

**ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

ARIVALDO FERREIRA DE JESUS

ENTRE O SAGRADO E O PROFANO:

APROXIMAÇÕES À RELIGIOSIDADE POPULAR A PARTIR DA LAVAGEM  
DAS ESCADARIAS E DO ADRO DA IGREJA DO NOSSO SENHOR DO  
BONFIM

São Leopoldo

2015

ARIVALDO FERREIRA DE JESUS

ENTRE O SAGRADO E O PROFANO:

APROXIMAÇÕES À RELIGIOSIDADE POPULAR A PARTIR DA LAVAGEM  
DAS ESCADARIAS E DO ADRO DA IGREJA DO NOSSO SENHOR DO  
BONFIM

Trabalho Final de  
Mestrado Profissional  
Para obtenção do grau de  
Mestre em Teologia  
Escola Superior de Teologia  
Programa de Pós-Graduação  
Linha de pesquisa: Ética e Gestão

Orientador: Oneide Bobsin

São Leopoldo

2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

J58e Jesus, Arivaldo Ferreira de  
Entre o sagrado e o profano : aproximações à religiosidade popular a partir da lavagem das escadarias e do adro da Igreja do Nosso Senhor do Bonfim / Arivaldo Ferreira de Jesus ; orientador Oneide Bobsin. – São Leopoldo : EST/PPG, 2014.  
65 p. : il. ; 31 cm

Dissertação (Mestrado) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2014.

1. Religiosidade. 2. Sincretismo (Religião). 3. Festas religiosas. 4. Basílica do Senhor de Bonfim (Salvador, BA). I. Bobsin, Oneide. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

ARIVALDO FERREIRA DE JESUS

ENTRE O SAGRADO E O PROFANO:

APROXIMAÇÕES À RELIGIOSIDADE POPULAR A PARTIR DA LAVAGEM  
DAS ESCADARIAS E DO ADRO DA IGREJA DO NOSSO SENHOR DO  
BONFIM

Trabalho Final de  
Mestrado Profissional  
Para obtenção do grau de  
Mestre em Teologia  
Escola Superior de Teologia  
Programa de Pós-Graduação  
Linha de pesquisa: Ética e Gestão

Data:

---

Oneide Bobsin – Doutor em Ciências Sociais – Faculdades EST

---

Segundo Avaliador – Titulação – Faculdades EST

## RESUMO

A pós-modernidade impõe aos indivíduos uma crise de paradigmas, surgindo inúmeras incertezas. Os indivíduos, imersos nos problemas cotidianos, não têm tempo para o transcendente. Entretanto, a vida em sociedade comporta crenças e vivências sócio-religiosas, como as percebidas no sincretismo religioso e na espiritualidade popular. Sagrado e profano se fundem em ritos e rituais sem que sejam notados, constituindo a realidade cotidiana, o tempo e o espaço dos indivíduos. O presente trabalho busca interpretar o ritual da lavagem das escadarias e do adro da Igreja do Nosso Senhor do Bonfim como exemplo de uma complexa religiosidade, em que há elementos sagrados e profanos, fiéis, curiosos e turistas. Ainda que o turismo religioso esteja alterando a festa, a festa mantém um caráter sincrético: religião popular, religião de matriz africana e cultura popular se amalgamam. Não é mais possível separá-las.

**Palavras-chave:** Religião popular. Lavagem das escadarias da Igreja do Nosso Senhor do Bonfim. Sincretismo.

## **ABSTRACT**

Post modernity imposes upon individuals a crisis of paradigms, with the emergence of innumerable uncertainties. The individuals, immersed in daily problems, don't have time for the transcendent. However, life in society includes socio-religious beliefs and experiences, such as those perceived in the religious syncretism and in the popular spirituality. Sacred and profane fuse together in rites and rituals without being noticed, constituting the daily reality, the time and space of the individuals. This work seeks to interpret the ritual of the washing of the steps and forecourt of the Church of Nosso Senhor do Bonfim as an example of a complex religiosity in which there are sacred and profane elements as well as the faithful, the curious and the tourists. Even though religious tourism is changing the festival, the festival maintains a syncretic character: popular religion, religion of the African matrix and popular culture have amalgamated. It is not possible to separate them.

**Keywords:** Popular religion. Washing of the steps of the Church of Nosso Senhor do Bonfim. Syncretism.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	9
1 O SAGRADO E O PROFANO COMO FUNDAMENTO DAS RELIGIÕES .....	11
1.1 A religião e o sagrado .....	11
1.2 A dialética do sagrado: sobre o sagrado e o profano.....	14
1.2.1 <i>As crenças e os ritos</i> .....	14
1.2.2 <i>O numinoso e o racional</i> .....	16
1.2.3 <i>Hierofania</i> .....	18
1.3 Sobre rito e ritual.....	20
2 O SINCRETISMO RELIGIOSO NA FESTA E NO RITUAL DA LAVAGEM DAS ESCADARIAS DO BONFIM .....	29
2.1 Contextualizando: um passeio histórico pelas festas de largo da Bahia.....	30
2.2 A festa do Bonfim e o ritual da lavagem das escadarias e do adro .....	33
2.2.1 <i>A origem e o espaço</i> .....	33
2.2.2 <i>Os envolvidos</i> .....	36
2.2.3 <i>O ritual</i> .....	38
3 O SAGRADO E O PROFANO NO RITUAL DA LAVAGEM DAS ESCADARIAS E DO ADRO DA IGREJA DO NOSSO SENHOR DO BONFIM .....	43
3.1 Analisando o ritual .....	43
3.2 Sobre a face secular: consequências pós-modernas .....	47
3.3 Sobre o sincretismo religioso e a cultura popular .....	49
3.4 Novas perspectivas para a religiosidade popular.....	56
CONCLUSÃO.....	61
REFERÊNCIAS.....	63



## INTRODUÇÃO

A pós-modernidade, com a descoberta da subjetividade humana individual e coletiva, impõe aos indivíduos uma crise de paradigmas. Surgem na sociedade inúmeras preocupações cotidianas que geram um clima de incertezas e deixam certa recusa à realidade transcendente – esta que foi, durante anos, a busca frenética da natureza humana, dando sentido à existência.

Na medida em que o indivíduo está inserido numa sociedade, está, também, composto de religião. Crenças e vivências sócio-religiosas se fundem, configurando determinadas expressões comportamentais típicas, como o sincretismo religioso e a espiritualidade popular. O sagrado e o profano se fundem em ritos e rituais sem que sejam notados, constituindo a realidade cotidiana, o tempo e o espaço dos indivíduos. Esta amálgama pode ser percebida de diversas formas. No presente trabalho, o ritual da lavagem das escadarias e do adro da Igreja do Nosso Senhor do Bonfim serviu como exemplo de uma nova e complexa religiosidade, em que há elementos sagrados e profanos, fiéis, curiosos e turistas.

