

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
NÚCLEO DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM ANTROPOLOGIA

CLÁUDIO GOMES DA SILVA JÚNIOR

**DA FÉ À FESTA: UMA ANÁLISE RITUAL, SIMBÓLICA E
PERFORMÁTICA DOS FESTEJOS DA LAVAGEM DO ROSÁRIO LARGO EM
PENEDO, ALAGOAS.**

São Cristóvão - SE

2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
NÚCLEO DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM ANTROPOLOGIA

CLÁUDIO GOMES DA SILVA JÚNIOR

**DA FÉ À FESTA: UMA ANÁLISE RITUAL, SIMBÓLICA E
PERFORMÁTICA DOS FESTEJOS DA LAVAGEM DO ROSÁRIO LARGO EM
PENEDO, ALAGOAS.**

Dissertação apresentada ao Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe – NPPA/UFS, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Avaliada por:

Prof. Dr. Hippolyte Brice Sogbossi – Orientador

Prof. Dr. Luiz Carvalho de Assunção – 1º Examinador

Prof. Dr. Ulisses Neves Rafael – 2º Examinador

São Cristóvão - SE

2013

DA FÉ À FESTA: UMA ANÁLISE RITUAL, SIMBÓLICA E
PERFORMÁTICA DOS FESTEJOS DA LAVAGEM DO ROSÁRIO LARGO EM
PENEDO, ALAGOAS.

Cláudio Gomes da Silva Júnior

Dissertação apresentada e submetida à
comissão examinadora como requisito
parcial para a obtenção do título de
Mestre em Antropologia.

Dissertação defendida e aprovada em 31 de agosto de 2013

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Hippolyte Brice Sogbossi – Orientador

Prof. Dr. Luiz Carvalho de Assunção – Examinador Externo

Prof. Dr. Ulisses Neves Rafael – Examinador Interno

São Cristóvão – SE

2013

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

S586d Silva Júnior, Cláudio Gomes da.
Da fé à festa: uma análise ritual, simbólica e performática dos festejos da lavagem do Rosário Largo em Penedo, Alagoas / Cláudio Gomes da Silva Júnior; orientador Hippolyte Brice Sogbossi. – São Cristóvão, 2013.
84 f.: il.

Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Sergipe, 2013.

1. Antropologia. 2. Ritual. 3. Simbolismo. 4. Sincretismo(Religião). 5. Candomblé. I. Sogbossi, Hippolyte Brice, orient. II. Título.

CDU 572.028(813.5)

Dedico a Izabel Cristina, Lanuza e Maria Gomes.

Agradecimentos

Agradeço a Deus, que em múltiplas formas se fez presente me conduzindo sob sua proteção e amparo. Minha família, Izabel, Cláudio e Sabino por toda força e motivação, Ananda Gomes, Thacyana Batistao e demais primos e tios pelo incentivo, e aos meus avós, referência maior de amor e simplicidade, e aos tios Sirleide e Halair (*in memoriam*) que sempre serão um espelho em nossa família.

Aos amigos de longa data, assim como aos adquiridos ao longo da pesquisa, em especial a Crísthenes Fabiane, Mara Carolina, Díjna Torres, Aparecida Santana e toda a família da Igreja Flor da Rainha que me trouxe força e luz. Sou imensamente grato à acolhida dos sergipanos, Dinei Silva, Dayane Mota, Raísa Garcez, especialmente às tias Kedy Mota e Rose Carvalho, pessoas incríveis e inesquecíveis.

Aos professores do Núcleo de Antropologia, ao Professor Luiz Assunção pela contribuição em minha defesa, em especial aos Professores Ulisses Neves, grande referência acadêmica, e meu orientador, Hippolyte Brice Sogbossi.

À Universidade Federal de Sergipe pela grande oportunidade de aprendizado, e a Fundação de Apoio à Pesquisa e à Inovação Tecnológica do Estado de Sergipe – FAPITEC/SE, financiadora desta pesquisa, proporcionando-me condições para necessárias à realização deste trabalho.

Obrigado!

Todas as sociedades alternam suas vidas entre rotinas e ritos, trabalho e festa, corpo e alma, coisas dos homens e assunto dos deuses, períodos ordinários e as festas, os rituais, as comemorações, os milagres e as ocasiões extraordinárias, onde tudo pode ser iluminado e visto por novo prisma, posição, perspectiva, ângulo...

(DaMatta, 1986: p.67)

SUMÁRIO

Resumo.....	09
Abstract.....	10
Introdução.....	11
Capítulo 1 – Conhecendo a festa, a tradição e as crenças.....	23
1.1 – Traços da mitologia africana que inspiram as festas de lavagem.....	27
1.2 – A limpeza do Beco da Preguiça e a lavagem do Rosário.....	35
Capítulo 2 – Símbolos, unidades de ação e performance nos espaços rituais.....	42
2.1 – Símbolos e unidades rituais nos espaços festivos.....	44
2.2 – Ações e motivações entre o sagrado e o profano.....	54
Capítulo 3 – A festa em ação.....	65
Considerações Finais.....	74
Referências.....	77
Anexos.....	80

RESUMO

A referida pesquisa tem como objeto de estudo a Festa da Lavagem dedicada ao orixá Oxalá realizada no Largo do Rosário, em Penedo, Alagoas. O ritual acontece há cerca de treze anos, e foi inspirado na tradicional lavagem do Senhor do Bonfim de Salvador, através da ressignificação de elementos simbólicos. Durante sua realização são lavados o Beco da Preguiça e o adro da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, espaços que representam a oposição entre o sagrado e o profano e que são tomados pelos festejos do carnaval de rua após a lavagem. O ritual se apresenta enquanto uma festa de purificação, sendo uma das maiores expressões do sincretismo religioso na cidade, e se desenvolve através de uma ação que relaciona o catolicismo e o candomblé em homenagem a Oxalá, o orixá da criação, possuindo também uma referência à mitologia africana. O objetivo é desenvolver uma discussão acerca do significado ritual da lavagem do Rosário a partir do trabalho etnográfico, analisar o envolvimento dos participantes e suas performances, os símbolos rituais, sua forma de organização e contexto histórico, enquanto um ritual que agrega fé e festa e que se desenvolve durante o tempo e espaço festivos do carnaval.

Palavras-Chave: ritual, festa, símbolo, performance, Oxalá.

ABSTRACT

Such research aims to study the Feast Laundering dedicated to orisha Oxalá held at wide of Rosário, Penedo, Alagoas. The ritual takes place for about thirteen years, and was inspired by the traditional washing of Lord of Bonfim in Salvador, through the redefinition symbolic elements. During its realization are washed the churchyard of the Church of Our Lady of the Rosary of Black and Alley of Laziness, spaces that represent the opposition between the sacred and the profane, which are taken by the festivities of the street carnival after washing. The ritual presents itself as a festival of purification, being the greatest expressions of religious syncretism in the city, and develops through an action that relates Catholicism and Candomblé honoring Oxalá, the orisha of creation, but also have a reference to African mythology. The goal is to develop a discussion about the meaning of the ritual washing of the Rosary from the ethnographic work, analyze the involvement of the participants and their performances, ritual symbols, its organizational and historical context, as a ritual that combines faith and celebration and that develops over time and space festive carnival.

Keywords: ritual, party, symbol, performance, Oxalá.

INTRODUÇÃO

Uma cidade rica por sua história, com fundação datada de 1560 enquanto uma sesmaria pertencente à Capitania de Pernambuco, Penedo é conhecida por suas construções coloniais, casarões, sobrados e igrejas de arquitetura barroca. Margeada pelo rio São Francisco, a cidade que limita as fronteiras entre os Estados de Alagoas e Sergipe é historicamente marcada por sua importância no desenvolvimento do comércio local, e pela formação de pequenos quilombos durante o período escravista no Brasil.

Preserva os fortes traços da colonização portuguesa, holandesa e dos trabalhos desenvolvidos por missionários da Igreja Católica em sua arquitetura, assim como algumas manifestações populares e festividades, que trazem elementos da cultura negra do estado. Uma de suas maiores manifestações populares é o tradicional carnaval popular de rua, marcado pelos blocos de frevo e marchinha e pelo cortejo dos filhos de santo que realizam a festa da Lavagem do Beco da Preguiça e do adro da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos.

O ritual é o demarcador da abertura oficial dos festejos de carnaval de Penedo, que ocorre anualmente na sexta-feira que dá início à festa de rua, momento em que a Prefeitura Municipal oficializa o período de festa, em que a liberdade toma conta dos espaços públicos, a liberdade de se realizar vontades e fantasias, unir o permitido e o proibido, assim como manifestar a crença popular nos santos católicos e nos orixás africanos (DaMatta, 1986: p.17), somando traços que compõe não só a cultura penedense, como também (d)a identidade social brasileira.

Ainda que muitas festas e manifestações populares ocorridas em outras cidades demonstrem claramente a prática do ecumenismo e façam uso de símbolos rituais que referenciem o sincretismo religioso, o que chamou atenção foi enxergar a junção de elementos distintos em uma festa popular de origem profana.

O carnaval na cidade se mostra enquanto uma comemoração comum a outras cidades por sua permissividade e pluralidade, e apresenta sua diferença através de seu rito de abertura composto por uma sequência de ritos(repetição) que demarcam espaços, rememoram períodos históricos e promovem a unidade ritual. Tanto a lavagem do beco quanto do adro da igreja são comemorados e acompanhados de forma expressiva pela

população, cada um com sua importância e significado, compondo uma festa de largo¹ onde se misturam traços do candomblé e das festividades do carnaval, tornando-a peculiar pelo fato de Penedo sediar um dos três seminários escola para formação de Padres que compõe a Diocese da Igreja Católica no Estado de Alagoas², e pela maior parte da população se definir praticante do catolicismo.

Segundo dados do IBGE publicados nos resultados do recenseamento do ano de 2010, a população de Penedo é composta por cerca de 63.595 habitantes, uma estimativa apontada para o ano de 2013, sendo destes, cerca de 47.507 declarados cristãos católicos praticantes³, um aspecto que se atribui à colonização portuguesa e às tradições católicas deixadas pelos missionários que ainda hoje mantém instituições na cidade, como é o caso do Convento de Nossa Senhora dos Anjos, e as outras nove igrejas católicas em arquitetura colonial que preservam suas atividades regulares.

Apesar da expressiva prática do catolicismo, as religiões de matriz africana se desenvolveram também na cidade, e os negros por imposição social, foram construindo uma identidade enquanto brasileiros a partir da inserção das práticas católicas, bem como do batismo e a escolha de um novo nome, como aponta Dantas (1988) ao seu cotidiano, pois estes (os negros) deveriam ser católicos, e sua inserção na sociedade brasileira exigia uma “nova prática religiosa”.

Ao tratar das práticas sociais, há momentos rituais em que polos opositores podem se agregar ou confrontar em situações formais e/ou informais, moldando e possivelmente induzindo os comportamentos sociais, como aponta DaMatta (1997: p.48) ao tratar das rotinas e dos ritos, a exemplo do carnaval, festejo popular extraordinário capaz de promover um espaço em que o comportamento social é dominado pela liberdade e pela suspensão das regras cotidianas.

A população se mobiliza para o carnaval na cidade, principalmente para sua abertura oficial marcada pelo ritual da lavagem e desfile dos blocos. Os participantes, indivíduos observados durante os rituais, são percebidos através de seus comportamentos de formas distintas, nos quais as pessoas vestem branco,

¹ Como geralmente são conhecidas, as Festas de Largo são festas tradicionais e religiosas que se realizam em espaços públicos e com grande visibilidade, ver Santos (2006).

² Dentro das circunscrições eclesiais católicas do Brasil, Alagoas é composto pela Arquidiocese de Maceió, e Dioceses de Penedo e Palmeira dos Índios.

³ Dados do Censo 2010 do IBGE, disponíveis na página: <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=270670&search=alagoas|penedo>

acompanhando especificamente o cortejo até o Largo do Rosário e a lavagem, outras acompanham fantasiadas motivadas pelo clima festivo, outras aparentemente “normais” podem ser enquadradas enquanto turistas ou acompanhantes comuns. O comportamento dos indivíduos se confunde no que diz respeito a suas ações ou motivações, onde uma mesma pessoa pode representar atos de turismo ou de religiosidade em um mesmo espaço temporal (STEIL, 2003: p.251).

A mistura e o contato entre as categorias (religioso, folião, acompanhante, etc.) de participantes dos festejos promovem relações sociais dinâmicas, produzindo comportamentos distintos, que não deixam de ser percebidos enquanto símbolos. Elementos que podem induzir comportamentos, provocar proximidades ou distanciamentos entre seus participantes, e até mesmo fazer referência ao estabelecimento de uma linha tênue entre o sagrado e o profano. Visando discutir a posição dos participantes, são apontados além de seu comportamento alguns símbolos e objetos que estes carregam junto consigo, elementos que podem promover uma variação em suas maneiras de agir, assim como permitir uma possível identificação através das características e da maneira como se portam e a interferência destes símbolos em suas ações, sendo importante para a pesquisa analisar os símbolos no contexto do ritual e das emoções observadas.

Acerca das possíveis interpretações lançadas sobre as emoções representadas pelos participantes, como aponta Turner, é fundamental compreender os símbolos em seu contexto de ação e emoção, pois estes são responsáveis pela transformação do comportamento social quando vinculados aos símbolos nos contextos de campo, sendo muitas vezes ações que os próprios envolvidos não conseguem explicar (2005:70).

As primeiras percepções acerca do ritual realizado na cidade de Penedo mostraram que seus traços possuem uma ligação com a tradicional Lavagem do Bonfim realizada na cidade de Salvador, na Bahia. Surgiu da necessidade de melhor discutir a festa da lavagem do Rosário em Penedo conhecer o ritual em Salvador, uma vez que já havia acompanhado o ritual da Lavagem do Bonfim realizado na cidade de Maceió, não especificamente no sentido de fazer uma análise comparativa, mas de vivenciar diferentes rituais de lavagem e festas de largo.

Acerca da lavagem de Salvador há inúmeros registros da formação dessa tradição, bem como do diálogo que se firmou entre o candomblé e outros grupos religiosos. Segundo Silva (2005) a lavagem do Bonfim enquanto festejo popular é um

fenômeno social resultante do sincretismo religioso, da junção do colonizador europeu e do negro africano, uma análise que é também fortalecida através dos relatos de Tavares (1964) que historicamente remonta a chegada da primeira imagem do santo católico no Brasil, ato que deu início às ações devocionais ao Senhor do Bonfim na Bahia.

De acordo com Tavares (1964) o ritual secular composto pelo cortejo que parte da Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia e segue até a Colina Sagrada preserva em suas etapas rituais traços do sincretismo religioso, unindo a prática das tradicionais procissões do catolicismo ao culto inspirado na mitologia africana da lenda de Oxalá⁴, que rememora um episódio da vida de Oxalufã⁵. Ainda que haja diferenças entre o ritual realizado em Salvador e em Penedo, o que é natural, por se tratar de realidades e dimensões distintas, a lavagem em si rememora a tradição afro-religiosa, e os símbolos nela presentes instituem a “semelhança” ritual. Dentro desse espaço de semelhanças e diferenças entre as duas formas praticadas é imprescindível analisar os símbolos dentro do processo social, considerando as circunstâncias que levaram a prática desse modelo ritual festivo em Penedo. Como aponta Turner ao acompanhar e analisar os rituais Ndembu, as circunstâncias são determinantes para a prática do ritual que se celebra em dado contexto (2005:79), um aspecto que deve ser medido visando compreender o sistema de significados que envolvem o ritual.

Inicialmente, foi desenvolvido um trabalho de campo através de visitas e da realização de entrevistas e acompanhamento dos cultos realizados na casa de cultos afro-religiosos de candomblé responsável pela festa da lavagem do Rosário Largo em Penedo. A casa de culto é liderada por dois babalorixás, Fernando de Oyá Balegun, popularmente conhecido por Pai Fernando, e Francisco Tauássidê de Oxóssi, também popularmente conhecido por Pai Bobô⁶, ambos respectivamente regidos pelos orixás Iemanjá e Oxóssi.

⁴ Orixá maior no panteão das divindades africanas que corresponde a Jesus Cristo na relação entre os Deuses africanos e os santos católicos no processo de sincretismo religioso. Assim como esse termo, outros termos descritos iorubá ou na linguagem dos adeptos do candomblé estão dispostos em glossário, nos anexos desta obra.

⁵ De acordo com relatos de Babalorixás, entrevistas durante a pesquisa e dados bibliográficos, o Orixá Oxalá é cultuado em duas fases de vida, Oxaguiã é o jovem guerreiro do Reino de Oiô, e Oxalufã é nome dado em sua fase de vida adulta, trata-se do velho Orixá pai da criação. Ver Beniste (2011), Lody (2010) e Prandi (2001).

⁶ Segundo o próprio babalorixá o termo Bobô é a abreviação da palavra iorubá Mutalambô, que é o Nkisi, ou orixá da caça e da fartura na nação Ketu, que no sincretismo religioso no Brasil é cultuado através do orixá Oxóssi.

A casa é chamada por seus membros de roça de santo⁷, de nação traçada Jêje-Ketu, é regida pelo orixá feminino Iansã, e é popularmente conhecida em Penedo por Casa de Santa Bárbara, e não por seu nome iorubá Ylê Axé Sessu Omim Odé Akuerã⁸.

Devido à proximidade com alguns adeptos do candomblé e a pesquisa desenvolvida no trabalho de conclusão da graduação, alguns laços puderam ser estreitados com os babalorixás da roça de santo, e as visitas puderam ser feitas com maior frequência, tornando possível a coleta de informações e o maior conhecimento necessário para a realização deste trabalho⁹. Fez-se necessário acompanhar as festas de lavagem em Maceió e Salvador para discutir a prática desenvolvida em Penedo, distante das outras festas acompanhadas, não somente por se realizar durante o carnaval, como também pelas diferenças estruturais e dimensionais a partir das etapas rituais e de seu espaço dinâmico e festivo.

O problema de pesquisa consiste em compreender através dos símbolos rituais e da prática performativa de seus participantes a teia de ritos partilhados pela comunidade, baseados numa importância que sobressai valores religiosos e a estrutura social estabelecida através do cumprimento de papéis. Compreender as circunstâncias que levaram a dinamização da vida ritual da roça de santo para as ruas de Penedo, em um espaço especificamente festivo e profano distancia a festa da Lavagem do Rosário de outros modelos rituais de festa de lavagem que presenciei. Alguns apontamentos foram levantados ao buscar um possível entendimento para a variação ritual da festa pesquisada, e possíveis respostas que ligam questões históricas, políticas e culturais foram discutidos enquanto motivadores de tal prática ritual.

Quanto à metodologia, por estar baseada em uma discussão, bem como numa compreensão acerca dos símbolos rituais e das ações dos participantes da festa da lavagem do Rosário Largo, foram adotados os métodos de observação, coleta e análise de dados trabalhados por Victor Turner (2005).

⁷ Segundo o babalorixá Francisco Tauássidê de Oxóssi o termo roça de santo é uma referência ao período colonial, na época em que os escravos viviam nas roças e engenhos e cultuavam seus orixás escondidos do homem branco.

⁸ Segundo os babalorixás o significado do nome iorubá da casa remonta ao histórico de suas atividades dentro da vida religiosa, regidos por Iemanjá, Iansã e Oxóssi.

⁹ Foi através de Pai Célio de Iemanjá, líder da Casa de Iemanjá Iyá Ogun-Té, terreiro que organiza a Lavagem do Bonfim em Maceió que tomei conhecimento das lendas iorubá, e iniciei a pesquisa sobre os festejos dedicados ao Senhor do Bonfim durante o curso de graduação em Ciências Sociais, posteriormente passando a acompanhar os rituais em Maceió e Penedo.

O autor ao pesquisar os rituais Ndembu discute a interpretação dos símbolos baseada na análise dos processos sociais existentes (2005: p.49), fundamentando sua observação na análise dos grupos sociais e suas relações em ambientes internos e externos. Atribuindo aos símbolos, que aponta estes podendo ser objetos, gestos e relações, enquanto transformadores da ação social, espécies de forças de ações em um campo de atividade. Não podem os símbolos ser discutidos sem que haja uma melhor compreensão e entendimento da ligação destes com os interesses e propósitos relacionados ao ritual de maneira mais geral, ou aos seus ritos, enquanto demarcadores de fases. Turner aprimorou suas pesquisas fazendo uso de alguns trabalhos de Arnold Van Gennep (2011), que em sua obra *Os Ritos de Passagem*, afirma que é necessário que o pesquisador analise todas as fases de um ritual, ou seja, desde os ritos preliminares ou de separação (o antes), os ritos liminares, o ritual em si (o durante) até os ritos pós-liminares, que seriam a fase de agregação (o depois).

A festa em sua totalidade pode ser demarcada por etapas, desde o momento em que se realizam os toques e são feitas as oferendas a Oxalá na roça de santo, momento em que são praticados os rituais privados, vistos enquanto indispensáveis aos cultos de candomblé, como aponta Santos (2012), ao momento em que segue o cortejo pelas ruas de Penedo até o espaço em que a festa se condensa pela ação da lavagem do Beco da Preguiça e posteriormente a lavagem do adro da igreja. As etapas são dotadas de elementos e significações com valores religiosos, contudo, ao se praticarem nas ruas da cidade durante o carnaval, dão margem aos festejos e práticas profanas. Enquanto metodologia de compreensão por sobre a estrutura e a propriedade dos símbolos rituais, Turner (2005) segue três etapas de análise de dados: primeiro a partir das formas externas e características observáveis, seguido da busca pela interpretação por parte dos participantes rituais, tanto leigos quanto especialistas, e por fim a discussão dos contextos significativos pela visão antropológica.

O autor aponta também que os símbolos possuem um envolvimento direto com todo o processo social, se fazem presentes em todas as etapas de análise da pesquisa, e através da dinamicidade do contexto social são capazes de provocar comportamentos, e ações, bem como unificar ou distanciar pessoas e grupos sociais. Nas etapas de análise seguem técnicas já utilizadas por Malinowski (1978) que apontou em sua obra *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, que o trabalho etnográfico requer do pesquisador

uma descrição nítida da constituição social, compreendendo a visão, as regras e a realidade do objeto de estudo.

