelho e em outros pontos da cidade. O destaque, principalmente nas cinco primeiras décadas do século passado, tem sido para os ritos católicos: missa, procissões marítima e terrestre e festa de largo. A festa interliga dois bairros da Cidade Baixa (Boa Viagem e Comércio). A região foi um importante centro de recuperação das embarcações e também de negócios, onde fica até hoje o Porto de Salvador e a rampa do Mercado Modelo, ponto de atracação de saveiros, e antiga sede de trapiches e armazéns.

Talvez por isso não se tenha constituído em uma devoção exclusiva de pescadores, mas de outros profissionais que trabalhavam navegando, como os saveiristas que faziam o transporte de mercadorias entre Salvador e cidades do Recôncavo. A festa tem à frente uma associação, a Devoção do Senhor Bom Jesus dos Navegantes e Nossa Senhora da Boa Viagem, que é formada, predominantemente, por homens de médio poder aquisitivo (ao menos atualmente).

O período de preparação para a festa acontece logo após o Natal. O ponto alto são os ritos que envolvem o mar. No dia 31 de dezembro, após uma missa, a imagem do Bom Jesus é embarcada na galeota Gratidão do Povo. A embarcação foi doada pelo carpinteiro João Francisco, em 1892, pois, após a Proclamação da República, e a consequente separação entre Igreja Católica e estado, a Marinha negou-se a fornecer um meio para transporte da imagem¹⁶¹. Atualmente, a Marinha participa da festa com marinheiros assumindo os remos para os momentos de atracação, por exemplo, e o disciplinamento das embarcações que participam da procissão.

Na pesquisa realizada na coleção de reportagens de A Tarde encontrei apenas um relato de naufrágio da embarcação, em 1972. Não encontrei um incidente semelhante ocorrido 18 anos antes, segundo o texto:

Sob um sol forte intenso, a galeota de Nosso Senhor dos Navegantes afundou, parcialmente, por volta das 13 horas do dia 1º, quando o seu casco foi atingido por um foguete lançado da praia. A imagem não precisou ser transferida para outra embarcação, pois um rebocador trouxe a galeota até a praia. Esta é a primeira vez, em 18 anos, que ocorre um acidente com a galeota durante a procissão de Nosso Senhor dos Navegantes. (Boa viagem: galeota afunda mas a imagem está salva, A TARDE, 3/1/1972, capa).

¹⁶¹ A história de doação da Galeota Gratidão do Povo foi destacada na edição de 20/12/1941, p.2, na reportagem intitulada *Foi um presente do povo da Bahia ao padroeiro dos homens do mar*.

A festa é totalmente concentrada no mar, embora os ritos ainda envolvam procissões terrestres menores para embarque e desembarque da imagem do Bom Jesus, acompanhado por Nossa Senhora da Boa Viagem e Nossa Senhora da Conceição da Praia, e uma mais longa para encerramento dos festejos. Mas o mar se sobressai completamente, inclusive com tradições no âmbito da magia, como a polêmica sobre a presença de mulheres na Galeota Gratidão do Povo. Na edição da festa de 1982, por exemplo, todas as atenções se voltaram para o debate sobre o transporte na galeota da juíza da festa, Zuleida Plácido, quebrando, segundo a reportagem, um tabu centrado na crença de que a presença feminina traria azar à embarcação.

A presença da juíza da festa, Zuleida Plácido, quebrou um tabu mantido há anos, já que os marinheiros acreditam que a inclusão de uma mulher na galeota é prenúncio de acidentes. A imagem do Senhor dos Navegantes desembarcou na Praia da Boa Viagem depois do meio-dia sendo carregada em procissão terrestre. No largo, uma multidão de milhares de pessoas, entre foliões e turistas, fez uma prévia do Carnaval de 82 dançando e cantando até a madrugada de hoje. (Mulher não deu azar à procissão, A TARDE, 2/1/1982, capa).

7.2.2. Festa e Réveillon

A partir de 1961, a festa no largo da igreja, com ênfase na circulação dos participantes pelo ambiente das barracas, começou a ganhar mais espaço nas páginas do jornal. A concentração no largo, após os ofícios religiosos, invadia os festejos de fim do ano. A celebração na Boa Viagem passou a ser considerada uma das opções para curtir o *Réveillon* na cidade.

A festa, inclusive, foi a protagonista do filme *Senhor dos Navegantes*, película celebrada na edição de 26 de janeiro de 1965 (página 9), como a apresentação de uma Bahia “colorida e autêntica” em texto assinado pelo jornalista Walmir Palma. Dirigido por Aloísio T. de Carvalho, o filme teve um elenco formado por Gessy e Gesse, mulher de Vinicius de Moraes, Antônio Pitanga, Lídio Silva e a revelação, segundo o texto, Dina Sker, candidata ao posto de musa.

O cinema é exigente em caras novas e gente de talento. Ao chegar na Bahia, Aloísio T. de Carvalho passou a procurar um tipo de mulher que fosse sexy sem ser vamp. Dina Sker preencheu as qualidades procuradas pelo produtor-diretor. (Bahia colorida e autêntica no “Senhor dos Navegantes”, A TARDE, 26/1/1963, p.9).

O filme mostra também as festas do Bonfim e da Ribeira. O cenário é Itapagipe e as embarcações que fazem o trajeto da capital para as cidades do Recôncavo, um tema também presente em *Mar Morto*, livro de Jorge Amado. Nos anos de 1970, a festa foi consolidando-se como forma de comemoração do *Réveillon*. Hoje essa característica perdeu proeminência devido à festa em formato de festival, com shows em praça pública e com programação em até cinco dias, que acontece no bairro do Comércio.

A procissão marítima que leva a imagem do Bom Jesus dos Navegantes ocorre no dia 1º de janeiro. Além dos devotos, ela atrai embarcações usadas para as festas de *Réveillon*, o que dá uma característica de “celebração de largo” ao cortejo no mar, como pude observar durante o trabalho de campo, em 2016. Em um determinado momento, as tentativas de oração do padre, que seguiu no barco locado pela Devoção do Bom Jesus dos Navegantes, foram substituídas pela repetição exaustiva do samba *Bom Jesus dos Navegantes*, na voz da cantora Alcione. Isso quando ele percebeu que não dava para competir com a música eletrônica e outros ritmos das embarcações mais próximas.

7.2.3. A santa coadjuvante

A festa é também uma homenagem para Nossa Senhora da Boa Viagem, mas ela ocupa um papel de coadjuvante. A participação de Maria ocorre via duas invocações: a da Boa Viagem e a Conceição. A primeira acompanha a imagem do Bom Jesus até a praia, na tarde de 31 de dezembro, logo após uma missa na Boa Viagem. Em seguida, retorna para a igreja. Depois do meio-dia, no dia 1º, a imagem de Nossa Senhora da Boa Viagem é levada novamente até a praia para recepcionar a representação do Bom Jesus no desembarque após a procissão marítima. Quatro dias depois, as duas imagens são levadas em procissão terrestre pelas ruas da Boa Viagem.

No Comércio, a relação da imagem do Bom Jesus é com Nossa Senhora da Conceição. É na basílica dedicada à padroeira da Bahia que a representação de Jesus passa a noite. No dia seguinte, a imagem, acompanhada pela de Nossa Senhora da Conceição, é levada até o cais do 2º Distrito Naval para o embarque que inicia a procissão marítima. Deduzo que, por conta desse papel mais secundário de Nossa Senhora nos ritos da festa, embora seja uma festa profundamente ligada ao mar, não houve uma associação com elementos dos cultos às orixás Iemanjá e Oxum, com quem ela costuma ser associada. Não encontrei na coleção documental de A Tarde nem nas bibliografias sobre as festas de largo referências ao afrocatolicismo nesta festa. Sousa (2003, p.104-107) destaca as interações mais fortemente com o catolicismo ortodoxo. O centro das atenções, portanto, é o Bom Jesus, a única imagem que é transportada na interação entre os dois

bairros (Boa Viagem e Comércio).

A festa possui uma relação mais forte e direta com o comércio de mercadorias e de gente, devido à escravidão. Para quem estava envolvido com travessias para a capital e o Recôncavo buscando trazer alimentos, mas também para regiões mais distantes, como a África, via o Atlântico, ter um trajeto sem percalços era o principal anseio. As viagens para a captura e consequente travessia forçada de africanos demandavam meses, pois ainda havia os períodos para aguardar a carga humana ser liberada e a descarga de produtos, como o fumo. Sem falar nos outros riscos de uma viagem que impunha atravessar o oceano.

No início do século XVIII, Salvador era lugar privilegiado para o estabelecimento de negócios, sendo a segunda cidade do Império português e capital da Colônia. Além disso, não se pode esquecer de seu papel de importante praça marítima – ponto de encontro das diferentes rotas do Império e local de redistribuição das mercadorias para outras partes da colônia e principal porto do Atlântico Sul. A escravidão africana estava ali disseminada e, além disso, a Bahia era o principal fornecedor de escravos para as Gerais nas primeiras décadas dos Setecentos. E com a descoberta do ouro, vários comerciantes se lançaram no tráfico de escravos entre a Bahia e a Costa da Mina, buscando os vultuosos lucros que podiam derivar dele. (SILVA JR., 2012, p.147).

O negócio de escravos envolvia diversos grupos sociais: senhores de engenho, comerciantes em ascensão e até ex-escravos que investiam o que tinham em uma aplicação que era considerada segura (SILVA JR., 2012, p.144). Ninguém se aventurava em algo que estava sob vários riscos (navrágios, ataques, epidemias, além das guerras locais devido aos conflitos alimentados pelo sistema da escravidão) sem garantias. Comprar e vender escravos era um investimento arriscado. Assim, um navio negreiro partia sob contratos muito bem amarrados de carga e recarga, além de ter proteção das seguradoras.

Apesar de os bons ventos do capital mercantil impulsionarem os navios até a costa africana, o mar era cheio de desafios. As viagens marítimas tinham como característica serem negócios de alto risco, e os perigos variados. Um desses era a ação de piratas e corsários. (SILVA, 2012, p.162).

De acordo com o autor, um hábito muito comum, devido ao risco de navrágio, era dar nome de santos às embarcações. Nossa Senhora, em suas várias devoções, era muito invocada, assim como o Bom Jesus.

Com essas medidas, além da segurança dos navios e suas cargas, visava-se também proteger a alma, caso ocorresse algo no percurso da travessia. Apesar de a empreitada ser mundana, tinha também o seu lado sagrado, afinal esse comércio prestava um importante serviço à igreja, pois era através dele que os traficantes retiravam os escravos do “paganismo” na África, trazendo-os para o seio do catolicismo. Nada mais justo que fosse invocado o auxílio divino para essa tarefa. (SILVA 2012, p.164).

Além disso, os navegantes do lucrativo comércio de gente tinham ainda que lidar com as altas taxas de mortalidades dos que seriam escravos tanto durante a espera para a travessia, como também dentro das embarcações. Na chegada após a longa travessia, tinha ainda o período de quarentena para separar os saudáveis dos doentes.

Para aqueles que conseguiam superar todas essas etapas restava ainda o período entre o desembarque nos portos de destinos e a sua aquisição pelos compradores. Muitos cativos chegavam aos terminais do Novo Mundo bastante debilitados, tendo primeiro que se recuperar para serem vendidos (...). (SILVA, 2012, p.186).

Esse foi, possivelmente, o cenário em que a devoção ao Bom Jesus dos Navegantes nasceu e prosperou. Talvez essa lembrança, mesmo que não tão evidente ou consciente, tenha afastado a festa de uma relação mais próxima das manifestações relacionadas à cultura afro-brasileira. Atualmente, a procissão marítima é o grande ápice dos festejos, deixando em uma visibilidade discreta os ritos anteriores, inclusive a celebração da passagem de ano¹⁶².

Sobre o envolvimento de pescadores com a Festa da Boa Viagem, de forma mais direta, encontrei na coleção de reportagens apenas um texto sobre o hábito de uma colônia de pesca soltar fogos durante a passagem da procissão em direção à Barra. Trata-se da Colônia ZC-51, localizada entre o Porto da Barra e o Iate Clube.

A matéria publicada em 31 de dezembro de 1999 (página 5)¹⁶³ informa que a saudação com foguetes não ocorreu devido à crise financeira. É, portanto, uma festa que, apesar do discurso inicial das reportagens sobre o envolvimento da comunidade do mar, não parece ser tão inclusiva.

¹⁶² Os pescadores de Itapuã, por exemplo, fazem a própria festa para o Bom Jesus dos Navegantes. De acordo com a reportagem publicada na edição de 2 de janeiro de 1979, na página 3, o festejo, que também envolve uma procissão marítima, mas em saveiros, é discreta se comparada à que acontece na Boa Viagem, embora também antiga. O texto afirma que são mais de cem anos de festividade: “Sem foguetes ou banda de música, a procissão marítima de Bom Jesus dos Navegantes de Itapuã durou cerca de uma hora, voltando ao local de partida às 11h30min. Sempre entoando o Hino ao Senhor do Bonfim, os pescadores da Colônia Z-6 levaram as imagens para a Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia de Itapuã, padroeira local. Já na igreja, sem qualquer festividade ou mesmo a presença do vigário local, os pescadores colocaram as imagens junto ao altar principal, entoando cânticos” (Procissão em Itapuã, A TARDE, 2 de janeiro de 1979, p.3).

¹⁶³ Pescadores não farão o ritual do foguetório, A TARDE, 31/12/1999, p.5.

A saudação dos pescadores é realizada a partir da terra firme, sem uma participação mais direta com a festa, como acompanhar a procissão marítima em suas embarcações. O mesmo acontece com os trabalhadores do Porto de Salvador, que, no dia 1º de janeiro, se reúnem no cais para saudar a passagem da procissão com uma queima de fogos, ação instituída desde o início da Festa de São Nicodemus, seu patrono, como apresentarei mais adiante.

7.3.4. Imagens: dimensões variadas da festa

São 271 registros imagéticos sobre a Festa do Bom Jesus dos Navegantes na coleção do Cedoc. Destes, a maior concentração está nos referentes à década de 1990, com 84 imagens, uma variação pequena em relação ao período de 1980, que contabilizou 78 unidades. Sob esta perspectiva, a comemoração é a quinta no ranking, uma posição a menos em relação ao conjunto das reportagens sobre a festa.

O que predomina como representação da festa, na linguagem fotográfica, tem uma variação temática maior do que a registrada nos arquivos de matérias. Além da procissão marítima, como assunto principal, aparece muito frequentemente o registro de aspectos da festa de largo, como barracas, parque de diversões, principalmente na década de 1970:

Figura 99: Festa na praia



Elementos constitutivos da fotografia**Fotógrafo: não identificado****Assunto: Festa de Bom Jesus dos Navegantes****Personagens: não identificados****Tecnologia: analógica P&B****Catálogo em A Tarde: Festa da Boa Viagem nº 5963-A (Fotos antigas até a década de 80)****Personagens: não identificados****Coordenadas de situação****Tempo: 1º/2/1979****Espaço: não identificado**

A imagem mostra a concentração na praia onde, à esquerda, estão enfileiradas as barracas. É a festa profana tomando o espaço, afinal o rito religioso, nesse dia, acontece no mar e apenas rapidamente passa pela praia quando o andor com a imagem de Nossa Senhora da Boa Viagem vem recepcionar o retorno da representação de Bom Jesus dos Navegantes¹⁶⁴. A imagem está desvinculada do fato motivador que é a procissão marítima, sendo um indício de como, pelo menos até os anos de 1980, a celebração acabava por proporcionar uma oportunidade de festejar o primeiro dia do ano, que é, inclusive, a data da fotografia.

À noite também a Boa Viagem era tomada por gente interessada em usufruir do ambiente lúdico das barracas e do parque de diversões (um equipamento onipresente nos eventos do calendário de verão). A comemoração, portanto, tinha força para ocupar um dia inteiro de diversão durante os últimos dias do ano e início do novo, fazendo uma conexão alegórica com os interregnos do tempo festivo que encerra um ciclo, inicia outro e lembra que o verão é para ser o tempo de entrega à devoção, mas também ao prazer.

¹⁶⁴ Na catalogação de A Tarde prevaleceu a nomenclatura relacionada à comemoração no largo. A categoria de organização foi denominada “Festa da Boa Viagem”.

Figura 100: Festejos noturnos



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: não identificado

Assunto: Festa de Bom Jesus dos Navegantes

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: Festa da Boa Viagem nº 5963-A (Fotos antigas até a década de 80)

Coordenadas de situação

Tempo: 31/12/1976

Espaço: Boa Viagem

Mas a presença dessa diversão em meio ao espaço religioso não impediu o surgimento de situações de tensão. Na edição de quatro dias antes da data exibida pela fotografia acima, A Tarde noticiou a garantia do cardeal-arcebispo de Salvador, dom Avelar Brandão Vilela, de que haveria a festa religiosa. O festejo, segundo o texto, chegou a ficar ameaçado devido à proximidade que as barracas mantinham da igreja:

A procissão do Senhor Bom Jesus dos Navegantes e a missa campal, no largo da Boa Viagem, que estavam ameaçadas de não serem realizadas, por causa da proximidade de barracas de bebidas junto à igreja, foram confirmadas, ontem, pelo padre Hugo Rosini, depois que manteve contato com Dom Avelar. Ele disse que a vontade do cardeal é que a festa seja realizada como todos os anos e que seria um impacto muito grande se não houvesse a procissão. Segundo ele, o cardeal mandou, inclusive, acelerar os preparativos para a festa que começa, oficialmente, amanhã e demonstrou a vontade de realizar a missa campal dentro de uma das barracas. (Festa religiosa da Boa Viagem tem garantia do cardeal, A TARDE, 28/12/1976, p.2).

Um ano antes, o jornal havia noticiado como o mesmo padre havia se recusado a celebrar uma missa após a procissão marítima devido à extensão dos festejos pelo largo. A falta de controle sobre a possibilidade de alargamento da festa, que angustia a igreja, também chegou ao mar. As embarcações que seguem o cortejo envolvem, não apenas, as devocionais, mas também as que emendam a inclusão no cortejo com a continuação da celebração do *Réveillon* e que possibilita cenas como as mostradas na imagem abaixo:

Figurino 101: Figurino festivo construído com lingerie



Elementos constitutivos da fotografia**Fotógrafo: Mara Mércia****Assunto: Festa de Bom Jesus dos Navegantes****Personagens: não identificados****Tecnologia: analógica P&B****Catálogo em A Tarde: Festa da Boa Viagem nº 5963-A (Fotos antigas até a década de 80)****Coordenadas de situação****Tempo: 2/1/1988****Espaço: não identificado**

As mulheres presentes na embarcação enfeitadas com flores e balões parecem se divertir muito enquanto são observadas pelos ocupantes de outros barcos. Alguns dos observadores sorriem, o que dá à imagem uma aura de irreverência. Isso porque as jovens usam lingerie, inclusive com cintas-ligas, o que já destoa do figurino de uma procissão marítima, indo além do traje de banho, que já seria irreverente, mas esperado, devido ao espaço.

Essa imagem foi publicada na edição de 2 de janeiro de 1988. O texto é centrado no sermão do sucessor de dom Avelar no comando da Arquidiocese de Salvador, dom Lucas Moreira Neves. Ele, inclusive, não embarcou na galeota e deu, em entrevista, o tom de desaprovação à mistura de motivações do público da procissão marítima:

Destacou o arcebispo que era seu dever, como pastor da igreja, impedir que os outros elementos “prejudicassem, maculassem a fé religiosa”, prometendo agir com prudência na defesa da devoção do povo baiano. (D. Lucas quer todos lutando pela paz, A TARDE, 2/1/1988, p.3).

A intenção do arcebispo, entretanto, encontraria sérios obstáculos, pois no mesmo texto está a descrição de como o entorno da procissão chegava a se transformar em uma prévia de Carnaval, inclusive com menção à presença do então governador do Rio de Janeiro, Moreira Franco, e do cantor Gilberto Gil, que estava em campanha para concorrer à prefeitura de Salvador.

A bordo de centenas de embarcações de todos os tipos, milhares de baianos se misturavam aos turistas e promoviam uma festa eminentemente popular. Este ano entre os que acompanharam a procissão marítima estavam o governador do Rio, Moreira Franco, que passou o “Réveillon” na Ilha de Itaparica, e o compositor Gilberto Gil, que aproveitou a oportunidade para dar prosseguimento a sua campanha pela prefeitura de Salvador. (D. Lucas quer todos lutando pela paz, A TARDE, 2/1/1988, p.3).

A postura do cardeal, recém-chegado, era a de quem ainda não havia compreendido que há fronteiras borradas, nas festas de largo, entre o sagrado e o profano. Em seu depoimento está

apenas a determinação para demarcar a “devoção do povo baiano” à participação no rito católico, condição que, na avaliação da autoridade eclesiástica, precisa ser defendida da “contaminação” do que a reportagem classifica de “popular”.

Outro elemento com protagonismo na festa é a Galeota Gratidão do Povo. Tanto que, na coleção imagética ela ganhou uma pasta específica: Festa da Boa Viagem nº 5963 F. São 56 imagens sobre a embarcação, o que corresponde a 20,66% do total de imagens relacionadas à festa. Os registros tanto envolvem a galeota durante a procissão como também durante o processo de reparos a cada ano, ação que acontece em um galpão anexo à igreja. Até mesmo palco de missa a galeota tornou-se:

Figura 102: Missa na galeota



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: Luciano da Matta

Assunto: Festa de Bom Jesus dos Navegantes

Personagens: César Borges (2º à esquerda), dom Lucas Moreira Neves, Paulo Souto e Heraldo Rocha

Tecnologia: analógica Cor

Catálogo em A Tarde: Festa da Boa Viagem nº 5963-B (Fotos da década de 90)

Coordenadas de situação

Tempo: 28/12/1995

Espaço: não identificado

Figura 103: Galeota no mar



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: não identificado

Assunto: Festa de Bom Jesus dos Navegantes

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: Festa da Boa Viagem nº 5963-A (Fotos antigas até a década de 80)

Coordenadas de situação

Tempo: 28/12/1981

Espaço: não identificado

Figura 104: Reparos na galeota



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: Gildo Lima

Assunto: Festa de Bom Jesus dos Navegantes

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica Cor

Catálogo em A Tarde: Festa da Boa Viagem nº 5963 F (Galeota Gratidão do Povo)

Coordenadas de situação

Tempo: 13/12/2000

Espaço: Boa Viagem

Observa-se, portanto, certa assimetria no material analisado. A coleção imagética fornece uma variação de aspectos da festa, que não aparecem de forma tão proeminente no conjunto de reportagens. São as imagens oferecendo elementos que nos permitem traçar panoramas diversificados sobre a comemoração em homenagem ao Bom Jesus dos Navegantes, para além da procissão marítima.

Capítulo 8

São Nicodemus e Santa Luzia: festas “locais” na Cidade Baixa

Nada mais poderoso que esse povo da Bahia, a quem a miséria, a fome, a moléstia, as incríveis condições não abatem, não vencem, não liquidam. Superando toda desgraça, o povo da Bahia sobrevive e constrói seu duro caminho, luta, trabalha, sofre e ri, invencível em sua força interior, em sua capacidade de viver.

(AMADO, 2010, p. 146)

Realizada, anualmente, em 13 de dezembro, a Festa de Santa Luzia não ficou conhecida pela ocupação massiva do largo em que a festa tem lugar, mas principalmente pela fama da fonte milagrosa (para os problemas de visão) da igreja onde a festa é celebrada. Discreta, a comemoração, mesmo acontecendo em uma área recolhida até mesmo em relação a outras ruas do Comércio, chamada de Pilar, continua a atrair um razoável número de devotos.

A outra festa que continua a surpreender pela sua persistência, porque deixou o espaço público, é a festa de São Nicodemus, realizada pelos trabalhadores da Companhia das Docas da Bahia (Codeba)¹⁶⁵. Essa celebração, surgida por iniciativa dos trabalhadores de baixo poder aquisitivo, principalmente estivadores, acontece agora nas dependências da administração portuária com a presença apenas de funcionários e convidados. A determinação foi por conta das novas regras de segurança adotadas após os atentados ocorridos nos Estados Unidos em 11 de setembro de 2001.