Embora se trate de uma festividade com longa tradição, nos últimos anos a presença de turistas religiosos proporcionou grandes transformações. A devoção ao santo deixa de ser o catalisador: o peregrino tem o objetivo de consumir experiências e vivências religiosas durante a celebração da festa, pois esta é sua motivação para estar naquele local.

A presente pesquisa está estruturada em três capítulos. Inicialmente, há uma discussão sobre o sagrado e o profano. A religião tem sido o campo em que sagrado e profano se manifestam, gerando um sentido de coletividade em torno de *ethos* e crenças comuns. Neste sentido, a religião adquire um sentido de estrutura de crenças e práticas resultantes da vida em sociedade. No entanto, não é possível reduzir o fenômeno religioso a seus aspectos imanentes: ela é a habitação do numinoso, o fascinans. É ele que se dá a conhecer a nós, a partir de sua revelação.

O segundo capítulo objetiva contextualizar a festa da lavagem das escadarias e do adro da Igreja do Nosso Senhor do Bonfim. A Bahia possui uma tradição de festas de largo muito antiga. As festas são divididas em dois ciclos: o de verão, de dezembro à quaresma, e o junino. O nome “festa de largo” deriva da

relação com o espaço e o tempo sagrado, pois são compostas por um rito e um templo. Também a festa do Nosso Senhor do Bonfim pode ser considerada uma festa de largo. A devoção ao Nosso Senhor do Bonfim remonta a meados do século XVIII, envolvendo fiéis católico-romanos e adeptos de religiões afro-brasileiras.

No terceiro capítulo, o ritual da lavagem das escadarias e do adro da Igreja do Nosso Senhor do Bonfim é analisado a partir da conexão existente entre sagrado e profano. Na lavagem, há a atualização da memória coletiva, segundo a qual a filiação ao Orixá se estende a todos e todas que participam da festividade. Ainda que o turismo religioso esteja alterando a festa, com a contratação de “bairanas profissionais”, por exemplo, a festa mantém um caráter sincrético: religião popular, religião de matriz africana e cultura popular se amalgamam. Não é mais possível separá-las.

# 1 O SAGRADO E O PROFANO COMO FUNDAMENTO DAS RELIGIÕES

O ser humano é um ser religioso por natureza. Isso ocorre porque a natureza humana necessita buscar “algo diferente”, “fora de si”, a fim de tornar a vida mais significativa e completa. Cada religião tem em sua essência o mesmo intuito: estabelecer um elo capaz de ligar a humanidade a esse “algo diferente”, “fora de si”.

## 1.1 A religião e o sagrado

Quando se fala em religião, imediatamente dois termos, opostos entre si, despontam: o “sagrado” e o “profano”. Isso ocorre porque os dois extremos estão unidos inseparavelmente na história da humanidade. Diante dessa complexa relação, alguns estudiosos trabalham com a ideia de “dialética do sagrado”, cujo conceito tem por objetivo entender o modo como o sagrado se revela, desloca-se e se oculta no tempo e no espaço.

Essa dialética – conceito fundamentado filosoficamente a partir de Platão e Hegel – equilibra a essência das concepções mítica e histórica a partir de “[...] um processo de contraposições, sucessivas ou simultâneas, que se impõe a partir de seu próprio fundo, a toda a extensão [...] e que se expõe, portanto, como seu próprio desenvolvimento ou discurso”.<sup>1</sup> Entretanto, para que possamos analisá-la, antes é necessário definir o que é religião, descartando alguns preconceitos que acabam limitando sua universalidade.

Francisco García Bazán analisa o termo religião a partir de duas perspectivas: a religião como *religio* e a religião como *religatio*. O termo “religião” provém do latim *religio*, que significa “reunir de novo”, “reler”. De acordo com essa definição, a repetição de uma ordem original caracteriza o essencial da religião: há uma disposição interior que acata e venera uma ordem sobrenatural e há, simultaneamente, uma esfera do divino que se manifesta conforme a execução de gestos e ações relacionadas a ele. Para Bazán,

esta disposição de respeitosa e submissa repetição assegura que, com a imitação reverente do prototípico, o homem descubra a manutenção daquilo que verdadeiramente existe e é forte e valioso em si mesmo, tendo

---

<sup>1</sup> BAZÁN, Francisco García. *Aspectos incomuns do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 42.

capacidade para outorgar essas qualidades sem reservas, ou seja, a salvação ou autoconservação em si mesma.<sup>2</sup>

No que tange à perspectiva de religião como *religato*, há uma tendência para a exclusividade religiosa: o importante é o que é venerado e não a maneira como se venera. Há, também, outra experiência do ser humano com o sagrado que se traduz em uma relação exclusiva entre o Deus que se liga ao ser humano – ideia difundida pelo cristianismo inclusive nos dias atuais.

Entretanto, Bazán enfatiza que ao subordinar o sagrado a uma – e apenas uma – de suas expressões, a religião limitou sua revelação espontânea, anulando uma possível experiência não religiosa do sagrado. Assim sendo, para analisar a essência do sagrado, já que a religião se transmite socialmente, é necessário abster-se do ponto de vista cristão ou de qualquer outra religião.

Para Sonia Siqueira “a religião é, antes de tudo, [...] adesão do espírito e submissão da consciência”.<sup>3</sup> Nela estão contidas a religiosidade e as várias maneiras de expressá-la: a ritualística (que abrange práticas religiosas específicas de um credo), a ideológica (onde o conhecimento da fé é pressuposto para a sua aceitação) e a intelectual (expressa através dos dogmas e de suas consequências – o saber religioso, a experiência religiosa e os efeitos seculares da fé religiosa). Clifford Geertz, por sua vez, define a religião como

[...] um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.<sup>4</sup>

De acordo com ele, os símbolos sagrados são responsáveis por sintetizar o *ethos* e a visão de mundo de um povo, adaptando as ações humanas a uma ordem cósmica pré-determinada e projetando as ações cósmicas à ordem da experiência humana. Assim sendo, a religião pode ser caracterizada como uma experiência de respeito do humano para com o sobrenatural, divino e sagrado.

---

<sup>2</sup> BAZÁN, 2002, p. 43.