Não somente pela riqueza histórica, como também pelas festividades, a cidade de Penedo costuma receber muitos turistas durante o carnaval, que também acompanham a festa da lavagem junto aos adeptos do candomblé e moradores locais que acompanham de perto a representação pública da vida ritual da roça de santo no Largo do Rosário. Os acompanhantes seguem desde a saída do cortejo na Praça Clementino do Monte, que segue pelas ruas até o centro histórico, percorrendo cerca de 2 km registrando através de vídeos e fotografias, aplaudindo e dançando por todo o caminho, alguns pagando penitências, outros festejando o carnaval, expressões de comportamentos díspares, que se alteram na medida em que ocupam determinados espaços. Seja pela força da ação que os símbolos exercem, ou pelo espaço sagrado e momento ritual que transformam o comportamento performático dos acompanhantes, o comportamento social se mostra através de variações circunstanciais.

Não só pela carga simbólica que o próprio espaço sagrado agrega, como também pela ação de pertencimento, assim como pelo sentimento coletivo que é percebido, o local específico da lavagem no adro da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos proporciona o estabelecimento de uma espécie de unidade ritual, um todo motivado pelos cânticos, gestos, pela emoção do momento no entorno do santuário. É comum perceber nesses espaços distintas formas de interação e comportamento, como aponta Steil (2003), ainda que o ritual aqui discutido não seja especificamente um santuário de peregrinação, mas se trata de um espaço sagrado em que se pratica um ritual de reavivamento da crença de determinado grupo social, e que ainda sim muitos dos presentes agem perpassando as linhas imaginárias que traçam os limites entre o sagrado e o profano, não partilhando de alguns modelos ideais de comportamento.

Visando uma melhor discussão acerca dos espaços e comportamentos performáticos dos participantes rituais, tomo alguns apontamentos levantados por Douglas (2012) acerca da análise de algumas relações que podem ser definidas enquanto duais. A reflexão objetiva não conduzir a pesquisa a uma abordagem generalizante dos padrões comportamentais estabelecidos culturalmente, pois, algumas proibições e tabus em determinados grupos ou sociedades podem ser enxergados enquanto variáveis, sendo permissivos ou não no que tange suas circunstâncias.

Determinadas formas de comportamento podem se tornar perceptíveis enquanto ações de profanação, e ser apontadas enquanto comportamentos anômalos frente aos demais acompanhantes e suas performances. Os acompanhantes podem pertencer a categorias distintas, como também transmitir uma ideia de não separação pela maneira como geralmente se portam, pelos símbolos que conduzem, como também pela vestimenta. O uso do branco enquanto símbolo dominante denota geralmente uma uniformidade existente entre todos os participantes declarados praticantes dos cultos afro-brasileiros, assim como pode ser visto com predominância na vestimenta de turistas e foliões, visto o grande número de populares que ocupam as ruas da cidade.

Iniciado pelo trabalho descritivo a partir de entrevistas e dados históricos e da utilização de dados secundários, a pesquisa traz os relatos do surgimento da festa enquanto tradição e manifestação religiosa, denotando a Lavagem do Rosário Largo enquanto ação simbólica de resgate da cultura afrodescendente e uma prova espetacularizada dos cultos de candomblé em sintonia com a comunidade.

Ao longo dos capítulos é relatado o surgimento da festa e a relação da roça de santo e seus cultos dedicados a Oxalá com o carnaval de rua da cidade, bem como o percurso tomado através do trabalho de campo, objetivando descrever as etapas rituais da festa da lavagem. Esta é a mais importante festa pública realizada pela Roça de Santo na cidade, e devido a sua importância frente à festa da lavagem visando não somente desmistificar algumas impressões negativas acerca das práticas rituais afro-religiosas, como também ação de resgate e valorização cultural das raízes negras no Estado, o terreiro conquistou uma maior visibilidade e respeito perante a sociedade civil enquanto referência da tradição negra em Alagoas.

No primeiro capítulo é abordada uma apresentação da festa da lavagem, apontando a discussão de alguns autores como Perez (2012), Santos (2012, 2006) que discutem sobre festas de lavagem e de largo, a dimensão pública de alguns rituais espetacularizados, bem como algumas análises de DaMatta (1997, 1986) acerca do carnaval brasileiro e das grandes festas que mobilizam a sociedade rompendo algumas estruturas do cotidiano. Ainda que a pesquisa não objetive discutir alguns conceitos como festa, turismo e espetáculo, os conceitos trabalhados por estes bem como outros pesquisadores acerca de tais temáticas dialogam diretamente com esta pesquisa, se fazendo importantes para a compreensão e discussão do objeto pesquisado.

Algumas categorias de análise são apontadas e discutidas neste trecho, tomando como modelo a estrutura analítica de Gonçalves e Cotins (2008) acerca das Festas do Divino Espírito Santo no Rio de Janeiro, onde os autores separam em tópicos as etapas da festa, a relação desta com a comunidade, seus espaços e dimensões. Em Penedo, a dimensão do ritual, bem como o envolvimento da religião com as práticas culturais festivas tornam o modelo pesquisado bastante particular, promovendo um possível diálogo ecumênico que envolve as relações entre o sagrado e o profano, além de apresentar símbolos que relacionam a realidade ritual praticada e a mitologia africana conforme apontada por Beniste (2011), Prandi (2001) e Lody (2010, 2006). A lavagem que acontece anualmente se mostra enquanto uma tradição ressignificada, dotada de valores que visam resgatar a cultura afro-brasileira e dar uma maior visibilidade aos rituais religiosos do candomblé por meio de um ritual de agradecimento e pedido de bênçãos ao orixá da paz, uma ferramenta de luta por pedidos de paz e pelo fim da intolerância religiosa na cidade e no Estado.

No segundo capítulo é construída uma discussão embasada nas produções de Victor Turner *Processo Ritual* (2008), *Floresta de Símbolos* (2005) e *Dramas, Campos e Metáforas* (1974), obras e métodos de análise que aqui servem enquanto amparos centrais na discussão e desenvolvimento desta pesquisa acerca dos símbolos e da estrutura ritual. Assim como Gennep (2011) que discute as etapas rituais, os momentos de preparação e o desenrolar do ritual onde o espetáculo religioso se torna público e dá margem aos diversos comportamentos sociais exercidos por seus participantes, as discussões de Gonçalves e Cotins (2008) observadas no processo de preparação para a festa do Divino contribuem para a análise da festa da lavagem do Rosário em suas etapas, focando o conjunto de atividades que envolvem o tempo festivo.

Em DaMatta (1986/1997) são analisados alguns apontamentos acerca da memória social e das festas enquanto partes fundamentais para a formação da cultura e a construção da história do povo brasileiro, sendo nesses espaços festivos e atemporais os instantes de rompimentos de determinados padrões estruturais.

Segundo Muller (2005), o contato de um participante com outros promove no sentido coletivo de partilha ritual a transformação deste através de uma ruptura com seu determinado comportamento social, o que possibilita a construção de um personagem estando diretamente relacionado com o inconsciente coletivo, despertado nos espaços públicos onde se dá a realização do ritual da lavagem.

Alguns apontamentos também discutidos em Mauss (2003) interconectam com sua abordagem acerca das técnicas do corpo, observações que dialogam com análises sobre o comportamento social em Douglas (2012) que versa sobre rituais de poluição e as relações de contágio, uma vez que o comportamento social transmitido a partir das performances desenvolvidas pelos indivíduos presentes no ritual pesquisado permite uma abordagem analítica acerca da relação entre o sagrado e o profano.

Ainda neste capítulo é levantada uma discussão embasada na pesquisa de campo e na interpretação dos rituais de acordo com Peirano (2003/1991), que correlaciona clássicos da antropologia em suas análises acerca de rituais contemporâneos, transcorrendo também sobre o trabalho e a maneira como o antropólogo conduz sua pesquisa, ao dar ênfase ao amparo do pesquisador em sua bibliografia, que o auxilia nas imprevisíveis situações que se configuram no dia-a-dia e na relação estabelecida entre pesquisador e pesquisados. Assim como as discussões desenvolvidas por Geertz (2012) ao interpretar as culturas que auxiliam em tal discussão através de seu trabalho de campo, onde trata sobre a maneira como o pesquisador se insere no universo nativo e os reflexos de sua aceitação por parte do grupo pesquisado.

No terceiro capítulo é feito o relato descritivo da lavagem, a festa de largo dedicada a Oxalá que fora acompanhada, uma análise realizada através da observação direta, objetivando apontar os símbolos rituais, pontuando uma discussão acerca de tais elementos e a maneira como se configuram em meio a práticas e performances de seus acompanhantes num espaço de sincretismo religioso, com pilares estabelecidos no catolicismo e no candomblé. A festa, que envolve o cortejo pelas ruas da cidade até o centro histórico composto em sua maioria por adeptos e filhos de santo, o conhecido povo do axé¹⁰, é iniciada antes do dia do cortejo, onde a roça de se prepara para a festa e entrega de oferendas para Oxalá, o orixá da criação que é homenageado em suas duas fases de vida através da materialização e incorporação dos filhos de santo, tanto na figura de Oxaguiã, o jovem guerreiro do Reino de Oiô, quanto de Oxalufã, o velho sábio responsável pelo sopro da vida.

Em Penedo, a lavagem demonstra visualmente uma organização e devoção a Oxalá, sem menções diretas ao Senhor do Bonfim, apesar de possuir semelhanças em

¹⁰ O termo Povo do Axé é a forma como se reconhecem os envolvidos no ritual, refere-se aos filhos de santo e adeptos, uma vez que o ritual agrega religiosos e participantes não religiosos como turistas e etc.

sua estrutura ritual com Salvador, ao passo que nitidamente se debruça em um espaço especificamente festivo, a abertura da festa de carnaval pelas ruas da cidade, disputando espaço e sonoridade com blocos, foliões mascarados, personificados pela folia que rompe com as estruturas regulares que regem a sociedade em períodos de normalidade, e ainda sim, dão ênfase e espaço à principal atração da noite de abertura do carnaval, a lavagem do beco e do adro do templo religioso.

O trabalho etnográfico transpõe a realidade vista para o trabalho escrito, descrevendo a festa em seu desenvolvimento, como também mostrando possíveis (in)coerências ao analisar e confrontar a prática e o discurso de alguns participantes e de seus realizadores e envolvidos, assim como em suas práticas rituais. Práticas que podem ser comentadas a partir da ótica da intertransponibilidade apontada por Geertz (2012: p.70) após conviver em campo e observar o comportamento dos balineses e suas práticas perenes enquanto variantes permeadas pelos motivos e pelas disposições individuais ou coletivas. Através da observação direta, este trecho da pesquisa traz uma descrição do campo, na tentativa de seguir os moldes etnográficos como sugeridos por Malinowski (1978:101), foram levantadas algumas hipóteses que, somente através da participação do antropólogo, em diálogo com o meio consegue apreender, buscando compreender as regras e a realidade do jogo em que está envolvido.

Os participantes que se declaram não religiosos disputam espaço e “pedaços” do ritual como forma de recordação, mas há um entendimento da realidade ritual vivida? Através da prática ritual a roça de santo promove uma mensagem acerca do significado ritual que se entrelaça entre festa e devoção?

A busca por possíveis respostas sobre alguns questionamentos foi trabalhada através da coleta de informações e da análise observacional em campo, e ainda que o ritual proporcione através da análise exegética uma possível compreensão acerca de sua lógica estrutural, e por mais que o formato visual ainda se assemelhe a outras festas de lavagem, os significados para seus participantes e organizadores, bem como o sentido, a disposição e a forma em que foi idealizado aparentam ser distintas.

Os comportamentos e as performances são individuais, e formam uma unidade observacional, uma espécie de organismo formado por pequenas partículas, contudo, se observado externamente o ritual pode ser interpretado enquanto uma simples festa profana, e somente fazendo uma análise aprofundada é que a pesquisa pode chegar a apontamentos coerentes, que permitam a produção de resultados mais consistentes.

Ao exemplificar as relações políticas em sua pesquisa de campo Turner (2005: p.52) apontou que, por mais que possuam estruturas sólidas, os grupos (envolvidos diretamente nas práticas rituais) tornam-se móveis e podem romper certos padrões ao longo de suas transações e das mudanças de postura de suas relações. As ações políticas não deixaram, tampouco irão deixar de existir no ritual que é regido por uma casa de culto afro-brasileiro e marca a abertura das festividades de carnaval da cidade, o que não deixa de ser um espaço que proporciona visibilidade ao grupo religioso envolvido e seus organizadores, e favorável politicamente à promoção do ecumenismo e da valorização cultural por parte da gestão política, uma ferramenta de promoção dos representantes político-partidários, e as demais categorias que se fazem presentes nos festejos do Rosário Largo.

CAPÍTULO 1

- Conhecendo a festa, a tradição e as crenças.

Com o início do processo de colonização a vinda dos negros na condição de escravos contribuiu consideravelmente para o desenvolvimento das práticas religiosas festivas, como aponta Santos (2006) ao analisar as performances culturais das festas de candomblé. A autora destaca que os negros não deixaram de praticar seus rituais preservando a dimensão espetacular dos cultos, e que a inserção das práticas e símbolos do candomblé nos espaços públicos são fatores preponderantes para a diminuição da invisibilidade registrada no passado.

A autora destaca que ao longo dos anos o candomblé não somente preservou como também potencializou as cerimônias (2006: p.01), e o maior modelo de festa de largo e lavagem não foge a seus apontamentos. Segundo registros históricos a lavagem do Senhor do Bonfim na Bahia é realizada desde o ano de 1754, data em que foi trazida para Salvador a imagem do Senhor Bom Jesus do Bonfim da cidade de Setúbal, em Portugal, como aponta Tavares (1964). Inicialmente a imagem ficou guardada na igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia, situada na Cidade Baixa, e somente nove anos após sua chegada, foi levada para a Basílica construída no alto de uma colina, especificamente para receber a imagem do Bonfim.

Tavares descreve que o surgimento da prática da lavagem foi naturalizado a partir da limpeza do templo religioso, que desde “os tempos primitivos se costumava, na quinta-feira anterior ao domingo de sua festa proceder à lavagem da capela, por pessoas que moravam próximas e depois pelos romeiros que fluíam de toda parte” (1964: p.43), e que como a maior parte dos serviços de limpeza eram exercido pelas negras, ao longo dos anos a limpeza da igreja foi se tornando uma afronta aos valores religiosos e morais:

[...] não raro viam-se no interior da Capela mulheres lamentavelmente descompostas pelo arregaçado das saias e decote das camisas. Homens e mulheres derramavam água e, com as vassouras esfregavam o lajedo, em uma vozeira pelos cânticos de benditos e outras rezas desencontradas e diversas, ao mesmo tempo em que eram erguidos estrepitosos vivas ao Senhor do Bonfim (TAVARES, 1964: p.43).

Alguns anos mais tarde o ritual da lavagem passou para o lado de fora do templo sagrado, não somente pela determinação eclesiástica com finalidades de manter a ordem no espaço religioso, afastando assim o sagrado das ações de profanação, mas também pela notável dimensão que os festejos do Bonfim foram adquirindo ao longo dos anos.

Da forte tradição baiana outros rituais de lavagem se atribuíram de pequenos fragmentos, e a partir de suas realidades foram sendo adequados e inseridos nos respectivos calendários locais. No Estado de Alagoas há conhecimento de duas festas de lavagem praticadas na atualidade, a primeira surgida em Maceió no ano de 2002 organizada pelo terreiro de candomblé de nação Jêje-Nagô, a Casa de Iemanjá Iyá Ogun-Té liderado pelo babalorixá Célio Rodrigues.

Um terreiro que desenvolve ações sociais no bairro de Ponta da Terra onde está localizado, e agrega outras casas de culto da cidade para a realização da Lavagem do Bonfim que ocorre anualmente no segundo domingo do mês de janeiro, posterior às celebrações da festa de Santos Reis, seguindo o calendário litúrgico da igreja católica e da casa de santo. Durante o ritual é realizado um cortejo até o adro da Igreja do Senhor do Bonfim, situada no bairro do Poço, onde é feita a lavagem do espaço frontal, e de lá segue para o terreiro, totalizando um percurso de cerca de 3km.

O ritual em Maceió se configura enquanto um culto de comemoração e devoção a Oxalá, bem como uma ação política que busca manter seus valores afro-religiosos através de um ritual público, uma busca pela garantia de direitos sociais para a preservação de seus cultos religiosos em um estado laico. Muitos dos cultos praticados no estado foram ressignificados ao longo do tempo, principalmente após o episódio conhecido como o Quebra de Xangô de 1912, onde ocorreram fatos que marcaram a história das religiões de origem negra em Alagoas. Como descrito por Ulisses Neves Rafael em sua tese de doutoramento “*Xangô rezado baixo: um estudo sobre a perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912*” (2004), onde analisa os atos de perseguição e destruição das casas de culto alagoanas através de uma ação que teve como estopim brigas políticas pelo poder do Estado. Um episódio que culminou com o extermínio das várias práticas afro-religiosas em Maceió e nas circunvizinhanças, mais tarde originando uma nova categoria de culto, denominada “*Xangô rezado baixo*”.

Por consequência de tais perseguições, as religiões afro-alagoanas e suas manifestações passaram por mudanças e transformações em sua formação estrutural, como aponta Rogério (2006), em uma entrevista realizada com Pai Maciel, e publicada na obra *Kulé Kulé*:

Os cultos afro-alagoanos, por causa das constantes perseguições, começaram a ser executados de forma “silenciosa” – apenas com palmas e “rezas” aos santos – pois os toques ficaram por muito tempo proibidos. Conforme Pai Maciel, houve *a primeira onda que quebrou tudo, né? Depois, foi que... cessou um pouquinho, aí ficou trabalhando escondido e ta, ta, batendo uma palmazinha* (ROGÉRIO, 2006: p.43).

Mesmo no caso dos babalorixás e ialorixás que não sofreram nenhum tipo de perseguição ou agressão durante a ação de extermínio das casas de culto alagoanas, muitos fecharam suas casas de santo e se transferiram para outras regiões mais isoladas, distantes da capital ou se instalaram em outros Estados como Pernambuco e Sergipe.

No período histórico pós-abolicionista, especificamente nas primeiras décadas do Século XX muitos pesquisadores passaram a se aproximar das casas de culto afro-brasileiras com o objetivo de desenvolver pesquisas históricas. Práticas essas que favoreceram os dois lados do jogo, para os terreiros que eram perseguidos, a presença de intelectuais influenciava a maneira como eram vistos pela sociedade, e estes através do contato direto encontravam espaço para suas produções. Na obra *Vovó Nagô e Papai Branco* a antropóloga e historiadora Beatriz Góis Dantas (1988: p.175) dispõe de alguns relatos acerca das pesquisas desenvolvidas pelo médico Ulysses Pernambucano em meados da década de 30, vinculado ao Serviço de Higiene Mental¹¹, descrevendo o quanto os negros foram perseguidos. As religiões que pertenciam às esferas mais baixas da sociedade eram apontadas enquanto demoníacas, fazendo uso de feitiçaria, e “como nessa época os terreiros eram vítima de forte estigma e violenta repressão policial, o registro do SHM (Serviço de Higiene Mental) tornou-se uma via possível para os xangôs conseguirem licença junto à polícia a fim de poderem funcionar (DANTAS: 1988: p.175)”.

Como consequência de tais perseguições e formas de controle, a dispersão das casas de culto e de suas práticas afro-religiosas em Alagoas foi notória, e durante as muitas décadas de resistência por parte dos terreiros, muitas atitudes de violência e perseguição fizeram-se presentes na história afro-alagoana. Somente a partir da década de 30 começaram a ressurgir alguns terreiros sob licença da polícia, e devido à proibição dos toques se desenvolveu no estado uma nova categoria de culto, denominada “Xangô Rezado Baixo”.

¹¹ Nas primeiras décadas do Século XX o SHM (Serviço de Higiene Mental) registrava os terreiros e casas de cultos através do serviço de análise e vigilância dos exames mentais de seus adeptos, buscando estabelecer um controle sobre os cultos de origem africana, uma prática rigorosa desenvolvida em vários estados da Região Nordeste.

Segundo Farias *[et al]* (2007: p.80), os cultos começaram a ser realizados de forma “silenciosa”, utilizando-se apenas das palmas na cantoria dos pontos e nas rezas dos santos, já que os toques ficaram proibidos por muitos anos após o quebra em 1912. Hoje, os rituais, em suas práticas cotidianas, tentam dar continuidade aos cultos de seus orixás com maior “liberdade”, e ainda assim, são banidos com o discurso de inferioridade das religiões afro-brasileiras que ainda perdura desde o século passado, como nos relata Braga (1988), quando observa que:

No alvorecer do século XX, ocorreram fortes e agressivas reações da sociedade contra as tentativas do negro se afirmar como pessoa portadora de uma cultura e identidade diferenciada dos padrões ocidentais que se pretendiam únicos na fixação do caráter nacional (BRAGA, 1988: p.38).

Devido a tais perseguições e opressões sofridas pelos terreiros alagoanos o ritual da Lavagem do Senhor do Bonfim em Maceió se mostra enquanto um ato público afirmativo da cultura negra na sociedade local, o que suscita algumas discussões acerca da idealização da lavagem do Rosário Largo em Penedo. Na cidade ribeirinha a festa foi criada posterior ao surgimento em Maceió, apesar de anterior à prática da limpeza ritual do adro da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos os moradores da região do centro histórico já exerciam a prática da lavagem dos becos enquanto exercício de higienização local. Os dois rituais são semelhantes ao modelo de Salvador, o que não denota serem apenas cópias rituais, tampouco desimportantes para o contexto social, político e cultural locais. Um ritual ainda que semelhante, pode ser um modelo inspirado, ressignificado, uma tradição inventada, como aponta Hobsbawm (2012) ao tratar do uso de tal termo para referir-se a práticas que podem ser antigas, sem registro de seu surgimento, tanto quanto recentes, e/ou que se estabeleceram com rapidez:

Por tradição inventada entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer uma continuidade com um passado histórico apropriado (HOBSBAWM, 2012: p.12).

Determinadas mudanças foram fundamentais para adaptar as festas de lavagem à suas realidades circunstanciais, e no que concerne o ritual em Penedo, rumores apontam para seu surgimento a partir de uma estratégia política local, que posteriormente adquiriu um tom de valorização cultural das “esquecidas, desvalorizadas e inferiorizadas” práticas culturais afro-religiosas.