Mesmo com uma visibilidade discreta em relação aos outros festejos de verão, as duas festas conseguem persistir e ainda demandam cobertura midiática, mesmo que em parâmetros menores do que A Tarde, por exemplo, dedicava-lhe na década de 1990, como mostrarei neste capítulo. Mas são festas com abrangência restrita ao bairro do Comércio, sem mobilizar a cidade de forma mais expressiva.

8.1. São Nicodemus: iniciando o ciclo de verão

Mesmo com visibilidade reduzida em relação às décadas passadas, a Festa de São Nicodemus mantém-se sem modificação nos ritos, mas ocorreu uma redução dos dias de

¹⁶⁵ Empresa de economia mista, que administra o Porto de Salvador. Essa denominação é usada para definir empreendimentos administrados por meio de uma associação entre o poder público e o capital privado. No caso do primeiro, a representação é do governo federal por meio da Secretaria dos Portos.

comemoração. O evento, inclusive, já foi considerado, no discurso de A Tarde, como o de abertura do ciclo de verão da cidade.

Figura 105: Festa como abertura do ciclo de verão em A Tarde, 27/11/1978, p.2 e A Tarde, 24/11/1982, p.2



A Festa de São Nicodemus é a única comemoração do conjunto aqui analisado em que é possível precisar o ano em que começou. São 57 referências na coleção de reportagens. A primeira menção sobre a festa no jornal ocorreu em 1958. Mas no texto publicado pelo folclorista Antônio Monteiro em 1966 estão os detalhes de surgimento da festa. Monteiro afirma no artigo que a primeira edição foi realizada em 1943 e presenteou o jornal com registros da comemoração realizados dois anos depois do seu início.

8.1.1. Uma narrativa da origem da festa

Intitulado *São Nicodemus do Cais do Carvão*, o texto assinado por Antônio Monteiro, publicado em 26 de novembro de 1966, detalha a formação da Sociedade do Cachimbo, composta por estivadores, doqueiros e carregadores. De acordo com Monteiro, a associação surgiu, em 1943, em um momento de pausa do trabalho pesado:

Predominava lá, a cachaça, uma nuvem de poeira subia ante o movimento do samba, enquanto o suor descia, rosto abaixo; o bater de palmas, o zunir dos pandeiros e o estrepitar da faca sobre a beira de pratos, dava ritmo ao samba fervente e alucinante, preponderando ao som das violas e o ronco lúbrico da cuíca, no deslizar dos dedos, na tarde daquele dia. Entre a furzalaria do samba, houve uma pausa, quando surgiu a idéia de se realizar, ali mesmo, uma sociedade que tomou o nome de sociedade do cachimbo. (São Nicodemus do Cais do Carvão, A TARDE, 26/11/1966, p.2).

Segundo o texto de Monteiro, houve até o que podemos considerar um rito iniciático: todos rodopiaram em torno de um bolo de barro, que foi transformado em um cachimbo ao estilo inglês. Os sócios tinham que frequentar as reuniões portando o objeto que dava nome à sociedade, sob a pena de pagar multa. As reuniões aconteciam no próprio cais, na casa de um sócio chamado Jacaré, na tenda do ferreiro Glicério e entre as partidas de dominó. Monteiro faz questão de frisar que era um encontro de “proletários”, ou seja, gente que trabalhava nas mais duras condições e recebia remuneração muito baixa.

No seu período inicial, a sociedade parecia ter apenas funções lúdicas. Em janeiro do ano seguinte (1944), os associados organizaram-se com outros trabalhadores do porto, em uma combinação prévia, para saudar a procissão marítima de Bom Jesus dos Navegantes quando ela passasse pelo cais, costume que ainda hoje é mantido pela comissão dos festejos de São Nicodemus. Em um almoço que se seguiu a esse rito, ficou combinado que todos os anos, na mesma data, seria realizada a “festa do cachimbo”, com o ferreiro Glicério como presidente.

Logo na primeira reunião houve uma cisão por conta de uma discordância sobre as datas dos festejos: um grupo queria que fosse mantido o dia 1º de janeiro e outro, no dia de São Cosme e São Damião: 27 de setembro. O maior número de membros seguiu o ferreiro Glicério e a ideia da realização da festa na mesma data reservada para os santos gêmeos. O grupo dissidente passou a ser denominado como “o cabo do cachimbo”.

A Sociedade do Cachimbo fez a festa no dia de São Cosme e São Damião regada ao prato da ocasião: caruru. Em seguida, começou a rodada de diversões e a ideia de repetir o rito iniciático. Só que, dessa vez, os membros da sociedade passaram a gritar nomes para o bolo de barro. Foi nesse rito que a escolha do patrono dos trabalhadores do porto começou a se delinear:

O idealizador da brincadeira, um velho circunspecto, portando relógio com cadeia de ouro, cachimbo “inglês”, que, apesar de não beber, jamais transformava o seu estilo aparentemente de homem austero. Meio à brincadeira, dado momento, deu com a mão, em posição alta, obrigando a todos cessarem o samba; aí, ele, de súbito, dá um pulo e, em gestos exclamativos, grita bem alto: NICODEMUS!... ouvindo-se em seguida vivas e palmas, em homenagem ao nome aplicado à figura do bolo de barro, que tinha a mesma significação aos nomes exóticos, que os outros também exclamavam antes, por gracejos. (São Nicodemus do Cais do Carvão, A TARDE, 26/11/1966, p.2).

A narrativa desse episódio o aproxima de um rito crucial para o candomblé: a “cerimônia do nome”, que é o ponto culminante do processo de feitura da cabeça. É nela que a noviça ou noviço, alçado à condição de iaô, proclama, em transe, a denominação que o seu orixá pessoal possui. É um momento de muita solenidade, como descreve Verger.

É chegada a hora tão esperada da “proclamação do nome”, que segue um ritual estereotipado. O pai ou a mãe de santo solicita a um dos visitantes distintos, membro de um outro terreiro de candomblé, que peça ao “adoxú”, em estado de transe, a revelação do seu novo nome. O costume exige que o visitante, agitando continuamente uma sineta (adja), tome o “adoxú” pelo braço e caminhe com ele pela sala, num vaivém constante, e que o noviço responda duas vezes de maneira inaudível. Na terceira vez, o visitante diz: “Vamos, faça um esforço e diga-nos em voz alta e com clareza qual é o seu nome. Que todo mundo na cidade e no mercado o ouça com clareza!!!”. O iniciado se decide então, dá um pulo, girando sobre si mesmo, e grita seu novo nome. Esse fato é acolhido com os aplausos da assistência e a entrada em transe de um certo número de filhos e filhas de santo presentes à cerimônia. Cantos e toques de atabaque dão as boas-vindas ao novo iniciado. É com esse novo nome que ele será conhecido a partir desse momento pela gente do candomblé. (VERGER, 2002, p. 46-47).

Esse rito no candomblé continua a ser adotado com poucas variações pelos terreiros de candomblé da Bahia, principalmente pela nação ketu, que foi a vertente em que o etnólogo mais concentrou seus estudos. Não afirmo que há nisso uma correlação com o ápice da cerimônia iniciática da Festa de São Nicodemus e nem o cronista, um homem ligado ao candomblé¹⁶⁶, faz esta associação. Mas não acho improvável que fosse uma mimetização, pois o universo religioso afro-brasileiro poderia ser próximo daqueles homens do cais, possivelmente negros, em sua maioria, reproduzindo a organização dos cantos dos carregadores de cadeira de arruar, citados por Paré (2006), festejando os santos gêmeos com caruru e cantando samba.

Dias depois, o “nome” proclamado na brincadeira virou algo sério. O homem que o gritou, identificado por Antônio Monteiro como Cirilo Manuel dos Reis, teve um sonho onde um velho, de barba longa e apoiado em uma bengala, pedia que não mais fossem feitos gracejos com seu nome.

¹⁶⁶ Na minha dissertação de mestrado, op. cit., ao analisar uma fotografia de uma estatueta também cedida por Antônio Monteiro ao Cedoc de A Tarde, citei a sua condição de proximidade com Mãe Bada, segunda ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá. Na entrevista que me foi concedida na ocasião da pesquisa por Mãe Stella, atual regente da casa, ela contou que Mãe Bada conduziu as obrigações religiosas de Antônio Monteiro, informação já apresentada na composição de seu perfil no segundo capítulo deste trabalho.

Ao contar o sonho aos companheiros das docas, incitado por eles e também impressionado, Cirilo foi à tenda de um santeiro para saber se havia alguma iconografia parecida ao do homem que lhe surgiu no sonho. Para a surpresa do grupo, em um catálogo, foi descoberto que existia um santo chamado Nicodemus¹⁶⁷. Estavam criadas as bases para a festa e o homem que gritou o nome e teve o sonho passou a ser conhecido como Cirilo de Nicodemus. A imagem foi levada para a casa de Glicério, já em meio a uma festa com queima de foguetes e ao som de instrumentos como o agogô, detalhes apresentados na narrativa de Monteiro. Ele frisa que o movimento foi chamando a atenção dos estivadores e de outras pessoas que passavam pelas imediações da Rua do Julião, no Comércio, que o autor classifica como “*harlem baiano*”, numa alusão, portanto, à alta concentração de negros no local.

A primeira morada do santo foi a tenda de Glicério, abrigada em um antigo sobrado para onde se formavam romarias e deixavam-se contribuições. A Sociedade do Cachimbo foi dissolvida e surgiu em seu lugar a Sociedade de São Nicodemus, padroeiro dos trabalhadores do Cais do Carvão.

Uma das providências adotadas foi a de descobrir o dia da festa litúrgica do santo, que um padre informou ser 3 de agosto, mas os trabalhadores, segundo Monteiro, sem registro de motivos, estabeleceram o último domingo de novembro como a data para a celebração. Hoje, ela acontece na última segunda-feira do mesmo mês.

A primeira imagem do santo ganhou adornos especiais: o cachimbo e uma pedra de carvão em sua base. Foi abençoada por um padre, na Igreja dos Mares, mas num rito semelhante a um batizado convencional, com direito a madrinha. O ritual é descrito detalhadamente por Antônio Monteiro:

¹⁶⁷ São Nicodemus integra o grupo dos santos que aparecem nas narrativas evangélicas. Era um homem bem diferente da maioria dos seguidores de Jesus: influente e mestre na Torá, o código básico do judaísmo. Estas informações estão no capítulo 3, versículo de 1 a 8 do Evangelho de São João, inclusive destacadas no texto de Antônio Monteiro. Trata-se de uma conversa em bases teológicas, pois Jesus explica sobre renascimento a partir da conversão por meio do que podemos considerar o batismo e, no decorrer da sua explicação a perguntas que são apresentadas por Nicodemus, discursa sobre a sua morte, ainda que de forma simbólica: “Assim como Moisés levantou a serpente no deserto, do mesmo modo é preciso que o Filho do Homem seja levantado. Assim, todo aquele que nele acreditar, terá a vida eterna”. Nicodemus reaparece na mesma narrativa de João, mas, no capítulo 7, versículo 50, defendendo Jesus entre os seus pares de homens influentes no templo e imediatamente recebendo contestação com a argumentação de que da Galileia não podem sair profetas. A outra aparição de Nicodemus é no episódio do enterro de Jesus. É ele quem, de acordo com o mesmo São João, capítulo, 19, versículos 39-41, ao lado de José de Arimateia, providencia o sepultamento digno para o recém-crucificado. Também foi Nicodemus quem forneceu 30 quilos de uma mistura de mirra e resina perfumada para o corpo, mostrando que, de alguma forma, Jesus teve os ritos fúnebres adequados para o contexto da sociedade judaica da época.

Levado numa caixa de papelão ornamentada, num domingo de outubro, para a Igreja dos Mares, onde foi benta pelo sacerdote, após a missa ali rezada. Simbolicamente, serviu de “madrinha” uma mulata de nome Maria Andresa dos Santos (Cotinha), vendedora de comida nas Docas, ela, na ocasião, portava uma belíssima toalha de linho branca, com artístico bordado à mão, confeccionado de modo particular para aquele ato, ela, por alguns anos, serviu de cozinheira oficial da festa de São Nicodemus. (São Nicodemus do Cais do Carvão, A TARDE, 26/11/1966, p.2).

8.1.2. Dinâmica de uma “festa corporativa”

De acordo com Monteiro, a programação inicial da festa consistia em missa cantada na Igreja do Pilar, seguida de procissão acompanhada por banda de música e entrega solene de uma fita que, colocada ao pescoço, indicava o novo presidente da comemoração. Foi instituída ainda a “segunda-feira do cachimbo”. Aqui, Monteiro afirma que, possivelmente, é uma paródia aos festejos do Bonfim. O dia era de comemorar com bebida, comidas de azeite e brincadeiras para crianças. Para concluir seu texto, Antônio Monteiro aponta a celebração como a primeira do ciclo de festas populares¹⁶⁸.

Mesmo com a característica de “festa corporativa” (ligada ao ofício do trabalhador das docas), a comemoração ganhou proeminência no ciclo festivo da cidade. Talvez a sua localização e a proximidade de data com a primeira fase do conjunto de festas – Santa Bárbara, Conceição e Santa Luzia, todas realizadas em dezembro e na região do centro antigo, com as duas últimas na vizinhança do porto – a tenham deixado mais visível.

Nos anos de 1970, a missa para São Nicodemus era realizada na Igreja do Pilar, mas depois foi transferida para o cais, onde foi construída uma capela para o padroeiro. A festa acabou ganhando outros elementos, como a lavagem, descrita na edição de 26 de novembro de 1988:

Com a participação maciça dos funcionários das docas integrantes do afoxé Filhos de Gandhi e dezenas de baianas, a festa teve início às 16h30min com os participantes saindo da sede do Porto e percorrendo cerca de dois quilômetros até a capela, ao som de muito samba e ijexá. O ponto alto dos festejos, portanto, será a procissão com a imagem do santo, na próxima segunda-feira. (Portuários lavaram a capela de S. Nicodemus, A TARDE, 26/11/1988, p.2).

¹⁶⁸ Considerei necessária essa descrição pormenorizada do texto de Monteiro devido a uma oportunidade rara na coleção de reportagens: encontrar o histórico da gênese de uma das festas do ciclo de verão apenas duas décadas depois de sua constituição.

No texto com trecho descrito acima, a origem da festa é atribuída à localização, por acidente, de uma imagem do santo. A versão parece ter irritado Antônio Monteiro, que em um novo texto sobre o surgimento da festa, publicado na edição de 26 de novembro de 1980¹⁶⁹, a refuta. Neste artigo há novas informações e correções em relação ao publicado na década de 1960. Uma retificação importante é sobre a origem da festa, que antes ele às vezes informava ter sido em 1946. Por duas vezes, na nova descrição, Monteiro afirma que ela surgiu em 1943, o que explica melhor as datas das imagens realizadas por Voltaire Fraga.

No trecho com a descrição sobre “o nome do santo” agora aparece a citação de outras denominações que foram apresentadas: Onofrício, Prafúcio, Procópio e Pancrácio. Também é informado que Cirilo trabalhava para uma empresa inglesa, daí a origem do cachimbo “inglês” que usava. Outra informação importante presente no novo texto de Monteiro é a de que a festa recebia apoio da Superintendência das Docas do Estado da Bahia e da Bahiatursa¹⁷⁰.

Acompanhei a festa em 2015 e, apesar de ter um público reduzido, foi bonita. Após uma corrida, realizada nas dependências do porto, as baianas, usando vermelho e branco (o mesmo tom das vestes na atual iconografia do santo, que não tem mais o cachimbo nem o carvão aos pés), colocaram-se à frente da procissão. Não ocorreu lavagem, mas ainda são as mulheres que levam o andor na saída e tornam a assumi-lo na chegada à capela.

À medida que a procissão (de uma das entradas do porto até a capela num trajeto de cerca de 200 metros) avança, os navios que estão ancorados apitam. A banda de música do Corpo de Bombeiros acompanhou a caminhada até a capela onde foi celebrada a missa e logo em seguida foi servido o caruru. Estes são ritos mais recentes, de acordo com Rita Rosado:

Na década de 1980 muitos elementos foram incorporados aos festejos, sem contudo descaracterizar o sentido primeiro daquelas homenagens. A Festa que se compunha de procissão, missa, caruru, bebidas, samba de roda e capoeira, continuará a vivenciá-los à exceção da capoeira. O samba de roda só acontece quando se realiza a lavagem da capela. (ROSADO, 2005, p.45).

O trabalho, acima citado, de Rosado sobre a festa apresenta detalhes importantes sobre a configuração do evento, como a construção da capela do porto no período de 1981 a 1982: “Antes a celebração se dava na Igreja de Nossa Senhora do Pilar e o santo ficava guardado na sede da

¹⁶⁹ A propósito de São Nicodemus do Cais do Carvão, A TARDE, 26/11/1980, p.4.

¹⁷⁰ Esse período foi lembrado com nostalgia por integrantes da comissão dos festejos da edição de 2015, quando acompanhei os preparativos da festa na condição de repórter de A Tarde e, dias depois, como pesquisadora em campo. Na apuração para a reportagem fiquei sabendo que os recursos fornecidos pela direção das Docas já não são tantos mesmo porque, agora, a festa acontece apenas nas dependências do porto. Para driblar as dificuldades, nas proximidades da data dos festejos, são realizadas as “Sextas de Nicó” na parte interna da Codeba. É o dia de vender comida – o cardápio muda para cada edição – e assim angariar fundos.

estiva à Rua Pethion de Vilar nº 15, no antigo Julião, atrás do Mercado do Ouro” (ROSADO, 2005, p.45).

De acordo com a autora, os novos elementos incorporados a partir da segunda metade dos anos de 1980 foram a peregrinação da imagem pelas instalações da Codeba e da Ogmosa (Órgão Gestor de Mão de Obra do Trabalho Portuário dos Portos de Salvador e Aratu)¹⁷¹, a lavagem da capela, que era realizada na sexta-feira anterior à festa, a saudação aos navios e a missa campal¹⁷².

De forma mais reduzida, eis que os festejos perderam a visibilidade que desfrutaram sobretudo nas décadas de 1970 e 1980. São Nicodemus passou a ser chamado de patrono dos portuários de forma mais extensiva, e não mais apenas dos homens que faziam o trabalho mais pesados e acharam na sua devoção uma forma de celebrar.

São Nicodemus está longe de desfrutar de popularidade na Bahia ou mesmo no Brasil. Tanto que a festa dos trabalhadores do porto parece ser a única em sua homenagem por todo o território nacional, ao menos dentre as que possuem visibilidade. Também não há, aparentemente, nenhum tipo de associação com divindades do candomblé. Se a fizeram, valendo-se da condição de sociedade secreta do início, os estivadores a mantiveram escondida até os dias atuais.

8.2. Santa Luzia: a festa à protetora da visão

A mesma persistência que caracteriza a festa de São Nicodemus predomina em outra comemoração situada nas proximidades do porto: as homenagens a Santa Luzia¹⁷³ na Igreja de Nossa Senhora do Pilar. O templo, construído no século XVIII, é uma das joias do patrimônio colonial da cidade. A construção compõe um conjunto arquitetônico que inclui um cemitério. A igreja surgiu da devoção a Nossa Senhora do Pilar, uma invocação abraçada pela comunidade espanhola em Salvador, que já foi a maior do Brasil.

¹⁷¹ A Ogmosa reúne os estivadores, arrumadores, conferentes de navio e outros profissionais

¹⁷² Rosado faz uma menção a uma associação entre São Nicodemus e Obaluaê, que, de acordo com ela, foi mencionada por Dalvanízio Fonseca, que presidiu o afoxé Filhos de Gandhi. Na coleção analisada não encontrei nenhum elemento textual ou imagético que sustentasse essa associação, nem mesmo nos artigos de Antônio Monteiro, e que são tão frequentes em outras situações como entre Iansã e Santa Bárbara ou São Lázaro e São Roque com Obaluaê e Omolu, respectivamente. A referência não é muito extensa e não tem outros elementos mais precisos.

¹⁷³ Aliás o local onde acontece a festa, a Igreja de Nossa Senhora do Pilar, já foi palco da programação em comemoração a São Nicodemus.

Os altares da igreja acabaram por receber o culto a Santa Luzia, que, na tradição católica, é considerada a padroeira da visão. Os relatos sobre a festa em A Tarde começaram em 14 de dezembro de 1912 (página 2), mas com referência à comemoração no bairro da Saúde. Popular, Santa Luzia costuma ganhar homenagens mesmo em igrejas onde não desfruta da condição de padroeira.

A festa no Pilar foi mencionada novamente cinco anos depois e acabou por se firmar como o local da principal festa para a santa em Salvador. As reportagens sobre a Festa de Santa Luzia dão ênfase aos ritos católicos: missa e procissão. A partir dos anos de 1930, o foco tornou-se a fonte que brota de uma formação rochosa no conjunto arquitetônico onde está a igreja. Uma fotolegenda publicada na edição de 5 de dezembro de 1938 (página 2) mostra um grupo de pessoas e, de acordo com o título e o texto que vêm logo abaixo da imagem, ocorreu a bênção das novas instalações da fonte, mas não há outros detalhes. A busca pela água é sustentada na crença de que ela é eficaz para a cura de problemas da visão. Isso porque Santa Luzia é considerada a santa que protege contra os males que atingem os olhos¹⁷⁴.

As notícias da festa na coleção de reportagens de A Tarde mantêm-se estáveis, sem muitas variações com referência a missa, procissão e, principalmente, a procura pela água da fonte. No ranking da coleção, os festejos somaram 246 registros, o que corresponde a 3,51% do total e à sétima posição no ranking sobre a referência aos eventos do ciclo de verão em A Tarde.

A igreja começou a ser construída em 1756 por iniciativa da Irmandade do Pilar, instituída 38 anos antes¹⁷⁵. Mas foi o culto a Santa Luzia que ganhou proeminência no templo, de tal forma que foi incorporado à denominação da igreja. Atualmente referem-se à igreja como de Nossa Senhora do Pilar e Santa Luzia.

O discurso do jornal é sempre com foco na devoção à protetora da visão em que até estivadores são lembrados, como na edição de 13 de dezembro de 1951, página 3, em artigo assinado por Antônio Viana, membro da Academia de Letras da Bahia (ALB):

¹⁷⁴ De acordo com a tradição católica, a jovem foi denunciada por um jovem rejeitado por ela devido à sua decisão de se manter virgem em nome da fé cristã. Dentre as muitas torturas que sofreu antes de ser morta, arrancaram-lhe os olhos, mas ainda assim ela continuou a enxergar. Na iconografia clássica, a santa segura uma palma, que é o símbolo da vitória dos que morreram defendendo a fé, e um prato onde estão os olhos.

¹⁷⁵ Site do Iphan consultado em 25/7/2017.

http://portal.iphan.gov.br/ans.net/tema_consulta.asp?Linha=tc_belas.gif&Cod=1129

O altar recebe a Santa Luzia da devoção dos estivadores, que fazem aquela homenagem. Contratam música e, entre demonstrações de regozijo, passam a noite e entram pelo dia à espera da procissão da miraculosa Senhora, na tarde de 13. [...] Entrementes procuram penetrar no santuário dos milagres, fechado durante o ano e aberto às primeiras horas daquele dia à visitação pública. (Na Festa de Santa Luzia, A TARDE, 13/12/1951, p.3)¹⁷⁶.

8.2.1. A precariedade da igreja

O problema que ganhou espaço, principalmente a partir do final dos anos de 1970, é o relacionado à conservação do imóvel. A igreja passou um longo período danificada, a ponto de as missas passarem a acontecer na área externa e até mesmo na sacristia, para evitar acidentes.

Figura 106: Quadro com reportagens sobre problemas na infraestrutura da Igreja do Pilar em 1995, 1997, 2001 e 2006



¹⁷⁶ Essa citação a uma festa importante para os estivadores não voltei a encontrar em outras fontes.