<sup>3</sup> SIQUEIRA, Sonia A. de. Religião e religiosidade: continente ou conteúdo? IN: ASSIS, Angelo Adriano Faria de; PEREIRA, Mabel Salgado (Orgs.). *Religiões e religiosidades*. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 145.

<sup>4</sup> GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 104-105.

Ao mesmo tempo a religião também exprime um conjunto de atos que objetivam a veneração ao sagrado através de uma vivência compartilhada, preservando componentes que remontam esse caráter primordial e permanente do sagrado. Esses componentes incluem ações, objetos, palavras e normas prescritivas que simultaneamente constituem o rito, a doutrina e a moral, aspectos totalmente interligados que constituem o conceito de religião.

O rito integra o aspecto mais particular da religião. Conserva e recupera a situação original que abrange a conduta, o pensamento e a vontade dos deuses. É, também, inseparável dos mitos e das imagens objetivas, pois carrega o tempo, o espaço e a causalidade empírica de sacralidade. Busca repetir os comportamentos paradigmáticos, tornando-se uma atividade contemporânea do sagrado que rompe com o tempo e o espaço, permitindo alcançar um nível metaempírico de realidade invisível.

Os ritos se desenvolvem em ações ou palavras. Essas palavras traduzem-se em mitos. Os mitos se baseiam em relatos de experiências primordiais que ilustram a origem, o sentido último e a realidade dos fatos da existência. De acordo com Bazán, “[...] as escrituras sagradas das grandes religiões afundam suas raízes na experiência do mito. [...] O que o símbolo implica em síntese, o mito o desdobra por meio de um relato, e a doutrina o desenvolve intelectualmente”.<sup>5</sup>

É na veneração daquilo que é primordial e poderoso e na necessidade de preservação da ação ritual e da palavra mítica ou doutrinal que está o sentido de um grupo social integrado coletiva e cosmicamente. Portanto, o respeito às regras de convivência, celebração e conservação do sagrado se dá através do grupo social e é traduzido como moral. Para Bazán, “[...] a comunicação de respeito espontâneo para com o sobrenatural inspira, portanto, formas de comportamento que obrigam os homens à ação ou à sua omissão, por meio de regulamentações ineludíveis que projetam o grupo e seus membros”.<sup>6</sup>

Nos diversos ciclos da história da humanidade, os seres humanos viveram absortos na experiência cósmica do sagrado. Por esse motivo, a religião, desde sua perspectiva mais “primitiva” e universal, sempre esteve envolvida com o ser humano,

---

<sup>5</sup> BAZÁN, 2002, p. 54.

<sup>6</sup> BAZÁN, 2002, p. 55.

a sociedade e o ambiente natural, incorporando a totalidade dos acontecimentos da vida cósmica, coletiva e individual.<sup>7</sup>

## 1.2 A dialética do sagrado: sobre o sagrado e o profano

Embora existam diferenças significativas entre as religiões, é possível perceber características comuns: a dicotomia sagrado/profano, por exemplo. Dentro das religiões, a relação com o sagrado acontece por fé e tem como objeto principal aquilo que se entende por divino, o qual, por sua vez, revela elementos até então desconhecidos aos seres humanos, proporcionando uma experiência rica e reveladora à eterna busca da natureza humana.

Em linhas gerais, por sagrado se entende tudo aquilo que está relacionado com santidade (em qualquer esfera, seja como objeto, pessoa, tempo ou espaço). Elementos relacionados com potências que o ser humano não pode dominar são concebidos como superiores, sendo compreendidos como pertencentes a outra dimensão, denominada “divina” e considerada “separada” do mundo humano. O profano, por seu turno, é entendido como oposição ao sagrado, abarcando os elementos do mundo cotidiano do ser humano.

### 1.2.1 As crenças e os ritos

Émile Durkheim<sup>8</sup> definiu a religião como um sistema de crenças e práticas capaz de articular símbolos e rituais responsáveis por criar afinidades sentimentais, constituindo a base das classificações e representações coletivas. Para fazer essa análise, parte do pressuposto de que a sociedade é um todo organicamente integrado, onde estão distribuídas, classificadas e hierarquizadas as pessoas e os objetos, permitindo-lhes organizar as experiências individuais de categorias e conceitos, transcendendo as sensações súbitas e horrendas que lhes são próprias.

---

<sup>7</sup> Edward Sapir (1928-1956), antropólogo e linguista alemão, estabeleceu uma diferenciação entre “religião” e “uma religião”. Para ele, a “religião” é universal e se refere às crenças e comportamentos religiosos que existem em todas as sociedades. Já “uma religião” é organizada de modo formal e se aplica apenas a uma religião organizada, como o catolicismo, por exemplo. KOTTACK, Conrad Phillip. *Um espelho para a humanidade*. Porto Alegre: AMGH/Penso, 2013. p. 216-217.

<sup>8</sup> Sociólogo francês, Émile Durkheim (1858-1917) é considerado um dos pais da sociologia. Marcado pelo contexto histórico do debate intelectual do século XIX e XX, Durkheim procurou analisar e formular uma teoria geral da religião considerando os aspectos não racionais da ação humana. Para isso, utilizou como base a essência da religião no estudo do sistema totêmico de tribos primitivas da Austrália.

Para Durkheim, a correta compreensão do fenômeno religioso depende da análise de suas partes principais: as crenças e os ritos. De acordo com ele,

As crenças religiosas são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas [aquelas que os interditos protegem e isolam] e as relações que essas mantêm entre si e com as coisas profanas [aquelas às quais esses interditos se aplicam e que devem permanecer à distância das primeiras]. [...] os ritos são regras de comportamento que prescrevem como o homem deve se comportar com as coisas sagradas.<sup>9</sup>

Sendo assim, as crenças aparecem como formas de representar e classificar o mundo, à medida que o rito é uma ação particular diferente das demais em consequência da natureza especial de seu objeto. Verifica-se, assim, através das crenças, uma divisão dual do mundo: são elas que determinam o domínio do sagrado e do profano. Portanto, o conceito sagrado/profano é um modo de classificação.