Na cidade o ritual segue um calendário diferente dos modelos acima citados, e é apoiado pela Prefeitura Municipal e órgãos locais de valorização da cultura, adquirindo tamanha importância cultural e festiva como a celebração oficial de abertura dos festejos de carnaval de rua da cidade. Como confere Hobsbawm (2012) a análise por sobre as práticas e inventividades vinculadas à tradição são adequadas pela necessidade de adaptação visando conservar velhos costumes em novas condições rituais, conferindo o exercício de uma tradição que se reinventa visando novos fins. A necessidade de adaptação frente aos desafios provocados pela dinâmica temporal, bem como a utilização de elementos antigos na elaboração de novas tradições são institucionalizados para servir a novos propósitos (2012: p.14), e há nesse processo de continuidade histórica uma necessidade de recuperação de valores e preenchimento de vazios que se fortalecem através do uso de símbolos do passado.

Há ainda uma relação de observações gerais que o autor lança por sobre as tradições inventadas, primeiro define-as baseadas no estabelecimento de uma coesão social, podendo tal estado de unidade ser fortalecido pelo uso de símbolos que denotam um determinado valor ritual para um grupo ou comunidade. O estabelecimento e a legitimação de um grupo ou instituição, e de seus status, assim como as tradições que visam a socialização através de um sistema de valores e padrões comportamentais. Mesmo que o carnaval de rua da cidade agregue uma multiplicidade de valores e inúmeros elementos simbólicos promovendo uma coesão social, há em sua abertura a releitura das práticas rituais negras dos antepassados movidos pela devoção ao sagrado, e que através do ritual fundamenta a importância da cultura negra na formação da sociedade e fortalece os laços de identificação da comunidade com o respeito e a fé dos negros não só aos seus santos africanos, como às divindades católicas, ambos unificados pelas ações de sacralização de um templo exaltado pela/na festa.

Ao analisar as festas, Léa Freitas Perez (2012) aponta que em seu propósito maior, a festa é muito mais do que aparenta ser, é uma prática intencionada de valores que marcam o tempo, e estão as festas geralmente ligadas a prática de vida. Sejam individualizadas ou coletivizadas, as festas nem sempre remontam a uma tradição e os efeitos do tempo e da modernidade (fatores que podem ser benéficos ou não quanto à resistência de certas práticas festivas), e podem sobreviver justamente por possuírem também um caráter dinâmico e circunstancial:

A heterogeneidade, a fragmentação e a aceleração do tempo da modernidade, sobretudo seu afã de mudança, de busca incessante do “novo” – a falsa moeda dos seus sonhos – não matam a festa, nem fazem surgir em seu lugar simulacros vazios. Ao paraíso não se sucede o inferno. À tradição não é dado unicamente o caminho da adaptação, da resistência, ou da morte. Mudanças não são ameaças à continuidade da tradição, ao contrário, são condições mesmo de sua perpetuação. A tradição permanece justamente porque muda (PEREZ, 2012: p.31/32).

Como aponta a autora, não significativamente as mudanças são inviáveis ou descaracterizam uma prática tida enquanto tradicional, uma vez que o que vem do passado enquanto atividade institucionalizada é lapidada com o tempo, e se mostra enquanto um mecanismo de produção de vida, e não de mera reprodução. Seus apontamentos não se opõem às discussões de Hobsbawm (2012), ainda que o historiador preze pelo modo de estabelecimento das tradições inventadas, e resulte na análise de suas finalidades, quando aponta que as novas práticas fazem uso de elementos que remetem ao passado visando resgatar valores ou promover uma determinada unidade, e Perez (2012) ainda que questione tradição enquanto certa nostalgia das origens, as festas de certo modo são estreitamentos entre a tradição e a modernidade, o que denomina enquanto dinâmica que unifica diversos elementos.

Se como aponta Tavares (1964: p.47) a Festa do Bonfim em Salvador é um verdadeiro prelúdio ao carnaval que se aproxima, a festa em Penedo, praticada nos espaços sagrados da roça de santo ou espetacularizada na rua não deixa de ser uma festa somente por estar inserida no contexto do carnaval, como também por ser uma festa voltada ao sagrado, ao passo que não trata com epifania as etapas rituais de devoção a Oxalá. É importante destacar o fato de que há um envolvimento múltiplo no que concerne a realização da festa da lavagem desde a etapa em que a roça de santo se prepara para as festividades dedicando seus rituais aos orixás, em especial a Oxalá, até a etapa em que a roça, o povo de santo vai às ruas e se une aos demais participantes identificados em categorias distintas (foliões, turistas, católicos e afins), um momento de ecumenismo e comunhão. Comunhão do espaço profano das ruas enfeitadas para o carnaval, bem como do instante ritual da lavagem do Beco da Preguiça como a lavagem do espaço sagrado do adro da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos.

1.1 – Traços da mitologia africana que inspiram as festas de lavagem

Muitas relações de mestiçagem e descrições que tratam da tradição dos povos africanos foram registradas por pesquisadores que se debruçaram sobre a formação dos cultos africanos no Brasil. Segundo relata Carneiro (1972) fazendo uma abordagem acerca das religiões que aportaram junto com os negros africanos no país, os Jêjes foram os povos que iniciaram as práticas religiosas africanas em terras ameríndias, dando início a diferentes e singulares formas de culto, originadas de acordo com a distribuição dos negros escravizados ao longo da costa brasileira. Sofrendo influência em sua formação a partir do fluxo escravista, devido a grande quantidade de negros de nação Nagô que aqui desembarcou, a formação religiosa afro-brasileira é um resultado da predominância numérica e cultural dessas matrizes em nosso território.

Dados de grande importância que fundamentam esta pesquisa, e que versam sobre as tradições baianas foram expostos por Tavares (1964) em sua obra *Bahia: imagens da terra e do povo*, uma obra que trata das tradições festivas religiosas na Bahia, assim como o trabalho de Santos (2006) que dispõe de uma rica discussão acerca da lavagem do Bonfim e das tradicionais festas de largo da Bahia, que por conseguinte inspiraram outras festas de largo e lavagem, como é o caso de Maceió e Penedo, em Alagoas.

A partir das primeiras visitas a terreiros buscando por dados e informações que pudessem dar consistência ao trabalho foi sendo criada uma relação de maior proximidade com alguns líderes religiosos, e através do contato com o babalorixá Célio de Iemanjá, líder do terreiro Casa de Iemanjá Iyá Ogun-Té em Maceió, e os babalorixás Fernando de Oyá Balegun e Francisco Tauássidê de Oxóssi, líderes do Terreiro Ylê Axé Sessu Omim Odé Akuerã, mais conhecido por Casa de Santa Bárbara, em Penedo, obtive os primeiros relatos acerca da mitologia iorubá que conta a lenda de Oxalá e a relação entre as práticas rituais, a tradição afro-brasileira e a mitologia africana¹².

Algumas obras encontradas complementaram os primeiros dados obtidos em campo, principalmente os trabalhos de pesquisadores e antropólogos como Prandi (2001) e Lody (2010) que descreveram as mitologias africanas trazidas ao Brasil através dos negros na condição de escravos. Há uma tradição baseada em uma lenda iorubá, a

¹² As primeiras entrevistas foram realizadas em dezembro de 2010, apesar de já haver acompanhando os rituais de lavagem em janeiro do mesmo ano nas cidades de Penedo e Maceió – AL.

lenda da viagem de Oxalá ao reino de Oió em visita a seu filho Xangô, um conto africano que possui uma provável ligação com as ações rituais dos antigos escravos residentes em Salvador, que deram início à Lavagem do Bonfim na Bahia, sendo esta a festa de lavagem mais antiga do país, como apontado em Tavares (1964).

Tanto as ações devocionais quanto os paramentos presentes nos rituais da lavagem são símbolos referenciais que podem ser interpretados enquanto elementos claramente descritos nas obras *Jóias de Axé* de Lody (2010) e *Mitologia dos Orixás*, de Prandi (2001), e além destes, na obra *Òrun Àiyé: o encontro de dois mundos*, o historiador José Beniste (2011) analisa os sistemas de relacionamento e crenças dos cultos africanos e afro-brasileiros, especificamente as relações Nagô-Yorubá através dos candomblés brasileiros, fundamentando apontamentos acerca das crenças desenvolvidas por algumas casas de culto que praticam os rituais de lavagem.

Crenças e religiões que se unem em um mesmo ritual, tendo a cor branca enquanto elemento de ligação entre dois mundos, òrun e àiyé, respectivamente o céu e a terra, ligados pelas forças das divindades, pelas forças de Oxalá, o orixá da criação, da pureza de Cristo representada através das flores brancas, da vestimenta de seus participantes e dos paramentos e elementos utilizados, assim como das etapas rituais descritas, desde o toque no terreiro a lavagem do Beco da Preguiça que encerra a participação da Roça de Santo nos festejos de carnaval em Penedo.

Através da explanação do surgimento e desenvolvimento da tradicional festa do Senhor Bom Jesus do Bonfim, perpassando por entre as tradicionais festas dedicadas aos santos cultuados pelo catolicismo e por entre os traços deixados pelos africanos, afirmados e mantidos ao longo dos anos, a festa da lavagem do Rosário Largo e do Beco da Preguiça mostra o exercício de uma prática e um entendimento lógico que se fundem em uma única ação ritual, o ato de lavar o que aparentemente estava sujo. São como dois lados de uma moeda, que com faces distintas fazem parte de um mesmo objeto, configuram um mesmo elemento; um ritual aberto, público, de cunho religioso, que traz elementos afro-brasileiros e católicos, encabeçado por uma casa de culto afro-religiosa com o apoio de alguns órgãos públicos, marcado por antagonismos (se discutido por preceitos religiosos que se fundamentam no arquétipo do santo homenageado na festa), e ainda sim, preserva suas raízes religiosas, e se mostra importante e vivo.

Um ritual que reúne participantes que congregam de diferentes credos, unindo várias tradições, desde a prática da limpeza dos templos sagrados pelos negros no período colonial, ao culto espetacularizado publicamente dedicado aos orixás, e o carnaval de rua, uma festa de lavagem peculiar e diferente de tantas outras práticas existentes em diversas cidades do país¹³.

Traços da cultura africana são nitidamente percebidos, e muitos rituais são preservados nas atividades desenvolvidas pelas casas de culto afro-brasileiras, e no que concernem os rituais de lavagem, este é também apontado enquanto uma ação desenvolvida no Brasil simbolicamente remetida à lenda iorubá do orixá Oxalá Oxalufã, que descreve alguns momentos de sua viagem ao reino de Oiô, em visita a seu filho Xangô. O ritual da lavagem é uma tradição existente no país desde 1745, conforme aponta Tavares (1964), e que aos poucos foi reunindo devotos do santo milagreiro Senhor do Bonfim, e acabou por tornar a Colina Sagrada, local onde foi edificada a Igreja Basílica de Nosso Senhor Bom Jesus do Bonfim, em Salvador, um ponto de peregrinação de fiéis e adeptos de muitas crenças religiosas¹⁴ através da prática ritual de limpeza exercida pelos negros.

A prática secular traz referências enquanto sendo uma homenagem aos santos católicos, e como a escravidão delimitava os restritos espaços possivelmente frequentados pelos negros e a condição escrava os atribuía o exercício dos serviços domésticos, ficava por conta destes a limpeza dos espaços religiosos destinados aos brancos. Assim como em Salvador, na cidade de Penedo era exercido pelos negros o ato de lavar e decorar as Igrejas para as celebrações católicas, que segundo registros apontados por Dantas (1988) ainda eram submetidos ao batismo, com o propósito maior de convertê-los ao catolicismo e a tentativa de fazê-los esquecer de suas práticas rituais africanas. Como aponta a autora (1988: p.181), “diante da herança sociocultural confusa e eclética, era necessário selecionar o que convinha a elevação moral do negro e descartar o que concorria para desmoralizá-lo socialmente”, uma necessidade de adequação visando a resistência e a proteção de suas práticas religiosas, e como

¹³ Acerca da realização de rituais de lavagem, existem registros de práticas existentes em Aracaju, Curitiba, Maceió, Olinda, Penedo e Salvador. Ver Tavares (1964), Santos (2006), Alves e Pelegrini (2010).

¹⁴ Durante a pesquisa também foram realizadas visitas nas cidades de Maceió e Salvador, foi registrada a presença de católicos, espíritas, candomblecistas, umbandistas e acompanhantes sem crença e/ou prática religiosa definida, o que compõe as várias categorias que denomino participantes.

consequência aos anos de intolerância, promoveu uma relação associativa entre santos católicos e orixás africanos.

As lavagens foram assim se tornando uma tradição, e aos poucos sendo reproduzidas em outras cidades, organizadas principalmente por terreiros e casas de culto afro-brasileiro, como relata Carneiro (1972: p.54), repetindo tão proximamente o modelo que se pode dizer ser a primeira água de diluição das crenças e práticas religiosas no país. De tal maneira, seguindo as referências dos orixás aos santos da igreja católica, a devoção a Oxalá-Bonfim tornou-se um marco no calendário das casas de culto de Salvador e se proliferou no Brasil. Em Penedo, a festa da lavagem é realizada desde o ano de 2000, e sua prática ritual segue a tradição iorubá e busca através de seus elementos simbólicos aludir ao caminho trilhado pelo orixá da criação, demonstrando respeito e devoção a divindade, e homenageando a cultura negra pelos anos de resistência.

A relação de transição entre os “dois santos” fica mais clara a partir dos apontamentos de Lody (2006), coincidindo com as práticas rituais aqui mencionadas:

Oxalá é também conhecido como Pai, Grande Pai, Pai Maior, Pai dos Orixás, Pai de Todos, Orixá do Pano Branco, Orixá Funfun, e ainda tem analogia fortíssima com o Bonfim – Senhor da Colina Sagrada. É Oxalá-Bonfim uma relação e um reconhecimento nacional – vinda com os afro-baianos -, unindo santo da Igreja com santo do Candomblé (LODY, 2006: p.292).

Oxalá é um ser fundamental na cultura afro-brasileira, figura ancestral, o responsável pela criação do homem, que com um assopro nas narinas do boneco de barro deu vida e condição de procriação aos homens. Representado na figura de Oxalufã, o velho rei, pai de Xangô, sábio e paciente, tem como símbolo maior o opaxorô; um cajado geralmente feito em metal prateado, que serve de apoio ao caminhar, e reflete significados. Unindo a relação simbólica do manuseio de elementos à tradição praticada nos cultos de candomblé, ao incorporar um orixá, os filhos de santo, ou médiuns, como geralmente são denominados, são paramentados com objetos, símbolos de seus respectivos orixás. Nos cultos realizados na roça de santo alguns símbolos denotam a presença da divindade nos espaços rituais através da performance bem como da presença de elementos simbólicos, como descreve Santos (2012):

A festa de candomblé é um ritual cuja liturgia integra cantos, danças, música e possessão, associados a exibição de roupas rituais, ornamentos, insígnias, cores e formas sagradas. Durante a sua realização, verifica-se uma profusão de ações, imagens, comportamentos e símbolos cujos significados não se pode buscar exclusivamente na esfera religiosa, mas também na relação que esta mantém com a arte, a estética, e o contexto social onde ela ocorre (SANTOS, 2012: p.133).

Como aponta a autora, os cultos de candomblé buscam trazer os seus Deuses a terra, e é através da junção dos vários fatores que a representação dos santos se faz presente nos cultos. Os símbolos, como aponta Turner (2005: p.68) possuem a capacidade de transmitir valores e emoções, e nos cultos afro-religiosos estes são fundamentais para o desenvolvimento do ritual. Outro exemplo é o uso do cajado, um elemento que é conduzido e utilizado em muitos cultos afro-religiosos nas ações de incorporação Oxalufã, um elo que liga e materializa a lenda à realidade cultural religiosa, utilizado principalmente durante os toques para o orixá, onde o cavalo, ao incorporar a divindade geralmente se paramenta com seus objetos, que são de posse do santo e não se podem ser expostos ou manuseados por outros filhos de santo que não sejam os filhos de Oxalá, no caso, do respectivo orixá:

O opaxorô caracteriza, nos terreiros de candomblé, Oxalufã, marcando ainda todo um processo gerador de ancestralidade, de poder tradicional, encarnando histórias que justificam origens do mundo e dos homens. O Opaxorô é o objeto sagrado e distingue-se o conceito de paternidades e também de bissexualidade no próprio ser hermafrodita de Oxalá (LODY, 2006: p.294).

Além de Oxalufã, na qualidade de velho ancestral, a divindade também é representada na qualidade de jovem guerreiro, denominado Oxaguiã. Conhecido como o orixá na fase jovem da vida, o chefe tribal, comedor de inhame pilado, tem como principais símbolos o escudo de prata, o pilão e o atorí, uma vara em forma de cajado, um dos seus principais símbolos rituais que também é manuseado em alguns rituais dedicados ao orixá nas celebrações do ciclo do inhame, ou ciclo da colheita¹⁵:

Uma vara de madeira usada como símbolo do poder por parte da direção do terreiro, especialmente no candomblé [...] é de uso nos assentamentos de Oxalá e também é cerimonialmente portado numa obrigação pública conhecida como pilão de Oxalá e que homenageia Oxaguiã – Oxalá jovem, guerreiro (LODY, 2006: p.156).

Ao longo da obra *Mitologia dos Orixás* Prandi (2001) relata os acontecimentos vividos por Oxalufã, que decide viajar ao reino de Oiô para visitar seu filho Xangô, e

¹⁵ Alguns terreiros celebram os ciclos de colheita, fases da lua e da vida das divindades africanas, como é o caso da Casa de Iemanjá Iyá Ogun-Té em Maceió, de nação Jêje-Nagô que segue um calendário iorubá baseado em ciclos onde são feitas as oferendas e os toques para os orixás do panteão cultuado pela casa.

como sendo tradição para os africanos, antes da viagem o orixá busca consultar o oráculo. Na consulta, o oráculo lhe recomenda não seguir viagem, e mesmo assim, por insistência Oxalufã segue sua rota renunciando as orientações do babalaô.

Ainda sim, o adivinho aconselha o velho sábio a levar consigo três panos brancos, sabão e lima-da-costa, e como recomendação ser sábio e imperativo ao longo do trajeto caso houvesse algum imprevisto durante a viagem. Ao longo do trajeto, Oxalufã encontrou por três vezes Exu, que nas três vezes solicitou ajuda ao velho rei.

No primeiro encontro Exu pediu ajuda a Oxalufã para carregar seu fardo pesado de dendê, no segundo encontro pediu para ajudar a carregar um pote de mel e no terceiro encontro pediu ajuda para carregar seu fardo de carvão. Nas três vezes em que foi ajudado, Exu acabou derrubando em Oxalufã os elementos que transportava, sujando propositalmente suas vestes. Lembrando-se dos conselhos do Babalaô, suportou em silêncio as armadilhas de Exu, e a cada ajuda concedida acabou se sujando, e para se limpar sempre se banhava em algum rio que encontrava pelo caminho. Trocava suas roupas sujas por veste limpas, sempre repetindo estas ações até chegar à cidade de Oió, o destino de sua viagem.

Na entrada da cidade, Oxalufã avistou um cavalo, um animal que parecia perdido, e reconheceu que aquele cavalo era o que havia presenteado seu filho Xangô. No mesmo instante o velho sábio tentou amansar o animal para levá-lo de volta ao rei, durante estas tentativas de domar o animal foi avistado por alguns soldados que pensaram ser um ladrão que estava roubando o cavalo do rei Xangô. O orixá foi aprisionado, e na prisão foi maltratado. Permaneceu todo o tempo que esteve preso em silêncio, agiu de acordo com os conselhos do oráculo, e desgostoso com o que lhe aconteceu, lançou sobre o povo e o reino de Oió uma lição. Durante longos sete anos a terra não mais prosperaria, se tornaria infértil, onde os animais não procriariam, as mulheres não engravidariam, os campos se tornariam estéreis e muitas doenças assolariam o reino, e assim se fez.

Preocupado com tal situação, as mazelas que assolavam todo o reino, o rei Xangô decidiu consultar o babalaô da corte, e descobriu que seu pai estava sendo mantido como prisioneiro em seu próprio reino por longos sete anos, julgado por um crime que não havia cometido, e que mesmo assim nunca havia reclamado por tal injustiça, sendo paciente e silencioso. Xangô imediatamente foi à prisão e mandou

soltar seu pai, pedindo desculpas pelo ocorrido, ordenou que lhe trouxessem água do rio para banhar Oxalá, água limpa e fresca para o rei.

O orixá teve o corpo lavado e untado com lima-da-costa, e após a limpeza foi envolto com os panos mais nobres, alvos e perfumados. Também vestido com roupas claras Xangô levou seu pai até a entrada do reino, que estava sendo aguardado por todo o povo, que havia lavado as ruas com o omim perfumado, e enfeitado todo o caminho com flores brancas para aguardar a passagem de Oxalá. O orixá foi saudado por todo o povo, e seguiu caminhando apoiado no opaxorô, coberto com seu alá branco, um tipo de sobrinha para se proteger da luz do sol.

Segundo a lenda acima descrita e relatada em Prandi (2001) que conta toda a trajetória do rei Oxalá, e que também é relatada por alguns líderes religiosos¹⁶ que comemoram em seus respectivos terreiros a colheita do inhame e as festividades dedicadas ao orixá, coincidentemente e/ou como forma de alusão, o ritual da lavagem busca reproduzir os passos da mitologia. Rememorando a tradicional lavagem de Oiô, o cortejo segue da Praça Clementino do Monte até a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, onde são lavados o adro e os degraus do templo religioso, e se reverencia o orixá da criação, da paz, e dos caminhos pedindo paz e proteção aos participantes do ritual durante os festejos de carnaval. Como visto em Prandi (2001), os símbolos mostrados na lenda de Oxalufã e nos escritos sobre a vida de Oxaguiã são utilizados no ritual, e em sua significação transmitem informações do que é representado em cada etapa do ritual.