Em 2012, a igreja foi reaberta após restauração da nave central. As missas agora, como a que acompanhei em 2015, acontecem no interior do templo, mas o público, geralmente, espalha-se por todo o adro e pelas escadarias. Mas a fila maior é para chegar até a fonte. Na edição da festa desse ano, a espera para chegar até a parede rochosa de onde escorre a água considerada milagrosa, segundo os devotos, era, em média, de 1h30¹⁷⁷. No final das escadarias, ambulantes ofereciam garrafas plásticas cheias de água que juravam ter sido retirada da fonte. A oferta não tinha tanta procura, pois parece que esperar o momento para encher o próprio recipiente faz parte do processo de busca pelo alívio ou cura do problema de visão.

8.2.2. A associação com Oxum Apará

Outro tema que envolveu a minha conversa com devotos que esperavam na fila para acessar a fonte foi a associação discreta, mas visível, entre Santa Luzia e Oxum, mas em torno de uma qualidade específica do orixá: Apará. As divindades cultuadas no candomblé possuem características especiais que variam a partir de características próprias dos indivíduos que os têm como protetores:

Os arquétipos de personalidade das pessoas não são tão rígidos e uniformes como os descritos nos capítulos seguintes, pois existem nuances provenientes da diversidade de “qualidades” atribuídas a cada orixá. Oxum, por exemplo, pode ser guerreira, coquete ou maternal, dependendo do nome que leva. (VERGER, 2002, p.4).

Apará, segundo Verger (2002 p.175), é a mais jovem de todas as Oxuns e possui uma personalidade guerreira. Já ouvi de sacerdotes de candomblé que é uma combinação entre a dona da água doce e Iansã, a orixá que rege o fogo e os raios¹⁷⁸. Essa associação com uma qualidade específica de Oxum e não de toda a sua potência, como acontece com Nossa Senhora da Conceição da Praia, está presente, por exemplo, na indumentária que algumas pessoas escolhem para ir à festa: vermelho, a cor atribuída a Iansã (e também das vestes de Santa Luzia na iconografia mais clássica) e o amarelo de Oxum. Mas há também quem se refira a Apará ou Opará, como se ela fosse um orixá independente. Sousa (2003) faz referência a uma associação com a orixá Ewá,

¹⁷⁷ Para um grupo de seis pessoas, na impossibilidade de alcançar rapidamente a fonte, valeu um atalho: aparar a água que jorrava de um cano saído da igreja e que estava quebrado.

¹⁷⁸ Um mito para explicar essa qualidade informa que Oxum, enciumada com elogios sobre a beleza de Iansã, teria presenteado a irmã com um espelho. Só que ele estava enfeitiçado, o que fazia com que a imagem aparecesse distorcida. Assustada com o que via a cada vez que o usava, Iansã acabou por enlouquecer. Olorum, o deus supremo, teria dito a Oxum que sua punição seria ter algo para sempre que a lembrasse do problema que havia causado à irmã. Assim, essa qualidade da orixá de água carrega signos da deusa do fogo, como a espada, ao lado do abebé, que é o seu instrumento identificatório.

representada, segundo o autor, mais seguidamente como uma cobra, mas também irmã de Oyá/Iansã e que tem o vermelho como uma de suas cores. Esta variação não encontrei durante a minha visita à festa, predominando a associação com Oxum.

A festa que acompanhei de perto, em 2015, ocorrida em um domingo, surpreendeu por reunir um público numeroso em relação a outros anos, segundo o comentário de vários dos participantes. Logo após a missa aconteceu a procissão, que durou cerca de duas horas. O trajeto tem cerca de dois quilômetros e envolve uma parada na Igreja da Conceição da Praia. Além disso, a caminhada foi embalada pelos tambores da Banda Didá, um grupo de percussão formado exclusivamente por mulheres.

No retorno para a igreja, logo após a lateral do quartel dos fuzileiros navais, houve um encontro com um grupo que trazia uma imagem da santa em um pequeno andor. Era gente de terreiro fazendo uma saudação à procissão para depois se incorporar a ela. Na chegada ao templo, muitos devotos ainda aguardavam o momento de conseguir alcançar a fonte, indicativo da importância desse rito para sustentar a festa.

8.3. Registros imagéticos: objetos de devoção, procissões e milagres

As coleções imagéticas sobre as duas festas seguem caminhos bem marcados. A festa de São Nicodemus enfatiza, nas 47 imagens, os ritos, especialmente a procissão pelas ruas do Comércio e áreas do porto, mas possui ainda uma preciosidade histórica: quatro imagens feitas por Voltaire Fraga¹⁷⁹, identificadas como realizadas em 1945, portanto, dois anos depois do início dos festejos. Já a Festa de Santa Luzia, com 103 registros, tem como cânone em A Tarde os aspectos da devoção, centrados nos visitantes do templo, especialmente no momento em que estão na fonte da água considerada milagrosa.

¹⁷⁹ O baiano Voltaire Fraga (1911-2006) começou a fotografar em 1939. Festas populares e o cotidiano da cidade foram os seus temas preferenciais. Trabalhou tanto para o poder público como para a iniciativa privada. Sua produção foi até 1977 e realizou uma única exposição 22 anos depois. Cf. ALVES, Aristides. (Org.). *A fotografia na Bahia (1839-2006)*, Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo; Funcultura: Asa Foto, 2006, p.183

8.3.1. Objetos e movimentos na devoção dos portuários

Dentre o conjunto da década de 1940, uma fotografia mostra Cirilo Manuel, o homem que, segundo a narrativa defendida por Antônio Monteiro, foi o protagonista da origem dos festejos.

Figura 107: Cirilo de Nicodemus



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: Voltaire Fraga

Assunto: Festa de São Nicodemus

Personagens: Cirilo de Nicodemus

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: São Nicodemus nº 1858

Coordenadas de situação

Tempo: 1945

Espaço: não identificado

Na fotografia, Cirilo segura a imagem que concretizou duas de suas experiências de devoção: o que pareceu um transe, quando gritou o nome “Nicodemus” diante de uma figura de barro, e o sonho que confirmou a denominação e aparência do protetor da Sociedade do Cachimbo. No conjunto de fotos aparece também a primeira versão da iconografia do santo:

Figura 108: São Nicodemus do Cachimbo em primeira versão



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: Voltaire Fraga

Assunto: Festa de São Nicodemus

Personagens: Imagem de São Nicodemus

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: São Nicodemus nº 1858

Coordenadas de situação**Tempo: 1946****Espaço: não identificado**

A imagem tem como data o ano de 1946, um ano após a primeira, embora as suas características físicas – o tom de sépia e a temática – apontem para a condição de um conjunto. Esta diferença entre datas pode ter ocorrido por questões de arquivamento, o que é comum em algumas situações dos documentos imagéticos do jornal, ou seja, um registro posterior ao dia da publicação. As anotações com os registros de data estão no verso ou na parte frontal das imagens que integram o conjunto doado por Antônio Monteiro ao Cedoc.

O registro apresenta outros elementos importantes para a história de formação da sociedade que estabeleceu o culto a São Nicodemus: o cachimbo, colocado à direita na base em que está a imagem do santo, e que era obrigatório nas reuniões da associação, com a sua ausência sujeita a multa. À esquerda da imagem está uma pedra de carvão, relacionando o culto ao local específico da devoção: o cais do porto, que era conhecido como depósito dessa pedra-combustível. Tão simbólica e interessante, a imagem de tantas histórias não foi mais localizada, de acordo com Rosado (2005, p.41).

A atual imagem, que é objeto de culto dos trabalhadores do porto, ganhou vestimentas decoradas, um resplendor no alto da cabeça, mas perdeu tanto o cachimbo como o carvão, que neste registro não aparecem compondo o conjunto iconográfico do santo.

Figura 109: Atual iconografia de São Nicodemus exibida na capela do porto



Elementos constitutivos da fotografia**Fotógrafo: Antônio Queirós****Assunto: Festa de São Nicodemus****Personagens: Imagem de São Nicodemus****Tecnologia: analógica P&B****Catálogo em A Tarde: São Nicodemus nº 1858****Coordenadas de situação****Tempo: 21/11/1994****Espaço: Capela no Cais do Porto**

Nas imagens iniciais da festa consta o registro de uma corrida de jangadas, elemento que não chegou a ser mencionado na coleção de reportagens. No campo esportivo, atualmente a modalidade que inclui a programação da festa é a disputa do que é conhecido como “corrida rústica”.

Figura 110: Corrida de jangadas

**Elementos constitutivos da fotografia****Fotógrafo: Voltaire Fraga****Assunto: Festa de São Nicodemus****Personagens: não identificados****Tecnologia: analógica P&B****Catálogo em A Tarde: São Nicodemus nº 1858****Coordenadas de situação****Tempo: 1945****Espaço: Baía de Todos-os-Santos**

Um rito que aparece nesse grupo inicial de imagens da festa de São Nicodemus e que se mantém é a procissão, inclusive com o costume de que as mulheres levem o andor do santo, que, segundo Rosado (2005, p.41), não tem explicação conhecida. As mulheres, portanto, desempenham um papel de protagonismo em uma comemoração originada em um agrupamento masculino.

Figura 111: Procissão de São Nicodemus em 1945



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: Voltaire Fraga

Assunto: Festa de São Nicodemus

Personagens: Cirilo de Nicodemus

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: São Nicodemus nº 1858

Coordenadas de situação

Tempo: 1945

Espaço: não identificado

Figura 112: Mulheres é que carregam o andor



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: Roberto Gaguinho

Assunto: Festa de São Nicodemus

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: São Nicodemus nº 1858

Coordenadas de situação

Tempo: 1º/12/1987

A coleção destaca ainda dois elementos incorporados posteriormente aos festejos: o caruru e a lavagem.

Figura 113: Distribuição do caruru na Festa de São Nicodemus



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: não identificado

Assunto: Festa de São Nicodemus

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: São Nicodemus nº 1858

Coordenadas de situação

Tempo: 29/11/1983

Espaço: não identificado

Desde o início dos festejos, o caruru foi um elemento presente. Vale ressaltar que durante alguns anos a festa era realizada no dia 27 de setembro, quando, na Bahia, tem a distribuição desta comida como uma das práticas do culto aos santos gêmeos. Atualmente, a participação neste rito é restrita aos convidados dos funcionários da Codeba.

Figura 114: Lavagem da capela de São Nicodemus



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: Geraldo Ataíde

Assunto: Festa de São Nicodemus

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: São Nicodemus nº 1858

Coordenadas de situação

Tempo: 27/11/1992

Espaço: Porto de Salvador

Na coleção do Cedoc, a lavagem de São Nicodemus é a única que integra o ciclo de verão que acontece dentro do templo, sem restrições. As características da capela do santo, localizada em ambiente restrito (o Porto de Salvador), possivelmente oferecem uma certa liberdade para o rito da lavagem que ainda hoje provoca conflitos com a Igreja Católica em outras festas da cidade, como no Bonfim e em Itapuã. No espaço de devoção do patrono dos estivadores, a área próxima ao altar pode receber a água de cheiro levada pelas baianas e por elas sacralizadas, rito que inclusive começava pelo desfile nas ruas, animado pelo afoxé dos Filhos de Gandhi.

Figura 115: Cortejo para a Lavagem de São Nicodemus



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: Arestides Baptista

Assunto: Festa de São Nicodemus

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: São Nicodemus nº 1858

Coordenadas de situação

Tempo: 23/11/1990

Espaço: Porto de Salvador

8.3.2 Caminhada e busca pelo milagre

A procissão e a fonte são os dois principais eixos temáticos da coleção de imagens da Festa de Santa Luzia, relacionando dois espaços fundamentais no âmbito dos festejos: as ruas do Comércio e a busca pela água milagrosa para curar os problemas de visão.

Os registros realizados na fonte não apenas enfocam o rito, mas o caracterizam a partir do foco em personagens, predominantemente idosos, evidenciando os poderes da santa:

Figura 116: Fé na água de Santa Luzia



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: não identificado

Assunto: Festa de Santa Luzia

Personagens: não identificado

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: Festa de Santa Luzia nº 6875-A (Fotos antigas até a década de 80)

Coordenadas de situação

Tempo: 13/12/1977

Espaço: não identificado

Figura 117: Bálsamo para os olhos



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: Paulo Munhoz

Assunto: Festa de Santa Luzia

Personagens: não identificado

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: Festa de Santa Luzia nº 6875

Coordenadas de situação

Tempo: 12/12/1994

Espaço: não identificado

A procissão é o ápice do festejo. Seu roteiro são as principais ruas do Comércio em uma visibilidade que a igreja já não desfruta, pois fica numa das regiões mais degradadas do bairro. A outrora vibrante localidade, endereço dos trapiches e dos escritórios de bancos e representações de grandes conglomerados comerciais, hoje reúne uma quantidade significativa de imóveis em situação de semiarruinamento.

A caminhada sai da Igreja do Pilar, hoje uma região quase deserta, mesmo em dias úteis, para passar pelas ruas do Comércio, que ainda possui algum tipo de movimento, com destaque para o entorno do porto. Dessa forma, a devoção à protetora da visão avança para a pista que tem à margem os armazéns da Codeba, o terminal marítimo, o Cais do Porto, onde se festeja São Nicodemus, e a Basílica de Nossa Senhora da Conceição da Praia, local em que a procissão faz uma pausa. A festa, portanto, dialoga com estes outros eventos do ciclo de verão.

Figura 118: Procissão de Santa Luzia



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: não identificado

Assunto: Festa de Santa Luzia

Personagens: não identificado

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: Festa de Santa Luzia nº 6875-A (Fotos antigas até a década de 80)

Coordenadas de situação

Tempo: 13/12/1983

Espaço: não identificado

Figura 119: Saudação



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: Wilson Besnosik

Assunto: Festa de Santa Luzia

Personagens: não identificado

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: Festa de Santa Luzia nº 6875

Coordenadas de situação

Tempo: 14/12/1996

Espaço: não
identificado

Festas na mesma vizinhança, com trajetórias que, em um determinado momento, ocuparam o mesmo espaço – a Igreja do Pilar –, as homenagens a São Nicodemus e Santa Luzia resistem ao seu modo, mesmo com panoramas desfavoráveis. A primeira comemoração ocorre agora em área restrita e com eventos destinados ao público de uma corporação profissional específica.

A festa para a padroeira da visão está em uma área esvaziada em relação ao cotidiano da cidade. Nas imediações da igreja não há ocupação habitacional, nem sequer de médio porte. Sobraram habitações precárias sem amparo do Estado. O que se sobressai é o belo conjunto arquitetônico da igreja e, ainda assim, depois de uma restauração cobrada por quase 20 anos. Considerando o conjunto das festas do verão de Salvador, vemos que as de São Nicodemus e de

Santa Luzia compreendem a face mais fragilizada desse ciclo: acontecem numa região antiga, comercial e pouco valorizada da cidade, que não desfruta de condições favoráveis para sobreviver às transformações da metrópole. Por outro lado, mesmo sem a visibilidade de outros tempos, os dois festejos evidenciam a dinâmica e diversidade desse ciclo festivo.

Capítulo 9

Festa de São Lázaro: o triunfo da devoção popular

Os ritos religiosos adquirem aqui estranhas modalidades, os cultos católicos aformoseiam-se com uma aura fetichista.

(AMADO, 2010, p.18)

Dentre as festas do ciclo de verão, a Festa de São Lázaro é a que mais intensamente manifesta o “triunfo” da devoção popular. Nela não predomina a ortodoxia teológica da Igreja Católica, mas a homenagem a São Lázaro, que talvez seja o único não nascido, entre os santos do catolicismo, pois se trata do protagonista de uma parábola contada por Jesus. Ainda assim, a liturgia católica homenageia o santo com missa e procissão. O santuário, localizado no bairro da Federação, tem um público cativo principalmente às segundas-feiras.

Além disso, a devoção a São Lázaro mantém uma representação do “candomblé popular” em torno do banho de pipoca. Dificilmente encontraremos em comemorações de largo os terreiros praticando seus ritos de forma aberta como o que acontece no adro da igreja, assim como cerimônias para promover a erradicação das más energias ou de purificação não acontecem nas festas públicas do candomblé, mas na intimidade dos templos. De fato, no culto a São Lázaro, tanto a ortodoxia do candomblé como a do catolicismo não interfere na forma como o povo encontrou para celebrar a festa. A celebração, ao lado da homenagem a Santa Bárbara, gira em torno da associação entre as duas religiões de forma extremamente visível.

A primeira faz referência à Festa de São Lázaro, na coleção de reportagens de A Tarde, aparece na edição de 12 de dezembro de 1919 (página 2), e destaca os ritos católicos, como a missa. Nesse período inicial há alguns hiatos, como o silêncio sobre o evento de 1920 a 1933, e deste último ano até 1960, quando o anúncio da programação da festa é mencionado na coluna *Vida Católica*. O encerramento da comemoração também ganha espaço, mas por conta de um assassinato registrado durante as atividades:

Na praia da Areia Preta, em Ondina, quando se realizaram os festejos populares de São Lázaro – cerca das 17 horas – uma mulher matou uma jovem de 21 anos com certa punhalada, fugindo em seguida para a cidade de Feira de Santana. Nair Anunciação Moreira, conhecida por Nair “Chapéu de Palha” (a assassina), mulher de vida livre e proprietária de bordéis na Rua do Julião, surpreendeu seu ex-amante Albertino Modesto dos Santos palestrando com a jovem Edvalda Crispina Ferreira. Incontinenti desferiu-lhe o golpe fatal, jogando depois a arma criminosa no mar e deixando o local do crime, sob a proteção do indivíduo Nilo Portela. (Crime passionai empanou o brilho das festas de São Lázaro, A TARDE, 2/2/1960, p.3).

A narrativa deixa pistas de que, mesmo sem destaque, a celebração em São Lázaro também tinha os festejos de largo e levados até a praia, onde o texto diz ter acontecido o crime. A posterior urbanização da região e, possivelmente, sucessivos aterramentos inviabilizaram a extensão da devoção à região mais próxima ao mar. O texto também prossegue indicando que, possivelmente, não havia muita preocupação do poder público em relação ao evento, pois uma das queixas é que faltaram agentes de segurança para prender a autora do crime. A reportagem afirma, ainda, que o guarda civil que estava no local preferiu dar socorro à vítima, o que é compreensível, embora a narrativa não faça essa ênfase.

Na edição do dia seguinte, o jornal voltou ao assunto para tratar da apresentação da acusada que disse ter agido em legítima defesa, além de dar detalhes sobre o seu relacionamento com o homem que foi pivô do assassinato. O drama ganhou, portanto, mais destaque do que a festa, que segue nos anos seguintes noticiada, sobretudo, na coluna especializada em religião, mas sem grande destaque. São informações como início do tríduo ou das missas.

Em 1974, o tom em A Tarde sobre os festejos para São Lázaro começou a ter o candomblé como foco. Na reportagem publicada no dia 29 de janeiro (página 10), o título anunciou o duplo pertencimento da comemoração em relação a estruturas religiosas.

Levando flores e velas, milhares de pessoas visitaram a igreja de São Lázaro para rezar e pedir a proteção contra as doenças de pele. No Cruzeiro de ferro em frente ao templo, foram depositados mais de dez quilos de pipoca, simbolizando a limpeza do corpo, e no fim da tarde saiu a procissão, com os fiéis entoando o hino em louvor ao padroeiro. [...] NO CANDOMBLÉ – Durante toda a noite de ontem, entrando pela madrugada, os terreiros de candomblé bateram os atabaques em homenagem a Omolu, que dançou com o rosto coberto (seu rosto deformado pela doença não pode ser visto). (São Lázaro venerado pela igreja e pelo candomblé, A TARDE, 29/1/1974, p.10).

O texto coloca em espaços diferenciados o que na área relacionada à festa está muito próximo. Apenas alguns degraus separam a calçada, palco do banho de pipoca em invocação aos poderes das divindades do candomblé, do templo católico. Quatro anos depois, a associação entre as duas tradições religiosas aparece como definição da festa, mesmo na referência a um rito presidido pelo arcebispo de Salvador, dom Avelar:

O cardeal Avelar Brandão Vilela encerrou ontem, com a bênção campal do Santíssimo Sacramento, logo após a procissão, os "festejos religiosos em louvor" a São Lázaro, patrocinados pela paróquia e comunidade. Hoje, "o Velho", o orixá Omolu, recebe as homenagens das filhas de santo, que serão as maiores responsáveis pelo brilhantismo da festa profana, realizada todos os anos, mantendo as características próprias. (Homenagem a Omolu, A TARDE, 30/1/1978, p.3).

As conexões entre as duas práticas se mantiveram até mesmo por iniciativa da Igreja Católica, como no episódio relacionado à gruta, que passou a ser uma extensão do culto no santuário. Localizada no bairro de Ondina, vizinho à Federação, o local passou a abrigar um eremita.

O “eremita” se chamava Albertino Araújo Santos. Contam as pessoas do bairro que entre 1956 e 1969 o Albertino passou a viver numa caverna junto à Praia de Ondina, atrás do Hotel Othon. O velho negro Albertino estava sempre acompanhado de cães e vivia de esmolas que alguns devotos lhe davam. Mas esta caverna denominada a “capela de São Lázaro” ou “o milagre” tinha as marcas do sincretismo e do candomblé. (PIATEK, 2005, p.14)¹⁸⁰.

A edição de 27 de janeiro de 1978 (página 2) trouxe uma reportagem sobre o assentamento de uma imagem de São Lázaro na gruta. O mesmo texto informa a instalação de uma cruz de seis metros no alto do local, após a sua condução em romaria a partir do santuário, em cerimônia que contaria com participação do então prefeito da cidade, Wilson Magalhães.

Em artigo publicado na coletânea *Festas na Baía de Todos-os-Santos*, onde descrevi a festa e a relatei a documentos do Cedoc, indiquei não ter conseguido acesso à gruta¹⁸¹. Alguns meses depois de ter enviado o artigo para publicação, consegui localizar Arivaldo Vivas. Ogã do terreiro do Gantois, em 2015 ele era o responsável por gerenciar o local.

Antes de chegar à gruta existe um barracão, como os dos terreiros, onde fica uma fonte dedicada a Iemanjá¹⁸². Para acessar a gruta, mesmo alguém de baixa estatura, como eu, tem dificuldades, já que no interior não dá para ficar de pé. Uma pequena depressão em formato quadrangular, localizada no piso, para a água que desce das paredes. Esse espaço, segundo seu Arivaldo, é consagrado a Oxum.

¹⁸⁰ O autor do livro, que contém o trecho citado acima, é membro da Congregação Redentorista e bispo da Diocese de Coari, no Amazonas. Doutor em teologia, de 2000 a 2011 realizou trabalho pastoral no Santuário de São Lázaro e São Roque em Salvador. A congregação Redentorista é especializada em devoções populares, como romarias. De origem polonesa, no Brasil a ordem administra os santuários de Nossa Senhora Aparecida localizado em São Paulo, Bom Jesus da Lapa, na cidade homônima e Nossa Senhora da Ajuda, em Arraial d’Ajuda, Porto Seguro. Esses dois últimos ficam na Bahia.

¹⁸¹ *São Lázaro: festa de encontros religiosos* in TAVARES, Fátima e BASSI, Francesca (Orgs.), p.29-41.

¹⁸² Em vários mitos de tradição ketu, Nanã Buruku é a mãe de Omolu, mas ele foi criado por Iemanjá.

Nesse dia de agosto de 2015 passei cerca de quatro horas em companhia de seu Arivaldo. Ele contou ter uma enorme fé em Obaluaê, a quem credita a cura de sua primeira mulher após uma gestação e parto complicados. A gruta é aberta tanto na Festa de São Roque, em 16 de agosto, como nos festejos para São Lázaro. O objetivo de seu Arivaldo é receber os devotos que ainda aparecem por lá, local que foi gradativamente sendo esquecido, principalmente por conta de o acesso dar-se numa região pouco movimentada do bairro de Ondina¹⁸³.

9.1. Concessões da igreja ao culto

Ao conhecer essa narrativa sobre a instalação de símbolos católicos na gruta (a imagem e a cruz), constatee, portanto, a concessão da hierarquia católica ao culto de natureza híbrida. Curiosamente, ou como parte de uma estratégia de apropriação ou mesmo desconhecimento do jornalista, Albertino não é mencionado no texto sobre a entronização da cruz e da imagem.