Para Durkheim, os fenômenos sagrados e profanos resultam da criação do ser humano e não de uma transcendência ou divindade. O sagrado é o heterogêneo do profano, é aquilo que o profano não pode tocar. O sagrado possui em sua essência tanto o bem quanto o mal, enquanto o profano não é o mal, é apenas a ausência do sagrado. E é essa a ambiguidade do sagrado: “[...] ele é o santo e o maligno, o fasto e o nefasto, o puro e o impuro”.<sup>10</sup>

O sagrado é a representação da sociedade. As “coisas” sagradas determinam o proibido e as crenças, ritos e símbolos surgem como orientações para a formação de uma comunidade moral, enquanto a religião, elaborada pelo ser humano, surge como uma idealização da sociedade. As coisas e seres sagrados protegeriam o indivíduo e a comunidade das interdições, enquanto os seres e coisas profanas seriam os elementos submetidos às interdições e só entrariam em contato com os primeiros através de ritos prescritos pela crença que sustenta essa divisão do mundo. O sagrado seria um anseio de potência, de uma energia que agiria sobre o profano.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 72.

<sup>10</sup> WEISS, Raquel Andrade. Efervescência, dinamogenia e a ontogênese social do sagrado. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, abr. 2013. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v19n1/v19n1a06.pdf>>. Acesso em: 06 out. 2013.

<sup>11</sup> Atualmente o trabalho de Durkheim é muito questionado. Alguns estudiosos criticam a utilização da expressão “sagrado” como forma universal de objeto de adoração e culto das religiões, pois, de acordo com eles, seria a projeção de uma experiência eurocêntrica. Outro ponto muito

### 1.2.2 O numinoso e o racional

Rudolf Otto<sup>12</sup> trabalha com a possibilidade de um acesso racional ao divino. Para ele, o sagrado surge como uma categoria complexa, composta por dois elementos principais: o racional<sup>13</sup> (que ele denomina “predicador”) e o não-racional (que ele denomina “numinoso”). Na religião, o sagrado aparece como ideia, portanto, carregado de percepções racionais. Entretanto, para ele, o sagrado não pode ser compreendido em conceitos racionais, mas sim por sentimentos ou estados afetivos da alma. Por esse motivo, a essência da ideia do sagrado está no elemento numinoso.

Como já observado, o elemento não-racional do sagrado é percebido na experiência religiosa através do sentimento numinoso – não como uma simples ou pura emoção, mas como um estado afetivo, original e específico. Ele surge como uma categoria de interpretação, como um estado da alma quando algo é idealizado como numinoso. É aquilo que não pode ser definido, mas se torna consciente. “O numinoso aparece como faculdade *a priori* do entendimento: ele não está na fonte empírica, mas na faculdade do conhecimento”.<sup>14</sup>

Tendo em vista que historicamente a religião foi esquematizada em termos racionais e morais, para Otto é necessário resgatar o elemento não-racional da religião sem anular o elemento racional, aprofundando, assim, o racional na concepção cristã de Deus para então perceber sua intrínseca relação com o numinoso.

Esse numinoso vem da palavra latina *numen* e tem o intuito de designar uma característica exclusiva da religião, já que o termo “sagrado” possui conotações

---

questionado é a questão da “essência da religião”, isso porque não seria possível captar uma essência das religiões, já que estas se mostram tão peculiares uma das outras. OLIVA, Alfredo dos Santos. *Verbetes Sagrado*. IN: VVAA. *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008. p. 897-900.

<sup>12</sup> Teólogo e filósofo alemão, Rudolf Otto (1869-1937) foi o autor do *Das Heilige*, um dos mais importantes tratados teológicos do século XX, que vai contra a dessacralização e a teologia liberal. Com o objetivo de apresentar novas perspectivas para novas gerações, em suas pesquisas, situou o homem religioso e seu comportamento como o centro de toda a sua investigação. OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2011.

<sup>13</sup> Otto define o racional como sendo “[...] um objeto que pode ser pensado com [...] clareza conceitual”. De acordo com ele, todas as concepções teístas apresentam conceitos claros da divindade, expressos por predicados racionais (onipotente, espírito, todo-poderoso, etc.) que surgem como condições para o ensinamento da fé – característica essencial que traduz a superioridade de uma religião, como o cristianismo, por exemplo. OTTO, 2011, p. 33.

<sup>14</sup> BIRCK, Bruno Ordélio. *O Sagrado em Rudolf Otto*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993. p. 16.

éticas e racionais. O *numen* pode ser colocado na mesma categoria do termo *mana*,<sup>15</sup> mas não pode ser definido, somente relatado. Otto reproduz a experiência do *numen* como *sentimento de ser criatura*. De acordo com Birck,

O sentimento de criatura é de alguma maneira um sentimento de depreciação diante de uma realidade majestosa. É o estado de alma de quem se sente finito, aniquilado diante do objeto numinoso que é de tal natureza que cativa e emudece a alma humana. No sentimento especificamente religioso há um sentimento de presença de duas realidades: o *numen* e a criatura. Sentimento de criatura é a reação emocional que experimentamos quando estamos na presença do *numen*. Podemos indicar, assim, o que é o numinoso pelas reações sentimentais que seu contato provoca em nós. Na descrição do numinoso tentamos especificar o matiz dos sentimentos que se relacionam com este objeto. O objeto numinoso é o elemento primário, e o sentimento de ser criatura o elemento secundário. Quer dizer, o sentimento de criatura é como uma sombra projetada pelo objeto na consciência.<sup>16</sup>

Otto classifica várias formas de manifestação do numinoso: o *mysterium tremendum* (o mistério que faz tremer, exemplificado como um calafrio. Pode ser um estado constante – mas que é interrompido quando a alma retorna ao estado profano –, pode gerar alucinações e até êxtases. Entretanto é definido como oculto, estranho e extraordinário, apesar de ser considerado como uma realidade positiva), o *mysterium* (é a forma do objeto numinoso, tomado pela emoção da surpresa. É o secreto, o incompreensível e inexplicável), o *fascinans* (é um elemento não-racional, é o amor, a compaixão, a piedade e o consolo) e o *augustus* (é um sentimento que exige respeito incomparável, é o sentimento do santo).

Para ele, diante do sagrado, o pecado aparece como sentimento profano. É o não-valor numinoso ou a inacessibilidade ao sagrado. “O pecado não é, na sua raiz, uma categoria moral. Quer dizer, o pecado não é uma pura falta de moral. O pecador não se sente culpado, mas indigno, impuro diante do sagrado”.<sup>17</sup> Portanto, profano.

---

<sup>15</sup> Conceito cunhado pelo antropólogo inglês Robert Ranulph Marett (1866-1943), proveniente das religiões primitivas do oceano Pacífico. O *mana* pode ser descrito como uma força impessoal sagrada, distinta do poder físico, que atua no universo tanto para o bem quanto para o mal. Está ligado a amuletos, animais, plantas objetos ou pessoas. Semelhante à nossa noção de “boa sorte”, é considerado um ato emotivo e é amoral e não-racional. Potencialmente não está relacionado a todas as pessoas e está apenas ligado a cargos políticos e à nobreza. BIRCK, 1993, p. 25.