Tomando assim o exemplo das ações dos seguidores do cortejo do Bonfim observadas durante o trabalho de campo, como confere Geertz (2012: p.73), “o homem tem uma dependência tão grande em relação aos símbolos e sistemas simbólicos a ponto de serem eles decisivos para sua viabilidade como criatura” e, adota a definição de símbolos enquanto a concepção que se tem de seus significados. É como se buscasse resposta através das ações e das referências aos elementos manuseados em determinados rituais, que empreende enquanto um dos desafios das religiões.

O que Geertz (2012: p.71) tenta mostrar é coincidentemente o que se apresenta durante a festa de lavagem aqui analisada. Muitas das práticas que envolvem

¹⁶ Em entrevistas realizadas com os Babalorixás Fernando de Oyá Balegun e Célio de Iemanjá a lenda descrita na obra de Prandi (2011) faz total referência às práticas desenvolvidas nos rituais pesquisados em Alagoas.

acompanhantes rituais (sejam religiosos ou não) podem ser interpretadas enquanto uma relação de “dependência e troca de benefícios”.

As festas podem desempenhar funções e significados específicos aos seus envolvidos, e como apontam Gonçalves e Cotins (2008) ao descreverem as relações de dependência entre os homens e as divindades, relatam como se institui a relação entre o ser superior e seus devotos através do ritual, um espaço de estreitamento de laços para muitos dos presentes, que por motivos específicos exercem a devoção ao sagrado:

Na ideologia dos devotos, a festa é realizada para agradar o Divino Espírito Santo, a partir do momento em que se faz alguma “promessa” ou quando se pretende retribuir alguma “graça” recebida. Essas são noções nativas por meio das quais se expressa de modo sensível a relação de troca entre os devotos e o Divino Espírito Santo. Essa relação é interpretada por meio das categorias da dádiva e da contradádiva, estabelecendo-se simbolicamente uma relação permanente com o Espírito Santo. O trabalho individual e coletivo envolvido no conjunto das atividades de preparação e realização das festas deve ser interpretado como parte desse intenso e permanente circuito de trocas (GONÇALVES E COTINS, 2008: p.79).

Os sistemas religiosos e seus sistemas simbólicos ligados às práticas recorrentes dos fieis são espécies de axiomas, que podem ser discutidos na forma de símbolos de motivação, que provocam uma inclinação e transformam as ações dos indivíduos principalmente quando se apresentam nos espaços reconhecidos como modelos de santuários, espaços sagrados.

Segundo informações do babalorixá Pai Bobô, através dos símbolos apreendidos durante a realização das etapas do ritual algumas características do orixá são refletidas ao longo da festa da lavagem, principalmente através da indumentária, dos paramentos e das cores dispostas. Coincidentemente ou propositalmente, o branco, cor que simboliza a paz é a cor de Oxalá, assim como a indumentária de seus filhos de santo e de grande parte dos acompanhantes do ritual.

Assim como Lody (2010: p.107) faz referências ao branco, Turner enfatiza a relação das cores e a ligação destas com os elementos rituais (1974: p.86), e assim como as cores e muitos outros símbolos do candomblé, o processo de assimilação de cada instrumento utilizado por determinada sociedade ou grupo pode transmitir uma mensagem clara para quem não está diretamente ligado a tais manifestações. Segundo descreve Turner (2005) enfatizando as práticas cerimoniais dos Ndembu, tais povos fazem uso de rituais para instituir momentos, etapas, passagens e fases da vida social de seu povo, onde cada ritual tem seu significado, objetivo e eficácia específicos:

Assim, um aspecto do processo de simbolização ritual entre os Ndembu é fazer visível, audível e tangível crenças, ideias, valores, sentimentos e disposições psicológicas que não podem ser percebidas diretamente. O processo de tornar público o que é privado, ou tornar social o que é pessoal, está associado com o processo de revelar o desconhecido, o invisível ou o oculto. Tudo o que não pode ser provado estar em conformidade com as normas ou em termos dos valores da sociedade é potencialmente perigoso para sua coesão e continuidade (TURNER, 2005: 84).

Desta maneira, o ritual da lavagem do Rosário Largo busca transmitir sua mensagem à sociedade, desmistificando crenças, resgatando valores e mantendo a tradição de cultuar cada orixá através de seus respectivos símbolos rituais e dividindo seu espaço com outras crenças. Crenças estas que foram incorporadas aos festejos públicos do candomblé e configuram uma prática coletiva, não excludente, tampouco institucionalizada enquanto pertencente a esta ou àquela denominação de fé.

1.2 – A limpeza do Beco da Preguiça e a lavagem do Rosário Largo

Uma cidade ribeirinha cercada de igrejas coloniais, inclusive uma de suas Igrejas é dedicada ao Senhor do Bonfim, assim como a São Gonçalo, Nossa Senhora dos Anjos e muitos outros santos, Penedo é composta por nove igrejas seculares que durante o período colonial foram frequentadas apenas pelos brancos, como é sabido através da história. Exceto a igreja do Rosário, um templo que foi construído pelos negros pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos nos primórdios do século XVII, no ano de 1634, que pela falta de recursos sua construção se estendeu por dois séculos, sendo celebrada a primeira missa somente em 1860.

Os negros, sendo a grande maioria condicionados ao regime escravocrata eram submetidos ao batismo forçosamente a mando de seus Senhores, com o propósito de distanciá-los da tradição negra africana, dando-lhes a “oportunidade de salvação”, como aponta Dantas (1988) ao discutir o sistema religioso nagô e suas tradições puras. Ao longo dos anos a tradição se modificou junto com a posição e ascensão social de muitos negros, a maioria deles negros alforriados que exerciam alguma profissão, os chamados negros de ofício. Mudanças estruturais na estratificação da sociedade provocadas por estar diretamente ligadas ao desenvolvimento do comércio na região do baixo São Francisco. Há registros de que a região também era rota de fuga de escravos, e a cidade chegou a alocar alguns quilombos em sua circunvizinhança, assim como em um bairro próximo ao centro histórico da cidade, o quilombo de negros Malês denominado Oiteiro¹⁷. Já no fim do século XX, por volta da década de 90 os babalorixás Pai Fernando e Pai Bobô chegaram à cidade e se instalaram numa região ainda em crescimento, na época chamado Loteamento Vitória, uma área de tabuleiro que proporciona uma visão da parte baixa da cidade e do rio São Francisco. Os líderes religiosos abriram uma casa de culto de origem Jêje-Ketu denominada Ylê Axé Sessu Omim Odé Akuerã, chamada por seus adeptos e frequentadores de roça de santo.

Segundo entrevista com o Babalorixá Pai Fernando de Oiá Balegun a tradição da lavagem tem uma origem inspirada no ritual em Salvador¹⁸ e foi idealizada pelo

¹⁷ Ler Farias *[et al]* (2007).

¹⁸ Entrevista realizada em 12/03/2012 no terreiro Ylê Axé Sessu Omin Odé Akuerã.

secretário de cultura da época, que tentou reunir casas de culto pra resgatar a tradição da lavagem do Beco da Preguiça e valorizar a presença do negro na história de Penedo¹⁹:

Em 1999 alguns terreiros da região foram procurados, *sabe?* Como eu era conhecido por aqui, o secretário de cultura na época me chamou pra conversar sobre a festa. Aqui o terreiro sempre fez toque pra Oxalá, e como ele queria uma festa que abrisse o carnaval, pensou na lavagem, uma festa como a de Salvador, mas *numa* data diferente. Tivemos o apoio da Prefeitura Municipal no começo, que organizava o espaço, como ainda faz, mas hoje tudo quem corre atrás é a gente (BALEGUN, 2012).

A festa aos poucos foi adquirindo uma conotação religiosa, porém sem se desprender dos festejos profanos do carnaval. Mesmo que seguindo um modelo inicial, suas circunstâncias a tornaram particular principalmente por agregar a tradição festiva dos rituais de lavagem junto ao carnaval de rua mediante a popularização dos cultos de candomblé. Em DaMatta é abordada uma análise que enfatiza o envolvimento dos brasileiros com as noções de ambiguidade, e que interpreta enquanto suplementares as relações de complementaridade entre as práticas religiosas no país, afirmando que o que uma determinada prática proíbe, outra permite, e assim se intensifica a singularidade dos cultos. Ainda que a Igreja Católica apregoe aos seus rituais um sentido mais impessoal, politizado e socialmente aceito, as formas públicas de ritualizar provocam emoções, como o exemplo dos milagres que são tão exaltados popularmente.

Para o autor todas as ações que são representadas pelas regras, bem como pelo descumprimento de muitas delas, só enaltecem o quanto os brasileiros são profundamente religiosos, e que são múltiplas as formas e possibilidades de proteção buscadas pelos homens:

Nós, brasileiros, temos intimidades com certos santos que são nossos protetores e padroeiros, nossos santos patrões; do mesmo modo que temos como guias certos orixás ou espíritos do além, que são nossos protetores. [...] Somos fieis devotos de santas e também cavalos de santo de orixás, e com cada um deles nos entendemos muito bem pela linguagem direta da patronagem ou do patrocínio místico – por meio de preces, promessas, oferendas, despachos, súplicas e obrigações que, a despeito de diferenças aparentes, constituem uma linguagem ou código de comunicação com o além que é obviamente comum e brasileira (DAMATTA, 1986: p.117).

De acordo com alguns relatos de moradores a tradicional Lavagem do Beco da Preguiça começou como uma brincadeira dos moradores, residentes no município, especificamente nos arredores do beco, que durante as festividades era ornamentado e lavado devido o mau cheiro no local provocado pelos excrementos depositados pelos

¹⁹ O então secretário de cultura Sérgio Paulo Rodrigues no ano de 2000 organizou a festa da Lavagem com a participação dos terreiros, resgatando a lavagem do Beco que já era feita durante a década de 80 pelos moradores locais.

foliões que usavam o beco como banheiro. Diante de tais circunstâncias a prática dos moradores do beco foi se tornando um atrativo para a população em tempos de festa, e por volta do fim da década de 80 a prática foi adquirindo uma maior conotação festiva, fato que acabou virando tradição e há décadas faz parte do carnaval da cidade.

Há cerca de 30 anos o carnaval da cidade é um dos mais frequentados na região do Baixo São Francisco, sendo aberto pelo tradicional ritual da "Lavagem do Beco da Preguiça", rua que dá acesso ao Largo do Rosário, ou Rosário Estreito²⁰ como é conhecido, espaço em que está situada a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos.

Segundo o historiador e pesquisador José Carlos Sebe, o carnaval brasileiro se tornou aberto enquanto uma celebração nacional a partir da organização do povo, de manifestações de resistência e que remete a coletividade brasileira à inversão absoluta de valores, sendo analisado à luz de duas linhas de inspiração Greco-romanas opostas:

Segundo os pressupostos dionisíacos o carnaval seria uma festa que conduziria ao desarranjo da ordem estabelecida. O grande projeto do carnaval seria então a "inversão do estabelecido", a troca de papéis por meio do disfarce liberado. A linha apolínea propõe o oposto: mostra a tendência ao espetáculo através da (re)organização dos elementos dispostos no espaço social (SEBE, 1986: p.77).

Um pensamento que define o carnaval enquanto um instante de combinação de valores sociais, culturais e da junção de grupos variados, que num instante opositor à realidade social se mostra harmônico e plural.

Uma abordagem analítica bastante semelhante à DaMatta ao apontar o carnaval como sendo um espaço de inversão de valores e papéis onde predomina a ideia de igualar e juntar, celebrar as relações sociais e a suspensão de fronteiras (1986: p.84).

Em se tratando do cumprimento dos papéis que seguem uma possível ordem estabelecida no cotidiano da vida social dos moradores da cidade, a limpeza urbana, assim como a preservação dos espaços públicos e privados aparenta ser uma tarefa constante, comum para a maioria de seus habitantes, e os becos da cidade, alguns com pouca luminosidade ou movimentação são facilmente utilizados como banheiros públicos. Foi justamente buscando evitar o acúmulo de sujeira e a preparação da cidade para as comemorações de carnaval que os moradores iniciaram as práticas da lavagem do beco. Não só em Penedo como em outras cidades o mela-mela é uma brincadeira

²⁰ O Largo do Rosário é o espaço, a praça onde se situa a Igreja de Nossa senhora do Rosário dos Pretos, ligada pelo Beco da Preguiça, região que recebe também o nome popular de Rosário Estreito.

praticada durante o carnaval, iniciado no Brasil através do uso de serpentinas e confetes trazidos dos tradicionais bailes da Europa, aqui bastante utilizados em meados do século XX, e substituídos ao longo do tempo por farinha, água, lança-perfume e outros elementos que se tornaram símbolos das brincadeiras que marcam o tempo festivo, como descrito em Sebe (1986).

Foi justamente durante tal período na cidade de Penedo que conheci os rituais de lavagem, jamais havia presenciado algo parecido, onde as mulheres vestidas de baianas com flores brancas e água perfumada, juntas aos adeptos do Candomblé desfilavam pelas ruas da cidade até um determinado espaço onde era lavado o chão da igreja e parte da rua. A festa impressiona pela beleza e exuberância das mulheres enfileiradas, e o aglomerado de acompanhantes, turistas e curiosos vai tomando as ruas ao mesmo tempo em que a folia que antecipava a abertura oficial do carnaval fica paralisada ao som dos atabaques. Aqui a festa da lavagem se realiza desde o ano de 2000, pontualmente as sextas-feiras que abrem oficialmente o carnaval, percorrendo um trajeto de cerca de 2 km, partindo da Praça Clementino do Monte, seguindo pela Avenida Getúlio Vargas até a Rua Barão do Rio Branco, um traçado em linha reta que vai da parte alta ao centro histórico da cidade.

As ruas largas aos poucos vão se estreitando e dando formação ao famoso Beco da Preguiça, onde era realizada a lavagem para limpeza dos excrementos deixados pelos foliões, e que hoje é lavado após o ritual no frontispício do templo religioso, e que ainda hoje é um dos espaços centrais da execução da festa, e após a sua lavagem todos se deslocam para o Largo do Rosário, onde inicia a lavagem, o ponto central da festa, onde são lavados o adro e as escadarias da igreja colonial construída pelos negros.

Um aspecto que torna o ritual peculiar é a lavagem transmitir uma ação devocional a Oxalá através da devoção da roça de santo, que vai às ruas para comemorar a abertura do carnaval, agradecer e pedir proteção ao orixá. No panteão de santos representados no sincretismo religioso, Oxalá corresponde ao Senhor do Bonfim, que na cidade também possui uma igreja dedicada ao santo católico, e ainda sim os festejos são praticados aqui sem promover menções ao referido santo, e também, apesar

de possuir grandes semelhanças com os festejos de Salvador, a lavagem não acontece nos arredores nem no adro da Igreja do Senhor do Bonfim²¹.

Quanto à denominação da festa, o modelo ritual praticado em Penedo se enquadra com as definições apontadas por Santos (2006) ao abordar em sua pesquisa as festas de largo da Bahia:

De modo geral, as festas de largo abrangem um rito ou um conjunto de ritos sacros cujo foco espacial é o templo. As cerimônias sagradas centradas no templo, contudo, não constituem a totalidade da festa desse tipo. Os ritos podem ocorrer no interior do templo, ou para ele se voltarem. Além das cerimônias sagradas, as festas de largo associam comércio com diversão pública (SANTOS, 2006: p.6/7).

Um ritual que mesmo de cunho religioso, possui uma estrutura semelhante à de uma procissão, onde seguem à frente um carro com flores e ornamentos dedicados a Oxalá, as filhas de santo enfileiradas carregando talhas e vasos com flores, ogãs acompanhados de um carro de som tocando zuelas e pontos, e por fim os filhos de santo trazendo às mãos as vassouras utilizadas para a lavagem.

Uma festa de Santo no meio do carnaval, o que transpõe a ideia de um bloco religioso nas ruas, misturando crenças e delineando uma performance por entre as fronteiras do sagrado e do profano, criando a ideia de um “carnaval religioso”.

Ao tratar do carnaval brasileiro e seus grandes espetáculos, Sebe (1986) remonta enquanto característica importante dos festejos cariocas as práticas cristãs iniciadas na época do Brasil colonial:

Sem dúvida, quanto à estrutura, a escola de samba se organizou no Brasil como derivação das antigas procissões religiosas, que lhe legaram o cunho básico: conjugar, num cortejo, irmandades, santos em altares móveis, bandas e toda uma rica representação cênica (SEBE, 1986: p.65).

Ao mesmo tempo em que são unificados diversos símbolos na construção do carnaval que trazem características advindas dos salões europeus imbricadas com a cultura negra influente no desenvolvimento da cultura popular do país como aponta Gonçalves (2007), a autora ao esboçar a historicidade dos ranchos mostra a sua importância na formação do carnaval popular do Rio de Janeiro, agregando tradição e modernidade, o popular e o erudito, interpondo valores nos espaços sociais e influenciando o carnaval no país.

²¹ Edificada em 1902, a Igreja de Nosso Senhor do Bonfim fica situada no bairro do Bonfim, na parte baixa do centro histórico, região central da cidade.

Uma discussão que aqui fortalece o reconhecimento do carnaval de rua enquanto espaço e tempo festivo aberto e convidativo ao descumprimento de padrões:

Comparando o envolvimento de um folião para se constituir como participante de um bloco de rua, de um cordão, de um rancho ou de uma escola de samba, notar-se-á que sua adesão se dará muito diversificadamente. Para sair no carnaval de “sujo” ou em um bloco de rua basta vestir-se de “diabo”, “dominó” ou “colombina” ou mesmo apenas ter alegria e vontade para isso. No cordão, como já estão explicitados no próprio nome, os limites são outros (GONÇALVES, 2007:p.239).

A autora aponta que há tensões no espaço festivo entre as práticas avulsas e as práticas coletivas no carnaval do Rio de Janeiro, o que resistiu durante anos, e como também aponta Sebe (1986), a definição dos espaços sempre marcou o traçado das linhas do erudito, tido enquanto símbolo das classes abastadas, e o popular, praticado nas ruas pelos foliões sem cordas. Uma realidade evidenciada em Penedo, que não limita os espaços entre grupos carnavalescos, ainda que na sexta-feira tenha suas ruas preenchidas por blocos de carnaval, porém, todos sem cordas, que se misturam aos que seguem o cortejo vestidos de branco pelas ruas.

Ao analisar tais discussões e observar a prática ritual aqui apontada, fica nítido o quanto são semelhantes às práticas festivas e religiosas, o quanto são misturados os participantes do ritual religioso e os foliões, e o quão complexo se torna discutir e distinguir aqui o sagrado do profano.

Em Douglas (2012: p.53) a relação de percepção entre polos opostos e tão próximos se relaciona ao uso da ambiguidade, onde é trabalhada a discussão acerca da percepção de formas inarticuladas, especificamente, a autora conceitua o termo ambiguidade enquanto um tipo de afirmação sujeita a duas interpretações. Ainda tomando alguns apontamentos em Douglas, a noção de ambiguidade pode dar sentido ao modelo ritual da festa da lavagem de Penedo, que não define espaços específicos, e não toma posição enquanto ritual somente religioso dedicado a Oxalá.

Ao discutir o fato de ser uma festa dedicada ao Deus da criação, uma das quízigas de Oxalá é o barulho, a bagunça, a desordem pelo arquétipo do Santo, como é relatado em Prandi (2001). A cor que o representa é o branco, o que aponta uma ligação direta com a limpeza, a pureza, além da paciência enquanto virtude principal do orixá²².

²² Acerca do arquétipo do Santo, informações foram obtidas em entrevistas realizadas com Babalorixás líderes dos terreiros apontados ao longo da pesquisa, e muitas das informações apontadas podem ser vistas em Prandi (2001), Lody (2010/2006) e Beniste (2011).

Alguns questionamentos pairam acerca da postura do terreiro que mistura uma prática ritual dedicada a um Santo com um toque dedicado a um orixá em uma festa profana.

CAPÍTULO 2

Símbolos, unidades de ação e performances nos espaços rituais.

Ao longo da pesquisa foi desenvolvido um trabalho de observação e acompanhamento da festa de largo, visando melhor compreender, discutir e relacionar alguns símbolos rituais manuseados durante a realização do ritual, e os espaços e disposições em que se praticam as atividades que juntas formam os festejos da lavagem do Rosário Largo. A análise dimensional das propriedades dos símbolos rituais, apontando estes (os símbolos), as performances e os comportamentos sociais que se desenvolvem na festa, assim como a importância desses elementos, e a influência de muitos desses símbolos para os acompanhantes que seguem o cortejo e o ato da lavagem se produzem através de uma discussão embasada nos trabalhos de Victor Turner em suas obras *Processo Ritual* (2008), *Floresta de Símbolos* (2005) e *Dramas, Campos e Metáforas* (1974).

Turner (2005: p.86) ao discutir o papel de um símbolo ritual não deixa de mencionar sua metodologia adotada em campo, ao observar as ações, captar o discurso e confrontar os dados enxergados, com os depoimentos e sua análise posterior, afirma que “o observador deve considerar não apenas o símbolo, mas a estrutura e a composição do grupo que o manipula ou teatraliza atos com referência direta a ele”. Como aponta Turner (1974: p.20), “uma coisa é observar as pessoas executando gestos estilizados e cantando canções enigmáticas que fazem parte das práticas rituais, outra coisa é tentar alcançar a adequada compreensão do que os movimentos e as palavras significam para elas”.

Suas obras e métodos de análise são amparos centrais na discussão e desenvolvimento desta pesquisa, assim como as contribuições de Gennep (2011) que formula um processo de análise dos rituais demarcando-os em etapas, os momentos de preparação e o desenrolar do ritual onde o espetáculo religioso se torna público e dá margem aos diversos comportamentos sociais exercidos por seus participantes. Tratando da construção do objeto proposto, não é abordada uma discussão referente às identidades religiosas, tampouco à tradição afro-brasileira que se agrega aos valores e costumes do catolicismo que resultam em uma aparente “perfeita sintonia”; um ritual sincrético, que em sua totalidade é dotado de comemorações que marcam as

homenagens ao orixá e a alegria do carnaval de rua em Penedo. As festas de lavagem também apontadas enquanto espaços comemorativos envolvem diferentes grupos e se desenvolvem em espaços privados e públicos, possibilitando uma análise acerca de suas unidades de ação, assim como demandam entendimentos além das visíveis e aparentes práticas observadas.