O culto a São Lázaro demandou da Igreja Católica esta e outras concessões, inclusive uma que vai de encontro à tentativa de rigor teológico sobre os santos. Após o Concílio Vaticano II, realizado de 1962 a 1965, a igreja realizou diversas mudanças, inclusive do ponto de vista litúrgico, como as missas celebradas nas línguas nacionais e não mais em latim, com os padres voltados para o público sem a prática de ficar de costas para ele, como até então acontecia. Uma das ações foi uma reforma no calendário dos santos com o objetivo de conservar apenas os que tinham biografias com dados historiográficos precisos. Dessa forma, santos como Bárbara, Jorge e Cristóvão tiveram suas festas transformadas em “opcionais”, não se podendo mais consagrar templos em sua homenagem.

O caso de São Lázaro vai além da insuficiência de dados biográficos. Diferentemente do outro santo cultuado no templo, São Roque, ele é um personagem alegórico citado por Jesus em uma parábola, que era a sua metodologia de ensino. Lázaro é uma figura literária que aparece no evangelho atribuído a São Lucas, capítulo 16. O trecho abaixo vai do versículo 19 ao 25:

¹⁸³ Para ir até o local, primeiro tive que localizar seu Arivaldo. A pista me foi dada pelo professor Jaime Sodré: o seu parentesco com o vereador Odiosvaldo Vigas. Foi via o gabinete do membro da Câmara Municipal que o localizei e marquei tanto uma entrevista para o jornal por conta da proximidade da Festa de São Roque como também para esta pesquisa. Nesses dois anos, infelizmente, perdemos o contato. Na época ele me recomendou que publicasse as fotos do eremita Albertino, que viveu na gruta. As imagens integram a coleção do Cedoc, como será abordado mais à frente. O objetivo de seu Arivaldo é localizar algum parente de Albertino para ter mais informações sobre a sua biografia. Dele, de acordo com o guardião da gruta, não se sabe muita coisa. Apenas, que chegou para morar no local onde viveu acompanhado por cachorros que acolhia.

Havia um homem rico que se vestia de púrpura e linho fino, e dava banquete todos os dias. E um pobre, chamado Lázaro, cheio de feridas, que estava caído à porta do rico. Ele queria matar a fome com as sobras que caíam da mesa do rico. E ainda vinham os cachorros lambe-lhe as feridas. Aconteceu que o pobre morreu, e os anjos o levaram para junto de Abraão. Morreu também o rico, e foi enterrado. No inferno, em meio aos tormentos, o rico levantou os olhos e viu de longe Abraão, com Lázaro a seu lado. Então o rico gritou: Pai Abraão, tem piedade de mim! Manda Lázaro molhar a ponta do dedo para me refrescar a língua, porque este fogo me atormenta. Mas Abraão respondeu: 'Lembre-se, filho: você recebeu seus bens durante a vida, enquanto Lázaro recebeu males. Agora, porém, ele encontra consolo aqui, e você é atormentado'. (BÍBLIA SAGRADA em edição pastoral, 1991).

Existe outro Lázaro nos evangelhos, morador da cidade de Betânia e que era alguém muito querido de Jesus, pois, ao saber da sua morte, ele chegou a chorar. Era irmão de Marta e Maria, que aparecem em outras situações das narrativas. Esse foi o homem que Jesus ressuscitou, segundo o Evangelho de São João, capítulo 11, versículos 33 a 34 e 38 a 44.

Jesus viu que Maria e os judeus que iam com ela estavam chorando. Então ele se conteve e ficou comovido. E disse: "Onde vocês colocaram Lázaro?". Disseram: "Senhor, vem e vê". Jesus começou a chorar. Então os judeus disseram: "Vejam como ele o amava!". (...) Jesus, contendo-se de novo, chegou ao túmulo. Era uma gruta, fechada com uma pedra. Jesus falou: "Tirem a pedra". Marta, irmã do falecido, disse: "Senhor, já está cheirando mal. Faz quatro dias". Jesus disse: "Eu não lhe disse que, se você acreditar, verá a glória de Deus?" Então tiraram a pedra, Jesus levantou os olhos para o alto e disse: "Pai, eu te dou graças porque me ouviste. Eu sei que sempre me ouves. Mas eu falo por causa das pessoas que me rodeiam, para que acreditem que tu me enviaste". Dizendo isso, gritou bem forte: "Lázaro, saia para fora!" O morto saiu. Tinha os braços e as pernas amarrados com panos e o rosto coberto com um sudário. Jesus disse aos presentes: "Desamarem e deixem que ele ande". (BÍBLIA SAGRADA em edição pastoral, 1991).

Apesar de Lázaro aparecer apenas como personagem de uma parábola, Piatek (2005, p.26) insiste em defender indícios que comprovem uma historicidade mesmo no contexto em que ele é personagem de uma narrativa que se baseia em alegorias. Para o autor, a história de São Lázaro como é narrada no Evangelho é "autêntica".

[...] Lázaro tem nome e quem tem nome existe. Aliás, a parábola contada por Jesus sobre o rico e Lázaro é a única das parábolas onde o personagem tem nome. Jesus, usando o nome de Lázaro, fez provavelmente questão de lembrar o fato histórico. Por estes motivos se afirma que a história de Lázaro é um acontecimento autêntico. Tem um outro argumento a favor da historicidade de Lázaro. Muitas vezes quando faltam os argumentos na Bíblia, se recorre à vida da igreja ao longo da história. Na Tradição da igreja se busca a complementação daquilo que aparece pouco claro e indiretamente na Palavra de Deus. A Tradição da Igreja nos mostra que São Lázaro é venerado pela igreja há séculos. Desde séculos São Lázaro é venerado não só na Europa, mas também na América Latina e no Caribe [...]. (PIATEK, 2005, p.26-27).

Mesmo com estes argumentos de Piatek, esta condição de São Lázaro causa confusão. Câmara Cascudo (1984, p.432-433), por exemplo, aponta-o como o ressuscitado por Jesus, irmão de Marta e Maria, embora cite tradições que o colocam como morto no ano 60 e que teria atravessado a Europa chegando a ser o primeiro bispo de Marselha, na França, com festa em 17 de setembro¹⁸⁴. Mas essa biografia o distancia das características do culto em Salvador.

A igreja que sedia o culto ao santo é uma das mais antigas da cidade. Ela foi construída antes da dedicada a Nosso Senhor do Bonfim. O registro mais antigo sobre ela, de 13 de outubro de 1737, tem a expressão “que de novo se pretende fazer”, o que é sinal de que já existia (PIATEK, 2005, p.18). Nas imediações do local estava um lazareto que abrigava doentes abandonados, principalmente os que sofriam de doenças contagiosas, como a varíola¹⁸⁵. No período em que a igreja foi reparada, de acordo com o documento do século XVIII, a escravidão estava em seu “segundo ciclo”, trazendo povos da Baía do Benin (VERGER, 2002). Era a região do culto a divindades que protegiam contra epidemias de doenças, como a varíola, (PARÉS, 2006). No “terceiro ciclo” chegaram os nagôs, também com suas divindades ligadas à mesma especialidade.

É possível compreender a associação realizada pelos devotos, sem a preocupação com os parâmetros da ortodoxia católica, entre essas divindades africanas ligadas aos limites da saúde e doença e o Lázaro da parábola. Ele sofria de uma doença de pele, uma chaga, problema que o culto a Sakpata e Azoany, do candomblé de nação jeje, Omolu e Obalauê da tradição ketu, e Kavungo, da herança angolana, é realizado para resolver. Vinculado aos deuses de origem africana, Lázaro, o pobre, ganhou, para o povo que o cultua, “carne e osso” à revelia do que o magistério católico estabeleceu como princípios para reconhecer alguém como santo. A saída do catolicismo oficial neste caso, com base no que aponta Piatek, é recorrer à autoridade da “tradição”.

¹⁸⁴ Em SGARBOSSA, Mario e GIOVANNINI, Luigi. *Um santo para cada dia*, Paulus, 2015 (9ª reimpressão), p.381, o Lázaro relacionado é o de Betânia, com festa em 17 de dezembro. A obra é referência no estudo sobre a biografia dos santos (hagiografia).

¹⁸⁵ O local atualmente é um casarão de estilo colonial onde funciona a Fundação para Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb). Ao lado da igreja, o imóvel forma um conjunto tombado pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (Ipac).

Mesmo os devotos católicos de São Lázaro mantêm o costume de oferecer pipoca ou mugunzá, prato feito à base de milho branco, nos dias de festa a São Lázaro e São Roque, festejado em 16 de agosto. Isso porque a devoção popular também fez uma divisão etária com base no que podemos entender como qualidades a partir do título da divindade no universo do candomblé ketu¹⁸⁶. Portanto, para o povo que frequenta o santuário, São Roque é a face jovem dos deuses africanos denominada de Omolu, e Obaluaê, sua apresentação em uma versão mais idosa, a ponto de chamarem “o velho”. Mas em muitos momentos as duas denominações são usadas conjuntamente, como já vimos em algumas reportagens¹⁸⁷.

Para Serra (2009), sem a relação com o candomblé, as festas para São Lázaro e São Roque ficariam esvaziadas, e o temor que cerca o culto a essas divindades faz os eventos de largo relacionados a elas bem mais tranquilas que os semelhantes. Mas nem por isso a comemoração profana fica ausente. Na edição de 2015, acompanhei a festa durante todo o dia. Em alguns momentos, tanto pela manhã quanto no final da tarde, fiz um passeio pelo entorno das barracas armadas no largo e a animação era grande. O movimento intenso me surpreendeu. Um carro de som emanava o ritmo arrocha, e mulheres e homens estavam com o uniforme característico das festas de verão – short e camiseta –, mas mantendo o branco, que é a cor de São Lázaro em contraste com o vermelho e o branco de São Roque.

A festa no largo do Santuário de São Lázaro, assim como as outras, foi motivo para a reclamação de um dos padres que esteve à frente do templo, como mostra a matéria publicada em 1982:

¹⁸⁶ Em entrevistas que realizei com o professor Ordep Serra para reportagens que elaborei em A Tarde, ele defendeu que a divindade se chama Omolu, mas o povo de santo ensina que não se deve repetir seu nome a todo momento sob o risco de irritá-lo. Então prefere-se usar seu título Obaluaê, que significa “rei da terra”.

¹⁸⁷ Em um mito conhecido no candomblé de nação ketu, Omolu ganha poderes sobre a morte ao acorrentá-la. Apesar da sua condição divina, tem o corpo coberto por chagas, o que o faz usar veste confeccionada em palha da costa. Mas há outra versão do mito que diz ser essa uma forma de proteger a sua beleza, que, de tão radiante, ofusca quem a vislumbra, segredo revelado durante uma festa em que lança o tirou para dançar e, por força dos ventos que controla, acabou afastando a proteção que revelou o belo rosto de Omolu. Ele e seus congêneres em outras tradições são considerados senhores que sabem os segredos de como doenças começam e terminam, e por isso são temidos. Além disso, tem uma característica irritadiça, o que faz com que se mantenha o total cuidado para não desencadear sua ira.

“A igreja não tem nenhuma barraca, nem vende nenhuma vela. Isto é um fardo jogado aqui por comerciantes interessados em ganhar dinheiro e as empresas de bebida que colocam seus produtos para estragar ao povo. Depois, não aparecem os responsáveis pelas confusões, bebedeiras, matanças e tudo”. Este desabafo é do padre Lucas Kocik, da Paróquia de São Lázaro, numa alusão clara ao nível de violência registrado nas festas de largo de Salvador e que revela também a preocupação dos religiosos com o que poderá acontecer com os festejos em louvor ao santo, que, no sincretismo religioso, corresponde a Omolu, protetor contra as doenças. (*Padre diz que igreja nada vende em festas*, A TARDE, 26/1/1982, p.2).

No mesmo texto o padre também critica o que considera “ignorância” por conservar cultos trazidos da África, inclusive seguido por pessoas que ele considera de elite, o que demonstra seu repúdio a uma prática central no santuário onde trabalha:

Mas admiramos esses senhores e senhoras que chegam em carros de luxo, educados, conscientizados, para se submeterem a despachos de mães de santo”. O padre Lucas Kocik declarou também estranhar “a força que a imprensa dá à vinculação do lado místico com o espírito cristão da festa. Há mais de 200 anos esta igreja foi construída como Igreja de São Lázaro.

As reclamações do padre, de certa forma ofensivas, não tiveram efeitos práticos, pois o cenário continuou o mesmo nos anos seguintes: missa no interior do templo e banho de pipoca no largo. Atualmente, ainda é possível passar por um “limpeza” ou “sacudimento”, rito em que se afastam as más energias que atrapalham negócios e causam doenças. O rito é feito com o uso de folhas, serviço que é oferecido na calçada em frente à igreja, por pessoas que se definem com sacerdotisas e sacerdotes de candomblé, em trechos do trajeto para chegar até o templo a partir do início da rua denominada Estrada de São Lázaro.

A edição de 1985 da festa, que mantém a estrutura de tríduo preparatório, missas em vários horários no domingo e procissão à tarde, apresentou como novidade uma lavagem como parte das comemorações de largo:

Pela primeira vez este ano, a festa de largo do bairro inclui a lavagem do templo marcada para as 10 horas de sábado. O cortejo sairá da Escola Politécnica da Universidade Federal da Bahia, situada logo à entrada do bairro, em direção à igreja, onde estarão aguardando “baianas” que devem atirar flores e pipocas em redor do cruzeiro, erguido no calçadão do templo. (São Lázaro festeja o seu santo padroeiro, A TARDE, 24/1/1985, p.3).

O rito começou com animação e seguiu obtendo destaque em edições posteriores:

Figura 120: Arte com reportagens sobre a lavagem em 1985, 1987, 1994, 1998, 2000 e 2004



A festa de São Lázaro, portanto, com base na análise das reportagens do jornal, sofreu poucas variações ao longo do tempo. Dos ritos, o mais recente, a lavagem, é o que se mantém mais instável. Durante o trabalho de campo, a informação que obtive com alguns moradores da localidade é que esta acontece esporadicamente dependendo da capacidade de angariar recursos. Mas o diálogo entre o candomblé e o catolicismo, por meio de licenças heterodoxas, continua a ser a face mais visível da festa.

9.2. A devoção para além do adro

A representação imagética sobre a festa de São Lázaro nos registros do Cedoc tem predominância dos ritos ocorridos na parte externa do templo, especialmente a calçada onde fica o cruzeiro. São 238 registros com maior número de imagens realizadas na década de 1990. A festa é a sétima no ranking de imagens do ciclo de verão.

As pastas da coleção, com registros realizados a partir da década de 1960, têm imagens das formas de “relacionar-se” com o santo, que variam entre um momento de oração ou a oferta de uma vela, além da peregrinação à gruta, que, nos registros de reportagens, é chamada “dos milagres” ou de “de São Lázaro”, como também no livro do bispo Marcos Piatek (2005). Mas, na catalogação do Cedoc, aparece como Casa de Omolu e Obaluaê – Ondina.

Esse tema da gruta apresenta 12 registros, dentre os quais imagens que podem ser de Albertino Araújo Santos. Piatek (2005) menciona que ele teria chegado ao local entre 1956 e 1969. Os registros imagéticos são do final da década de 1970, e não encontrei nas reportagens entrevistas com o eremita, o que infelizmente nos deixa sem muitas informações sobre ele. Mas foi a sua reclusão que iniciou a transformação do local em sagrado.

Figura 121: O eremita



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: não identificado

Assunto: Festa de São Lázaro

Personagens: Albertino Araújo Santos (possivelmente)

Tecnologia: analógica P&B

Catalogação em A Tarde: Casa de Omolu e Obaluaê – Ondina nº 6310 B

Coordenadas de situação

Tempo: 1º/2/1977

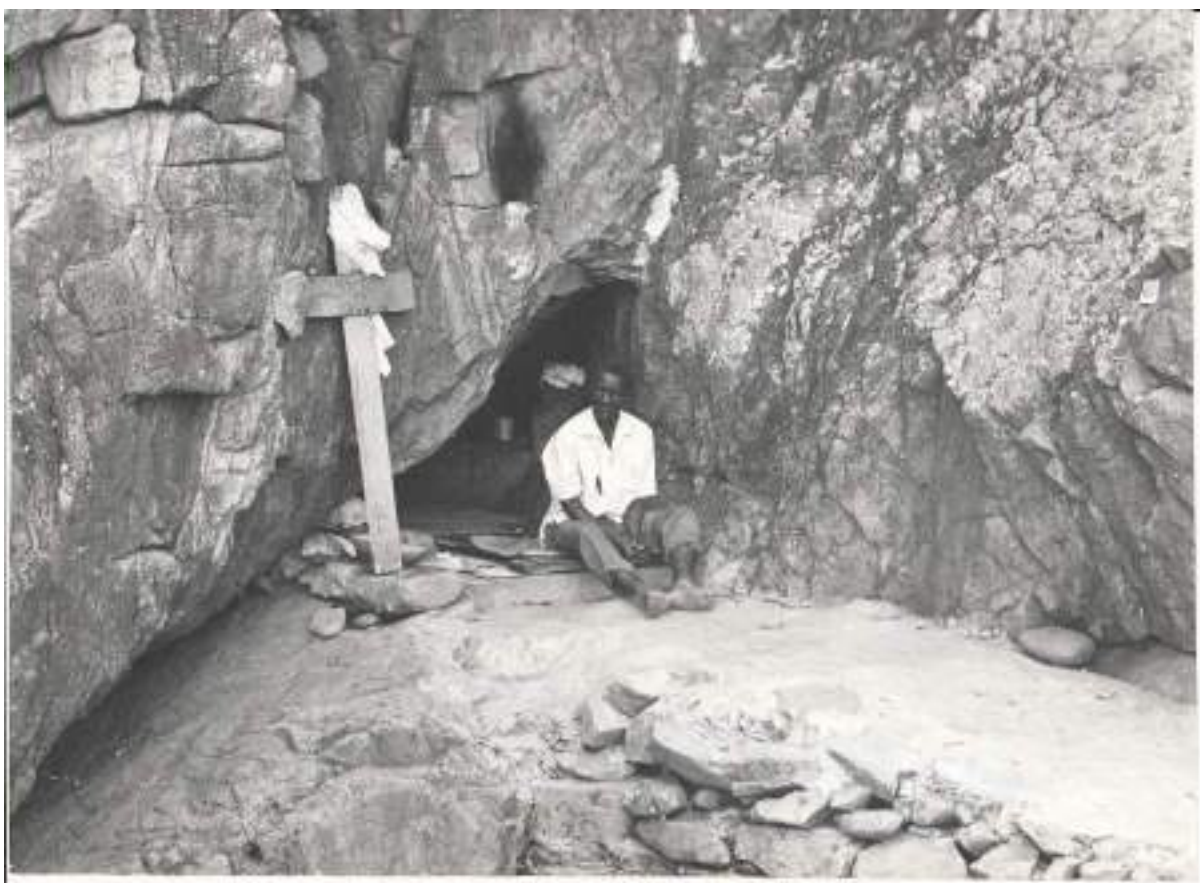
Espaço: Ondina

Infelizmente, não tenho elementos para afirmar com precisão a identidade do personagem da imagem. Mas sua postura indica a apropriação do espaço como alguém que tem intimidade com ele. Tanto que é o único que está sentado, além de segurar objetos que podem ser ex-votos. Aos seus pés tem uma criança ou uma boneca com as insígnias corporais que costumam ser usadas pelas iaôs do candomblé, exemplo das contas, que podem ser observadas em torno do seu pescoço.

No verso da imagem tem mais uma pista. Uma anotação feita com caneta afirma ser o personagem “o adepto de umbanda em seu cruzeiro”. Interessante a associação com a vertente das religiões afro-brasileiras que não era tão popular na Bahia. Talvez a condição insólita de Albertino o levasse a ser relacionado mais com a umbanda do que com o candomblé, extremamente hierarquizado e vinculado aos espaços dos terreiros.

A coleção tem outra imagem de um homem, mas em uma posição mais distante do ângulo da câmara, no topo da gruta:

Figura 122: Ao lado da cruz



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: não identificado

Assunto: Festa de São Lázaro

Personagens: Albertino Araújo Santos (possivelmente)

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: Casa de Omolu e Obaluaê – Ondina nº 6310 B

Coordenadas de situação

Tempo: 27/1/1978

Espaço: Ondina

A imagem tem coordenadas de tempo estabelecidas quase um ano após a anterior. Diferentemente da primeira, ela foi utilizada em reportagem publicada na edição de 27 de janeiro de 1978 (página 2), e que já analisei anteriormente por conta da iniciativa da arquidiocese de entronizar uma imagem e cruz de seis metros no local. Mas nenhuma referência no texto é feita ao homem que aparece à entrada da gruta, nem mesmo na legenda, que se atém apenas à informação de que uma imagem de São Lázaro será colocada no local.

Albertino, portanto, continua invisível para o texto, embora presente nas imagens. Sua presença foi interessante o bastante para o registro do fotojornalista, mas ele se tornou anônimo para o construtor do texto, um indício de como as duas linguagens consideradas interativas no jornalismo impresso podem seguir caminhos completamente opostos. Mesmo com a sua história profundamente relacionada à gruta e que foi capaz de atrair dezenas de pessoas, permanece sua invisibilidade:

Figura 123: Romaria



Elementos constitutivos da fotografia**Fotógrafo: não identificado****Assunto: Festa de São Lázaro****Personagens: não identificados****Tecnologia: analógica P&B****Catálogo em A Tarde: Casa de Omolu e Obaluaê – Ondina nº 6310 B****Coordenadas de situação****Tempo: 31/1/1978****Espaço: Ondina****9.3. O banho de pipoca**

O banho de pipoca pode ser chamado, do ponto de vista da imagem, como um dos elementos fundamentais do culto a São Lázaro. Ao longo das quatro categorias, que são as décadas de 1970, 1980, 1990 e 2000, ele está sempre registrado.