<sup>16</sup> BIRCK, 1993, p. 29.

<sup>17</sup> BIRCK, 1993, p. 54.

### 1.2.3 Hierofania

De acordo com Mircea Eliade<sup>18</sup>, o termo “religião” não é o termo mais adequado para expressar a experiência do sagrado, pois carrega uma carga histórica limitada que dificilmente pode ser aplicada sem discriminação. Entretanto, ao mesmo tempo, o termo “religião” pode ser utilizado para expressar essa experiência desde que não carregue uma crença em Deus, deuses ou espíritos, se refira à experiência do sagrado e esteja ligado às ideias de ser, significação e verdade.<sup>19</sup>

Para Eliade o sagrado se manifesta como uma força, mas é uma força diferente da força do *mana*, pois ela não é universal. As manifestações do sagrado são inúmeras e não podem ser reduzidas ou limitadas à força impessoal que sugere o conceito de *mana*. Para ele, o sagrado é contrário ao natural e deve ser apresentado em sua totalidade e complexidade.

Eliade define o sagrado como forte e poderoso precisamente por ser real, eficaz e durável. Sendo assim, a experiência está ligada às ideias de significado, verdade, realidade, existência e sentido. Através dessa experiência do sagrado, dá-se uma separação entre o que é real e o que é irreal. Assim, “[...] tudo o que é sagrado tem valor, solidez e realidade. Ao contrário, tudo o que é profano pertence aos domínios do não ser e da irrealidade. A experiência do sagrado tanto leva a uma dissociação como organiza todo o cosmos”.<sup>20</sup>

Além de executar essa diferenciação no mundo, é através da manifestação do sagrado que o mundo desabrocha e se funda ontologicamente para o homem das sociedades religiosas. Isto pode ser explicado conforme a realidade sagrada participa do ser. Através dessa manifestação da realidade absoluta o caos se torna cosmos e tudo começa a ser. Portanto, “[...] uma ação, um lugar ou o tempo só tem sentido, valor e realidade se o sagrado ali se manifestou”.<sup>21</sup> Enquanto a realidade sagrada dá sentido ao mundo e aos atos, o profano aparece como o domínio do não ser, do não sentido.

---

<sup>18</sup> Professor, historiador das religiões, mitólogo, filósofo e romancista romeno, Mircea Eliade (1907-1986) é um dos mais importantes, destacados e influentes filósofos das religiões e historiadores da contemporaneidade. Ele é um dos fundadores do estudo moderno da história das religiões.

<sup>19</sup> ROHDEN, Cleide Cristina Scarlatelli. *A camuflagem do sagrado e o mundo moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

<sup>20</sup> ROHDEN, 1998, p. 40.

<sup>21</sup> ROHDEN, 1998, p. 41.

Para Eliade, o sagrado é um elemento da estrutura da consciência, sem ele o ser humano não pode se desenvolver. De acordo com ele, “[...] a estrutura da consciência humana é tal que o homem não pode viver sem procurar pelo sentido e significado. Se o sagrado significa o real e o significativo, como eu sustento, então o sagrado é parte da estrutura da consciência humana”,<sup>22</sup> vai além da busca do que é real e ilusório.

Para expressar a manifestação do sagrado, Eliade utilizou o termo *hierofania*:

A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema que é, para um cristão a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” [...] em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano”.<sup>23</sup>

Ao analisar a estrutura do sagrado, Eliade estabeleceu quatro dimensões: a) o sagrado é qualitativamente diferente do profano; b) a dialética sagrado/profano é válida para todas as religiões; c) não existem apenas hierofanias elementares, senão, também, vestígios de expressões religiosas complexas; e d) há possibilidade de outros sistemas conceituais que servem como ordenadores de hierofanias elementares.<sup>24</sup>

Além disso, Eliade analisou a experiência do sagrado – aquela responsável pelo fundamento do mundo – manifestada no espaço, no tempo e na vida dos indivíduos. Ele utiliza o termo “cosmos” para definir o espaço que ainda não recebeu uma ou qualquer manifestação do sagrado e o termo “mundo” para definir o espaço onde a presença do sagrado é constante. Portanto, “[...] quando o sagrado se manifesta no espaço, o ‘real’ se revela e o mundo vem à existência”.<sup>25</sup> De acordo com ele, o surgimento do sagrado no mundo projeta um elo no espaço do profano, formando um centro no meio do caos. Esse centro é o responsável por haver uma ligação entre a “Terra” e o “Céu”, possibilitando uma comunicação do ser humano para com o transcendente.

---

<sup>22</sup> ELIADE *apud* ROHDEN, 1998, p. 43.

<sup>23</sup> ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 26.

<sup>24</sup> OLIVA, 2008, p. 897-900.

<sup>25</sup> OLIVA, 2008, p. 898.

Segundo Eliade, existe um tempo sagrado – mítico, circular, reversível e sublinhado por festividades periódicas – e um tempo profano – irreversível e catastrófico, inserido em um fluxo constante. Com a identificação e reconhecimento da sacralidade do tempo é possível formar um calendário religioso, litúrgico e cíclico, responsável por instituir ritos, mitos e festas.

Com relação ao aspecto da vida, para o ser humano religioso, a existência não é concebida apenas em sua dimensão terrena, mas assume também uma dimensão cósmica, trans-humana, portanto aberta à esfera do sagrado e passiva de ser santificada por um poder superior. De acordo com Oliva, para Eliade “a transição de uma forma de existência (profana) para outra (sagrada) é vivenciada pela mediação dos ritos de passagens, que implicam em ruptura com um velho estilo de vida, ingresso em um estado liminar e posterior iniciação em um novo modo de existência”.<sup>26</sup>

Assim como Durkheim, Eliade também é criticado por alguns estudiosos atuais. Isso porque, de acordo com eles, não é possível determinar uma essência da religião justamente por ser um fenômeno com inúmeras facetas, logo, um projeto irrealizável. Além disso, ao definir a experiência religiosa *a priori*, corre-se o risco de enxergar fatos que não existem no mundo empírico.