Clifford (2011) analisa a maneira com que Turner permeia exerce suas análises nesses possíveis espaços de prática ritual e geradores de conflitos, proporcionando em seus textos uma maior interação entre sua capacidade intelectual observacional e descritiva, e a possibilidade de entendimento e aceitação da fala do outro (o nativo, em seu caso, os Ndembu) como sendo tão importante quanto a sua. A partir das leituras de Clifford (2011) acerca da experiência etnográfica, tratando do impasse entre a autoridade do etnógrafo e seu trabalho dialógico, o autor discute as implicações do trabalho de campo na coleta dos depoimentos. Sendo o precursor da observação participante, se tornou uma característica marcante nos trabalhos antropológicos a maneira com que Malinowski tentou se camuflar em campo.

Para Malinowski (1978: p.21), estar em contato direto e constante acabou proporcionando um convívio natural e harmônico com os trobriandeses, resultado de uma tentativa de neutralização de si em detrimento do universo pesquisado, buscando alcançar com mais proximidade e clareza uma descrição interpretativa do outro. Porém, o “estar lá” implica numa interferência, uma mudança no comportamento dos nativos que o percebem. Será que o discurso dos participantes modifica-se a partir e/ou através das entrevistas? O que se diz é o que de fato é?

James Clifford (2011) aponta de certa maneira que estas práticas podem ser discordantes (a relação entre o discurso e a prática ritual), mas a maneira com que a etnografia se desdobra coerente, nada mais é do que uma questão de escolha, uma definição daquilo que se constrói criando um paralelo entre o “eu” e o “outro”, aponta também que os antropólogos terão de partilhar seus textos com seus colaboradores:

Os discursos etnográficos não são, em nenhuma circunstância, fala de personagens inventadas. Os informantes são indivíduos específicos, com nomes próprios reais nomes que podem ser citados de forma modificada quando necessário. As intenções dos informantes são sobredeterminadas, suas palavras, política e metaforicamente complexas. Se alocadas num espaço textual autônomo e transcritas de forma suficientemente extensas, as declarações nativas fazem sentido em termos diferentes daqueles em que o etnógrafo o tenha organizado (CLIFFORD, 2011: p.52).

2.1 – Símbolos e unidades rituais nos espaços festivos

Como todo ritual, as festas de carnaval são descritas por DaMatta (1986) enquanto espaços temporais de prática da liberdade e de rompimento de laços estruturais, são também dotadas de símbolos e elementos capazes de promover uma unicidade, denotando a ideia de unidade ritual. Sendo esta a capacidade de agregação que um símbolo possui ao transmitir sua capacidade de homogeneização entre múltiplos comportamentos que se voltam momentaneamente a um rito específico. Quer seja a partida do cortejo, o afoxé que anima as ruas, a lavagem do adro da igreja ou do beco, cada instante possui seu elemento central, seu símbolo maior, aquele que condensa os sentidos dos participantes, sendo este o ponto central de observação.

Para Turner os símbolos são também um fator de ação social, podendo ser definidos enquanto ações observáveis, objetos, atividades, relações, eventos, gestos e unidades espaciais, em uma situação ritual, de forma mais extensa interpreta-os enquanto algo representativo, e ainda aponta que não poderia analisá-los sem que estivessem os símbolos ligados ao processo social (2005: p.49). A partir dessa ótica é possível compreender que há inúmeros elementos e práticas que podem ser apontados enquanto símbolos, desde o branco que dá a cor aos envolvidos no ritual, aos gestos dançantes em performances envolventes praticadas pelos religiosos e foliões.

O autor aponta com frequência em suas descrições alguns objetos como sendo símbolos, alguns de forma repetitiva, classificados enquanto dominantes, sendo e/ou estando estes manuseáveis ou estáticos no campo de atuação dos Ndembu²³. Seja em seus rituais de caça, crise de vida, fertilidade, ou outros, ele lhes atribui grandes referências, estando diretamente ligados os símbolos e objetos rituais a práticas dos nativos enquanto uma representação elementar (TURNER, 1974: p.84/85), uma espécie de alusão que se desenvolve durante um ritual como referência ao que se pratica. Vale salientar que o autor aponta o quão importante é a análise observacional sobre o contexto situacional, sendo este um fator determinante do simbolismo ritual, diretamente envolvido na ação social dos indivíduos.

²³ Povos habitantes da antiga Rodésia no interior da África, apontados nos estudos de Victor Turner através das obras *O Processo Ritual* (1974) e *Floresta de Símbolos* (2005), obras em que o autor delineia um painel analítico sobre tal sociedade desenvolvendo um estudo interpretativo sobre o simbolismo e a dinâmica ritual.

James Clifford (2011: p.48) ao tratar da capacidade analítica de Turner (2005), afirma que o pesquisador que conviveu em campo com os povos Ndembu desenvolve sua capacidade observacional de forma clara, e transpõe em suas etnografias retratos complexos dos símbolos, rituais e crenças, construindo uma metodologia que proporciona um melhor entendimento acerca da repetição de vários objetos em seus campos de atuação. Os resultados obtidos por Turner ao pesquisar o universo Ndembu, mostram que suas análises resultam do confronto das informações a partir do que observava e ouvia dos próprios nativos (2005: p.50). Como os símbolos estão eventualmente envolvidos com o processo social, a análise por sobre suas estruturas e propriedades requer métodos que consigam dar suporte as análises e discussões levantadas. Alguns procedimentos podem facilitar bem como aprofundar a discussão acerca das práticas rituais.

Uma reflexão à luz do olhar antropológico, onde o pesquisador em busca de contextos significativos fez uso de ferramentas metodológicas capazes de proporcioná-lo uma reflexão sobre sua possível teoria, sem deixar de lado a ideia de que assim como os nativos (Ndembu), ele está também condicionado a ver o que quer ver, e jamais possuirá uma perspectiva absoluta que lhe permita pairar por sobre os acontecimentos, como se não estivesse lá a aprender e apreender os verdadeiros significados “nativos”.

No trabalho antropológico, principalmente na maneira como o pesquisador conduz suas análises, Peirano (1991) fortalece a necessidade do amparo do pesquisador através de sua biografia. Estando esta baseada em grandes autores e em obras clássicas da antropologia, o pesquisador adquire grande auxílio para as imprevisíveis situações que se configuram no dia-a-dia, e para a relação estabelecida entre pesquisador e pesquisados. A autora trata também em sua obra *Rituais ontem e hoje* (2003: p.14) de uma análise sobre a racionalidade acerca dos rituais tratados por antropólogos clássicos, e aponta Malinowski e suas conquistas através da pesquisa de campo intensiva, que através do confronto entre as teorias e as ações práticas dos nativos buscou alcançar uma maior compreensão destes a respeito de si.

Um ponto crucial é a análise que o pesquisador elaborou acerca dos trobriandeses enquanto seres racionais em seus respectivos contextos sociais, mostrando que suas práticas possuem uma função sociológica específica de construção e manutenção dos laços sociais duradouros.

A racionalidade das práticas rituais é o que a autora destaca também nos trabalhos de Turner através de seu amplo material que serve de amparo às análises em campo:

Turner fornece amplo material nos três níveis de interpretação propostos, que eram: o nível exegético – aquele que é fornecido pelos nativos e que contempla dados sobre o nome, as características e a elaboração do objeto ritual; o nível operacional – derivado do uso dos símbolos e da composição social dos grupos que realizam o ritual; e o nível posicional – consequência da relação entre diferentes símbolos de vários rituais ou entre símbolos de um mesmo ritual (PEIRANO, 2003: p.31/32).

Como citado em Peirano, o pesquisador adotou uma metodologia que tornasse possível descrever com maior clareza a estrutura e as propriedades simbólicas em campo através do apontamento de três etapas, um caminho que considera fundamental para a melhor compreensão de seu objeto. Primeiro descreveu seu material etnográfico de maneira detalhada, com riqueza e minúcia em seu trabalho de campo, uma análise observacional do que ocorreu ao alcance de suas ideias através da captação das formas externas e das principais características observáveis. Em seguida o pesquisador buscou captar as falas dos nativos, um grande exemplo está descrito na segunda parte de sua obra, onde Turner (2005: p.179) etnografou parte de sua convivência com Kasonda, seu informante Ndembu em campo.

Através dessa relação de proximidade aponta como chegou a manter contato com Muchona, um “amigo” que o ajudou a compreender muito das relações sociais do povo Ndembu. Para o autor, seus informantes podem ser leigos e/ou especialistas, o importante é que o pesquisador possa acumular muitas informações e definições significativas acerca do que analisa, do que presencia, buscando ideias acerca dos acontecimentos, dos processos e das etapas rituais que foram acompanhados. Foi através do diálogo direto com seu informante que pôde transcrever os conflitos e melhor compreender as sequências dos dramas sociais, para posteriormente chegar a uma discussão por sobre a polissemia dos símbolos rituais.

Deve-se levar em conta o fato de que o informante enxerga o acontecimento ritual a partir de seu ângulo particular, de seu envolvimento e inserção contextual, tomado pelo sentimento, pelos interesses e valores específicos no instante em que está imerso, mergulhado no universo que compõe a ação ritual. Posteriormente, e não menos importante observa os fatos através de seu olhar aguçado enquanto pesquisador, visando uma maior conformidade na análise dos contextos em que aplica os possíveis conceitos

e definições que foram abordados ao longo da sua coleta dos dados fazendo uso de seu conhecimento antropológico.

Turner (2005:56) também menciona com ênfase alguns problemas de interpretação que podem ser notados ao longo da pesquisa, a exemplo do significado simbólico de determinado elemento e/ou ação e o comportamento dos nativos enquanto vinculados a este mesmo elemento/ação. Em suas análises em campo o autor enfatizou o caso da árvore leiteira, o *mudyi*²⁴, sendo este um elemento central nessa discussão. É no entorno da árvore que tudo se desenvolve na vida social da aldeia Ndembu, e tal elemento é dotado de significações. Desde a sua fase inicial enquanto broto da árvore, a sua casca, as raízes, o leite expelido em seu tronco, até mesmo o local onde são plantadas e mistificadas enquanto santuários, a árvore *mudyi* é importante por sua capacidade referencial, como também por ser um elemento gerador de conflitos e dramas percebidos através da observação do comportamento dos praticantes rituais.

Tomando essa referência à árvore leiteira dos Ndembu enquanto representação do que pode ser classificado enquanto um santuário, e que através do comportamento dos que a cercam pode ser percebida a relação de interferência que este símbolo exerce no comportamento social de um indivíduo, é percebido o comportamento de muitos dos fiéis que acompanham os cortejos. De acordo com o objetivo proposto, foi trabalhada uma reflexão acerca da estrutura dos símbolos rituais, que aponta algumas saídas e/ou consequências dessas análises (TURNER, 2005: p.57). Ainda sobre a classificação das propriedades dos símbolos rituais, Turner (2005: p.58) aponta os *significata* e a “*polarização do significado*” (grifo do autor) enquanto definições capazes de produzir resultados discutíveis e compreensíveis acerca da capacidade de representatividade dos elementos.

Assim como na sociedade Ndembu os símbolos possuem diversos significados e propriedades, o ritual da lavagem do Rosário também se mostra carregado de símbolos e significados interconectados. Algumas práticas e elementos resistiram ao tempo, e permanecem historicamente enquanto uma tradição inventada e afixada nas festividades carnavalescas da cidade, outras foram incorporadas à medida que a sociedade passava por transformações.

²⁴ Árvore nativa da região central da África, presente nas descrições de Victor Turner em suas pesquisas acerca dos povos Ndembu. A árvore é utilizada em vários rituais sendo apontada pelo autor enquanto um símbolo dominante e fator de ação social nos processos rituais Ndembu.

Uma sociedade independente de seu instante histórico se faz marcada por mudanças, movimentos, passagens, mas no espaço ritual, não são especificamente os pontos de partida e chegada os instantes predominantes na ação:

No mundo ritual, ou melhor, no mudo deslocado do rito e da consciência, ocorre uma diferença fundamental: *é a marcha que se torna importante*. De fato, tudo indica que, nesse contexto é menos importante o sair e o chegar do que a própria caminhada, que passa a ser o elemento realmente ritualizado e, por isso mesmo, pleno de consciência (DAMATTA, 1997: p.105).

Uma discussão que se complementa ao apontar DaMatta é a compreensão que o indivíduo tem de si e o que se objetiva alcançar, onde de fato se quer chegar ao participar do ritual da lavagem. Seja na condição de fiel, folião ou turista, o participante busca na maioria das vezes conhecer o desconhecido, enxergar o novo, ou reificar sua fé, suas crenças ou práticas tradicionais por meio de sentidos e emoções que se produzem através de sinais, de curas, de pedidos de bênçãos fortalecidos pela crença que se tem ao Ser que se santifica, ou o prazer em romper laços estruturais temporais.

Antes marcado somente pela lavagem do Beco da Preguiça, o ritual hoje se pratica desde a lavagem do Beco ao adro da Igreja do Rosário, sendo os mesmos participantes do ritual os integrantes que lavam os dois espaços percorrendo os campos do sagrado e do profano. As performances exercidas por tais indivíduos são carregadas de valores religiosos, mostram o quanto um mesmo símbolo pode transitar em polos opostos, e denotar significações díspares, o que também aponta DaMatta ao tratar dos símbolos em espaços de ação:

O símbolo vem a associar-se com os interesses, propósitos, fins e meios humanos, quer sejam estes explicitamente formulados, quer tenham de ser inferidos a partir do comportamento observado. A estrutura e as propriedades de um símbolo são as de uma entidade dinâmica, ao menos dentro de seu contexto de ação apropriado (TURNER, 2005: p.49/50).

Transformar um objeto em símbolo é também analisado com profundidade por DaMatta (1997: p.100), que aponta como base fundamental desse processo, o deslocamento e a passagem. Essas duas ações promovem uma representação do que seria para o povo de santo a reprodução da mitologia africana atrelada ao resgate cultural de suas raízes visando à conquista da valorização e do respeito aos cultos que durante um longo período foram perseguidos e ocultados:

Desse modo, o ritualizar, como o simbolizar, é fundamentalmente deslocar um objeto de lugar – o que traz uma aguda consciência na natureza do objeto, das propriedades do seu domínio de origem e da adequação ou não do seu novo local. Por isso, os deslocamentos conduzem a uma conscientização de todas as reificações do mundo social, seja no que elas têm de arbitrário, seja no que têm de necessário (DAMATTA, 1997: p.101).

Deslocar os objetos implica nesse espaço de análise compreender a tomada da rua pelo culto interno, pelos rituais privados que fazem parte da liturgia da roça de santo. Como aponta Santos (2006: p.10), as representações tomadas pelas festas públicas de candomblé, como é o caso das festas de largo e lavagens onde “as práticas das religiões afro-brasileiras (a lavagem, o banho de água de cheiro, o transe) assumiram, nessa dinâmica, uma importância social e cultural de que não desfrutavam até metade do século vinte”, como ocorreu em Salvador, e também em muitas cidades em Alagoas através das proibições e perseguições aos cultos afro-brasileiros.

Ao tratar de deslocamento, não há como não apontar os acompanhantes e demais indivíduos presentes na ação ritual enquanto seres em movimento. São respectivamente “espécies” de entidades liminares, ou “transitantes”, que podem ser classificados enquanto aqueles que necessitam percorrer o espaço, acompanhar o ritual como forma de cumprimento de uma graça, como também disputar uma flor entre as várias flores brancas distribuídas pelas baianas. Aqui são pessoas que se furtam ou escapam à rede de classificações, não estando respectivamente nem aqui e nem lá (TURNER: 1974: p. 117). Nessa fase temporal intermediária Turner analisa o indivíduo em seu ciclo de desenvolvimento, apontando a vida social enquanto um processo dialético que abrange experiências sucessivas, homogeneidade, diferenciação, processos de transição intermediados por um período apontado enquanto limbo, uma ausência de status (1974: p.120). Estariam os indivíduos durante a transição entre o ponto de partida dos festejos da lavagem e a própria execução da lavagem em um estado de liminaridade?

Seguindo os apontamentos de Gennep (2011), o ritual aqui discutido não se classificaria enquanto um rito de passagem, uma vez que o autor dispõe teoricamente de um esquema definido em três fases; os ritos preliminares, os ritos liminares e os ritos pós-liminares, sendo respectivamente marcados pela separação, margem e agregação. Observada a realidade ritual nos moldes de Penedo, o festejo é separado por fases, iniciando pelas atividades internas desenvolvidas no terreiro. Os toques para Oxalá e os demais orixás do panteão de santos jêje-ketu cultuados pela roça é o rito preliminar, o momento de preparação para a festa pública.

O desfile pelas ruas da cidade, em forma de cordão, um cortejo em forma de tapete que pinta de branco a abertura do carnaval é o momento de transição, o período liminar em que se caminha para um determinado ponto onde a lavagem irá materializar

a agregação. É neste espaço em que se reúnem os participantes, fiéis, foliões, turistas e demais presentes que o rito final das fases definidas pelo autor.

Para Gennep (2011: p.35) a liminaridade marca a transição seguida da reapresentação, é como se um indivíduo estivesse sendo preparado, flutuando entre dois mundos, uma margem que demarca uma mudança de status, de situação. O que não especificamente ocorre em Penedo, uma vez que o ritual não demarca propriamente uma mudança de status para os religiosos que o praticam, ainda sim, é o instante em que a roça de santo se reapresenta a comunidade, sendo o espaço do templo o palco em que a família de santo publiciza sua fé ao orixá em forma de agradecimento momento e devoção. Nem todos os acompanhantes dos rituais são submetidos a uma mudança de status, em uma possível reapresentação social após uma fase de transitoriedade.

A tradição reafirmada desde o ano de 2000 denota a igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos um poder mágico-religioso, definindo-a enquanto um espaço sagrado, e as respectivas comemorações dos festejos do Rosário junto ao carnaval popular promoverem o encontro entre fiéis católicos, adeptos do candomblé e demais práticas religiosas afro-brasileiras e foliões. Alguns visam agradecer aos Deuses suas conquistas, outros objetivam estreitar laços com as divindades através de promessas e pedidos, e muitos outros comemoram as festividades sem nenhum vínculo ou compromisso religioso.

Agregando valores e símbolos à forma ritual analisada em que se funda esta discussão, alguns elementos se fazem presentes apesar das variações estruturais existentes nos respectivos espaços rituais (carnaval e religião), variações que permitem dar ao modelo de festa de lavagem de Penedo um sentido religioso, festivo e comercial. Mesmo com características estruturais e sentidos diferenciados, um ponto fundamental que engloba com pertinência a discussão simbólica é o domínio da cor branca em todos os espaços rituais realizados, seja nas ruas, nos blocos, no Rosário Largo ou nos beco no entorno do Beco da Preguiça.

Através dos apontamentos feitos a partir das entrevistas com os Babalorixás que organizam os rituais em Penedo, se tornou compreensível a relação do branco com todos os momentos rituais. Segundo os líderes religiosos, o branco é a cor de Oxalá, assim como a indumentária de seus filhos de santo e dos adeptos que acompanham o ritual da lavagem, um símbolo que associa diretamente o Orixá à pureza, à paz, como relata Lody (2010), ao tratar das cores na indumentária ritual:

Fio de miçangas brancas é imediatamente rotulado como de Oxalá, genericamente Senhor do Bonfim, Pai Oxalá, Pai dos orixás, segundo a tradição oral, que incorre num processo dinâmico fantástico que emerge necessariamente por vivência religiosa ou por incidência do imaginário afro brasileiro no cotidiano [...] (LODY, 2010: p.107).

Ainda acerca das cores apresentadas nos espaços rituais e festivos o branco é o elemento dominante, a cor é interpretada através de sua predominância sendo o motor produtor de uma unidade de condensação, que como aponta Turner, determinados símbolos rituais são capazes de agregar vários significados e elementos em uma unidade ritual, não só podendo ser empreendido enquanto símbolo referencial, o branco é uma cor que faz menção ao claro, ao limpo, puro e imaculado. O autor aponta que muitos símbolos apresentados como dominantes aparecem em muitos contextos rituais diferentes, podendo presidir algumas vezes, a totalidade do procedimento, outras, certas fases particulares.

O conteúdo semântico de certos símbolos dominantes possui um alto grau de constância e consistência que perpassa o sistema simbólico inteiro (TURNER, 2005: p.63). Para o autor os povos Ndembu adotam estes símbolos enquanto estímulos para a sua emoção, e até apaziguadores de tensões, e também classificam cada ritual como possuidor de sua própria teologia. Através da classificação das cores discutidas nos rituais Ndembu, Turner (2005: p.117) descreve que as definições dadas aos símbolos pela cromoterapia ritual enquanto estimulantes sociais, apontando que “por detrás do símbolo da alvura, encontram-se, pois, as noções de harmonia, de continuidade, de pureza, do manifesto, do público, do apropriado e do legítimo”.

Nos ritos de passagem Ndembu as cores são fatores fundamentais. Eles enfatizam suas práticas a partir da tríade entre o branco, o vermelho e o negro, que os nativos apontam iniciar a discussão através dos mistérios dos três rios, os rios da alvura, do rubor e do negror. A água é classificada pelos especialistas em ritual na categoria dos símbolos “brancos”, e como tal, é remetida aos significados genéricos de “bondade”, “pureza”, “sorte”, e “vigor”, de que participa juntamente com outros símbolos desta classe (1974: p.86). A água se faz presente materializando a limpeza dos espaços sagrados, dos santuários onde ocorrem as lavagens do beco e do templo religioso.

Ainda que as ações rituais resultem em análises distintas, que se misturam entre apontamentos acerca de sua realidade, podendo ser reconhecida a festa da lavagem enquanto ritual sagrado, festa ou cumprimento de uma determinada tradição popular de

higienização de um espaço público (o beco), a materialização da limpeza através do uso da água reifica o sentido do ritual:

O branco é também o imaculado e o impoluto. Este caráter de isenção de toda mancha pode ter um sentido tanto moral quanto social. A água é considerada “branca” porque limpa o corpo da sujeira, porém mais especialmente porque a lavagem simboliza a remoção das impurezas inerente a uma condição biológica ou um status social que se está em via de deixar para trás (TURNER, 2005: p.116).