Figura 124: À espera do banho

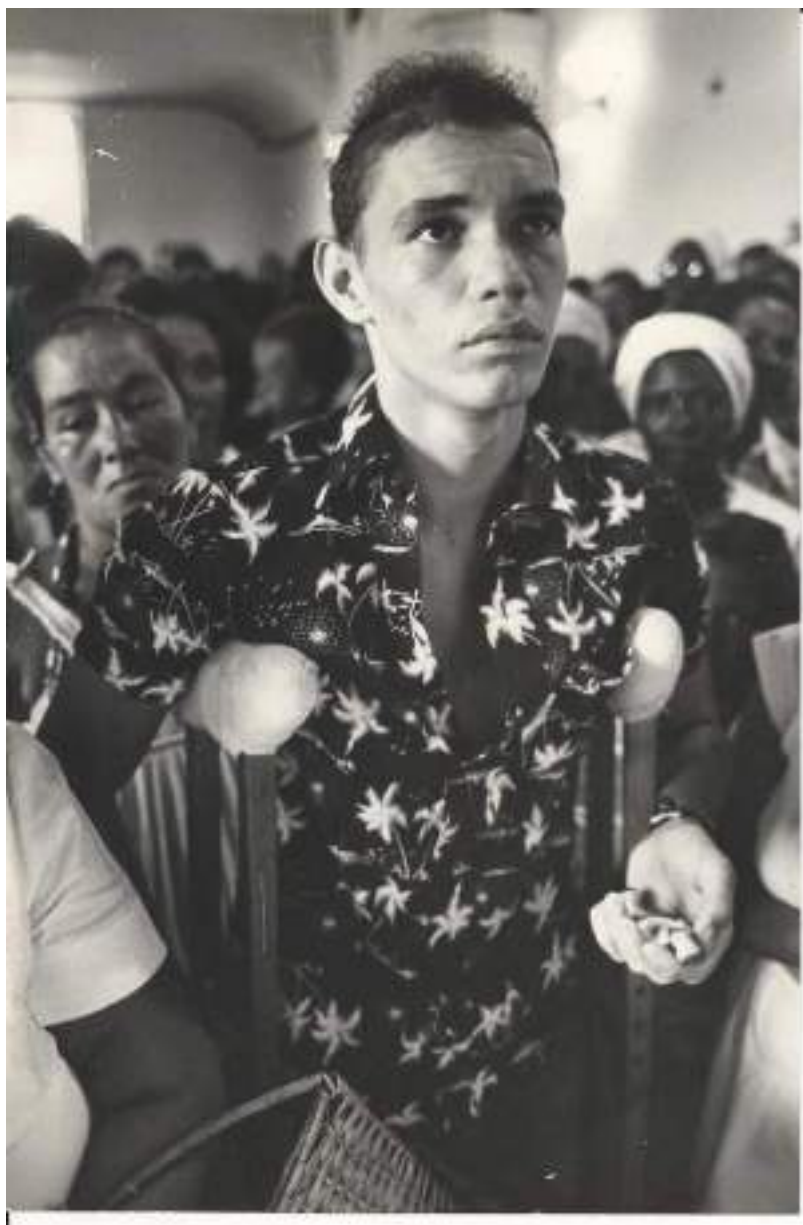


Elementos constitutivos da fotografia**Fotógrafo:** Wilson Besnosik**Assunto:** Festa de São Lázaro**Personagens:** não identificados**Tecnologia:** analógica P&B**Catálogo em A Tarde:** Igreja de São Lázaro (Banho de Pipoca) nº 6310 E**Coordenadas de situação****Tempo:** 31/1/1978**Espaço:** Ondina*Figura 125: Em busca de proteção para o corpo***Elementos constitutivos da fotografia****Fotógrafo:** Paulo Munhoz**Assunto:** Festa de São Lázaro**Personagens:** não identificados**Tecnologia:** analógica Cor**Catálogo em A Tarde:** Casa de Omolu e Obaluaê – Ondina nº 6310 B**Coordenadas de situação****Tempo:** 26/1/1998**Espaço:** não identificado

A imagem mostra uma mulher com os paramentos de uma alta sacerdotisa do candomblé, o que pode ser medido pela espessura das contas que usa no pescoço, como também pelo turbante. Mas ao longo do caminho que leva até a igreja, atualmente, pessoas com as vestes de candomblé e insígnias ainda de iaô (condição de quem ainda está em processo de formação sacerdotal) também oferecem o banho de pipoca. Isso parece pouco importar para os que vão em busca da purificação. Para muita gente, passar pelo rito faz parte do festejar, sem espera pela eficácia que é atribuída a ele para as questões de saúde.

Outro tema frequente nos registros imagéticos da festa são as expressões de completa entrega à crença de que a ida ao santuário é uma espécie de bálsamo para o sofrimento físico. Os fotojornalistas de A Tarde registraram momentos de interação com o sagrado, que, embora não estejam traduzidos em textos, são capazes de ser percebidos ao se contemplar a cena fotográfica:

Figura 126: Concentração



Elementos constitutivos da fotografia**Fotógrafo: não identificado****Assunto: Festa de São Lázaro****Personagens: não identificados****Tecnologia: analógica P&B****Catálogo em A Tarde: Igreja de São Lázaro nº 6310****Coordenadas de situação****Tempo: 4/1/1983****Espaço: São Lázaro***Figura 127: De joelhos***Elementos constitutivos da fotografia****Fotógrafo: não identificado****Assunto: Festa de São Lázaro****Personagens: não identificados**

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: Igreja de São Lázaro nº 6310 B

Coordenadas de situação

Tempo: 4/9/1983

Espaço: não identificado

9.4. A procissão

Outro elemento importante na coleção é a procissão, que, inclusive tem uma pasta própria denominada Procissão de São Lázaro nº 6310 A. A caminhada tem um trajeto de pouco mais de dois quilômetros. Ela parte do santuário e vai até as proximidades do Cemitério Campo Santo, onde faz o retorno e volta para a igreja, com uma duração de cerca de duas horas. No retorno da procissão acontece a bênção do Santíssimo Sacramento, que marca o encerramento da parte religiosa dos festejos.

Figura 128: Louvor pelas ruas



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: Fred Passos

Assunto: Festa de São Lázaro

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica Cor

Catálogo em A Tarde: Procissão de São Lázaro nº 6310 A

Coordenadas de situação**Tempo: 30/1/2000****Espaço: São Lázaro***Figura 129: Rito sempre presente***Elementos constitutivos da fotografia****Fotógrafo: Gildo Lima****Assunto: Festa de São Lázaro****Personagens: não identificados****Tecnologia: analógica P&B****Catálogo em A Tarde: Procissão de São Lázaro nº 6310****Coordenadas de situação****Tempo: 28/1/1996****Espaço: São Lázaro****9.5. A festa no largo**

A outra extensão da festa para além do templo é o largo. Ele é palco não apenas do banho de pipoca, mas também dos festejos nas barracas e da lavagem, que agora tornou-se intermitente, pois, segundo informações de moradores, ela não acontece todos os anos. De acordo com eles, para a lavagem acontecer depende da disponibilidade de recursos angariados por quem se dispuser a organizar a festa. O largo ocupa na festa um lugar tão central como a igreja por reunir manifestações tão diversas.

Figura 130: Celebração em ritmo afro



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: Carlos Casaes

Assunto: Festa de São Lázaro

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica Cor

Catálogo em A Tarde: Festa de São Lázaro nº 6310 D

Coordenadas de situação

Tempo: 27/1/2001

Espaço: São Lázaro

Na imagem, a festa já tomou conta do limiar entre os dois espaços. As escadarias que levam ao templo demarcam os limites entre as duas tradições religiosas. O banho de pipoca, que é uma marca da festa, pode acontecer, desde que não ocorra dentro do templo, como os padres responsáveis pela paróquia costumam salientar.

Neste espaço-limite, a sisudez do culto tem foco na busca de alívio para quem passa pelo sofrimento do medo de ser consumido por uma doença contagiosa ou que desfigura a pele. Nos dois casos, a segregação é outro motivo para a dor, mas nem por isso a alegria, que pode caber em um samba ou sentar para tomar uma cerveja, está ausente.

Figura 131: Cerveja e descanso



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: Jorge de Jesus

Assunto: Festa de São Lázaro

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: Festa de São Lázaro nº 6310 D

Coordenadas de situação

Tempo: 31/1/1994

Espaço: São Lázaro

O largo, portanto, é o espaço do dinamismo da festa. Ele pode ser tomado pelo sagrado, como durante a passagem do cortejo da lavagem ou da procissão, numa metáfora que resume bem o que é a festa de São Lázaro: híbrida, com limites muito tênues entre ritos religiosos e profanos, ortodoxia e heterodoxia.

Capítulo 10

Festas da Ribeira, Pituba e Ondina: faces da decadência festiva

Nos bairros pobres, nos becos e ladeiras, nos terreiros, o povo dança.

(AMADO, 2010, p.159)

Os festejos ocorridos nos bairros da Pituba e da Ribeira aproximam-se em algumas características, mas sobretudo no aspecto da variação entre uma grande exposição, no passado, e a invisibilidade mais recente, ocorrida, inclusive, em períodos próximos: as décadas de 1990 e 2000. A constatação da perda de público e espaço na mídia que estes festejos experimentaram pode levar à indução de que essas comemorações desapareceram¹⁸⁸.

As duas localidades têm as suas praias envolvidas na festa, mas ficam em lados opostos da cidade. A Ribeira é parte da região conhecida como Península de Itapagipe. Já a Pituba está na orla atlântica. A primeira é um bairro de classe média-baixa; o segundo, de classe média clássica e está próximo do atual centro de negócios e serviços da cidade: as avenidas Antônio Carlos Magalhães (ACM) e Tancredo Neves.

A Festa da Pituba surgiu como homenagem a Nossa Senhora da Luz, padroeira da antiga região de veraneio. Aos poucos foi acumulando ritos, como as corridas de bicicleta, de jangadas, lavagem da igreja e outros, como descrevem as reportagens de A Tarde. Foi talvez a celebração do ciclo de verão com o maior número de atividades, chegando a durar dez dias.

No caso da Ribeira, a comemoração não tem ritos religiosos, apesar da sua conexão com a Festa do Bonfim, pois acontece na segunda-feira após a lavagem. Até 1950, como destacada na coleção de reportagens de A Tarde, ela aparecia como parte integrante dos festejos da Colina Sagrada, quando era chamada de Segunda-feira Gorda, nome que manteve, mas que passou a ser homônima da localidade onde ocorre, a parte da orla próxima ao Bonfim. Desde a sua origem, não há rito religioso proeminente. Era uma oportunidade para se divertir sem as amarras da devoção, pois acontecia depois do período de novenas e missas em honra do Senhor do Bonfim. No primeiro momento, o ritmo da festa era o samba de roda, que depois deu lugar aos acordes dos trios elétricos.

¹⁸⁸ Apresentei o contexto para o fim da Lavagem da Pituba no artigo intitulado *O fim da festa e a chegada da modernização*. No processo para a sua construção, percebi que o desaparecimento era do evento de largo, mas os ritos católicos continuam. Conferir em Tavares e Giumbelli (2015).

A outra festa que integra esse bloco, a Lavagem de Ondina, é a única do ciclo de verão que está extinta. A festa durou apenas 14 anos e foi uma tentativa de levar para um ambiente restrito, com cobrança de ingresso, as celebrações de largo. A comemoração acontecia na área verde do Bahia Othon Palace, um dos hotéis de luxo da cidade. O modelo acabou sendo adotado nas chamadas festas de camisa, realizadas atualmente no entorno das festas do Bonfim e Rio Vermelho.

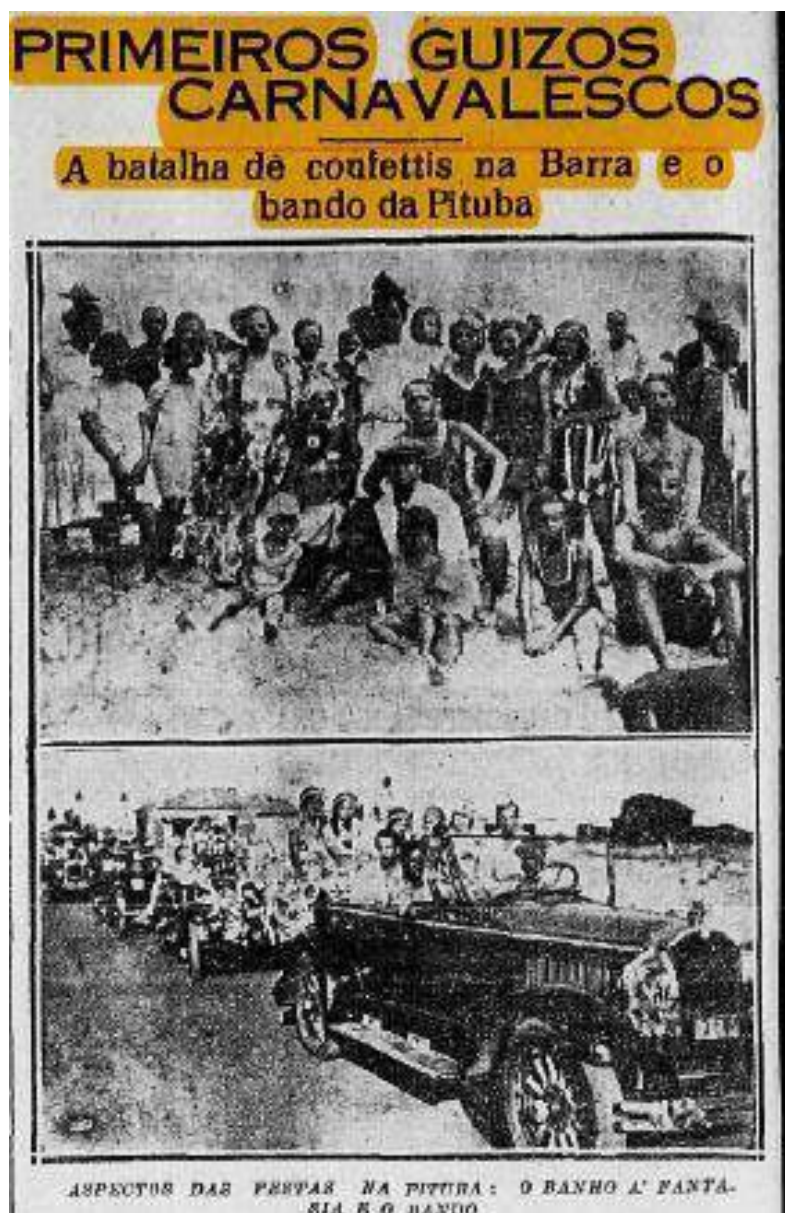
10.1. A visibilização das festas da Ribeira e da Pituba

A primeira referência ao festejo na Pituba em A Tarde ocorreu em 1918. Pelos textos, dá para perceber que os festejos envolviam os veranistas e a população local formada por pescadores. Os nativos estão representados nas corridas de jangada, e os moradores, nas narrativas sobre a programação do período inicial, pelas “senhorinhas” que participam dos coros ou do público da apresentação de bandas nos coretos.

Como nos annos anteriores, realiza-se, no domingo, 28 do corrente, a festa de Nossa Senhora da Luz, no aprazível arrabalde da Pituba. O novenário teve início na noite de 19 do corrente, às 19 horas, acompanhado de cânticos por gentis senhorinhas. A festa entrará às 10 horas. Às 16 horas sahirão em procissão as charolas de Nossa Senhora da Luz, São Gonçalo e o Menino Deus, percorrendo as ruas do arrabalde, sendo por esta ocasião procedido o benzimento das jangadas. Às 22 horas será queimado um rico fogo de planta com verdadeiras surpresas. No dia 29, à tarde, terá lugar a tradicional corrida de jangadas e outras diversões. Em coreto tocará uma banda de musica. (Nossa Senhora da Luz da Pituba, A TARDE, 24/1/1923, p.3).

Aos poucos, a comemoração na Pituba foi dando projeção a novos ritos, como missa dos pescadores, lavagem da igreja, Bando Anunciador e os banhos à fantasia, um hábito presente em outras localidades da cidade, inclusive as vizinhas Amaralina e Rio Vermelho:

Figura 132: Aquecimento para o Carnaval, A Tarde, 30/1/1933, p.8



Ao longo da década de 1930 até meados dos anos de 1960, a festa ganhou mais e mais ritos. Além dos já estabelecidos, como missa, procissões marítima e terrestre, Bando Anunciador, corrida de jangadas e lavagem da igreja, entraram corrida de bicicletas, desfile de blocos, ternos e cordões. Na edição de 11 de fevereiro de 1965¹⁸⁹, página 2, menciona-se uma “passeata da areia”, como parte dos festejos, mas sem especificar como era realizada, além de um programa carnavalesco no largo. Trata-se da festa entrando na dimensão dos eventos carnavalescos, uma

¹⁸⁹ Sucesso na festa da Pituba, A TARDE, 11/2/1965, p.12.

forma de aproximá-la das celebrações de rua sem vinculação com os atos religiosos, nos mesmos moldes da Festa da Ribeira.

A Festa da Ribeira segue uma trajetória similar: a menção à festa passou a ser utilizada pelo jornal, sem a antiga vinculação com os festejos do Bonfim. A primeira edição em que esse desmembramento tornou-se mais enfático, a meu ver, é a de 16 de janeiro de 1950¹⁹⁰.

Desde a primeira menção à Festa do Bonfim, em 1914, as reportagens de A Tarde sempre deram ênfase aos festejos da chamada Segunda-feira Gorda. Com o passar dos anos, mas sobretudo nos anos de 1950, o encerramento das festividades na Colina Sagrada passou a ser considerado o domingo, e a Festa da Ribeira ganhou o status de uma festa independente.

Se na Pituba foram sendo adotados novos ritos, na Ribeira não se tinha uma estrutura específica de celebração, como o cortejo e a lavagem do adro da igreja na Festa do Bonfim ou a saída para depositar o presente em alto-mar, como acontece no Rio Vermelho. A comemoração na Ribeira era sobretudo dançar, comer e beber nas barracas armadas na orla do bairro.

A partir dos anos de 1960, a Festa da Ribeira tomou uma conotação carnavalesca. Na edição de 16 de janeiro de 1962, página 3, a reportagem destaca um público considerável para a festa: 20 mil pessoas.

O povo bahiano saudou, ontem, na Ribeira, o Carnaval de 1962, brincando a valer na tradicional e famosa “Segunda-feira Gorda”. Calcula-se que mais de vinte mil pessoas desfilaram, brincaram, cantaram, sambaram ou apreciaram os festejos populares de ontem, todos indiferentes ao forte calor, o mais intenso dos últimos tempos nesta capital. A alegria reinante foi bem uma prova do prestígio da festa da Ribeira. Inúmeros turistas misturavam-se entre os populares conhecendo a alegre festa bahiana. (O vento e a chuva não apagaram o entusiasmo dos vinte mil foliões na Ribeira, A TARDE, 16/1/1962, p.3).

10.2. A decadência da Ribeira e Pituba

A Festa da Ribeira prosseguiu com prestígio até o final dos anos de 1980, quando começaram as queixas sobre diminuição de público, marcando o início do processo de declínio. Na edição de 18 de janeiro de 1983, na página 3, a notícia é sobre a perda do espaço para o samba, um elemento que era uma das características mais marcantes dos festejos. Na página 13 da edição do dia seguinte, outra notícia negativa: o assassinato de um policial militar durante a comemoração.

¹⁹⁰ Depois do Bonfim, a Ribeira!, A TARDE, 16/1/1950, p.2.

Figura 133: “Samba sem espaço” e “Violência na Ribeira, A Tarde, 18/1/1983, p.3, e A Tarde, 19/1/1983, p.3



A década de 1980 é o período em que também começam os problemas para a Festa da Pituba. Após viver o auge do final dos anos de 1960 e por toda a década seguinte, a celebração encontra, como obstáculos à sua presença, a crescente urbanização do bairro. Diferentemente da Ribeira, onde a decadência da festa talvez tenha sido o efeito do próprio deslocamento da rotina de Salvador para a parte do miolo entre os bairros da orla atlântica, a Pituba passou por um processo de urbanização de forma acelerada no espaço de dez anos.

A localidade, em uma década, passou de região de veraneio a bairro de classe média, que demandou uma estrutura urbanística para atendê-la (serviços médicos, escolares, mercados e bancários). São estes serviços, mas especialmente os bancos, que vão ser apontados como os principais interessados em expulsar as barracas armadas no largo da igreja de Nossa Senhora da Luz, hoje o ponto mais conhecido da Avenida Manoel Dias, que corta o bairro. Os equipamentos da festa foram transferidos para a localidade chamada “Jardim dos Namorados”, a cerca de um quilômetro da igreja.

A expulsão dos chamados festejos populares não é anunciada em A Tarde de forma contínua, como no caso da Ribeira. Um exemplo: na edição de 7 de fevereiro de 1985, a reportagem anuncia que cem baianas lavaram a igreja¹⁹¹. No ano seguinte, a notícia é a de que estavam no local apenas quatro delas.

Triste fim o da Lavagem da Pituba, que foi, até dois anos atrás, uma das mais concorridas do ciclo de festas populares de Salvador. O cortejo da “lavagem” chegou ontem às escadarias da Igreja Nossa Senhora da Luz quase ao meio-dia, puxado por quatro solitárias “baianas”, igual número de cavaleiros e não mais do que 100 acompanhantes, muitos dos quais portando cartazes de protesto contra a transferência das barracas para a área do Jardim dos Namorados, ocorrida desde o ano passado. (Pituba reúne apenas 4 baianas na lavagem, A TARDE, 31/1/1986, p.3).

A transferência das barracas da Praça Nossa Senhora da Luz para o Jardim dos Namorados já havia sido noticiada pelo jornal na edição de 4 de dezembro de 1973, mas no contexto em que o então prefeito Clériston Andrade negou que a festa seria deslocada de endereço. A informação passa a ser tratada como boato.

Não há qualquer fundamento na notícia segundo a qual eu havia determinado que a Festa da Pituba seria realizada no Jardim dos Namorados. Não vou contribuir para empanar o brilho de uma das mais animadas festas populares da Bahia. A declaração é do Prefeito Clériston Andrade desfazendo os rumores sobre a mudança do local da festa e que partiram não se sabe de quem. (Foi tudo boato: Festa da Pituba não muda nada, A TARDE, 4/12/1973, p.3).

O boato ou tentativa de avaliar como seria a reação sobre a mudança da festa ocorreu ainda no início da explosão populacional de Salvador. A cidade começava a viver a expectativa de industrialização com a chegada do polo petroquímico, que entrou em operação a partir de 1978, atraindo novos moradores de alto poder aquisitivo. A Pituba, portanto, transformou-se em um dos centros para a moradia dos funcionários do polo, sobretudo os que possuíam maiores salários e vieram de outros estados.

Na reportagem de 1986, anteriormente citada, segundo o depoimento de uma moradora, a extinção da lavagem era uma ação dos bancos. O discurso em A Tarde sobre a decadência da lavagem tornou-se instável. Em um ano, o jornal afirmou que a lavagem perdeu o brilho, como na

¹⁹¹ Cem “baianas” lavam a Igreja da Pituba, A TARDE, 7/2/1985, p.4.

edição de 27 de janeiro de 1989 (página 2)¹⁹². Quatro anos depois, na quinta página da edição do dia 12 de fevereiro, afirmou que os festejos foram cercados de animação: *Pituba encerra com animação festas de rua antes de Momo*.

Houve resistência de moradores que tentaram reeditar a lavagem, em 1996¹⁹³, ou protestar em artigos como o assinado por José Curvello, publicado na edição de 6 de fevereiro de 1988¹⁹⁴. Curvello, que faleceu em 2002, foi jornalista de A Tarde, onde fundou o caderno que cobria automobilismo e turismo. Era um dos entusiasmados integrantes da comissão dos festejos da Pituba.

No artigo, ele lamentou a transferência das barracas, o ponto que parece unânime para o esvaziamento da festa de largo. Além disso, citou como outro motivo a interferência de paroquianos que se incomodavam com as atividades mais lúdicas. Em defesa do festejo, Curvello relatou a colaboração de dom Avelar, homenageado em uma das edições do evento. Curioso que, na comemoração da Conceição da Praia, o cardeal chegou a ameaçar transferir a festa religiosa de data devido às atividades no largo.

Na Festa da Pituba essa transferência foi feita em 1983. A festa, que acontecia no último fim de semana de janeiro, passou para o dia 2 de fevereiro, data atual. Esse é o dia litúrgico para a homenagem a Nossa Senhora da Luz, mas em Salvador concorre com os festejos para Iemanjá no vizinho bairro do Rio Vermelho. Em seu artigo, Curvello já cita a antecipação de data, que será novamente ratificada em 2004, de acordo com relatos de integrantes da colônia de pesca local.

Os atos religiosos antecipados. E acabaram por transferir a festa para o Jardim dos Namorados. Que vergonha! Um espetáculo deprimente, com o fundo das barracas dando para a Avenida Octávio Mangabeira. justamente o fluxo maior do tráfego, Que cartão-postal miserável! Este ano trouxeram a festa de volta ao largo de Nossa Senhora da Luz, alterada no seu calendário. A Festa da Pituba para sobreviver tem de ser repensada por quem de direito. Mas, com a participação de moradores identificados com os sentimentos populares da Bahia. Deve ser adequada a uma nova realidade social, porque não será de bom senso acabar com uma manifestação de quase 100 anos. (A Festa da Pituba, A TARDE, 6/2/1988, p.6).

A Festa da Ribeira não recebeu uma defesa tão enfática. A cobertura em A Tarde, a partir dos anos de 1990, passou a adotar um tom saudosista e de lamento do que foi nos velhos

¹⁹² Lavagem da Pituba perdeu o brilho, A TARDE, 27/1/1989, p.2.

¹⁹³ Saudosistas tentam salvar hoje a Lavagem da Pituba, A TARDE, 25/1/1996, p.3.

¹⁹⁴ A Festa da Pituba, A TARDE, 6/2/1988, p.6.

tempos. Em 2002, o jornal chegou a noticiar, na edição de 20 de janeiro¹⁹⁵, que moradores locais estavam tentando modificar a festa. Em vão.