### 1.3 Sobre rito e ritual

Vimos que dentro do estudo das religiões e da dualidade sagrado/profano os rituais assumem um papel importantíssimo, pois aparecem como intermediadores entre o profano e o sagrado. Um rito pode abranger inúmeros elementos que, por consequência, o qualifica de várias formas e em vários níveis: fenomenológico, teológico, antropológico, histórico-religioso, sociológico, psicológico, linguístico, etológico e biológico, entre outros. Por isso, em sua essência pode ser definido como praxe, conceito, processo, ideologia, experiência, função.<sup>27</sup>

A palavra “rito” vem do latim *ritus* e designa “a ordem estabelecida”. Também está ligada com o grego *artýs* que significa “decreto”. De um modo ou de outro, fica evidente a relação religiosa que indica uma ordem “cósmica” e “universal”.

---

<sup>26</sup> OLIVA, 2008, p. 898.

<sup>27</sup> TERRIN, Aldo Natale. *O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo: Paulus, 2004.

De acordo com Terrin, “o rito coloca ordem, classifica, estabelece as prioridades, dá o sentido do que é importante e do que é secundário. O rito nos permite viver num mundo organizado e não caótico, permite-nos sentir em casa, num mundo que, do contrário, apresentar-se-ia a nós como hostil, violento, impossível”.<sup>28</sup> Para Roberto DaMatta,

O rito, como elemento privilegiado de fazer tomar consciência do mundo, é um veículo básico na transformação de algo natural em algo social. Isso porque, para que essa transformação do natural ao social possa ocorrer, uma forma qualquer de dramatização é necessária. E é pela dramatização que tomamos consciência das coisas e passamos a vê-las como tendo um sentido, vale dizer, como sendo sociais.<sup>29</sup>

O rito não se define por repetição, tampouco é marcado por qualquer substância especial que o transforma em algo individualizado e reificado. É o rito que abre as portas da esperança. “O rito dá asas ao plano social e inventa, talvez, sua mais profunda realidade. É o instrumento que permite cavar mais fundo esse lugar ideal [...]: região entre o estímulo material que pressiona e uma resposta humana que diferencia e liberta”.<sup>30</sup>

Com a finalidade de determinar, classificar, estabelecer prioridades e dar sentido ao que é importante, o rito desempenha um papel importante na identidade coletiva ou individual das sociedades. De acordo com Durkheim, o rito é resultado do ritmo da vida social, pois reúne a sociedade e reaviva a percepção e o sentimento que ela tem de si mesma.<sup>31</sup>

Nesse sentido, o rito pode ser caracterizado através de uma configuração espaço-temporal distinta, com recursos distintos, sistemas de linguagens e comportamentos específicos e por signos emblemáticos peculiares de cada grupo.<sup>32</sup> Claude Rivière afirma que

O rito apresenta uma forma sensível e social. É também o reflexo expressivo de relações sociais constituídas que ele torna visíveis ao colocar em jogo a própria condição social daqueles que o realizam, uma condição negociada em um jogo de reconhecimento e oposição mútuas que supera os limites do tempo e do espaço rituais. Por conseguinte, a ordem social não se mantém somente pela coerção, ou pela legitimação das relações de

<sup>28</sup> TERRIN, 2004, p. 19.

<sup>29</sup> DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. p. 28.

<sup>30</sup> DAMATTA, 1983, p. 31.

<sup>31</sup> DURKHEIM, 1989, p. 419.

<sup>32</sup> SEGALLEN, Martine. *Ritos e rituais contemporâneos*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

forças, mas também pela imagem que dá de si mesmo através da representação dos atores, ritualizando sua vida coletiva.<sup>33</sup>

Assim sendo, quando utilizamos o termo “rito”, automaticamente referimo-nos a uma ação com tempo e espaço determinado. Ou seja, tratamos de ações rituais realizadas através de alguma religião ou cultura reconhecida como tal. São ações que se diferenciam do comportamento comum e da vida ordinária. Enquanto, por um lado, é uma ação não-instrumental com caráter expressivo, por outro, é um fato concreto como qualquer outro fato social.<sup>34</sup> De acordo com Terrin,

O rito, portanto, é uma vivência que tem fundamentalmente duas faces correlacionadas: por um lado, é uma ação não-instrumental com caráter expressivo, e isso liga-se bem com o seu movimento para um mundo ‘místico’, tendendo a levar para uma compreensão ‘mística’ de toda a existência; por outro lado, é um fato concreto que vive na opacidade como qualquer outro fato comunicativo social.<sup>35</sup>

Muitos são os critérios utilizados para distinguir e classificar os ritos. Aldo Terrin propõe alguns, mas antes de explicitá-los, o autor enfatiza a importância de analisá-los a partir de uma perspectiva histórico-religiosa, pois, de acordo com ele, “[...] o critério histórico-religioso [...] é o critério mais direto, onde se dá um voto de confiança ao rito, é uma perspectiva menos suspeita e mais atenta às intenções daqueles de que estamos tratando”.<sup>36</sup> Além disso, é importante reconhecer os ritos e tratá-los como períodos “críticos” da vida – o que ele chama de “motivo etiológico”.<sup>37</sup> Para ele,

[...] devem ser destacados *os critérios mais propriamente funcionais*, de variada natureza, como os psicológicos, os sociológicos, e assim por diante; critérios que se mostram como variáveis importantes em todos os ritos, capazes de alterar frequentemente a sua fisionomia e seu próprio

<sup>33</sup> RIVIÈRE, Claude. *Os ritos profanos*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 75.

<sup>34</sup> TERRIN, 2004. Lévi-Strauss, em sua obra *Mitológicas*, datada de 1971, faz uma diferenciação importante entre mito e rito. Para ele, os mitos são os veículos que “trazem as palavras ditas”, enquanto os ritos possuem um caráter obsessivo e de continuidade. Logo, o pensamento mítico pode ser associado aos termos pensar, diferença e descontinuidade; já o pensamento ritual está associado com os termos viver, identidade e continuidade. LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. Cosac & Naify, 2004. (Mitológicas v. 1.)

<sup>35</sup> TERRIN, 2004, p. 30.

<sup>36</sup> TERRIN, 2004, p. 34.

<sup>37</sup> “A etiologia se dá pelo fato de que o rito – assim interpretado – ‘causa’ uma verdadeira mudança de vida, não somente em sentido ético-religioso, mas também em sentido físico, porque se refere ao corpo e ao controle do corpo”. TERRIN, 2004, p. 35.

significado. Também esses critérios tornam-se, por sua vez, produtores de várias tipologias de ritos.<sup>38</sup>

Assim sendo, Terrin classifica os ritos a partir dos seguintes critérios:

- a) da natureza fenomenológico-religiosa do rito: o rito – enquanto um ato de adoração, uma manifestação comunitária de um “Todo” com uma direção intencional metaempírica – é capaz de unir profundamente a experiência do real. Isso acontece no momento do “sentimento criatural”<sup>39</sup> e o restante passa a ser secundário, consequência desse primeiro ato.