Como apontaram os babalorixás Pai Fernando e Bobô, mesmo que a lavagem em Penedo não siga o calendário das demais casas de culto e festas de lavagem popularmente conhecidas, ainda se realiza no início do ano. Como apontado no início desta pesquisa, há uma explicação histórica para o carnaval enquanto festa da carne, a preparação para o jejum dos cristãos em um período de penitência. A simbologia do carnaval trazida ao Brasil pelos europeus como apontam Sebe (1986) e Gonçalves (2007) traduzem o sentido simbólico da festa de despedida dos vícios em detrimento de um espaço de tempo religioso, a quaresma.

Este período sacro simboliza a limpeza do corpo, da matéria e do espírito promovendo uma “santificação dos comportamentos sociais”. O uso do branco propõe ao participante do ritual assumir uma identidade pública de compromisso com o ritual, deixando para trás determinadas ações, iniciando um novo ciclo de vida, um novo ano, purificando os espaços transitáveis pelos indivíduos como o templo e a rua, reafirmando seu status enquanto comprometido com a fé.

Assim como o branco, outros elementos figuram a discussão acerca dos símbolos presentes no ritual, alguns apontados enquanto dominantes, como é o caso a cor branca, da água, e da figura das baianas que abrem os cortejos. O que não significa que não possam haver outros elementos que se mostrem em constante apresentação durante o cortejo. Por mais que em Penedo o percurso seja curto, durante a caminhada alguns acompanhantes também carregam consigo flores brancas, trazidas desde suas casas para ser também ungidas pelas águas perfumadas das quartinhas e talhas das baianas, e até mesmo deixadas na escadaria e na porta do templo religioso.

Mesmo que em Penedo possa haver uma “noção de contaminação” por parte das práticas festivas interligadas, dos fins políticos e comerciais, o objetivo ritual é remetido de forma geral às ações como meios referenciais ligados ao ato de se lavar o que estava sujo, esquecer o passado, abrir caminhos para o novo, uma referência transmitida pelo ritual, e que de maneira proposital ou não, é a reprodução das ações descritas na lenda

de Oxalufã. Lenda baseada na mitologia africana, que relata o momento em que o Reino de Oiô se preparou para receber o velho Sacerdote, e através da água simulou lavar o passado, retirar a sujeira, deixar limpo e abrir caminhos para o novo, reafirmando os laços com a religião, como relatados pelos líderes religiosos da roça de santo²⁵.

Com tantas similaridades e oposições, os rituais se agregam através de elementos unívocos, como o branco, a presença marcante das baianas, os grupos de afoxé, a água de cheiro derramada no adro das igrejas, símbolos que promovem uma ideia de unidade mística entre elos opostos, caracterizados pela relação direta entre o sagrado e o profano, o limpo e o sujo, até mesmo entre diferentes práticas religiosas.

Opostos não só a partir das concepções de que poderia estar sujo ou limpo, do que seria remetido enquanto sagrado ou profano, como também remetendo ao fato de ser apontada como uma festa de lavagem e largo, os símbolos rituais presentes na festa mostram a exaltação tanto ao orixá quanto aos santos católicos, traços de um misticismo religioso, que sobrevive por entre o exercício do sincretismo e do bom mocismo religioso, como aponta DaMatta:

Nós, brasileiros, temos intimidades com certos santos que são nossos protetores a padroeiros, nossos santos patrões; do mesmo modo que temos como guias certos orixás ou espíritos do além, que são nossos protetores. A relação pode ter forma diferenciada, mas a sua lógica estrutural é a mesma. Em todos os casos, a relação existe e é pessoal, isto é, fundada na simpatia e na lealdade dos representantes deste mundo e do outro (DAMATTA, 1986: p.117).

O comportamento social voltado para a totalidade do símbolo dominante pode unir ideais e polos opostos, assim como produzir uma maior coesão entre indivíduos, crenças e práticas rituais que aparentemente não se mostrariam harmônicas, o que não se pode generalizar, uma vez que um mesmo símbolo pode condensar ou polarizar significados rituais.

²⁵ Dados obtidos em entrevista realizada na roça de santo em 20/05/2013.

2.2 – Ações e motivações entre o sagrado e o profano

Realizada na cidade de Penedo, assim como em outras cidades como apontado nesta pesquisa, a festa da lavagem segue uma categoria semelhante a outros modelos, porém diferenciada e autônoma ao integrar uma série de ritos que compõem as comemorações sacro-profanas.

Esse conjunto de atividades é composto tanto pelas etapas religiosas demarcadas pelo calendário da roça de santo, quanto pela festividade religiosa pública na mesma temporalidade em que se comemora o carnaval, conferindo ao ritual uma peculiaridade consequente de razões e fatores religiosos, políticos, econômicos e culturais. Um ritual que em sua totalidade envolve uma sequência de práticas, e pode ser apresentado enquanto um fato social total, seguindo apontamentos de Mauss (2003) ao analisar fenômenos amplos enquanto fatos sociais totais, ou seja, fenômenos que são ao mesmo tempo religiosos, econômicos, jurídicos, familiares, estéticos, morfológicos, públicos e privados. Para Mauss o comportamento dos seres deve ser observado através da totalidade e não dividido em faculdades, sendo assim, ao serem pesquisadas diversidades específicas, deve ser abordado o homem inteiro como um ser multi e interdisciplinar, um ser plural total, vivendo em um sistema de relações complexas, e com múltiplas dimensões. O que também apontam Gonçalves e Cotins no estudo acerca da festa do Divino Espírito santo enquanto um fato social total:

A exemplo de outras festas populares conhecidas pela sua exuberância plástica ou performática, as festas do Divino articulam uma dimensão que podemos reconhecer intuitivamente como estética, mas que, no entanto, resiste a ser descrita e analisada como uma categoria diferenciada e autônoma. Isso porque o conjunto de atividades que produzem essas festas realizam-se sob a inspiração de categorias mágico-religiosas e morais, tendo sua razão profunda de existir na obrigação coletiva e individual de “agradar ao Divino”. Assim, o conjunto de atividades técnicas, estéticas, econômicas, fisiológicas e psicológicas que desencadeiam a festa são realizadas como uma contradádica oferecida ao Divino Espírito Santo, em agradecimento pelas graças concedidas (GONÇALVES E COTINS, 2008: p.68).

Como ocorre nas festas do Divino acima apontado, a lavagem do Rosário envolve uma multiplicidade de fatores e valores, a iniciar pelo intuito político em que se desenvolveu a organização do ritual através do incentivo e apoio político da gestão administrativa do município no ano de 2000, trabalhando culturalmente na tentativa de resgatar valores culturais negros.

Sendo aqui disposta enquanto um fato social total, não apenas pela capacidade de agregar inúmeros aspectos, como também motivações, a festa da lavagem é um ritual de origem negra, como apontado no capítulo primeiro desta pesquisa, em que os negros higienizavam os espaços sagrados, e ao longo dos anos tal prática se consolidou no entorno dos templos sagrados. Muitos valores e costumes foram transformados e/ou perdidos ao longo dos anos, assim como outros símbolos e práticas foram sendo agregados na medida em que fatores políticos, sociais e culturais provocaram transformações no ambiente em que se realiza o ritual atualmente.

Ao discutir as práticas performáticas da cultura negra, Santos (2006: p.3) (*apud Schechner*), descreve que a performance dos participantes de determinados rituais públicos afro-brasileiros enquanto comportamento restaurado, transpondo um “determinado comportamento de um local aceitável para um espaço ou situação inaceitável ou inesperado”, ainda afirmando que devido a muitas restrições dos negros ao processo educacional as práticas culturais foram armas expressivamente importantes na criação de mecanismos de construção de uma linguagem que possibilitasse o entendimento e a comunicação sem uso específico de palavras:

Entre os negros, o gesto, a música e a dança – que representam formas de comunicação tão importantes quanto à palavra escrita – estiveram igualmente na base de suas manifestações religiosas, a exemplo da liturgia do candomblé. Por exemplo, para os adeptos dessa religião, a festa constitui um meio de expressão para exhibir temas e valores como poder, realeza, sexo, maternidade, riqueza, luxo, beleza, entre outros. Os negros afirmaram no espaço religioso o que não conseguiram fazê-lo, muitas vezes, em outras instâncias sociais. Tal afirmação deu-se através da dramatização de seus ritos, da construção e apresentação de imagem-símbolo que os distanciaram dos estereótipos que os condenavam a uma espécie de invisibilidade social (SANTOS, 2006: p.2).

Presume-se que a linguagem utilizada no ritual trata não somente de resgate cultural para aqueles que o enxergam pelo viés político e cultural, como também para os adeptos da religião enquanto uma festa que envolve as trocas e retribuições de dádivas, aqui em Penedo também são oferecidas contradádivas a Oxalá em resposta aos pedidos realizados e as graças alcançadas por seus fieis. Como apontam os babalorixás da roça de santo, a festa é uma homenagem, uma ação pública de agradecimento pelas bênçãos e não se constitui em uma simples relação linear de reciprocidade, está imersa em um sistema de outras tantas relações, aqui dádiva é ao mesmo tempo espontânea e obrigatória.

Os filhos de santo possuem a obrigação religiosa de participarem dos rituais realizados pela roça de santo, sejam eles privados ou públicos, da mesma maneira que o ritual é um espaço atuante em que as performances são exercidas pelos filhos de santo que exibem com pompa sua melhor vestimenta em um dia de grande comemoração.

Uma limpeza ritual simbólica que envolve crença, devoção e festa em uma trama de interesses e relações diversas é visivelmente representada através da performance de seus acompanhantes, a maioria sendo mulheres, uma vez que o cortejo e a lavagem são representados em uma ação predominantemente feminina, através da figura das baianas. Segundo Muller (2005), o contato de um participante com outros promove no sentido coletivo de partilha ritual a transformação deste através de uma ruptura com seu determinado comportamento social, o que possibilita a construção de um personagem estando diretamente relacionado com o inconsciente coletivo, despertado nos espaços públicos onde se dá a realização do ritual da lavagem.

Os atores sociais são agentes conscientes, como aponta Santos (2006: p.4) e estes produzem cultura à medida que o corpo e a linguagem dos gestos produzem uma comunicação e expressão. Nesse âmbito da produção comunicativa há determinadas motivações que implicam na dualidade entre as estruturas oficiais do evento, espaços dedicados à centralidade e a importância dada à figura das baianas, as mulheres de santo que lavam os espaços sagrados e profanos. Assim como há espaços em que se evocam performances e símbolos dedicados ao sagrado, há também os instantes de referência ao profano, e em ambos momentos rituais, seja a lavagem do adro da igreja, seja a lavagem do beco, há o exercício das performances culturais principais, neste caso as baianas que demarcam os espaços e o tempo festivo, e também aquelas práticas das performances culturais secundárias ou subsequentes, aquelas exercidas pelos demais participantes; foliões, turistas, ambulantes, sendo repetições dos gestos sagrados ou ações diretamente ligadas ao profano.

São performances culturais que permitem aos seres humanos jogarem com seus papéis de modo mais humano (SANTOS, 2006: p.50), e essa fusão de cumprimento de papéis e de comportamentos sociais também é vista em DaMatta (1986/1997), que discorre acerca da memória social e das festas enquanto partes fundamentais para a formação da cultura e a construção da história do povo brasileiro, sendo nesses espaços festivos e atemporais os devidos instantes de rompimentos de determinados padrões estruturais. Entre o rotineiro e o extraordinário como aponta o autor, é como vive a

sociedade brasileira, e os dois termos se combinam ao passo que permitem ser usufruídos tanto pelos adeptos da religiosidade afro, quanto pelos acompanhantes não religiosos da festa da lavagem. Os filhos de santo se dividem nas tarefas da roça, nos rituais restritos aos indivíduos que possuem obrigações religiosas, que são de cunho privado, como também nos rituais públicos, que vão além dos espaços do terreiro.

No que se refere aos termos mais adequados para a definição de alguns dados na pesquisa, em muitos momentos o termo cortejo é adotado no texto, sendo incorporado enquanto referência ao trajeto que é seguido pelos acompanhantes, o que denota a própria ação de seguir a comemoração do povo de santo, não estando necessariamente ligado a um ideal de fé. Através dos apontamentos descritos em Steil (2003), também adoto em alguns momentos o termo peregrinos ao tratar dos fiéis que acompanham o trajeto do cortejo, principalmente quando discuto o espaço da lavagem ritual no entorno do templo religioso. A peregrinação está envolta na ação religiosa dos seguidores, daqueles que partem de um ponto “x” objetivando chegar a um local marcado pelas ações de devoção, a um determinado Santuário – a igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos -, não enfatizando apenas a ação de se caminhar em direção a um determinado lugar, e sim a de seguir por algum motivo que seja importante para a vida daquele que acompanha, peregrina, ou retribui determinada dádiva.

Aponto o deslocamento dos participantes ao seguirem o cortejo enquanto um espaço temporal de peregrinação, por mais que seja em um curto espaço temporal, o percurso de forma liminar proporciona aos acompanhantes um maior estreitamento no que concernem as relações ambíguas, contraditórias e vigentes em um período transitório, o limbo. A travessia ainda de acordo com Turner (2005: p.142), é um momento de transição, chamado de liminaridade marcado pela ausência de status dos indivíduos que transitam entre as fases (pré-liminares e pós-liminares), um momento essencialmente não estruturado, ao passo que possibilita aos acompanhantes do cortejo a posição de unidade social, de homogeneidade e camaradagem. Momento marcado especificamente pela divisão de espaço nas calçadas entre indivíduos distintos, pelo disputar das flores distribuídas pelas filhas de santo, estado intermediário promotor de uma relação de igualdade, ou melhor, de coesão denominada *communitas*.

O cortejo é o deslocamento entre o ponto de partida e o ponto de chegada aos respectivos “santuários” (espaços centrais da lavagem, um espaço sagrado dedicado à fé e aos atos de confirmação religiosa, outro marcado pela profanação e poluição dos

becos tomados pelo fervor do carnaval), a pausa na definição dos papéis sociais que os indivíduos ocupam na estrutura, instante em que ocorre o *communitas* segundo Turner:

[...] a *communitas* espontânea parece estar frequentemente associada ao poder místico, sendo considerada com um carisma ou graça, enviado pelas divindades ou pelos ancestrais. [...] Não há, porém, forma social específica que seja mantida para expressar a “*communitas*” espontânea. Ao contrário, espera-se mais que surja nos intervalos entre os encargos das posições e condições sociais, naquilo que se costuma conhecer como os “interstícios da estrutura social” (TURNER, 1974: p.168).

Ainda aponta Turner (1974: p.154), que o espaço social assim como a forma com que são enxergados os indivíduos em seu campo de atuação são mutuamente determinantes para que se possa tornar evidente a *communitas*. Estar em estado de liminaridade favorece a discussão e o reconhecimento de uma possível *communitas* instalada nos rituais religiosos, como é o caso das festas de largo.

O fato dos acompanhantes do ritual caminharem juntos desde a Praça Jácome Calheiros até o Rosário Largo, após a lavagem ser praticada no Beco da Preguiça, todos em um mesmo sentido, permite o reconhecimento da existência do estado de comunhão, uma vez que para este estado aqui reafirmado como estado de *communitas* existir deve estar o espaço social envolvido num ideal de comunidade, um “nós” essencial como relata Turner (1974: p.167), mesmo que por curtos espaços de tempo.

Os rituais de lavagem, ainda que promotores desse sentido de comunidade ao mostrarem a unificação de diferentes categorias de indivíduos, são também um espaço de reivindicação composto por inúmeros grupos organizados, sejam movimentos de cunho político, social ou comercial, como exemplifica Santos (2006) ao descrever o modelo de Salvador. Mesmo não possuindo tamanha dimensão e longevidade, o ritual em Penedo também segue essa mesma lógica agregadora e múltipla, como descreve a autora:

Essa composição heterogênea sugere que o cortejo seja visto não só em seu aspecto religioso, mas como um instrumento vivo e abrangente de comunicação social utilizado pelos diferentes grupos que dele participam para tornar público conteúdos, valores e símbolos. À medida que se desloca ao longo do percurso, o cortejo é capaz de impor seu “panorama móvel”, uma espécie de imagem pública, repleto de significados (SANTOS, 2006: p12).

A comunidade se agrega através de elementos visuais comuns, das características observacionais que permitem maiores apontamentos acerca dos símbolos unificadores, pois, podem os símbolos conferir esse ideal de igualdade, promovendo a capacidade construtiva de unidade aos rituais, mesmo que de maneira superficial.

É no espaço e tempo festivo em que se lava o adro da igreja que os participantes percebem que a rua se transforma num campo de ação, onde se tornam públicos alguns atos de adoração, onde alguns que da igreja se aproximam se ajoelham, outras fazem orações, momento em que os participantes se interconectem através da materialização de suas crenças e/ou fé em espaços e tempos rituais carregados de energia e significados.

Ao acompanhar alguns rituais privados e a festa da lavagem nas ruas da cidade, não só a performance dos filhos de santo, como também a disposição destes em exagerarem nas vestimentas, fazendo uso de uma indumentária exclusivamente branca e especialmente pomposa, como entoarem com mais avidez as cantorias, demonstrando alegria e devoção. DaMatta aponta a dualidade entre o rotineiro e o extraordinário, o que não se distancia da realidade da festa:

Cada um desses lados permite esquecer o outro, como as duas faces de uma mesma moeda. E, no entanto, os dois fazem parte e constituem expressões ou reflexões de uma mesma totalidade, uma mesma coisa. Ou melhor: tanto a festa quanto a rotina são modos que a sociedade tem de exprimir-se, de atualizar-se concretamente, deixando ver sua alma ou seu coração (DAMATTA: 1986: p.68).

Ao tratar da estrutura e da dinâmica do ritual da lavagem, as contribuições de Perez (2012) ao apontar que as festas são práticas imbuídas de valores e vão além do que aparentam ser, uma vez que marcam um instante temporal estando diretamente ligadas a prática de vida dos indivíduos, tais apontamento acerca das festas são atrelados aqui às análises discutidas em DaMatta (1986).

Mesmo sendo a festa pública uma extensão da gira de santo para além dos espaços físicos do espaço sagrado, essa relação entre a casa e a rua interfere no comportamento de seus executores. Esses espaços são exiguamente analisados através do conceito de liminaridade em Gennep (2011) também adotado e discutido nas análises de Turner (1974: p.118), sendo apontado como um espaço de transmutação, e geralmente de inconsciência, um espaço de passagem em que os indivíduos agem geralmente de forma humilde e passiva, diferente do que reflete DaMatta sob o mesmo conceito, ao apontar este período enquanto pleno de consciência (1997: p.105).

Discorrendo sobre os instantes em que a sociedade cria e recria suas tradições, o autor aponta que se pode perceber é que, enquanto espaço festivo, ainda que conscientes das regras sociais e da quebra de determinados protocolos em um tempo e espaço festivos, os indivíduos vivem esse momento em excesso. Se pensada através das regras

religiosas, a lavagem agrega aos rituais sagrados o tom permissivo das orgias e banalidades praticadas no carnaval:

Todos os sistemas constroem suas festas de muitos modos. No caso do Brasil, a maior e mais importante, mais livre e mais criativa, mais irreverente e mais popular de todas, é sem dúvida o carnaval. [...] Como toda festa, o carnaval cria uma situação em que certas coisas são possíveis e outras devem ser evitadas. Não posso realizar um carnaval com tristeza, do mesmo modo que não posso ter um funeral com alegria. Certas ocasiões sociais requerem determinados sentimentos para que possam ocorrer como tais (DAMATTA, 1986: p.71).

Muitos dos acompanhantes não exprimem ou declaram publicamente sua fé, tampouco suas práticas religiosas, mas ao aportarem nos espaços sagrados, santuários e locais de devoção onde ocorre a ação física da lavagem, se prostram diante daquilo que parecia não influir em seu comportamento. Nesses instantes a ação mais provável é reproduzir gestos, desenvolver uma performance, uma maneira de percepção da dimensão estética e sensível à partir da experiência social, como aponta Muller (2005: p.71), uma experiência vívida e sensível que acaba permitindo a contextualização cultural do significado do ritual por parte desses indivíduos que antes não se mostravam tomados pela natureza do momento.

Esse comportamento que pode ser controverso é alterado à medida que o participante se reposiciona no espaço dimensional do ritual. Um simples indivíduo que acompanha sem compromissos específicos o ritual, estando infiltrado entre os participantes do cortejo pode desenvolver comportamentos múltiplos; dançar ao som dos atabaques e carros de som espalhados nas esquinas da cidade, ou fantasiado, se embalar pelas marchinhas de carnaval pelos becos. E, mesmo contaminado pelo sentido festivo que o ritual adquire por suas composições, ao chegar aos espaços focais onde a realização da lavagem agrega a multidão, se sentir pertencente ao contexto simbólico, mágico-religioso que comove e transforma foliões em fiéis temporais.

É expressamente comum encontrar nos rituais religiosos a definição de espaços demarcados enquanto campos sagrados, espécies de santuários ou pontos de concentração para exaltação da fé e das crenças de seus participantes, como no momento da lavagem, o adro da igreja é o ponto central, o espaço sagrado a ser purificado, e posterior a ele, o beco é onde se iniciam as festividades permissivas das práticas impuras, e o espaço se torna um campo de indução do comportamento social.

Em uma discussão levantada por Mauss (2003: p.408) acerca do corpo e sua representatividade, as atividades da consciência são apontadas enquanto um sistema de

montagens simbólicas, apontando que tudo em nós é imposto, e que em toda parte nos encontramos diante de montagens fisio-psico-sociológicas de uma série de atos, que são mais ou menos habituais. O comportamento performático de muitos acompanhantes, bem como a possibilidade de haver uma teatralização aparente durante o processo ritual não fogem à possibilidade de existir como sendo uma mera ação desenvolvida por um indivíduo que pode não ser um devoto, não ser religioso, porém se deixar envolver pela massa que gesticula, produz ações e representa sentimentos e emoções.

Ações que, não necessariamente podem ou não ser impulsionadas através das influências coletivas. Ponto este levantado por Müller (2005), quando se refere à performance que um indivíduo pode exercer em um processo de teatralização comportamental, e que não foge à discussão acerca do comportamento individual ou coletivizado durante os rituais da lavagem:

A performance que um indivíduo pode desenvolver (que aqui interpreto enquanto devoto ou acompanhante), ao penetrar os espaços rituais, pode conter seus sentidos enquanto mecanismo de resistência cultural, visando não se relacionar diretamente com as realidades onde a devoção vivida pelo ser humano pode ser transmitida através de seu corpo (MÜLLER, 2005: p.79).