A festa, atualmente, não chega a mudar a rotina do bairro. Na edição de 2016, quando lá estive em trabalho de campo, pouco depois das 14 horas não havia no trajeto relacionado à comemoração público que somasse cem pessoas. Segundo moradores, o público presente nas atuais edições da festa é o mesmo de qualquer segunda-feira no bairro, quando algumas pessoas vão às barracas da orla, agora feitas de metal, comer o prato típico da localidade: cozido¹⁹⁶. Não consegui identificar como a feijoada, que era muito presente nas festas de largo, deu lugar a este prato como marca de todas as segundas-feiras na Ribeira.

Um indício de como a festa perdeu prestígio é que, no dia em que a acompanhei, não havia sinal de qualquer intervenção do poder público, nem mesmo a Transalvador, que orienta mudanças no tráfego. A circulação dos ônibus na região também não foi modificada. Entre os ambulantes, principalmente os que vendiam bebidas, o tom era de lamento. O local mais animado do dia da festa era uma barraca localizada mais ao fim da orla, onde cerca de vinte pessoas ocupavam as mesas distribuídas pela areia. Nem um samba improvisado estava acontecendo.

Ao lado da Pituba, portanto, a Festa da Ribeira é exemplo de evento que perdeu espaço no cenário de transformações de uma cidade que até pouco mais de 40 anos tinha regiões que podiam ser consideradas “arrabaldes” para o veraneio. A cidade virou uma metrópole e algumas festas se transformaram em obstáculos para o processo de urbanização, como na Pituba.

A comemoração animada pelo consumo de bebida provavelmente atrairia para o bairro de classe média um fluxo de visitantes que os moradores certamente considerariam indesejáveis. Já no caso da Ribeira, não encontro hipóteses claramente estabelecidas. Talvez a sua ausência de ritos não permitiu uma negociação para mantê-la com algum tipo de proeminência.

A distância em relação ao novo centro econômico de Salvador pode ter sido um entrave, afinal para que se deslocar em direção a uma área distante, com trajeto que soma mais de 1h30 para quem está na região da rodoviária, por exemplo, se por toda a cidade durante o mês de janeiro tem shows para os mais variados gostos musicais e possibilidades de consumo?

¹⁹⁵ Moradores querem revitalizar a Segunda-feira da Ribeira, A TARDE, 20/1/2002, p.3, 2º clichê.

¹⁹⁶ Na Bahia, o cozido é capaz de contribuir para as relações de sociabilidade, como acontece com a feijoada e o caruru. Chamar alguém para “comer um cozido” é a senha de que não será um almoço comum, mas uma festa. O prato consiste em carne de boi cozida acompanhada de legumes também cozidos como batata-doce, quiabo, jiló, abóbora, repolho, dentre outros. Para acompanhar, costuma-se servir arroz e pirão feito com a farinha de mandioca cozida no caldo da carne. Em algumas regiões do sertão baiano, como na Chapada Diamantina, a carne bovina é substituída pela de bode.

Principalmente, com um sistema de transporte público ineficiente. No caso da Pituba, a atual data é cômoda para quem a deseja neste novo formato de invisibilidade, afinal todos os holofotes midiáticos estão voltados para a Festa do Rio Vermelho.

10.3. Ribeira: o encanto da rua

O largo foi o encanto da Festa da Ribeira. Nele, estava a comemoração que já não mais cabia no conjunto do Bonfim. Na programação, nada de procissões ou missas. A ordem era se divertir. A coleção imagética formada por um número baixo de registros em relação aos demais (80), o que a coloca na 11ª colocação do ranking com base na documentação do Cedoc, exhibe a multidão transitando pela orla da Ribeira, aglomeração em barracas e personagens que se destacam em meio aos foliões.

Figura 134: Desfile animado



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: Cardoso

Assunto: Festa da Ribeira

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: Festa da Ribeira nº 1996-A (Fotos antigas até a década de 70)

Coordenadas de situação**Tempo: 15/1/1961****Espaço: não identificado***Figura 135: Ao som do trio elétrico***Elementos constitutivos da fotografia****Fotógrafo: não identificado****Assunto: Festa da Ribeira****Personagens: não identificados****Tecnologia: analógica P&B****Catálogo em A Tarde: Festa da Ribeira nº 1996-A (Fotos antigas até a década de 70)****Coordenadas de situação****Tempo: 20/1/1975****Espaço: não identificado**

Figura 136: Animação noturna



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: Wilson Besnosik

Assunto: Festa da Ribeira

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica cor

Catálogo em A Tarde: Festa da Ribeira nº 1996

Coordenadas de situação

Tempo: 18/1/1999

Espaço: não identificado

Como as duas últimas imagens indicam, o trio elétrico foi um elemento fundamental para a Festa da Ribeira. Foi ele quem levou a comemoração ao apogeu nos anos de 1970 e 80, mas também contribuiu para reforçar o discurso de que a festa, à medida que crescia, tornava-se mais violenta. Além disso, o equipamento modificou outro aspecto do evento ao ofuscar a espontaneidade de grupos como os de samba.

Figura 137: Conjunto preparado para o samba?



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: não identificado

Assunto: Festa da Ribeira

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: Festa da Ribeira nº 1996-A (Fotos antigas até a década de 70)

Coordenadas de situação

Tempo: 18/1/1965

Espaço: não identificado

A imagem mostra uma orquestra curiosa que não leva os instrumentos que identificamos como os utilizados para fazer samba. São tambores que lembram os usados no candomblé. Mesmo os clarins às vezes se fazem presentes no terreiro. Não encontrei a imagem publicada em matérias, mas ela está no contexto do grande festival cultural que se tornou a Festa da Ribeira pelo menos nos anos de 1960.

Duas décadas depois, o espaço para o desfile de práticas consideradas tradicionais ainda cercava a festa com um lamento sobre a perda de espaço do samba de roda para o trio elétrico, mas também destacando a sobrevivência da manifestação a partir de imagens como a que veremos a seguir:

Figura 138: Roda de samba



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: não identificado

Assunto: Festa da Ribeira

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: Festa da Ribeira nº 1996

Coordenadas de situação

Tempo: 25/1/1980

Espaço: Ribeira

A fotografia mostra uma roda de samba, inclusive com a mulher idosa no centro do espaço onde o grupo está reunido, numa posição de autoridade, atraindo todas as atenções. A imagem foi publicada em um especial sobre as festas de largo com a legenda chamando a atenção para a persistência do samba. Uma outra imagem que faz parte deste conjunto não integrou a reportagem, embora eu a considere ainda mais expressiva. São as questões de como a escolha sobre a unidade imagética de um texto no jornalismo está submetida a elementos complexos, como o gosto do editor.

Figura 139: Samba em andamento



Elementos constitutivos da fotografia**Fotógrafo: não identificado****Assunto: Festa da Ribeira****Personagens: não identificados****Tecnologia: analógica P&B****Catálogo em A Tarde: Festa da Ribeira nº 1996****Coordenadas de situação****Tempo: 11/2/1980****Espaço: não identificado**

Embora os personagens sejam os mesmos da imagem anterior, os dados de tempo e espaço são divergentes. No caso do primeiro, a segunda imagem foi feita um ano antes e não há informação sobre o local. Não a encontrei ilustrando matéria, mas indicadores, como a roupa da mulher que dança, com a saia em padrão xadrez, levam à conclusão que elas formam um mesmo conjunto. A segunda fotografia está mais condizente com o discurso de alegria e irreverência que sempre acompanhou a Festa da Ribeira. Sinais que, nos anos 2000, já estavam ausentes, assim como o público reduzido em relação à época de apogeu da festa.

Figura 140: Esvaziamento na Ribeira

**Elementos constitutivos da fotografia****Fotógrafo: Carlos Casaes****Assunto: Festa da Ribeira****Personagens: não identificados**

Tecnologia: analógica Cor

Catálogo em A Tarde: Festa da Ribeira nº 1996

Coordenadas de situação

Tempo: 15/1/2001

Espaço: Ribeira

10.4. Pituba: a ênfase na alegria

As coleções imagéticas relacionadas às duas festas evidenciam, em alguns momentos, mesmo com as diferenças entre elas, a ênfase na animação do público. Na Pituba, onde os festejos estão relacionados às homenagens para a padroeira do bairro, Nossa Senhora da Luz, há muito de profano nos registros imagéticos. São cenas de uma multidão festejando pelas ruas enquanto as baianas seguem em cortejo ou concentração nas barracas, elementos parecidos aos que moviam a Festa da Ribeira.

A comemoração na Pituba resultou no conjunto formado por 143 registros, o que a coloca na nona posição do ranking das festas de verão. A maior concentração está na década de 1980. A coleção apresenta os principais ritos da festa como as procissões terrestre e marítima:

Figura 141: Procissão terrestre na Pituba



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: não identificado

Assunto: Festa da Pituba

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: Festa da Pituba nº 11695-A (Fotos antigas até a década de 70)

Coordenadas de situação

Tempo: 11/2/1966

Espaço: Pituba

Figura 142: Procissão marítima na Pituba



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: não identificado

Assunto: Festa da Pituba

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: Festa da Pituba nº 11695-A (Fotos antigas até a década de 70)

Coordenadas de situação

Tempo: 15/2/1977

Espaço: não identificado

As duas imagens mostram diferentes modalidades de procissão que caracterizam segmentos bem marcados na organização da festa da Pituba. O público, na primeira imagem,

lembra que a visibilidade dos festejos está ligada também a quem o promove: veranistas. São eles, de classe média, que chegavam à localidade para passar apenas um período. Organizavam as missas, a procissão e as celebrações no largo com os pescadores, os protagonistas dos ritos no mar, como a procissão marítima, mas também corridas de jangada.

É o contraste entre os homens da terra, que privilegiam a devoção, mas também a diversão; e os homens do mar, concentrados em cumprir seu agradecimento às divindades que os protegem, mesmo que Nossa Senhora da Luz seja a protagonista. Mas também há a possibilidade da associação a Oxum, a dona das águas doces com quem a padroeira do bairro é vinculada no encontro entre catolicismo e candomblé. Os pescadores não aparecem nas narrativas de *A Tarde* sobre as tensões que acabaram por banir a lavagem. A disputa parece acontecer bem mais intensamente nas hostes da classe média, anteriormente veranista, para depois dar lugar a moradores que não consideraram importante manter as ligações de outros tempos, mesmo porque muitos vieram de outros estados.

Em um bairro urbanizado, repleto de prédios novos e agências bancárias, uma fila de barracas e o cortejo, que tinha nas novas ruas mais largas o potencial para crescer cada vez mais, deixaram de ser interessante. É diferente do que se passa no Rio Vermelho, onde a multidão se concentra na praia e no seu entorno, onde estão bares e restaurantes. No bairro da festa para Iemanjá, as comemorações estão concentradas na beira da praia, distantes da parte habitacional. A Pituba é um bairro residencial com um comércio que atende a essa demanda mais moderna. Daí que uma festa tão multifacetada, que chegava a durar dez dias, deixou de ser interessante com elementos como os retratados abaixo:

Figura 143: As antigas barracas da Festa da Pituba



Elementos constitutivos da fotografia**Fotógrafo: não identificado****Assunto: Festa da Pituba****Personagens: não identificados****Tecnologia: analógica P&B****Catálogo em A Tarde: Festa da Pituba nº 11695-A (Fotos antigas até a década de 70)****Coordenadas de situação****Tempo: 27/1/1970****Espaço: Pituba**

Figura 144: A lavagem no auge

**Elementos constitutivos da fotografia****Fotógrafo: Valdir Argolo****Assunto: Festa da Pituba****Personagens: não identificados****Tecnologia: analógica P&B****Catálogo em A Tarde: Festa da Pituba nº 11695****Coordenadas de situação****Tempo: 29/2/87**

Espaço: Pituba

Os ritos católicos não encontraram problemas para persistir. O obstáculo era a lavagem que teimou em resistir, mas recebeu o golpe estratégico do deslocamento para uma área localizada a um quilômetro da igreja que já estava fechada, como a do Bonfim e de Itapuã, mas continuava simbolicamente lavada pelas baianas. O novo endereço, Jardim dos Namorados, não tinha a mesma estrutura, além de ser distante da praça principal, o que, à primeira vista, pode ser entendido como uma barreira para a expansão da festa. A resistência ainda persistiu e com certo drama, como o protesto de Mãe Kinabogi, que chegou a incluir um transe:

Figura 145: O transe na festa

**Elementos constitutivos da fotografia**

Fotógrafo: não identificado

Assunto: Festa da Pituba

Personagens: Mãe Kinabogi

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: Festa da Pituba nº 11695

Coordenadas de situação

Tempo: 30/1/1966

Espaço: Pituba

Os olhos revirados da sacerdotisa capturam a atenção no primeiro contato com a imagem. Só então percebemos outro elemento na composição imagética: as longas unhas da personagem finalizando as mãos enfeitadas por grandes anéis. Os braços estão repletos de pulseiras. Descontextualizada do repertório sobre a festa, a fotografia poderia passar como uma curiosidade ou até mesmo “excentricidade”. Mas um olhar mais atento nos dá outras pistas. O plano de fundo é a porta da igreja, que se mantém fechada. A decisão da ortodoxia católica de isolar-se em relação a manifestações que fugiam aos seus ritos, como as lavagens, estava mais do que sedimentada¹⁹⁷.

O repórter da matéria em que consta a imagem não registrou se o transe aconteceu antes ou depois da sua interação com os eventos que relatou na matéria. Aliás ele não faz nenhuma referência a este acontecimento, embora utilize declarações da sacerdotisa e, no início da reportagem, apresente a dimensão da guerra que está sendo travada contra os festejos de largo na Pituba:

Uma das quatro “baianas” que fizeram o percurso até a igreja, a partir de Amaralina, Mãe Kinabogi, 56 anos, mostrava-se inconformada. Participando da festa há 19 anos, ela explicou que a mudança das barracas foi a “morte” da “lavagem”. Na sua opinião, a transferência foi feita por influência dos “donos de engenho” da Pituba, referindo-se aos moradores de maior poder aquisitivo do bairro. (Pituba reúne apenas 4 baianas na lavagem, A TARDE, 31/1/1986, p.3).

Além da informação no texto, quando a denomina como “mãe”, a análise da imagem já demonstra que ela é mais que uma baiana. As grossas contas dão a dimensão de que tem um alto posto no candomblé. Ela também assume, em todo o episódio narrado no texto, uma condição de liderança, inclusive é a sua foto que ilustra a capa da edição em que foi publicada a matéria, enquanto as outras três baianas não tiveram os nomes registrados. Mas a imagem exibida acima ficou de fora. Foram escolhidas fotos menos dramáticas, como a mostrada abaixo:

¹⁹⁷ Ao buscar compreender a dramaticidade da pose da sacerdotisa de candomblé, dei atenção às informações no verso da fotografia para contextualizá-la em seu aspecto de elemento para ser usado em jornal, ou seja, complementar a informação ou gerar uma nova. Nessa interação entre fotografia e texto encontrei o panorama para o drama de Mãe Kinabogi.

Figura 146: Carga dramática diminuída



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: não identificado

Assunto: Festa da Pituba

Personagens: Mãe Kinabogi

Tecnologia: analógica P&B

Catálogo em A Tarde: Festa da Pituba nº 11695

Coordenadas de situação

Tempo: 30/1/1986

Espaço: Pituba

Embora ainda se trate de uma espécie de desmaio e pessoas ao fundo erguem cartazes, A Tarde abriu mão da imagem anterior. Possivelmente já era o efeito dos novos tempos em que os terreiros de candomblé deixavam de ser retratados como lugares “exóticos” e de

“folclore”¹⁹⁸. Mas em um ponto Mãe Kinabogi foi precisa. A lavagem estava condenada. Tanto que, no caso da Pituba, não há coleção dos anos 2000, pois, para o jornal, a festa havia possivelmente perdido o que a fazia interessante. Uma das últimas imagens registradas na coleção sobre a festa, pelo menos até 2008, quando o sistema de catalogação foi alterado, é a mostrada a seguir:

Figura 147: Registros finais



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: Carlos Casaes

Assunto: Festa da Pituba

Personagens: não identificados

Tecnologia: analógica cor

Catalogação em A Tarde: Festa da Pituba nº 11695

Coordenadas de situação

Tempo: 8/2/1998

Espaço: não identificado

¹⁹⁸ Já havia dez anos do decreto que aboliu a necessidade de retirar autorização na Delegacia de Jogos e Costumes para realizar as festas. Em 1982, Mãe Stella de Oxóssi, ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, liderou um manifesto assinado por outras ialorixás, como Mãe Menininha do Gantois e Olga de Alaketo, afirmando o candomblé como religião e defendendo o fim da associação com ritos católicos. Sobre esta questão, conferir CONSORTE, Josildeth Gomes. **Em torno de um manifesto de ialorixá baianas contra o sincretismo** in CAROSO, Carlos e BACELAR, Jeferson (Orgs.), *Faces da Tradição Afro-Brasileira – Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânicas e Comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: Ceado, 2006.

10.5. Lavagem de Ondina, a festa extinta

Do conjunto das festas de verão, a Lavagem de Ondina tem características diversas em comparação às outras. É a única completamente extinta e que ocorria em ambiente privado: o hotel Bahia Othon Palace. Ela parece ter durado pouco, ao menos nos registros de reportagens de A Tarde, mas alcançou uma significativa visibilidade .

Uma reportagem publicada na edição de 11 de fevereiro de 2001, no suplemento Lazer & Informação, também já extinto, afirma que a festa começou em 1994. Desde o início, o evento tentou levar para um ambiente fechado o que acontecia nas comemorações públicas da cidade. Logo na abertura, o texto já a coloca como um importante acontecimento do calendário de verão, mesmo com o seu surgimento recente.

A festa, de acordo com a Tarde, foi criada por Thomaz Valladares, experiente na organização de eventos semelhantes, como o que ocorria em Praia do Forte, localidade do chamado litoral norte, que ele afirma, durante cinco anos, ter reunido “gente jovem e bonita”. O produtor diz, na reportagem, que seguiu para o Rio de Janeiro, onde criou a Lavagem de Búzios e, na volta à Bahia, passou a organizar a Lavagem de Ondina. A declaração de Thomaz Valladares a seguir é bem interessante: “Em 2000, recebemos o Selo Brasil 500 Anos, oferecido pelo Ministério do Esporte e Turismo, pela qualidade do evento que hoje reúne mais de 4 mil pessoas”, comemora (Lavagem da alegria, A TARDE, 11/2/2001, p.3, Lazer & Informação).

O evento, como a declaração do produtor já permite inferir, é para um público selecionado. A expressão para “gente jovem e bonita”, no contexto de eventos festivos na Bahia, causou muita polêmica. A mais conhecida foi a ação civil pública, instaurada em 1999, pelo promotor de justiça Livaldo Brito, então titular da Promotoria de Combate ao Racismo do Ministério Público da Bahia. Entidades carnavalescas foram acusadas de rejeitar a inscrição de associados negros. Os acusados acabaram por assinar um termo de ajustamento de conduta que se estendeu a outros blocos.

O modelo também chama a atenção: shows de artistas que, no período, figuravam como estrelas da *axé music*, como Cátia Guimma e Rapazolla. Mas também havia na grade de atrações espaço para agremiações de cultura negra, como Filhos de Gandhi e Muzenza, além de apresentações de grupos de capoeira e maculelê. Em outro trecho há explicitamente a afirmação da intenção de criar um ambiente parecido com o dos festejos de largo:

O que transformou a Lavagem de Ondina num dos destaques do calendário de festas da Bahia é sua característica autêntica de uma verdadeira festa de largo, onde se misturam cores, ritmos, crenças, raças, idades e muvuqueiros. “Conseguimos, realmente, promover uma imagem multifacetada da Bahia. Esse é um dos grandes trunfos nossos que encanta baianos e também quem vem de fora, inclusive de outros países”, argumenta Valladares. (Lavagem da Alegria, A TARDE, 11/2/2001, p.3, Lazer & Informação).

Esse modelo de evento é frequente agora, mas no entorno das festas de largo com maior visibilidade, como o Bonfim Light e a Enxaguada do Bonfim, relacionados à comemoração da Colina Sagrada, ou a Enxaguada de Iemanjá e Yemanjá é Black, no Rio Vermelho. São as chamadas “festas de camisa”, mencionadas anteriormente, porque o ingresso é essa peça de roupa. Segundo a reportagem, a que dava acesso à Lavagem de Ondina, em 2001, custou R\$ 40, um valor mediano para o período.

No ano seguinte, o mesmo suplemento voltou a citar a lavagem na edição de 27 de janeiro (página 8). O texto anuncia a festa para o dia 2 de fevereiro, mas o espaço em que foi publicado já é menor que o anterior. Desta vez o preço da camisa é R\$ 50. A reportagem volta a fazer referência ao prêmio Timbau de Ouro, uma homenagem a celebridades, que fazia parte da programação da lavagem.

O suplemento de A Tarde, Lazer & Informação, foi extinto em 2003 e, a partir de então, não encontrei referências à festa nas edições do jornal. Em 2007, a página 10 da edição de 4 de fevereiro anunciou um novo evento, denominado Ondina Light, e, em texto logo abaixo do título, justificou que ele procurava resgatar a extinta Lavagem de Ondina. A reportagem, assinada pelo jornalista Chico Castro Jr., apresenta mais uma vez a proposta do evento em reproduzir no ambiente fechado o que acontecia nas festas de rua:

Uma festa temática, em homenagem aos tradicionais festejos de largo da cidade – mas contando com todo o conforto e segurança de um espaço privado. Assim pode ser definido o Ondina Light, que vai ocupar a Área Verde do Othon hoje, das 13 às 22 horas, com a Banda Eva e Batifun encabeçando uma longa lista de atrações, como minitrios, grupos de capoeira e de samba como o Terra Brasilis. (Ondina Light com um vasto cardápio, A TARDE, 4/2/2007, p.10).

A última referência ao evento na coleção de reportagens é um parágrafo em matéria da edição de 28 de janeiro de 2008, página 10, que narra a feijoada promovida pela culinária Dadá, evento que era realizado em espaços como hotéis de luxo e movimentava um público numeroso durante os verões de Salvador. A reportagem narra a realização da festa com a participação de bandas, como Motumbá, e a declaração de uma turista sobre o que considera pouca divulgação sobre eventos nos hotéis da cidade.

A Lavagem de Ondina, portanto, apesar da sua curta duração, ganhou proeminência em um canal midiático como A Tarde a ponto de ser lembrada como um dos eventos que integravam o calendário das festas de verão da cidade. Além disso, é interessante inventariar também esse modelo de “festas de camisa” como uma “modalidade” recente de se festejar. Em sua origem, e que hoje está se disseminando pelos eventos mais proeminentes do verão baiano, parece ter sido uma alternativa para quem deseja participar, mas na posição de “observador privilegiado”, consumindo serviços que o largo não oferece. Um deles é a sensação de ambiente protegido e de foliões com perfil parecido, pois esses eventos são realizados na direção oposta de promoção da diversidade.

A coleção de imagens sobre a Lavagem de Ondina é modesta em relação às demais. São apenas oito registros que mostram, principalmente, o público reunido em espaços do Bahia Othon Palace e famosos presentes no evento:

Figura 148: Coreografia



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: não identificado

Assunto: Lavagem de Ondina
Personagens: não identificados
Tecnologia: analógica Cor
Catálogo em A Tarde: Lavagem de Ondina nº 11891 (Ondina-Bairro)
Coordenadas de situação
Tempo: 17/2/2001
Espaço: Othon Palace

Figura 149: VIPs em primeiro plano



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: não identificado
Assunto: Lavagem de Ondina
Personagens: Durval Lelys, primeiro à esquerda na frente, e outros
Tecnologia: analógica Cor
Catálogo em A Tarde: Lavagem de Ondina nº 11891 (Ondina-Carnaval)
Coordenadas de situação
Tempo: 26/1/1986

Na imagem acima fica bem explícita a característica de mimetização de um evento de largo em espaço privado. O cantor Durval Lelys, líder da banda Asa de Águia, uma das estrelas do Carnaval baiano, é o personagem central da imagem. As baianas, protagonistas de lavagens como a do Bonfim e de Itapuã, estão em segundo plano, ao fundo.