Para Terrin,

[...] não se trata de uma crença intelectual e anterior ao rito [...], mas é antes o rito mesmo que ‘cria’, na sua intencionalidade fenomenológica, o evento comunicativo ‘sobrenatural’, onde, por isso, o fundamental é a intencionalidade atual do participante do rito e não o acúmulo de conhecimentos a respeito do sobrenatural e dos deuses que ele possuiria anteriormente como memória, e que seria confirmado pelo rito.<sup>40</sup>

- b) da classificação histórico-religiosa dos ritos: aparece uma primeira tipologia independente – denominada por Durkheim de “ritos negativos” –, dividida em *ritos apotropaicos*,<sup>41</sup> *ritos eliminatórios*<sup>42</sup> e *ritos de purificação*.<sup>43</sup> Em suma, são ritos que criam um jogo de afastamento, que distanciam elementos ou seres perigosos e malignos, protegendo e isolando os indivíduos de todo o mal.<sup>44</sup>
- c) dos ritos ligados ao ciclo da vida: esta é a mais ampla matiz de ritualidades, pois está ligada às etapas fundamentais da vida. São os *ritos de passagem*.<sup>45</sup> Terrin ressalta que eles devem ser analisados não só a partir da perspectiva

<sup>38</sup> TERRIN, 2004, p. 35.

<sup>39</sup> Para Otto, o “sentimento criatural” é a reação provocada na consciência pelo *numinoso*. “É o estado da emoção religiosa do crente que se encontra diante do Totalmente Outro”. PIVATTO, Pergentino S. (Org.). *Ética: crise e perspectivas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 251.

<sup>40</sup> TERRIN, 2004, p. 36.

<sup>41</sup> São aqueles que conferem proteção ao indivíduo, como o sinal da cruz utilizado pelos cristãos, por exemplo.

<sup>42</sup> São aqueles que enfatizam o afastamento do mal e das forças negativas, “[...] por meio da transferência ou da supressão do próprio mal, entendido como uma entidade física ou moral, com qualidades, porém, sempre objetiváveis e, portanto, que podiam ser ligadas a um lugar próximo ou distante”. TERRIN, 2004, p. 39.

<sup>43</sup> São aqueles que acentuam o elemento moral, demonstrando uma concepção ético-antropológica. Normalmente, estão associados ao sentimento de culpa e exprimem liberdade e mudança. Vale ressaltar que os elementos utilizados para os rituais de purificação são o fogo e a água.

<sup>44</sup> Além dos já citados, Terrin ainda fala em *ritos de ofertas primiciais* (ritos de ofertas de alimentos), *ritos sacrificiais* (uma ramificação dos ritos de ofertas primiciais, mas que se referem especialmente ao sacrifício de animais), *ritos de repetição do drama divino* (ritos que repetem e enfatizam a história dos deuses e do mundo) e *ritos de transmissão da força sagrada* (ritos que centralizam a força sagrada a lugares e pessoas, como os ritos de bênção, imposição de mãos e de consagração, por exemplo). TERRIN, 2004, p. 40-43.

<sup>45</sup> Para Rivière, “[...] os ritos de passagem devem ser considerados como negociação de um novo estatuto. A sociedade aparece aí, simultaneamente, como sistema estruturado e hierárquico de posições e como grupo de indivíduos que comungam nos mesmos princípios, o que tende a atenuar as distâncias entre posições sociais sem produzir um nivelamento”. RIVIÈRE, 1997, p. 80.

fenomenológico-teológica, mas também desde suas funções sociais, psicológicas e antropológicas, pois “[...] se mostram como uma hermenêutica existencial e antropológica do viver”.<sup>46</sup>

Os ritos de passagem se referem às mudanças mais significativas pelas quais passamos em nossas vidas. Estes se “[...] constituem exatamente numa grande hermenêutica da vida do indivíduo e da comunidade dividindo as etapas principais da existência entre si”.<sup>47</sup> Van Gennep define os ritos de passagem em *ritos de separação*, *ritos de margem* e *ritos de agregação*. Estas seriam fases invariantes, presentes na maior parte dos rituais, indiferente de grupo ou contexto social. De acordo com ele,

Estas três categorias secundárias não são igualmente desenvolvidas em uma mesma população nem em um mesmo conjunto cerimonial. Os ritos de separação são mais desenvolvidos nas cerimônias dos funerais, os ritos de agregação, nas do casamento. Quanto aos ritos de margem, podem constituir uma secção importante, por exemplo, na gravidez, no noivado, na iniciação, ou se reduzirem ao mínimo na adoção, no segundo parto, no novo casamento, na passagem da segunda para a terceira classe de idade, etc. Se, por conseguinte, o esquema completo dos ritos de passagem admite em teoria *ritos preliminares* (separação), *liminares* (margem) e *pós-liminares* (agregação), na prática estamos longe de encontrar a equivalência dos três grupos, quer no que diz respeito à importância deles quer no grau de elaboração que apresentam.<sup>48</sup>

- d) dos ritos com fundo sociocultural e religioso: são compreendidos como contestações da sociedade, como tentativas de fuga das normas sociais ou como propostas para um novo modelo de sociedade e se dividem em *ritos de inversão*,<sup>49</sup> *ritos de rebelião*<sup>50</sup> e *ritos de gracejo*.<sup>51</sup>
- e) dos ritos com conotação mística: de acordo com Terrin, esses ritos nascem de uma tendência anti-ritualista e se ligam às formas xamanistas e neo-xamanistas. São os *ritos de meditação* e os *ritos de transe*, como a *ioga*, por exemplo.

<sup>46</sup> TERRIN, 2004, p. 43. O autor também cita, dentro dessa categoria, os *ritos cíclicos* (são aqueles que se remetem ao tempo, induzindo uma contemplação do tempo original. Presentes em todas as religiões, geralmente estão ligados aos fenômenos naturais e por meio deles fica estabelecido o ritmo de tempo e o calendário), os *ritos de crise* (considerados paradigmáticos, são aqueles que nascem em situações de emergência e têm capacidade de englobar qualquer outro rito. Normalmente são executados nos casos onde o indivíduo se torna incapaz de influir sobre o futuro, ou quando se vê incompetente e impotente diante da situação, como em catástrofes naturais, doenças e perigos, por exemplo) e, dentro desta categoria última, ainda, os *ritos de cura* (são aqueles que se encontram entre a *psiche* e a *soma*, ou seja, se ligam às práticas psicossomáticas. Tornam o sagrado disponível a partir da cura do corpo, da alma e da psique, como o xamanismo e o exorcismo, por exemplo). TERRIN, 2004, p. 45-47.