Durante o cortejo e a execução das lavagens alguns comportamentos se confundem, ao passo que podem ser interpretados possibilitando claramente compreender a ação social de determinados indivíduos. Dentre os muitos participantes, alguns fieis claramente se destacam, aqueles que trazem consigo flores brancas, que se vestem de branco mesmo não se afirmando adeptos do candomblé, alguns até seguem o cortejo até a Igreja do Rosário e lá permanecem em oração, não participante do momento da lavagem do Beco da Preguiça. Cada participante estabelece uma relação particular com sua maneira de viver e enxergar o ritual e sua religiosidade, sua relação de fé, devoção ou profanação, da mesma maneira que pode ser tomado pela comoção coletiva durante as fases rituais.

Como sugere Turner (2005: p.71), é necessário ao pesquisador analisar os símbolos e sua influência num contexto de emoções observadas, uma vez que as emoções podem suscitar nos “atores rituais” comportamentos performáticos evocados pela vivência da situação ritual. A proximidade e o contato com os acompanhantes e fieis em meio aos cortejos provocaram discussões acerca da compreensão que os indivíduos observados possuem de si, de suas práticas e da maneira como conduzem suas ações, a performance que desenvolvem, bem como a performance daqueles que o cercam durante o ritual. Como menciona Douglas (2012), em suas reflexões acerca da

noção de contágio, muitos indivíduos demonstram inquietações frente ao estranhamento e aos comportamentos anômalos exercidos pelos demais acompanhantes, e suscitam diferentes maneiras de refletir acerca das várias práticas comportamentais:

Há várias maneiras de tratar as anomalias. Negativamente, podemos ignorá-las, não percebê-las, ou, percebendo-as, condená-las. Positivamente, podemos, deliberadamente, confrontar as anomalias, e tentar criar um novo padrão de realidade onde elas tenham lugar. Não é impossível um indivíduo rever seu próprio esquema pessoal de classificações. Mas nenhum indivíduo vive isoladamente e seu esquema terá sido parcialmente recebido de outros indivíduos (DOUGLAS, 2012: p.54).

Tanto os valores morais quanto as regras sociais podem também ser definidos pelo contato, pelo contágio, o que pode influenciar o comportamento de outros indivíduos. Por exemplo, um participante que pode interpretar o ritual enquanto festa, segue o cortejo dançando, acompanhando os carros de som, não exercendo uma ligação religiosa entre sua presença e o objetivo maior do ritual, e dessa maneira, mesmo que sem percepção objetiva e individual de si, provocar outros indivíduos a reproduzirem suas práticas. Ao analisar a relação entre espaços, limites e margens, ao fazer referências analíticas a religiões primitivas e suas crenças, Douglas (2012) adota uma ideia de sistematização dessas estruturas espaciais:

Mas é justamente uma expressiva supersistematização que é necessária para se interpretar as crenças em questão. Pois, acredito que as ideias sobre separar, purificar, demarcar e punir transgressões, têm como sua função principal impor sistematização numa experiência inerentemente desordenada. É somente enxergando a diferença entre dentro e fora, acima e abaixo, fêmea e macho, com e contra, que um semblante de ordem é criado (DOUGLAS, 2012: p.15).

Sobre esta concepção de ordem, ao observar o ritual da lavagem no espaço da festa carnavalesca é importante ser discutida a ideia de unidade coesa em sua totalidade. Como estabelecer modelos de comportamento ou evitar transgressões de regras em um ritual de múltiplos sentidos e significações?

Seria praticamente impossível tentar moldar os acompanhantes da lavagem do Rosário com os vários foliões dispersos no entorno do ritual religioso. Desde o cair da tarde o trânsito de pessoas pelas ruas é intenso. A abertura oficial é dada pelo cortejo acompanhado, e ainda sim a sua frente, uma multidão já comemora o carnaval e também caminha em direção à Igreja do Rosário, e não se consegue distinguir de fato quem abre os espaços pra seguir o cortejo pelas ruas, e quais elementos demarcam o início ou a sua frente.

Algumas observações e análises sobre o comportamento social em Douglas (2012) estando ligadas as relações de desordem e de contágio apontam que o comportamento social transmitido a partir das performances desenvolvidas pelos participantes dos festejos ao exercerem suas ações de fé, devoção, renovação de votos ou turismo, perpassam por entre as fronteiras do sagrado e do profano, se confundem, se unem e se distanciam em um mesmo ritual e um mesmo espaço temporal. Uma linha tênue mantida pela interdependência entre o sagrado e o profano em meio ao imbricamento de práticas tão opostas e complementares, como aponta a autora:

Como se sabe, a sujeira é, essencialmente desordem. Não há sujeira absoluta: ela existe aos olhos de quem a vê. Se evitamos a sujeira não é por covardia, medo, nem receio ou terror divino. Tampouco nossas ideias sobre doença explicam a gama de nosso comportamento no limpar ou evitar sujeira. A sujeira ofende a ordem. Eliminá-la não é um movimento negativo, mas um esforço positivo para organizar o ambiente (DOUGLAS, 2012: p.12).

A partir de sua discussão Douglas propõe uma análise acerca da sujeira, a capacidade que esta possui de interferir em nossa compreensão e nosso comportamento. A sujeira pode não estar obrigatoriamente ligada ao impuro, no sentido específico de limpeza, ao passo que é remetida pela autora como sendo uma referência direta ao desordenado, e através de suas reflexões, se torna mais fácil compreender o quanto polos ambíguos podem estar relativamente ligados. No caso dos rituais de lavagem, como o próprio nome suscita, lavar, imediatamente associa a ação ao ato de limpar com água, purificar, retirar a sujeira através do banho.

Em Penedo, a junção do carnaval e das lavagens do Beco e do Rosário mostram que a desordem se faz presente pela mistura de sons, ritmos e blocos independentes de carnaval que fazem a abertura festiva em meio aos espaços dispostos ao longo do cortejo dos filhos de santo. Ainda que aberto e inserido no contexto comemorativo e permissivo do carnaval, o som do afoxé é demarcador do espaço ritual religioso em deslocamento. Durante o percurso são entoados os pontos, zuelas e canções relacionadas aos orixás ao som das alfaias, agogôs, atabaques e xequerês²⁶.

É nesse espaço de desordem que se faz necessário existir um elemento capaz de produzir a ordem, a sonoridade dos instrumentos afro-religiosos é quem promove a unidade ritual em devoção ao sagrado, através das performances dos praticantes de religiões afro-brasileiras e dos que se permitem ser reconhecidos enquanto adeptos ao

²⁶ Membros de alguns grupos de afoxé e o maracatu Coletivo Afro-Caetés da cidade de Maceió reúnem-se para tocar na Lavagem do Rosário desde o ano de 2012.

ecumenismo religioso. Seja festa, seja fé, o compromisso se mantém vivo a cada ano através da inserção dos indivíduos nos espaços sagrados e profanos, que descumpre regras, demarcam espaços, transpõem limites e agregam valores até então especificamente opostos.

CAPÍTULO 3

- A festa em ação.

A festa, em sua totalidade envolve os ritos preliminares, liminares e de pós-liminares ou agregação, um objeto de pesquisa em movimento, formado por partes interdependentes. Uma extensa teia de eventos coletivos, que parte do fundamento religioso desenvolvido nos espaços internos da roça de santo, onde os laços estabelecidos entre os filhos de santo e o orixá em evidência são estreitados através do cumprimento das tarefas que envolvem as obrigações no candomblé. Seguido da prática popular da lavagem do Beco da Preguiça, uma ação que reforça a dualidade acerca das noções de pureza e impureza ritual, e por fim, o distanciamento com a sujeira e a profanação, onde o templo religioso se torna o santuário ritual.

Ao longo do trabalho etnográfico a realidade acompanhada provoca algumas discussões, principalmente no que confere uma capacidade espetacular de se mostrar publicamente através de um ritual religioso historicamente estigmatizado. A prática desenvolvida pela roça de santo se mostra através de uma performance cultural que potencializa os símbolos rituais e sua capacidade motivacional. De acordo com a metodologia de análise apontada por Turner (2005:p.50), a maneira como se observa as práticas rituais, principalmente visando identificar a estrutura e a propriedade dos símbolos deve ser confrontada, através de uma observação externa, seguida de uma coleta de interpretações e por último uma análise antropológica com bases científicas.

Para alguns líderes religiosos a prática dos rituais sagrados não pode ser misturada aos rituais e espaços profanos, seria uma discrepância, especificamente um desrespeito ao santo a qual se dedica a celebração pública. Ao se envolver nas atividades festivas na cidade de Penedo a família de santo mostrou seguir a tradição religiosa e preservar as características dadas ao arquétipo do orixá, externalizando um maior respeito e resguardo a Oxalá por meio de seus toques rituais internos. Da mesma maneira se permitiu ocupar o espaço e o tempo festivo comemorando através dos pedidos de bênçãos e agradecimentos a abertura do carnaval na sexta-feira, dia em que o povo de santo dedica suas obrigações preservando a religião com respeito e resguardo a Oxalá.

Partindo dos apontamentos acerca dos símbolos enquanto podendo ser classificados como sendo objetos, atividades, relações, eventos, gestos e unidades espaciais em uma situação ritual, e que estes estão diretamente envolvidos com o processo social, Turner (2005: p.49) dá margem a uma interpretação mais ampla que se empregada no contexto em que se opera esta pesquisa, a lavagem realizada em Penedo.

Em sua totalidade os festejos se reproduzem anualmente enquanto um símbolo de promoção da unidade social através da junção de diferentes práticas religiosas e culturais em um mesmo ritual. Seu acontecimento promove um estado de ecumenismo, agregando crenças religiosas, resgatando o contexto histórico da ênfase do negro enquanto personagem importante na formação da sociedade brasileira. Segundo um dos seguidores do ritual, que não possui vínculo direto com o candomblé, que ainda sim é frequentador de alguns rituais no terreiro de Santa Bárbara e acompanha anualmente a Lavagem do Rosário, a festa serve como um elo promotor da unidade social:

A festa agrega várias crenças, católicos, espíritas, une várias pessoas, e é nítido o respeito que a sociedade tem pela festa. Ainda que Penedo seja tradicionalmente católica, a lavagem não é somente expressão cultural, é uma expressão religiosa. Um momento ecumênico e que não deixa de exaltar a cultura negra que durante muito tempo ficou esquecida (MARINHO, 2011).²⁷

Os preparativos para a festa começam desde o início do ano, onde a Prefeitura Municipal monta o calendário da festa de carnaval e abre o espaço para a realização do cortejo e da festa da lavagem do Beco e da Igreja. As tarefas desenvolvidas pela roça de santo são especificamente restritas ao trabalho religioso do cumprimento de obrigações da família de santo com os orixás, especificamente com o orixá maior da festa. Na semana de abertura do carnaval o salão da roça é enfeitado com tecidos brancos, e durante os dias da semana são arriadas as comidas dos santos aos pés do assentamento dos orixás no peji. São arriadas comidas secas como o inhame, o milho branco, o arroz branco, grãos e cereais, e junto às oferendas são feitas as oferendas de alguns animais de pequeno porte²⁸.

Na sexta-feira após o pôr do sol a roça de santo se concentra na Praça Clementino do Monte, e de lá partem em cortejo até os espaços da lavagem. O cortejo

²⁷ Entrevista realizada com Jorge Marinho em 28/05/2012, frequentador do terreiro de Santa Bárbara, que não se define filho de santo, apesar de acompanhar alguns rituais na casa e a anual festa da lavagem.

²⁸ Em entrevista os babalorixás da roça de santo descreveram que são oferendadas galinhas e pombos a Oxalá, e as oferendas são arriadas tanto no peji, espaço sagrado no interior da casa de santo, como em espaços abertos.

que se concentra na parte alta da cidade segue sendo aberto pelo carro de som com os ogãs que cantam e tocam para Oxalá.

À frente são dispostas duas filas formadas pelas filhas de santo, organizadas através da hierarquia das mulheres dentro das atividades da roça de santo. Todas enfileiradas, distribuídas nas duas extremidades da rua, cerca de 60 filhas de santo trajadas de baianas, vestindo exclusivamente o branco, com saias rodadas pomposas, adornadas com muitos bicos e babados de renda, exibindo seus colares de contas, suas joias, trazendo na cabeça ou nos braços vasos e talhas com flores brancas, a grande maioria flores do campo, como também crisântemos e lírios. Junto às filhas de santo seguem também algumas crianças também vestidas com a indumentária festiva, os vestidos rodados, os colares de conta, todos os adornos seguindo uma mesma estética ritual e que chamam a atenção de quem assiste ao ritual.

As semelhanças dispostas na estética e estrutura das festas de lavagem são apontadas em Santos (2006), que aponta inúmeros elementos presentes nas comemorações baianas dedicadas a Oxalá, Iemanjá, Oxum e outros santos, como também o ritual secular que se pratica em Salvador traz muitas características dispostas em Penedo. Segundo algumas descrições apontadas por Tavares acerca das festas públicas da Bahia, especificamente as festas dedicadas ao Senhor do Bonfim, as disposições e práticas rituais são compostas pelas mesmas personagens, símbolos das festas de candomblé:

Abrindo o cortejo vão as baianas, solenes, graves, nos seus vestidos ricos, vestidos que são a inveja de outras mulheres, encantadas com seus bordados e suas rendas, bordados os mais caprichados, rendas as mais delicadas. Que riquezas nos seus balangandãs, antigos de muitos anos, saídos das mãos de artífices, feitos para salientar a beleza das mães-de-santo, das negras baianas, mulheres mais elegantes do mundo [...] E que gravidade nas suas expressões, não gravidade de tristeza, mas de satisfação sentida em reverenciar o Senhor do Bonfim! As bilhas e as jarras se equilibram milagrosamente nas suas cabeças, fartas de flores, da riqueza de um colorido, de uns excelentes desenhos que fazem gosto à vista. Lá vão elas abrindo o cortejo, recebendo as palmas do povo (TAVARES, 1964: 38).

Tais personagens estão presentes em todas as etapas rituais, são símbolos dominantes e referenciais, que transpõem a imagem das negras escravas que no passado lavavam as igrejas para as festas dos Santos católicos. E em todo o processo descritivo e analítico, além de referenciais, que por estarem trajando uma vestimenta característica da indumentária afro-brasileira, referenciam os cultos aos orixás, e carregam fortemente

o elemento branco enquanto dominante no que diz respeito às cores e suas classificações ao longo do processo ritual discutido em Turner (2005).

Após as filhas de santo, seguem os homens, liderados pelos babalorixás, posteriormente os demais filhos de santo também dispostos enfileirados, seguem dançando, acompanhando os compassos das mulheres à frente, também trajados de branco, a grande maioria exibindo batas e calças rendadas, e na cabeça muitos estão paramentados com turbantes e axós, trazendo nas mãos as vassouras de palha que serão utilizadas na lavagem do beco e do adro da igreja. Um fator não aprofundado nesta pesquisa é o papel dos indivíduos nas atividades que compõe o ritual da lavagem, especificamente as disposições delegadas pela categoria de gênero, pelos papéis exercidos pelos homens e pelas mulheres na roça de santo e no ritual em seu acontecimento. A instituição religiosa que promove os festejos públicos da lavagem do rosário é liderada por dois homens, dois babalorixás que uniram as características de seus orís (Iemanjá e Oxóssi) na fundação da roça de santo na cidade de Penedo.

Mesmo sendo homens os regentes da roça, são as mulheres o elemento dominante tanto nas atividades do terreiro quanto na materialização da lavagem. De acordo com as informações obtidas pelos babalorixás em entrevistas realizadas na própria casa, atualmente a maioria dos filhos de santo da casa são mulheres, que ainda se unem a outras filhas de santo de outros terreiros no dia da lavagem do Rosário.

A elas é permitido exagerar na indumentária e nos adornos, assim como na performance praticada ao longo do ritual, entre sorrisos e acenos aos que acompanham publicamente, é o carisma das baianas que reforça a beleza da festa. Os homens, dispostos após as mulheres, sempre mais contidos formam um bloco de coadjuvantes, carregam as vassouras e prestam apoio as baianas tanto limitando os espaços entre o público festivo e os praticantes do ritual, quanto em organizar a chegada aos espaços que serão lavados, são os filhos de santo os demarcadores dos espaços rituais.

Uma expressiva organização desenvolvida e compreendida pelos praticantes do ritual que se faz necessária para a preservação e manutenção das crenças em questão, como aponta Douglas (2012: p.15) ao definir que as ideias sobre separar, purificar, demarcar e punir transgressões, que têm como sua função principal impor sistematização numa experiência inerentemente desordenada. É somente enxergando a diferença entre dentro e fora, acima e abaixo, fêmea e macho, com e contra, que um semblante de ordem é criado.

Acerca do comportamento dos presentes ao longo do cortejo, mesmo percebendo que muitos participantes através de suas performances exercem uma ação semelhante aos demais fieis, como ocorre no momento em que se chega aos espaços de lavagem onde alguns reverenciam e se prostram diante da Igreja do Rosário. Alguns se figuram enquanto católicos e podem ser reconhecidos através do sinal litúrgico da genuflexão ou inclinação, e outros presentes, mesmo que não praticantes de uma determinada religião ou crença, ainda que podendo ser motivados pelo sentido coletivo ou pelo respeito ao ritual exercem algumas ações performativas. Segundo DaMatta, geralmente em um ritual religioso o indivíduo pode não ser de fato pertencente à determinada prática, mas pode ser influenciado por uma motivação coletiva em algumas as festas de ordem:

Nos rituais religiosos em particular, o comportamento é marcado pela contrição e pela solenidade que se concretizam nas contenções corporais e verbais. O corpo, então, na igreja e nas solenidades da ordem é marcado pela rigidez dos gestos e por formas obrigatórias de gesticulação. São maneiras de marcar a contenção e de promover a uniformidade e a tranquila obediência dos fieis ou servidores, já que tudo isso conduz a uma visão ordenada da própria ocasião formal (DAMATTA,1986: p. 85/86).

Após os filhos de santo, segue um carro aberto, uma espécie de alegoria que traz uma ornamentação com flores, tecidos brancos e prateados, algumas crianças e em uma espécie de trono, uma Ialorixá que cumprimenta através de gestos serenos todos os que acompanham o ritual²⁹. O cortejo segue um curto percurso, cerca de 2km percorridos através da Avenida Getúlio Vargas pelo centro histórico da cidade até chegar ao Beco da Preguiça, e durante o percurso todas as ruas estão ornamentadas com bandeirolas coloridas suspensas de um lado ao outro da rua, e os espaços laterais, as esquinas e calçadas tomadas por foliões fantasiados, família inteiras, muitas crianças, todos vão ao encontro do cortejo do Rosário.

No beco, os homens tentam afastar os participantes, dando espaço e deixando livre a rua para a lavagem, e as baianas jogam as águas perfumadas das talhas nas calçadas dos sobrados e casas em arquitetura colonial, e à medida que a água escorre pelas calçadas e desce para a rua, todas as mulheres se concentram no centro da rua, lavando e dançando ao som dos pontos cantados para Oxalá. As baianas fazem da rua, especificamente do Beco da Preguiça um palco ocupado por um espetáculo religioso, um espaço temporal em que as performances denotam as baianas como sendo agentes conscientes de uma prática ritual ressignificada e dotada de referencias e significados.

²⁹ Segundo o Babalorixá Pai Fernando de Oyá Balegun a cada ano um babalorixá ou Ialorixá da cidade de Penedo é homenageado e segue o cortejo no carro alegórico.

A prática ritual produz um conjunto de expressões e valores motivados também pelo espaço dinâmico em que se desenvolve, e característico no ritual em Penedo é o silêncio das marchinhas e bandas de frevo durante a lavagem, onde são ouvidos somente os aplausos e os cânticos religiosos. Segundo Santos é através da linguagem dos gestos praticados durante os momentos rituais que os atores sociais produzem através de suas performances uma maior reflexividade sobre si mesmos, sobre o grupo e sobre a sociedade:

A festa de candomblé é um ritual cuja liturgia integra cantos, danças, música e possessão, associados a exibição de roupas rituais, ornamentos, insígnias, cores e formas sagradas. Durante a sua realização, verifica-se uma profusão de ações, imagens, comportamentos e símbolos cujos significados não se pode buscar exclusivamente na esfera religiosa, mas também na relação que esta mantém com a arte, a estética, e o contexto social onde ela ocorre (SANTOS, 2012: p.133).

A lavagem do Beco da Preguiça rememora as ações dos antigos moradores locais que limpavam os espaços para os momentos de festa e manutenção da higiene local, que foi tomada pelos praticantes do candomblé que dimensionaram a folia da lavagem do beco transformando-a em um espetáculo. Reconstruir valores e agregar novas práticas não só valorizou a prática comum aos moradores locais como promoveu o carnaval da cidade através da festa da lavagem. Novas construções culturais são agregadas às antigas práticas visando acompanhar o processo de dinamicidade da sociedade, o que não obrigatoriamente possa provocar uma descaracterização da festa ou provoque a possível perda dos valores simbólicos e culturais do ritual, como discute Perez:

A heterogeneidade, a fragmentação e a aceleração do tempo da modernidade, sobretudo seu afã de mudança, de busca incessante do “novo” – a falsa moeda dos seus sonhos – não matam a festa, nem fazem surgir em seu lugar simulacros vazios. Ao paraíso não se sucede o inferno. À tradição não é dado unicamente o caminho da adaptação, da resistência, ou da morte. Mudanças não são ameaças à continuidade da tradição, ao contrário, são condições mesmo de sua perpetuação. A tradição permanece justamente porque muda (PEREZ, 2012: p.31/32).

Posterior à lavagem do beco as baianas continuam o cortejo, e alguns metros adiante o beco se alarga e se chega ao Rosário Largo. O cortejo segue a mesma disposição inicial, as mulheres, posteriormente os homens, o carro alegórico, e por último o afoxé junto aos carros de som. Lentamente todos vão seguindo pela lateral direita da imponente Igreja de Nossa senhora do Rosário dos Pretos e as ruas e calçadas assim como no beco estão tomadas pelos participantes, foliões e turistas. Na chegada ao Rosário Largo as filhas de santo sobem o adro da Igreja do Rosário, que permanece

fechada, carregando suas talhas se posicionam ao frontispício do adro, os homens formam uma espécie de cordão de isolamento e passam as vassouras a filhas de santos, que iniciam o ritual da Lavagem entoando pontos a Oxalá, acompanhados pelos toques dos atabaques.