A pose dos outros integrantes das fotografias lembra as realizadas para as colunas sociais, público que se adequa bem mais aos festejos no Bahia Othon Palace, um dos integrantes do grupo de hotéis de luxo da cidade ao menos no período. A característica de cobrança para acesso ao evento já é um indicativo do seu formato seletivo, o que essa imagem pode ilustrar de uma forma mais direta.

Captação de nuances a partir da festa-questão

Com o que me despeço, dizendo: boa noite para quem é de boa-noite, a bênção para quem é de bênção. Saravá, amém, axé.

(AMADO, 2010, p.503)

Ao longo desta pesquisa apresentei as continuidades e descontinuidades que fazem das festas populares, realizadas durante o verão de Salvador, manifestações que têm potencial para problematizar análises ancoradas em avaliações reducionistas que as compreendem apenas como fenômenos de “ruptura da rotina” e “manutenção de tradição” ou como “válvulas de escape” de tensões sociais. Assim, contrariando as abordagens que segregam as festas dos processos da vida, reduzindo-as a epifenômenos do social, meu interesse foi compreender a “festa para além da festa”, lançando-as enquanto questão na vida, onde se entrelaçam processos tanto “de fora” como “de dentro” das festas. Essas são inspirações construídas a partir das abordagens teóricas de Perez (2011, 2012) e Tavares (2011, 2013, 2015), dentre outros trabalhos que compõem as novas perspectivas da antropologia que se ocupa do campo festivo. A minha relação com o que acabou por se tornar meu objeto de pesquisa surgiu do interesse em compreender esta relação tão íntima da cidade de Salvador com as festas de verão. Mesmo sendo baiana, ao migrar de Iaçú (que pode ser inserida no *locus* de cultura sertaneja em comparação ao litoral)¹⁹⁹, vivenciei experiências de “estranhamento” com a polissemia que emana dessas festas, especialmente as que são chamadas de “festas de largo”. Estes eventos estabelecem conexões também fora do espaço público que ocupam, como nos eventos chamados de “festas de camisa”, onde se paga para participar, no modelo que inclui a “Enxaguada do Bonfim” e a “Yemanjá é Black”.

¹⁹⁹ Devido ao processo de colonização da Bahia iniciado a partir do litoral, as regiões que se afastavam de Salvador e das cidades que foram se formando em seu entorno, na região conhecida como Recôncavo, com a Baía de Todos-os-Santos constituindo-se como um importante referencial, passaram a ser denominadas de “sertões”. O sertão como categoria modificou-se no sentido de não apenas marcar distância, mas um conjunto de práticas culturais diferentes das adotadas no litoral, sobretudo na culinária, onde predomina uma dieta em que o azeite de dendê não é central, mas também nas formas de religiosidade que incluem as festas. Se para Salvador o Carnaval é o grande evento festivo, conectando a sua preparação com as festividades do ciclo de verão, para o sertão o grande momento é o calendário de junho, a partir do dia 1º, com as trezenas de Santo Antônio, e com o ápice no São João, atualmente grande evento da indústria do entretenimento e do turismo. A dicotomia sertão-litoral permeia outros debates no âmbito das ciências sociais. Para um aprofundamento maior sobre esta oposição do ponto de vista da constituição do estado baiano, conferir Tavares (2001). Outra abordagem mais ampla sobre a questão está em COSER, Ivo (2005).

A curiosidade que moveu o meu “estranhamento”, gradativamente transformado em “familiaridade”, desdobrou-se no encontro entre o jornalismo, minha formação de origem, e a antropologia para encontrar esta “festa-questão” em meio à documentação do jornal *A Tarde* (formada por uma coleção de reportagens e imagens). O deslocamento que permite dirigir o olhar para as festas prescindindo do peso de evocar funcionalidades ou descrevê-las para identificar categorias aparentemente opostas, como sagrado/profano, tradição/modernidade, lançou-me em caminhos que exigiram muita atenção para as nuances apresentadas nas notícias do jornal.

Esta pesquisa deslocou-me, em vários momentos, da sensação de segurança da apuração jornalística para a complexidade que ela assume no campo antropológico, mesmo estando cercada por dados jornalísticos, ambiente que me é familiar. Mas eis que, enquanto buscava a *festa-questão* em meio ao *fato*, razão da informação que sustenta o jornalismo, encontrei também o *jornalismo-questão* ao ver o microcotidiano ganhar agora status de memória, abrindo a possibilidade de oferecer elementos do ambiente festivo sob diferentes perspectivas que avançam para outros aspectos em relação àqueles que *A Tarde* escolheu retratar em seus textos e imagens. A Festa do Bonfim, por exemplo, não termina na lavagem do adro da igreja, como muitas vezes a narrativa do jornal pode deixar patente.

Mas informações e omissões misturam-se nas coleções do Cedoc, minha principal fonte de dados, por entender o jornal como lugar de memória, com base na formulação de Nora (1984): são lugares que compilam dados, mas revestidos de um componente simbólico para uma coletividade. Este lugar é simultaneamente funcional com uma utilidade aparente ou por hipótese, a quem o acessa; material, pois tem o que se pode tocar e é capaz de cristalizar a força de uma lembrança ou experiência vividas de forma coletiva e transmiti-la nessas dimensões a um grupo que delas não participou, mesmo que seja em maior número do que os envolvidos diretamente no acontecimento em questão. Lugares que, para o autor, são híbridos e capazes de interligar o individual e o coletivo. Mesmo que Nora não mencione os jornais no grupo em que reconhece essas características – museus, cemitérios, calendários e outros –, os considero aptos a figurar nessa categoria, sobretudo por conta dos seus acervos, como o do Cedoc pertencente ao jornal *A Tarde*, cujos documentos serviram de base à análise das festas nesta pesquisa²⁰⁰.

²⁰⁰ Cf. Nora (1984), op.cit.

Para acessar estes documentos necessitei quebrar as liminaridades das pastas de papel que guardam as fotos e do sistema Alckmin, onde as edições digitalizadas estão armazenadas. Nesse processo me deparei com a concepção apontada por Tacca (2009), a partir do conceito de estágios liminares, de Turner (1974). As fotografias e outros documentos do Cedoc experimentam estágios diferenciados de “existência”. No momento em que a imagem foi registrada no filme, ela “existe”, mas de forma latente, dependendo do processo não à toa chamado de revelação para se “materializar”. Quando é acondicionada em uma pasta de papel, retorna ao estágio liminar de “existência”, pois depende que alguém se recorde ou necessite acessá-la para trazê-la de volta “ao agora”. São estágios liminares, portanto, em que elas “existem”, mas, ao estar “escondidas” nas pastas armazenadas nas estantes do Cedoc, estão num lugar em que essa “existência” é latente, sempre no limite entre o esquecimento e a lembrança.

Os dados extraídos dessas coleções confirmaram a minha percepção inicial da complexa relação de Salvador com as festas de largo. Estes eventos ocupam um terço do calendário anual na cidade, marcando passagens temporais importantes, como a chegada do verão, estação que se traduz em negócios para a indústria do turismo. Este segmento tornou-se estratégico para Salvador, que necessitou encontrar novos caminhos econômicos após perder sua proeminência política (ao deixar de ser capital do Brasil em 1763) e o encerramento do ciclo do açúcar, que lhe deu opulência. A cidade, que teve um processo de industrialização tardia (o polo petroquímico começou a funcionar em 1978), optou pelo investimento no capital simbólico, especialmente os signos ligados à cultura afro-brasileira, como aponta Santos (2005).

Dentre as 13 festas que analisei, apenas São Nicodemus, Bom Jesus dos Navegantes, Reis, Ribeira e Ondina não apresentaram elementos do afrocatolicismo em visibilidade expressiva como as demais (Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição, Santa Luzia, Bonfim, São Lázaro, Pituba, Rio Vermelho e Itapuã). Mesmo sem esta afinidade, considerada uma característica central nos eventos de largo, como apontam Serra (2009), Santos (2006) e Sousa (2003), mesmo as festas em que não há evidências de articulação entre divindades do candomblé e santos católicos é possível encontrar referências com a simbologia da cultura afro-brasileira, como o caruru da festa de São Nicodemus.

Essas dinâmicas presentes nas festas aparecem articuladas em espécies de camadas sobrepostas a partir de uma base que demarca, sobretudo, o que entra e o que sai deste *locus* festivo. Para apresentar esta questão utilizei a alegoria de uma bolha (semelhante às de sabão), que possuem as bordas fluidas para deixar passar, por exemplo, a luz do sol em um efeito que as deixa até capazes de reproduzir cenas do seu entorno. Os descartes e apropriações de elementos de algumas festas (como, por exemplo, a saída das carroças e montarias no Bonfime o acréscimo

da Lavagem do Corpo e da Alma e da Procissão dos Três Pedidos) respondem às necessidades de reorganização e transformação desses eventos para resistir. Do conjunto, as festas do Bonfim e do Rio Vermelho mostraram-se extremamente dinâmicas neste sentido em contraponto à estabilidade das comemorações das festas de Reis e de Bom Jesus dos Navegantes.

As dinâmicas de visibilidade e invisibilidade também são características importantes deste conjunto. As festas do Bonfim, do Rio Vermelho e de Santa Bárbara apresentam visibilidade midiática, são turísticas e mobilizam parte consideráveis da cidade; outras festas apresentam grande visibilidade embora com mobilização local: Nossa Senhora da Conceição da Praia, Bom Jesus dos Navegantes, Reis, São Lázaro e Itapuã. Outras, ainda, podem ser consideradas festas locais, como a Festa de São Nicodemus, que, mesmo deixando o espaço público para a área restrita do porto, continua conectada ao ciclo de verão. Nesse diálogo de resistência encontra-se outro evento semelhante e vizinho: a Festa de Santa Luzia, que, ao menos uma vez por ano, lembra a Salvador que o Pilar, antigo endereço da opulência dos trapiches abastecidos com as mercadorias embarcadas em navios e saveiros, consegue ter algum tipo de visibilidade, apesar do empobrecimento da região. Essas duas festas estão conectadas à de Nossa Senhora da Conceição da Praia, onde a comemoração de largo foi esvaziada em uma das muitas tensões entre a ortodoxia católica e os eventos de verão.

Foram muitas as tensões identificadas no âmbito dessas festas, como mostrou a documentação analisada. Mas a devoção popular, em confrontos com o catolicismo mais “romanizado”²⁰¹, conseguiu vencer a maioria dos embates. Esse foi o caso da “canonização” de um santo não nascido que para ele se faz festa na Igreja de São Lázaro. A devoção popular afrocatólica também transformou em evento de visibilidade expressiva a lavagem expulsa do interior da Igreja do Bonfim e fez de Iemanjá, uma orixá do candomblé, a razão da Festa do Rio Vermelho, que anteriormente homenageava a católica Sant’Anna.

A Festa de Nossa Senhora da Conceição da Praia é o mais visível exemplo do triunfo desta romanização dentre os eventos de largo. A partir do final da década de 1970, a articulação entre o poder público e o governo da arquidiocese contribuíram, a meu ver para o enfraquecimento da festa no largo da igreja que durava no período de duas semanas. A proibição de cerveja até o fim da procissão, que passou do período da tarde, para logo após a missa, como acontece atualmente, e

²⁰¹ O termo é usado para tentativas da Igreja Católica de manter controle sobre as práticas religiosas. O catolicismo celebrado no Brasil, em meio a um contexto de diversidade étnica, sobretudo em festas como as da Bahia, sempre se viu diante desse desafio. A proibição das lavagens no interior das igrejas por decreto do arcebispo de Salvador, dom Luís Antônio dos Santos, é um exemplo destas tentativas. Conferir Couto (2010) e Santana (2009).

até a ameaça de dom Avelar Brandão Vilela de retirar a celebração católica do dia 8 de dezembro, data oficial da festa para Conceição de Maria, enfraqueceram o movimento no entorno da basílica²⁰². Durante o trabalho de campo realizado na edição da festa de 2015 observei que por volta das 14 horas a festa estava praticamente encerrada.

Em meio a tantas possibilidades, quando se abre a perspectiva da compreensão sobre festa para além do fato, creio que a minha questão inicial mostrou-se evidente: as contribuições destes eventos pré-carnavalescos para o reforço da identidade festiva de Salvador. Explorar os meandros desse processo de construção da identidade festiva da cidade não me foi possível, mesmo porque os agentes e circunstâncias que a estabeleceram ou reforçaram são múltiplos, mas o jornal *A Tarde* configurou-se como um palco privilegiado para espelhar as tensões e pactuações de determinados segmentos da cidade, estabelecendo diálogos e disputas em seu lugar de mediação. Foi neste jornal que especialistas, de áreas do conhecimento e épocas variadas, escreveram artigos sobre essas comemorações, estabelecendo debates sobre modelos e sociabilidades relacionadas a essas festas.

O jornal apresentou-se nesta perspectiva como um espelho, não no sentido de exibir um reflexo do real, mas nas distorções que este objeto é capaz de produzir, dependendo do ângulo ou da incidência dos feixes de luz. Esta compreensão esteve muito presente no momento em que me detive especialmente sobre as fotografias dessas festas. Foi um trabalho de paciência. A análise de imagens no âmbito da pesquisa social impõe o desafio de considerá-las algo mais que uma prova de que uma festa existiu e é necessário dedicar tempo. No caso específico foram necessários a catalogação e o escaneamento de uma a uma das 2.670 imagens.

Esse contato mais próximo serviu para que eu absorvesse a linha de representação de cada evento festivo registrado pelo jornal. No Bonfim, as baianas foram os elementos mais presentes, como no Rio Vermelho o complexo formado pela Casa do Peso e a praia sobressaiu em meio aos demais. Nas festas de Itapuã e Nossa Senhora da Conceição a rua aparece como o palco principal da festa. No caso da última, inclusive, é como se a igreja se estendesse até o largo, pois é nele que ocorre a celebração da missa solene. A rua é ainda o espaço principal nas comemorações da Ribeira e São Lázaro, onde há também destaque para o banho de pipoca. Na comemoração para Santa Bárbara, a expansão para o espaço público dialoga com os ambientes fechados do mercado e quartel do Corpo de Bombeiros. Na celebração do Bom Jesus dos Navegantes, o mar é o cenário com maior destaque, a ponto de a embarcação oficial da festa ter sido adotada pelo Cedoc como uma categoria específica de catalogação das fotografias com a pasta denominada “Festa da Boa

²⁰² Sobre esta questão, conferir as edições de *A Tarde* de 26/11/1976, p.3; 24/11/1979, p. 8; Cad. 2, 9/12/1979, p.3; e 9/12/1980, p.3.

Viagem nº 5963 F (Galeota Gratidão do Povo)”. A Pituba já não conta atualmente com dois temas recorrentes na coleção imagética sobre ela: a festa de largo e a lavagem. Tanto que não existem registros relacionados à década de 2000, o que dá a dimensão de como sem estes eventos a festa tornou-se praticamente “invisível” para o jornal. O mais modesto conjunto da coleção, o referente à Lavagem de Ondina tem como tema das imagens apenas o espaço restrito onde a festa acontecia: o hotel Bahia Othon Palace.

Quando se tem imagens como unidades de análise, portanto, é necessário ir além de considerá-las testemunhas de uma determinada ocorrência. Imagens exibem informações de uma cena ou omitem algo, de tal forma que Samain (2012) apresenta uma série de reflexões sobre esta capacidade ao fazer a produtiva provocação de que “imagens pensam”. Neste sentido foi um detalhe (a imagem parcial de Iemanjá no fundo da embarcação, como apresentada na p.185), que me levou a encontrar a história de substituição, em 1971, da representação da orixá na parte externa da Casa do Peso, sede da colônia de pescadores que realiza a festa no dia 2 de fevereiro. Para fazer a análise das fotografias segui a metodologia proposta por Kossoy (2001, 2007), que sugere estabelecer um roteiro de questões para penetrar no ambiente de informações que as imagens fornecem.

Com o levantamento desses dados (imagens e reportagens), percebi que estava diante de um trabalho com abordagens antropológicas múltiplas – festa, tempo, mídia, imagem, memória –, mas profundamente conectadas. Os registros jornalísticos revelam perspectivas interessantes, dando novas possibilidades a quem se dispõe a juntar as peças do microcotidiano que eles reúnem em suas múltiplas linguagens, mas especialmente no jornal impresso, que tem um lugar especial no campo da memória geralmente indo se juntar aos livros de uma biblioteca. Para chegar aos resultados dessa pesquisa foi necessário quebrar a “caixa-preta” do arquivo em que toda essa documentação está organizada e a partir daí montar as informações em rede, porque o tempo do jornal pode se tornar descontínuo, como o das festas, dependendo do uso que se faz dele. As informações do acervo demonstram que jornais nem sempre merecem a ingrata morte diária de embrulhar mercadorias.

Diante do amplo conjunto de dados reunidos nas reportagens, fotos e trabalho de campo, segui uma recomendação sugerida na banca de qualificação para este trabalho e desenvolvi a plataforma *Espelho de Festa*. É um site construído como protótipo, ou seja, experimentação para fins desta pesquisa. A plataforma digital serviu como instrumento metodológico ao organizar as informações, mas também para testar o desenvolvimento de conteúdos no âmbito da memória perfeitamente aplicados ao webjornalismo, que tem esta possibilidade como uma de suas propriedades (PALÁCIOS, 2014).

O site não estará disponível para consulta, para além deste uso experimental. Esta decisão respeita questões como o *copyright* de A Tarde sobre as imagens, mas creio que ele cumpriu o meu objetivo de ensaiar novas possibilidades de construção de conteúdo a partir de informações qualificadas por uma apuração mais rigorosa, típica do ambiente de pesquisa. Esta tese é, portanto, resultado do diálogo antropológico entre festa, imagem e também jornalismo. Por meio dela foi possível verificar, em linguagens tradicionalmente definidas como efêmeras, festa, imagem e jornalismo, elementos com a força de desencadear novos desafios para novas questões.

Referências

- ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de. *O civismo festivo na Bahia* (1899/1923). Dissertação de Mestrado, Salvador, 1997
- ALMEIDA, Paulo Henrique. **O Carnaval e as perspectivas de uma nova economia baseadas em serviços** in *Seminários de Carnaval*, Salvador: Pró-Reitoria de Extensão, Edufba, 1999
- AMADO, Jorge. *Bahia de Todos-os-Santos, guia de ruas e mistérios*, 1965, 2010, e-book, São Paulo, Companhia das Letras
- _____. *Mar Morto*, 1936, 2008, e-book Companhia das Letras
- ANDRADE, Joaquim Marçal Ferreira de. *História da Fotorreportagem no Brasil. A fotografia na imprensa do Rio de Janeiro de 1889 a 1900*, Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- ALVES, Aristides (Org.). *A fotografia na Bahia (1839-2006)*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, Funcultura, Asa Foto, 2006.
- AZEVEDO, Thales de. *Povoamento da cidade do Salvador*. Salvador: Fundação Pedro Calmon, 2009
- _____. *O cotidiano e seus ritos. Praia, namoro e ciclos da vida*. Recife: Editora Massangana, 2004
- BARBOSA, Suzana. *Jornalismo digital em base de dados (JDBD) – um paradigma para produtos jornalísticos digitais dinâmicos*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas, Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia. Orientador: Prof. Marcos Palácios, Salvador: 2007
- BASTIDE, Roger. *Candomblé da Bahia: rito nagô*, São Paulo, SP, Companhia das Letras, 2001
- Bíblia Sagrada – Edição pastoral, São Paulo, Paulus, 1991
- CADENA, Nelson. *Festas populares da Bahia – Fé e folia*, Salvador: Edição do autor, 2015
- CANAVILHAS, João (Org.). *Webjornalismo: 7 características que marcam a diferença*, Covilhã, UBI, LabCom, Livros LabCom, 2014
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. São Paulo, SP, Editora WMF Martins Fontes, 2008
- CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Org.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafirmação, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro, RJ: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2006 e FERRETI, Sérgio. *Repensando o sincretismo*. São Paulo, SP: Edusp; Arché Editora, 2013.

- CASCUDO, Luís da. *Dicionário do Folclore Brasileiro*, 5 ed., Belo Horizonte, Editora Itatiaia, 1984
- CAMPOS, João da Silva. *Procissões tradicionais da Bahia*, 2 ed. revista. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, 2001.
- COUTO, Edilece Souza. *Tempo de festas: homenagens a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant'Anna em Salvador (1860-1940)*. Salvador: Edufba, 2010
- _____. *Festas afrocatólicas em Salvador, Bahia, Brasil*. *Revista del CESLA*, 2015, 18
- DANTAS NETO, Paulo Fábio. *Tradição, autocracia e carisma: a política de Antônio Carlos Magalhães na modernização da Bahia (1954-1974)*, Belo Horizonte, UFM; Rio de Janeiro: Iuperj, 2006
- _____. *O Carlismo além de ACM: estratégias adaptativas de uma elite política estadual*. In: SOUZA, Celina e DANTAS NETO, Paulo Fábio. *Governo, políticas públicas e elites políticas nos estados brasileiros*. Rio de Janeiro, Revan, 2006.
- DOMINGUES, Cândido. **Tráfico, tempo e lucro: capitães negreiros e redes comerciais da Bahia setecentista** in SAMPAIO, Gabriela, CASTILLO, Lisa e ALBUQUERQUE, Wlamyra (Orgs). *Barganhas e querelas da escravidão: tráfico, alforria e liberdade*, Salvador: Edufba, 2014
- DUVIGNAUD, Jean. *Festas e civilizações*, Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1983
- ECO, Umberto. *O pêndulo de Foucault*, 16 ed. Rio de Janeiro, Record, 2016
- _____. *O nome da Rosa*, 2 ed., Rio de Janeiro, Recordo, 2009
- ENTLER, Ronaldo. **Um pensamento de lacunas, sobreposições e silêncios** in SAMAIN, Etienne. *Como pensam as imagens*, Campinas, SP, Editora da Unicamp, 2012
- GELL, Alfred. *A antropologia do tempo – Construções culturais de mapas e imagens temporais*, Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2014
- HALL. Edward T. *A dimensão oculta*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- HEMINGWAY, Ernest. *Paris é uma festa*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013
- HUBERT, Henri. *Estudo sumário da representação do tempo na religião e na magia: organização e edição Rafael Faraco Benthien, Miguel Soares Palmeira, Rodrigo Turin. Edição bilíngue e crítica*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016.
- KOSSOY, Boris. *Fotografia & História*, 2. edição revisada. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001
- _____. *Os tempos da fotografia – O efêmero e o perpétuo*, Cotia, SP, Ateliê Editorial, 2007