A água de cheiro é derramada desde os degraus das portas da igreja aos degraus que se unem ao calçamento da rua, e no adro as baianas dançam, gesticulam e cantam performaticamente. Nesse instante se reproduz a prática dos negros no período colonial de limpeza dos templos religiosos para as festas católicas, como descreve Santos (2006: p.4), os participantes rituais através da repetição promovem um comportamento restaurado, o que dá margem ao surgimento de novas tradições e reinterpretações de antigas práticas culturais. O que de fato se realiza em Penedo, um ritual de lavagem que denota significados como o resgate e a valorização da cultura negra e a promoção do carnaval da cidade marcado em sua abertura por um espetáculo religioso.

Segundo Santos (2012) no candomblé os terreiros e casa de culto desenvolvem seus rituais através das variações das respectivas nações e suas práticas cotidianas, e no âmbito das festas públicas, a relação entre o público e os integrantes rituais, o som e as performances são aspectos interdependentes:

A comunhão entre o Aiyê e o orun integra, além da música, outros sons, que assumem várias funções ao longo da cerimônia. Destaco o valor ritual do som, por reconhecê-lo como um dos elementos formadores do espetáculo religioso. A oposição entre silêncio/som = sagrado/profano não se aplica ao caso. No sistema religioso em estudo, as duas categorias estão associadas tanto ao sagrado quanto ao profano [...] e as ovações do público constituem um espetáculo a parte, muitas vezes sob a forma de aplausos e saudações efusivas [...] a interação entre os atores rituais e o público é fundamental para a vitalidade da festa (SANTOS: 2012: p.145).

O espetáculo dotado de símbolos reifica o compromisso de fé dos afro-religiosos e demais participantes e polariza significados simbólicos materializados em objetos e ações, como aponta Turner. No ritual é através das performances das baianas que lavam, limpam e purificam os espaços públicos que é percebida a relação entre ação e unidade ritual provocada através de elemento e símbolos dominantes como a cor branca e a água, que representam o imaculado e o impoluto, carregado de valor tanto moral quanto social na ação de representação da busca pela pureza, pela higienização do ritual em devoção aos Deuses (TURNER, 2005: p.116).

Uma festa pública composta por etapas rituais, imbuída de valores religiosos, sagrados e profanos, e que não objetivamente diminuem a importância litúrgica do

candomblé tampouco a importância cultural negra. Como esclarece Douglas (1985) ao apontar que há muitos casos relativamente analisáveis acerca das noções entre limpeza e sujeira ritual, para a autora santidade e não-santidade afinal não necessitam sempre ser opostos absolutos. Podem ser categorias relativas. O que é limpo em relação a uma coisa pode ser sujo em relação à outra e vice-versa. O idioma de poluição adéqua-se a uma álgebra complexa que leva em consideração as variáveis de cada contexto (DOUGLAS, 2012: p. 21).

O ritual se mostra seguindo o formato de um grande espetáculo popular, que em toda sua duração é acompanhado pelos registros de câmeras fotográficas, celulares, muitas acompanhantes querendo registrar o ritual através dos melhores ângulos, disputando espaço pelas calçadas das ruas, assim como as flores distribuídas durante a lavagem. Ao fim da lavagem os acompanhantes, turistas e demais presentes disputam ainda as flores distribuídas pelas filhas de santo, como também fotos com os participantes que estão paramentados para o ritual na fachada da igreja, um espaço de sua materialização.

Turner (2005: p.54) ao discorrer sobre a capacidade dos espaços sagrados que são carregados de valores pela comunidade, utilizados como pontos de encontro e oração, santuários que dispõe de espaços compostos e dotados de símbolos demarcadores do cumprimento dos papéis dentro da estrutura ritual. São interpretados pela comunidade através da forma de lugares que servem enquanto cenário de oposição entre as regras e os possíveis dramas existenciais, o demarcador entre o permitido e do proibido.

A festa dialoga com práticas religiosas distintas, assim como pontua o início do carnaval, demonstrando um estado de ecumenismo entre os católicos, que são grande parte da população e que acompanham e participam da festa tradicionalmente afro-religiosa. Seguindo apontamentos discutidos em Santos (*apud* Serra, 2000), a festa da lavagem do Rosário se define por meio uma festa de largo não especificamente pelo nome da praça onde fica situada a igreja, o Largo do Rosário, mas por circundar um dado espaço sagrado:

De modo geral, as festas de largo abrangem um rito ou um conjunto de ritos sacros cujo foco espacial é um templo. As cerimônias sagradas no templo, contudo, não constituem a totalidade da festa desse tipo. Os ritos podem ocorrer no interior do templo, ou para ele se voltarem. Além das cerimônias sagradas, as festas de largo associam comércio com diversão pública (SANTOS *apud* SERRA, 2006: p.6).

Algumas categorias de análise são apontadas e discutidas neste trecho, tomando como modelo a estrutura analítica de Gonçalves (2008) acerca das Festas do Divino Espírito Santo no Rio de Janeiro, onde o autor separa em tópicos as etapas da festa, a relação desta com a comunidade, seus espaços e dimensões. O carnaval da cidade em sua dimensão geral não é marcado apenas pelo período em que os laços estruturantes são suspensos e a permissividade é vista por meio de uma abertura para a prática das atividades que não podem ser exercidas no cotidiano da vida social.

Em Penedo, a dimensão do ritual, bem como o envolvimento da religião com as práticas culturais festivas tornam o modelo pesquisado bastante particular. Uma festa que promove um diálogo ecumênico que envolve as relações entre o sagrado e o profano, além de apresentar símbolos que relacionam a realidade ritual praticada e a mitologia africana através da presença de símbolos indispensáveis para a preservação e reinvenção de valores e a importância social, religião e cultural do ritual produzido no imaginário dos seus participantes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através das leituras de Perez (2012) e Hobsbawm (2012) alguns contrapontos foram melhor discutidos e compreendidos, e entender a prática ritual, independente de sua periodicidade é essencial, assim como sua circunstância, para reconhecer que um ritual pode ser inspirado em outro historicamente importante e sendo fundamental para seu contexto social e produtor de tantos outros significados.

As festas de lavagem como apontadas em Santos (2006) são um registro da relação de unificação de comportamentos distintos no que concerne o cotidiano de grande parte dos indivíduos que acompanham os festejos, o cortejo e suas etapas de desenvolvimento, assim como uma prática socialmente repetitiva daquilo que eles podem interpretar enquanto modelo ritual ao exercício de suas práticas. O modelo ritual praticado em Penedo se desenvolveu a partir de sua realidade e motivação política, social e cultural é visivelmente inspirado na lavagem do Bonfim de Salvador, um festejo secular, tradicional que divide espaços sagrados e profanos, capaz de provocar uma grande mobilização por parte de várias instituições que participam do evento festivo e religioso.

Analisando a existência de uma forte tradição cultural através do sincretismo religioso presente nas manifestações dos cultos que influenciaram o surgimento do ritual da Lavagem do Senhor do Bonfim em Salvador há cerca de quase três séculos, as atividades desenvolvidas pelos negros na condição de escravos consolidou a prática dos rituais de lavagem para garantir a aceitação social do preto no universo dos brancos.

Inicialmente exercidos enquanto favores que se deviam aos Santos através do pagamento de promessas, os rituais de lavagem que acabaram se mostrando enquanto uma prova de bom mocismo por parte dos negros que adornavam os templos para as celebrações dedicadas aos santos da elite. Os membros do candomblé através de imposições religiosas se prostravam diante dos rituais católicos, o que não fugiu a regra com a chegada da primeira imagem do senhor do Bonfim trazida da cidade de Setúbal em Portugal para o Brasil. As comemorações foram se tornando cada vez maiores, e ao longo dos anos os negros adquiriram maior liberdade de culto fazendo associações de seus orixás aos santos católicos.

Mesmo que de forma representativa eles se organizavam e saíam às ruas acompanhando as procissões vestidos de branco, visando transparecer o quanto eram católicos, civilizados, limpos e ordeiros. Posteriormente o candomblé se fortalece enquanto prática religiosa e culturas característica das populações negras a ressignificação da lavagem do Senhor do Bonfim em um grande espetáculo, que pode ser inferido enquanto uma prova concreta da existência do “mito da democracia racial”, através da demonstração festiva do quanto somos sincréticos e mestiços.

Em Penedo o ritual se desenvolveu seguindo uma prática de rua que já era motivo de festa, lavar os becos pra expelir excrementos e o mau cheiro durante as festas de carnaval. Seus idealizadores e organizadores de maneira coletiva buscaram inserir suas práticas rituais aludindo o ritual da lavagem dos espaços sagrados à prática popular local da lavagem dos becos. O intuito não era ganhar dimensão, através do discurso de seu idealizador, o objetivo maior era promover as casas de culto da cidade, visando acabar com a intolerância religiosa promovendo uma maior harmonia por entre as diversas religiões. O ritual não busca instituir uma ideia de “bahianidade nagô” demonstrando principalmente pelo fato de não ter se curvado ao adro da secular Igreja do Senhor do Bonfim no centro histórico da cidade.

A festa traz em seu corpo alguns símbolos dominantes como o branco enquanto cor predominante nos espaços em que se realiza, como as baianas à frente dos cortejos, os acompanhantes do cortejo seguido a pé, as águas de cheiro que lavam toda a sujeira, limpando e perfumando os espaços rituais e o templo sagrado, assim como as flores brancas que representam a pureza e a delicadeza dos Deuses.

Levar o santo para rua e fazer festa religiosa no carnaval parecia ser uma atividade contraditória no que tange os valores religiosos de alguns praticantes do candomblé, o que foi mostrado pela roça de santo Ylê Axé Sessu Omim Odé Akuerã. Promover um ritual público pode significar o não descumprimento das regras litúrgicas do candomblé, como descreveram os líderes da roça de santo, o primordial é preservar o resguardo, os cuidados com o corpo e com os vícios que devem ser evitados, o que é altamente prescrito aos seus filhos de santo e participantes.

Diante da manifestação pública afro-religiosa transmitida na lavagem do Rosário a Igreja Católica abre espaço para uma celebração liderada puma uma roça de santo e que tem a participação de entidades políticas e religiosas locais. Um ritual reinventado,

espetacular e dinâmico marcado pela figura dominante das lindas baianas que são o símbolo do candomblé brasileiro.

A roça de santo que organiza o ritual se agrega aos demais adeptos do candomblé, e promove um verdadeiro desfile de roupas pomposas, paramentos e indumentárias de encher os olhos de seus participantes, turistas, foliões e demais acompanhantes. Hoje a Festa da Lavagem traz a limpeza ritual para as ruas, lavando o Beco da Preguiça visando limpar os espaços poluídos pelos homens como também o adro da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, sem esquecer que tenta resgatar o protagonismo no negro na história da cidade, que hoje volta seus olhos ao candomblé que faz seu espetáculo à frente da única igreja em que os pretos podiam entrar.

Propositalmente ou não, de forma irônica, hoje, durante a lavagem, os brancos ficam na porta, assistindo, aplaudindo e valorizando um ritual que prega um discurso de purificação, e entoam pedidos e bênçãos a Oxalá para que o carnaval seja uma festa harmônica e de paz. Em meio à festa da carne o ritual da lavagem busca manter preservados seus ideais religiosos através da performance de seus participantes, que em alguns espaços e tempos rituais também promovem uma unidade de comportamentos através de seus gestos e ações, símbolos rituais que são também fatores de ação social, promotores da unificação que influenciam direta ou indiretamente na forma como se portam os presentes.

Mesmo pensada com determinadas finalidades a festa de largo não descaracterizou ao longo de suas transformações seus traços populares exibidos pela prática cotidiana da limpeza dos espaços públicos através dos moradores do entorno do Beco da Preguiça. O ritual agregou elementos que poderiam ser enxergados enquanto opostos, contrários aos tradicionais valores religiosos locais e garantiu uma maior visibilidade à cultura negra e a unificação de seus participantes e foliões através do ecumenismo. Alterar sua dimensão não só espetacularizou o ritual como também conseguiu preservar seu principal fundamento, sua raiz enquanto uma festa de agradecimento, devoção e sacralidade ritual.

REFERÊNCIAS:

ALVES, Amanda Palomo. PELEGRINI, Sandra. *A “Festa das águas de Oxalá”: A religiosidade e o patrimônio afro-brasileiro*. Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá, Paraná, Ano III, nº VIII, Setembro de 2010.

BENISTE, José. *Òrun – Àiyé: O encontro de dois mundos; sistema de relacionamento nagô- yorubá entre o céu e a terra*. 8ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BRAGA, Júlio. *Fuxico de candomblé: estudos afro-brasileiros*. Feira de Santana: UEFS, 1988.

CARNEIRO, Edison. *Cultos Africanos no Brasil*. Revista Planeta, Ed. Nº1, Setembro. Editora Três, 1972.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologias e literatura no século XX*. José Reginaldo Santos Gonçalves (Org.) Rio de Janeiro: Editora URRJ, 2011.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6ª Ed. – Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

-----, -----, *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. tradução Mônica Siqueira Leite de Barros, Zilda Zakia Pinto – 2ª Ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2012.

FARIAS, Ana Márcia Ferreira de. NASCIMENTO, Elis Lopes Garcia. BOTELHO, Maria do Socorro Quirino. *Quilombos Alagoanos Contemporâneos: uma releitura da história*. Recife: Bagaço, 2007.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. 1ª ed. [Reimpr.] Rio de Janeiro: LTC, 2012.

-----, -----, *O Saber local*. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

GENNEP, Arnold Van. *Os Ritos de Passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.*; tradução de Mariano Ferreira, apresentação de Roberto da Matta. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GONÇALVES, Renata de Sá. *Os ranchos pedem passagem: o carnaval do Rio de Janeiro do começo do século XX*. Secretaria Municipal de Culturas, Coordenadoria de Documentação e Informação Cultural. Coleção Biblioteca Carioca; V. 48. Série publicação científica. Rio de Janeiro, 2007.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. COTINS, Márcia. *Entre o divino e os homens: a arte nas festas do Divino Espírito Santo*. Horizontes Antropológicos. Ano 14, nº 29, p. 67-94. Porto Alegre, 2008.

HOBSBAWM, Erick, *Introdução: A Invenção das Tradições*. In HOBSBAWM, Erick. RANGER, Terence. (Orgs.) *A Invenção das Tradições*. tradução Celina Cardim Cavalcante, Edição Especial saraiva de Bolso, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

LODY, Raul. *Jóias de Axé: fios de conta e outros adornos do corpo, a joalheria afro-brasileira*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

-----, -----, *O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. 2 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

-----, -----, *Dicionário de arte sacra e técnicas afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*, in *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

-----, -----, *Técnicas do Corpo*, in *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MÜLLER, Regina. *Ritual, Schechner e Performance*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 11, nº 24, p. 67-85, jul./dez. 2005.

PEIRANO, Mariza G. S. *Os Antropólogos e suas Linhagens*. RBCS nº 16, ano 6/ julho de 1991.

-----, -----, *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

PEREZ, Léa Freitas. *Festa para além da festa*. In PEREZ, Léa Freitas. AMARAL, Leila. MESQUITA, Wania. (Orgs.) *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RAFAEL, Ulisses Neves. *Xangô rezado baixo: Um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912*. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2004.

ROGÉRIO, Janecléia Pereira. *O Xangô em Maceió: suas várias nações*. In CAVALCANTI, Bruno César. FERNANDES, Clara Suassuna. Barros, Rachel Rocha de Almeida. (Org.). *Kulé Kulé: visibilidades negras*. Maceió: EDUFAL, 2006.

SANTOS, Eufrázia Cristina dos. *Performances Culturais nas festas de Largo da Bahia*. 30º Encontro Anual da Anpocs, Caxambu, 2006.

-----, -----, A dimensão espetacular das festas públicas do candomblé. In PEREZ, Léa Freitas. AMARAL, Leila. MESQUITA, Wania. (Orgs.) *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

SEBE, José Carlos. *Carnaval Carnavais*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 2ª ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

STEIL, Carlos Alberto. *Romeiros e Turistas no Santuário de Bom Jesus da Lapa* in *Revista Horizontes Antropológicos*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, ano 9, nº 20, p. 249-261, outubro de 2003.

TAVARES, Odorico. *Bahia: Imagens da terra e do povo*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1964.

TURNER, Victor. *Dramas, Campos e Metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EDUFF - Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

-----, -----, *Floresta de Símbolos: Aspectos do Ritual Ndembu*. Tradução de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. Niterói: EDUFF - Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.

-----, -----, *O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974.

GLOSSÁRIO

Adro: pátio frontal da igreja

Afoxé: Uma espécie de candomblé de rua, grupo de dança afro.

Agogô: Instrumento de metal utilizado no candomblé.

Ajuntó: Se diz do segundo orixá protetor de cabeça dos adeptos do candomblé.

Alacá: Indumentária que simboliza a hierarquia de tempo de iniciação dentro do candomblé e é chamado também de Pano da Costa.

Arriar a comida: Fazer a oferenda da comida ao orixá, santo, divindade ou entidade no assentamento, que requer todo um preparo e especificidade do tipo de alimento de acordo com o arquétipo de cada um.

Arroz de Haussá: Nome derivado de um grupo étnico africano e como ficou conhecido o arroz oferecido para Oxalá.

Atabaques: Instrumento musical, tambor usado nos rituais das religiões de matriz africana.

Atorí: Vara de madeira, signo do orixá Oxaguiã.

Axó: Roupa completa ou uma peça de roupa do orixá.

Babalorixá: Homem que lidera casa de culto das religiões de matriz africana

Brajá: Colar de uma volta só, que simboliza nobreza, senioridade e não deve ser usado pelos adeptos que não ocupem cargo ou função no terreiro.

Canjica: Comida de milho branco oferecida aos orixás.

Casa de Axé: Casa de culto das religiões afro-brasileiras

Conta ou Fio de Conta: Colar com uma volta dedicada ao orixá protetor de quem a usa.

Gira: Termo utilizado para designar a grande roda onde dançam filhos e pais-de-santo.

Guias: Colar de contas pequenas na cor representativa do orixá de cabeça de quem o usa.

Iabá: Orixá Feminino.

Ialorixá: Mulher que lidera casa de culto das religiões de matriz africana

Ibás: Prato do orixá, onde são colocadas suas oferendas.

Iemanjá: Considerada a grande mãe dos orixás e entidade da fertilidade.

Igbá: Recipiente onde são ofertadas as obrigações

Iorubá: Idioma da família linguística nigero-congolesa utilizado nos terreiros.

Ipadê ou Padê: Comida ofertada ao orixá Exu: feita de fubá, dendê e sal.

Kelê: Colar sagrado que estabelece relação entre o filho-de-santo e seu orixá de cabeça.

Nagô: Nação do candomblé originária da Costa dos Escravos, da região do Daomé, atual Benin.

Odara: Tranquilidade e paz.

Ogã: É o responsável pelo toque dos atabaques em festas e rituais do terreiro.

Olorum: Orixá referente a Deus, o ser maior da religião.

Omim: Significa água na língua Ioruba.

Omim perfumado: Água de cheiro utilizada no ritual da lavagem do Senhor do Bonfim, preparada com ervas e essências naturais.

Opaxorô: Cajado de Oxalufã, oxalá mais velho.

Ori: Cabeça, ou santo de cabeça, o orixá que rege o filho-de-santo.

Ossé: Ritual de limpeza dos Igbás.

Oxaguiã: Oxalá jovem, regente do coração, conhecido como Orixá comedor de inhame.

Oxalá: Considerado o grande pai e responsável pela criação do mundo e dos homens.

Oxalufã: Oxalá velho e sábio, de postura curvada, anda sempre segurado em seu opaxorô.

Pai-de-Santo: Cargo mais alto na hierarquia do terreiro, também denominado babalorixá.

Panteão: Conjunto de Deuses que representam os orixás e suas referências aos santos da igreja católica.

Peji: Santuário das divindades afro-brasileiras, quarto reservado onde se assentam os igbás e as indumentárias dos santos.

Pontos: Músicas, sons cantados aos orixás, cada ponto refere-se a um símbolo, orixá ou momento ritual específico.

Torso: Pano da cabeça, um tipo de chapéu, feito de pano, usado pelas mulheres.

Xangô: Orixá de origem iorubá, sua mitologia conta que o mesmo foi rei de Oyo.

Xequerês: Instrumentos feitos com contas amarradas em uma cabaça

REGISTRO DE ENTREVISTAS E DEPOIMENTOS

Ao longo da pesquisa foram inseridos no texto algumas falas e depoimentos colhidos ao longo do trabalho de campo. Abaixo segue a listagem das pessoas que foram “entrevistadas” sem seguir um roteiro prévio de campo e que contribuíram para a construção e o acréscimo de muitos dados registrados nesta pesquisa.

- Babalorixá Pai Célio Rodrigues, líder do Terreiro Casa de Iemanjá Iyá Ogun-Té, entrevistado em Maceió em 28/12/2010, 09/01/2011, e 12/03/2012 em Maceió - AL.
- Paulo Victor Oliveira, Egbomi do Terreiro Casa de Iemanjá Iyá Ogun-Té, entrevistado em 12/03/2012 em Maceió - AL.
- Babalorixá Pai Fernando de Oyá Balegun, líder da roça de santo Ylê Axé Sessú Omim Odé Akuerâ entrevistado em 12/03/2012 e 20/05/2013 em Penedo.
- Babalorixá Pai Francisco Tauássidê de Oxóssi, líder da roça de santo Ylê Axé Sessú Omim Odé Akuerâ, entrevistado em 12/03/2012 e 20/05/2013 em Penedo.
- Eliana Rego Cavalcanti, Secretária Executiva de Cultura e Turismo de Penedo, entrevistada em 12/03/2011 na cidade de Penedo - AL.
- Jorge Marinho, frequentador do terreiro de Santa Bárbara, entrevistado em 28/05/2012 em Penedo – AL.