- LAGE, Nilson. *Teoria e técnica do texto jornalístico*, Rio de Janeiro: Elsevier, 2005
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002
- LATOUR, Bruno. *Reagregando o social*. Salvador: Edufba, 2012; Bauru, São Paulo: Edusc, 2012
- LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia*, 2 ed., Salvador, Corrupio, 2003
- _____. *Cosme e Damião – O culto aos santos gêmeos no Brasil e na África*, Editora Corrupio, Salvador, 2005
- LOIOLA, Elizabete e MIGUEZ, Paulo. *Lúdicos mistérios da economia do Carnaval*. Revista Brasileira de Administração Contemporânea. Anais do 19º ENANPAD, vol.1, n.1, Ciência e Tecnologia, set/95, p.335-351, e na Revista Bahia Análise & Dados. Carnaval. Salvador: SEI, Secretaria do Planejamento Ciência e Tecnologia do Estado da Bahia, v.5 n.4, mar.1996, p. 45-55;
- LOURAU SILVA. Julie Sarah. *Barraqueiros, ambulantes e fiéis: Etnografia visual nas festas populares e no Carnaval de Salvador da Bahia*. Cadernos do CEAS: Revista crítica de humanidades, [S.l.], n. 239, p.994-1023, fev. 2017
- MIGUEZ, Paulo: **O produto-bloco e a economia do Carnaval baiano** in Seminários de Carnaval, Salvador: Pró-Reitoria de Extensão, Edufba, 1999
- _____. MIGUEZ, Paulo. *A emergência do Carnaval afro-elétrico empresarial*, IX Congresso Internacional da BRASA – Brazilian Studies Association Tulane University, New Orleans, Louisiana 27 a 29 de março de 2008, p.106.
- MADUELL, Itala. *O jornal como lugar de memória: reflexões sobre a memória social na prática jornalística*. Revista Brasileira de História da Mídia (RBHM) – v.4, n.1, jan/2015 – jun/2015
- MATOS, Consuelo Almeida, *A Bahia de Hildegardes Vianna: um estudo sobre a representação de mulheres negras*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Estudos de Linguagens. Universidade do Estado da Bahia. Orientadora: Prof. Márcia Rios da Silva, Salvador, 2008
- MIELNICZUK, Luciana. *Jornalismo na Web: uma contribuição para o estudo do formato na notícia na escrita hipertextual*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas, Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia. Orientador: Prof. Marcos Palácios 2003.
- MORAES, Fernando. *Chatô: o rei do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994
- NOBLAT, Ricardo. *A arte de fazer um jornal diário*, São Paulo: Contexto, 2006.
- NORA, Pierre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP, n.10. São Paulo, dez.1993
- OLIVEIRA, Waldir Freitas. *Santos e festas de santos na Bahia*. Salvador: Conselho Estadual de Cultura, 2005
- PALÁCIOS, Marcos. **Memória: Jornalismo, memória e história na era digital** in CANAVILHAS, João (Org.) *Webjornalismo: 7 características que marcam a diferença*, Covilhã, UBI, LabCom, Livros LabCom

- _____. *Jornalismo Online, informação e memória: apontamentos para debate*, LabCom <http://labcom-ifp.ubi.pt/files/agoranet/02/palacios-marcos-informacao-memoria.pdf>
- PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*, Campinas, SP, Editora Unicamp, 2006
- PEREZ, Léa Freitas, AMARAL, Leila e MESQUISTA, Wania (Orgs.). *Festa como perspectiva e em perspectiva*, e-book. Rio de Janeiro, Garamond, 2012
- _____. *Festa, religião e cidade – corpo e alma no Brasil*, Porto Alegre: Medianiz, 2011
- _____. **Modernidade e religião, modernidade e cidade, sempre questão e sempre em questão** in TAVARES, Fátima e GIUMBELLI, Emerson (Orgs.). *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos* Salvador: Edufba, ABA Publicações, 2015.
- PIATEK, Marcos Marian. *Santuário de São Lázaro – História e fé, cultura e missão*. Salvador, Missionários Redentoristas, 2005
- PORTO FILHO, Ubaldo Marques. *Dois de Fevereiro no Rio Vermelho*, Salvador: Acirv, 2008
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000
- RANCIÈRE, Jacques. *O destino das imagens*, Rio de Janeiro: Contraponto, 2012
- RAMOS, Cleidiana. *O Discurso da Luz*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. Orientador: Prof. Claudio Luís Pereira, Salvador, 2009
- _____. São Lázaro: **Festa de encontros religiosos** in TAVARES, Fátima e BASSI, Francesca (Orgs.). *Festas na Baía de Todos os Santos: visibilizando diversidades, territórios, sociabilidades*, Salvador: Edufba, 2015
- _____. *Rastros festivos: festas populares no acervo de imagens do jornal A Tarde*, Studium 35, novembro de 2013
- <http://www.studium.iar.unicamp.br/35/06/index.html>
- _____. **O fim da festa e a chegada da modernização** in TAVARES, Fátima e GIUMBELLI, Emerson. *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*, Salvador: Edufba, ABA Publicações, 2015
- RUBIM, Antônio Albino Canelas. *ACM: poder, mídia e política*. Salvador, [s.n], 2001.
- _____. *Comunicação, política e sociabilidade contemporâneas*. In: RUBIM, Antônio Albino Canelas (Org.) *Idade Mídia*. Salvador, Edufba, 1995, p.107-146.
- SAMAIN, Etienne (Org.). *Como pensam as imagens*. Campinas, SP, Editora da Unicamp, 2012
- SANTANA, Mariely Cabral de. *Alma e festa de uma cidade – Devoção e construção na Colina do Bonfim*. Salvador: Edufba, 2009
- SANTOS, Eufrazia Cristina Menezes. *Religião e espetáculo: análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé*. Tese de Doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, 2006. Orientador: Vagner Gonçalves da Silva, São Paulo, 2005
- _____. *Performances culturais nas festas de largo da Bahia*. Encontro Anual da ANPOCS, 2006, 30.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negro no Brasil*. Salvador: Edufba, 2005.
- _____. *Ensaio sobre raça, gênero e sexualidades no Brasil (séculos VIII-XX)*. Salvador: Edufba, 2013
- _____. *O Dono da terra – o caboclo nos candomblés da Bahia*, Salvador: Sarah Letras, 1995
- SERRA, Ordep. *Rumores de festa, o sagrado e o profano na Bahia*, 2. edição, Salvador: Edufba, 2009

- SGARBOSSA, Mario e GIOVANNINI, Luigi. *Um santo para cada dia*, Paulus, 2015 (9ª reimpressão),
- SILVA JUNIOR, Carlos. **Tráfico, escravidão e comércio em Salvador do século XVIII: a vida de Francisco Gonçalves Dantas (1699-1738)** in REIS, João José e AZEVEDO, Elciene. *Escravidão e suas sombras*. Salvador: Edufba, 2012
- SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha – Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*. Salvador: Editora Maianga, 2010
- SOARES, Cecília Morais. *As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX*. Revista Afro Ásia, n. 17, 1996.
- SOUSA JUNIOR, Vilson Caetano de. *Orixás, santos e festas: encontros e desencontros do sincretismo afrocatólico na cidade de Salvador*. Salvador: Ed. Uneb, 3003
- TACCA, Fernando Cury de. *Imagens do Sagrado: entre Paris Match e O Cruzeiro*. Campinas: Editora da Unicamp, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009
- TAVARES, Fátima. **Religião, festa e ritual como agenciamentos possíveis** in PEREZ, Léa Freitas, AMARAL, Leila e MESQUISTA, Wania (Orgs.). *Festa como perspectiva e em perspectiva*, e-book. Rio de Janeiro, Garamond, 2012
- _____. **Experiência religiosa e agenciamentos eficazes** in TAVARES, Fátima e BASSI, Francesca (Orgs.). *Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde*, Salvador: Edufba, 2012
- _____. e BASSI, Francesca. **Religiões, eficácias terapêuticas e vulnerabilidades na Baía de Todos os Santos** in TAVARES, Fátima e GIUMBELLI, Emerson (Orgs.). *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos* Salvador: Edufba, ABA Publicações, 2015.
- _____. TAVARES, Fátima e BASSI, Francesca. *Diversidade e invisibilidade festiva na Baía de Todos os Santos in Festas na Baía de Todos os Santos: visibilizando diversidades, territórios, sociabilidades*. Salvador: Edufba, 2015
- TAVARES, Luís Henrique Dias. *História da Bahia*. São Paulo: Editora Unesp: Salvador, Ba, Edufba, 2001
- TAVARES, Odorico. *Bahia: imagens da terra e do povo*. Editora José Olympio, 1951
- TURNER, Victor N. *O Processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis, Vozes, 1974
- VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*, 4 ed. Ver. Salvador: Corrupio, 2002
- _____. *Orixás – deuses iorubas na África e no Novo Mundo*, 6 ed. Salvador: Corrupio, 2002
- WOLF, Mauro. *Teorias da comunicação*, 3 ed. Lisboa: Presença, 1994

Edições de A Tarde

- N. Senhor do Bonfim, 20/1/1914, capa
- N. S. do Bonfim, 13/1/1921, capa
- Depois da Segunda-feira, a terça, 13/1/1921, capa
- Os festejos do Senhor do Bonfim no Terreiro, 18/1/1928, p.2
- Policial mata dois, 16/1/1987, p.15
- Fim de festa marcado pela violência, 18/1/2001, p.21
- Festa sem ocorrências graves, 12/1/2007, p.15
- Ex-garçom ia vender cocaína, 14/1/2011, p.A6
- A polícia puxou o cortejo, 11/1/1951, p.2
- Misto de fé e paganismo, 15/1/1953, p.2
- Franceses filmarão a Lavagem do Bonfim, 16/1/1963, p.2

São Paulo vem ao Bonfim, 17/1/1963, p.3
 As grandes festas do Bonfim (Serão televisionadas?), 21/1/1967, p.7
 Trios elétricos e batucada vão tocar na Lavagem do Bonfim, 10/1/1978, p.2
 Lavagem vira prévia do Carnaval, 13/1/1984, capa
 Carros guardam lugares para a Festa do Bonfim, 16/1/1991, p.3
 Trios não vão ao cortejo, 9/1/1992, capa
 Trios serão proibidos na Lavagem do Bonfim, 9/11/1992, p.3
 Povo se vestiu de branco para lavar o Bonfim, 17/1/1992, capa
 Oito quilômetros de festa até o Bonfim, 17/1/1992, p.3
 Vaga para o cortejo do Bonfim pode valer até Cr\$ 1 milhão, 8/1/1993, p.3
 Grande Lavagem terá amanhã 50 trios elétricos, 10/1/1996
 Lavagem vai ter a presença de 29 trios elétricos, 9/1/1997, p.5
 Bandas de percussão e sopro animam cortejo da lavagem, 15/1/1998, p.3
 Prévia do Carnaval balançou a Barra, 18/1/1998, capa
 A tradicional Lavagem do Bonfim, A Tarde 11/1/1940, p.2
 Lavagem pagã transformada em romaria de fé, 13.1.1949, p.2
 Igreja do Bonfim continuará fechada no dia de sua lavagem, 1.1.1970, p.3
 D. Avelar não quer barulho na hora da missa do Bonfim, 11/1/1978, p.3
 Bonfim de todos os católicos e também dos filhos de Oxalá, 10/1/1973, p.2
 Águas de Oxalá vão lavar as escadarias do Bonfim, 14/1/1976, p.3
 Águas de Oxalá lavam mais uma vez o Bonfim, 16/1/1981, capa
 Rolam as Águas de Oxalá, 8/1/1995, p.14, Lazer & Informação
 Cortejo uniu as diferenças, 16/1/2009, p.A6
 Ação católica para lavagem rende polêmica, 13/1/2016, p.A4
 Intervenção na Colina Sagrada inicia corredor da fé, 11/7/2017, p.A4
 Lavadores de adro, 15/1/1981, p.6
 Rumo à Colina Sagrada, 13/1/1994, p.6
 Como encarar os 8 km da Lavagem do Bonfim, 15/1/2003, capa
 Orgulho baiano, 15/1/2003, p.A6
 Maratona da lavagem exige fôlego e alto-astrol, 15/1/2003, p.7
 Colina Sagrada, 19/1/2002, p.9, Cad. 2
 Expressão de fé baiana e suas várias faces, 18/1/2009, p.9
 Povo já lavou a igreja para a Festa do Bonfim, 16/1/1969, p.3
 Barraqueiros do Bonfim em “pé de guerra” com Lídice, 13/1/1994, p.2
 Quase mil “baianas” na Lavagem, 16/1/1996, capa
 Lavagem do Bonfim terá 500 baianas, 14/1/1998, p.3
 Falsas “baianas” protegem senador, 12/1/2001, p.3
 Iemanjá chama 100 mil para perto do mar, 3/2/1990, capa
 Festa de Iemanjá dá início ao Carnaval, 2/2/1997, capa
 Roubo de oferendas a Iemanjá revolta fiéis, 3/2/2003, capa
 As festas tradicionais de Senhora Sant’Anna, 8/2/1915, p.5
 As tradicionais festas de Senhora Sant’Anna, 9/2/1920, p.2
 As festas no Rio Vermelho, 4/2/1996, p.2
 O Carnaval está próximo, 17/2/1930, capa
 As festas do Rio Vermelho, 7/2/1944, capa
 Sport e beleza 13/2/1928, capa
 Bando Anunciador volta às ruas do Rio Vermelho, 19/1/1972, p.3
 Dona Janaína, princesa do mar... , 6/2/1930, capa
 O oculto da mãe-d’água na Bahia, 21/1/1916, capa
 Reverência a Oxum no Dique, 3/2/2003, p.6

“Janaína” se encheu de presentes, 2/2/1935, capa
 “Minha sereia, rainha do mar...”, 2/2/1944, p.2
 Iemanjá está zangada, 4/2/1944, p.2
 A Festa de Iemanjá, 3/2/1950, p.2
 Padre não quer lavagem, 24/1/1977, p.2
 Vigário fecha Igreja do Rio Vermelho para evitar atos profanos, 29/1/1977, p.2
 A Festa de Iemanjá, 3/2/1968, p.3
 Encerrada a Festa do Rio Vermelho, 6/2/1961, p.3
 Mercado reabre com acidentes, mas Iemanjá foi festa de paz, 3/2/1971, p.2
 Nova escultura de Iemanjá é entregue aos pescadores, 1º/2/1999, p.3
 O artesanato sagrado, 31/1/2005, p.5
 Fé domina, mas presente principal não vai ao mar, 3/2/2011, p.A4
 Tradições que desaparecem, 4/12/1990, p.2
 Revivendo uma tradição bahiana, 3/12/1951, p.2
 Festa de Santa Bárbara, 4/12/1957, p.3
 Mãe Leila ficou frustrada, 5/12/1971, p.3
 Santa Bárbara, 4/12/1973, p.14
 Festa no mar acaba em tragédia, 1º/2/1983, p.3
 Lavagem sem encanto de antes, 8/2/1974, p.3
 Festejos de Itapuã superam expectativas dos organizadores, 10/2/1976, p.13
 Povo fez a lavagem de Itapuã, 27/1/1983, capa
 A volta do Bando Anunciador, 21/2/2009, p.6
 Procissão de Santa Bárbara volta a entrar no quartel, 15/12/2014, p.6
 A Bahia cristã comemora amanhã a Conceição de Maria, 7/12/1912, capa
 As frutas da Conceição, 7/12/1929, capa
 O grande dia da Conceição, 8/12/1934, p.2
 A primeira festa popular da cidade, 7/11/1950, p.2
 Barracas de jogos de azar são verdadeiros cassinos, 9/12/1988, p.3
 Julgamento de barracas na Festa da Conceição, 7/12/1965, p.3
 Grupo de trabalho vai disciplinar as festas populares, 26/11/1976, p.3
 Falta de cerveja na Conceição da Praia compromete a festa, 9/12/1977, p.3
 Cortejo da Conceição ficou melhor sem venda de bebida, 9/12/1978, p.3
 Cardeal pede diversão que não ofenda a Deus, 9/12/1981, p.3
 Padroeira recebeu as homenagens da Bahia, 9/12/1982, p.3
 Polícia prende mais de 100 pessoas na Conceição, 9/12/1980,
 p.14 Hoje é a grande noite da Conceição, 7/12/1974, p.3
 Fiéis festejam hoje padroeira do Estado, 8/12/2005, p.7
 Uma tradição que vae morrendo, 5/1/1933, p.2
 A noite de reis, 3/1/1939, p.2
 O mais célebre cancionista do Brasil, 30/12/1991, p.2
 Sem ternos a noite de Reis, 5/1/1955, p.2
 Desapareceu a tradição da Bahia na noite de Reis, 12/1/1955, p.3
 Festa de Reis, 4/1/1956, p.3
 A festa mais antiga do Brasil, 31/12/1965, p.20
 Pituba em festa no Dia de Reis, 3/1/1974, p.2
 Concelebração por padres e volta do presépio: Lapinha, 5/1/1979, p.16, 2º bloco
 Festa de Reis começa com tríduo na Lapinha, 4/1/1982, p.2
 Depois da polêmica, a comemoração, 6/1/2006, p.7
 É tempo das festas de largo, 4/12/2006, p.11
 Discrição no fim da Festa da Lapinha, 7/1/2006, p.6

Padre Pinto precisa se tratar, diz dom Geraldo, 8/1/2006, p.10
 Fiéis fazem manifestação pelo retorno de padre Pinto, 6/2/2006, p.9
 “Eu me excedi mesmo”, 14/1/2006, p.7
 Padre Pinto virou fenômeno de mídia, 22/1/2006, p.7
 Padre Pinto rouba a cena, 6/2/2006, p.7
 “A gente tem que não pare por aí”, 9/2/2006, p.10
 Padre Pinto está fora do Carnaval de Salvador, 22/2/2006, p.4
 O beijo do padre Pinto, 6/2/2006, capa
 A noite de Reis de outrora, 6/1/1958, p.2
 As devoções da cidade, 2/1/1918, capa
 O padroeiro dos navegantes, 2/1/1919, capa
 As velhas tradições, 2/1/1920, capa
 A procissão tradicional dos navegantes, 2/1/1925, capa
 O mar ficou cheio de azas de saveiros, 2/1/1933, p.10
 Padroeiro dos homens do mar, 31/12/1940, p.5
 Foi um presente do povo da Bahia ao padroeiro dos homens do mar, 30/12/1941, p.2
 Bahia colorida e autêntica no “Senhor dos Navegantes”, 26/1/1963, p.9, suplemento
 Boa Viagem: galeota afunda mas a imagem está salva, 3/1/1972, p.3
 Mulher não deu azar à procissão, 2/1/1982, capa
 Procissão de Itapuã, 2/1/1979, p.3
 Pescadores não farão o ritual do foguetório, 31/12/1999, p.5
 Festa religiosa da Boa Viagem tem garantia do cardeal, 28/12/1976, p.2
 Dom Lucas quer todos lutando pela paz, 2/1/1988, p.3
 Nossa Senhora da Luz da Pituba, 24/1/1923, p.4
 Sucesso na festa da Pituba, 11/2/1965, p.2
 Depois do Bonfim, a Ribeira!, 16/1/1950, p.2
 O vento e a chuva não apagaram o entusiasmo dos vinte mil foliões na Ribeira, 16/1/1962, p.3
 O samba de roda perde a tradição na Ribeira, 18/1/1983, p.3
 Soldado PM assassinado com um tiro na festa da Ribeira, 19/1/1983, p.13
 Cem “baianas” lavam a Igreja da Pituba, 7/2/1985, p.4
 Pituba reúne apenas 4 baianas na lavagem, 31/1/1986, p.3
 Foi tudo boato: Festa da Pituba não muda nada, 4/12/1973, p.3
 Lavagem da Pituba perdeu o brilho, 27/1/1989, p.2
 Pituba encerra com animação festa de rua antes de Momo, 12/2/1999, p.5
 Saudosistas tentam salvar hoje a Lavagem da Pituba, 25/1/1996, p.3
 A Festa da Pituba, 6/2/1981, p.6
 Moradores querem revitalizar a Segunda-feira da Ribeira, 20/1/2002, p.3, 2º clichê
 Pituba reúne apenas 4 baianas na lavagem, 31/1/1986, p.3
 São Nicodemus do Cais do Carvão, 26/11/1966, p.2
 Ciclo de festas começa amanhã com S. Nicodemus do Cachimbo, 27/11/1978, p.2
 São Nicodemus abrirá os festejos populares, 24/11/1982, p.2
 Portuários lavam a capela de S. Nicodemus, 26/11/1988, p.2
 A propósito de S. Nicodemus do Cais do Carvão, 26/11/1990, p.4
 A cerimônia de bênção nas instalações da Festa de Santa Luzia, 5/12/1938, p.2
 Na Festa de Santa Luzia, 13/12/1951, p.3
 Igreja de Sta. Luzia é uma ameaça à festa, 10/12/1995, p.3
 Missa se Santa Luzia será na escada, 6/12/1997, p.7
 Igreja degradada não abala a fé dos devotos de Santa Luzia, 14/12/2001, p.2
 Celebração para Santa Luzia será realizada fora da igreja, 13/12/2006, p.8
 S. Lázaro, 12/12/1919, p.2

A grande festa de São Lázaro, 27/1/1960, p.2
 Crime passional empanou o brilho da festa de São Lázaro, 2/2/1960, p.3
 São Lázaro venerado pela igreja e pelo candomblé, 29/1/1979, p.10
 Homenagem a Omolu, 30/11/1978, p.3
 Gruta de São Lázaro terá imagem e cruz de 6 metros, 27/1/1978, p.2
 Lavagem de São Lázaro estreia com animação, 27/1/1985, p.3
 Flores e água de cheiro na Lavagem de S. Lázaro, 25/1/1987, p.3
 Lavagem de São Lázaro refez ritual centenário, 30/11/1994, p.3
 Baianas realizam amanhã a Lavagem de São Lázaro, 28/1/2000, p.5
 São Lázaro, 28/1/2000, p.5
 Cortejo para São Lázaro e Omolu, 25/1/2004, p.7
 São Lázaro homenageado com toque de afoxés, 25/1/1998, p.15
 Lavagem da alegria, 11/12/2001, p.3, Lazer & Informação
 Ferveção em Ondina, 27/1/2002, p.8
 Ondina Light com um vasto cardápio, 4/2/2007, p.10
 ‘Feijão VIP’ reúne famosos, 28/1/2008, p.10
 Festa de Iansã poderá ocorrer com trovoadas, 2/2/1968, p.3
 Tem festa hoje na Bahia; é Santa Bárbara ou Iansã 4/12/1969, p.2
 Alegria de Orixá: povo festeja Iansã, 2/12/1970, p.13
 Mercado já se enfeita para a festa de Iansã, 1º/12/1971, p.3
 Há vinte mil quiabos para festa de Iansã, 4/12/1972, p.3
 Caruru, reza e samba: Iansã reina, 5/12/1973, p.3
 Santa Bárbara terá caruru amanhã com quarenta mil quiabos, 3/12/1977, p.2
 Santa Bárbara abre hoje o ciclo de festas populares em Salvador, 4/12/1978, p.2
 Umbanda e candomblé na Sta. Bárbara, 5/12/1979, p.3
 “O pote tanto vai à fonte que um dia se quebra”, 15/12/1958,

Links

Salvador, capital da alegria: <http://www.correio24horas.com.br/detalhe/salvador/noticia/conheca-a-nova-marca-da-prefeitura-de-salvador/?cHash=c07ee60a48bc75d0cfa5b20192d0ba68>. Consultado em 1/8/2017.

Relatório Repórteres Sem Fronteiras. Consultado em 18/2/2017: <https://rsf.org/en/news/brazil-falls-press-freedom-index-now-104th>

Dicionário Houaiss Online: <https://houaiss.uol.com.br/pub/apps/www/v3-0/html/index.htm#1> Consultado em 3/2/2017

Pós-verdade: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2016/03/27/redes-sociais-usam-algoritmos-e-ajudam-a-formar-bolhas-politicas.htm>
 Consultado em 5/8/2017

<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2017/02/1859808-como-funciona-a-engrenagem-das-noticias-falsas-no-brasil.shtml>

Consultado em 10/8/2017

Sites de Memória O Globo e Estadão:

Conferir <http://memoria.oglobo.globo.com/> e <http://acervo.estadao.com.br/>
 Consultado em 14/8/2017

Site da Paróquia Sant'Ana

http://www.igrejadesantana.org.br/quem_somos/a-padroeira.

Consultado em 4/7/2017

Polêmica com padre Pinto. Consultado em 14/8/2017

<https://www.youtube.com/watch?v=1Cy9VFzPIV4>

Anexo

Seções do site Espelho de Festa

Espelho de Festa



Seção Galeria



São Nicodemus

ÁLBUMS DISPONÍVEIS: 6



1940



1970



1980



1990



Santa Bárbara

ÁLBUMS DISPONÍVEIS: 6



1960



1970



1980



1990



Seção Outras festas



Mais conteúdo

+ Mais Conteúdo

Descubra mais com Reportagens, Informação, PDFs, Mapas, Vídeos, Entrevistas e muito mais conteúdos!

REPORTAGEM	INFORMAÇÃO	FESTAS EM MOVIMENTO	VÍDEO NOTÍCIA	ENTREVISTA	FANTASIA	BAILE DE DIADEMA