<sup>47</sup> TERRIN, 2004, p. 282.

<sup>48</sup> GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 31.

<sup>49</sup> São ritos que perturbam o social, como as paródias e a ridicularização das estruturas sociais, por exemplo.

<sup>50</sup> São ritos que simbolicamente nivelam os conflitos através do drama ritual.

<sup>51</sup> São ritos que expressam os mistérios insondáveis da religião.

Em contrapartida, ritual é um conceito genérico do qual o rito resulta numa categoria específica. “Os rituais são atos sociais. Inevitavelmente, [...] quem participa deles sinaliza e aceita uma ordem social e moral comum, que transcende sua condição de indivíduo”.<sup>52</sup> De acordo com Mariza Peirano,<sup>53</sup> para definir o conceito de ritual é necessário pressupor quatro aspectos:

- a) A definição não pode ser rígida e absoluta, é preciso partir de uma perspectiva etnográfica. Todos os grupos ou sociedades manifestam e experimentam acontecimentos e eventos que consideram especiais, distintos dos eventos e acontecimentos cotidianos. Portanto, potencialmente rituais;
- b) Os eventos rituais são distintos em sua natureza. “Eles podem ser profanos, religiosos, festivos, formais, informais, simples ou elaborados. [...] [mas] não nos interessa seu conteúdo explícito – interessa sim, que eles tenham uma forma específica”,<sup>54</sup>
- c) Os rituais não podem ser definidos de acordo com os critérios racionais do pesquisador, pois eles não corresponderão – na maior parte dos casos – com os valores e os critérios sociais do observador;
- d) O ritual pode ser entendido como um fenômeno específico de determinada sociedade, apontando valores e representações da mesma e ressaltando simultaneamente o que já é comum em determinado grupo.

Peirano apresenta uma “definição operativa” de ritual. Para isso, baseia-se nas formulações de Stanley Tambiah, antropólogo que se dedica aos estudos contemporâneos sobre rituais. De acordo com ela,

O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de seqüências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas seqüências têm conteúdo e arranjos caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). A ação ritual nos seus traços constitutivos pode ser vista como “performativa” em três sentidos: 1) no sentido pelo qual dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional; 2) no sentido pelo qual os participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação; e 3) finalmente, no sentido de valores sendo inferidos e criados pelos atores durante a performance.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> KOTTAK, 2013, p. 220.

<sup>53</sup> PEIRANO, Mariza. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

<sup>54</sup> PEIRANO, 2003, p. 10.

<sup>55</sup> PEIRANO, 2003, p. 11. É digno de nota o conceito de performance. Na antropologia, a performance aparece como um ato de comunicação, com uma função expressiva ou poética. De acordo com um estudo de Esther Langdon, - e a partir da perspectiva de Zygmunt Bauman – a performance é “[...] um evento comunicativo no qual a função poética é dominante, sendo que a experiência invocada pela performance é consequência dos mecanismos poéticos e estéticos produzidos através de vários meios comunicativos simultâneos. A realização de uma performance produz uma sensação de estranhamento em relação ao cotidiano, suscitando no espectador um olhar não-cotidiano e criando momentos nos quais a experiência está em relevo”. LANGDON,

Para DaMatta, quando tomamos consciência que podemos transformar, através da dramatização, dados infraestruturais em coisas sociais, individualizamos a coletividade, dando-lhe identidade. Isso é o que caracteriza um ritual: “o momento extraordinário que permite [...] colocar em foco um aspecto da realidade, e por meio disso, mudar seu significado cotidiano ou mesmo dar-lhe um novo significado”.<sup>56</sup>

Assim sendo, o ritual apresenta a dramatização como característica de diferenciação. O mundo ritual é totalmente relativo ao cotidiano. Qualquer ação que no dia a dia se apresenta como trivial, através do ritual pode se tornar considerável por apresentar um novo significado. De acordo com ele, “[...] é no ritual, pois, sobretudo no ritual coletivo, que a sociedade pode ter (e efetivamente tem) uma visão alternativa de si mesma. Pois é aí que ela sai de si própria e ganha um terreno ambíguo, onde não fica nem como é normalmente, nem como poderia ser, já que o cerimonial é, por definição, um estado passageiro”.<sup>57</sup> Para Adriane Rodolpho,

“[...] nossa vida de todos os dias – a vida social – é marcada por um eterno conflito entre dois opostos: ou o caos total, onde ninguém segue nenhuma regra ou lei, ou uma ordem absoluta, quando todos cumpriram à risca todas as regras e leis já estabelecidas. [...] Os rituais, nesse sentido, concedem autoridade e legitimidade quando estruturam e organizam as posições [...], os valores morais e as visões de mundo”.<sup>58</sup>

Uma característica importante que dá sentido e coesão social aos rituais é a repetição. Ela é responsável por determinar a ordem e a continuidade dos grupos, já que os rituais se utilizam de aspectos convencionais para organizar a vida social da comunidade e, ainda, são determinados pelos próprios grupos sociais. Os rituais podem ser seculares (pois demonstram relações sociais) ou religiosos (pois evidenciam o sagrado e o transcendente), mas ambos evidenciam o invisível.

---

Esther Jean. *Performance e sua diversidade como paradigma analítico: a contribuição da abordagem de Bauman e Briggs*. Florianópolis: UFSC/Programa de Pós Graduação, 2007. p. 8. Para Michel Agier, “na *performance* pública, a identidade é diretamente posta à prova da representação, forma-se e transforma-se sob o olhar do outro. Ela não é mais, naquele momento uma identidade que se afirma, que se define ou que é protegida, como se fosse uma realidade em si, um objeto sem sujeitos. Assumir o risco de exibir, de encenar os atributos culturais que pensamos como próprios, específicos de uma identidade ante os outros, é tornar essa identidade mais aberta, mais dinâmica e finalmente mais real por ser melhor apropriada na comunicação de *performance*”. AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, out. 2001. p. 60.

<sup>56</sup> DAMATTA, 1983, p. 30.

<sup>57</sup> DAMATTA, 1983, p. 32.

<sup>58</sup> RODOLPHO, Adriane Luisa. Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica. *Revista Estudos Teológicos*, v. 44, n. 2, p. 138-146, 2004. p. 139.

É importante destacar que os rituais precisam ser analisados a partir de uma perspectiva particular de cada grupo, ou, de acordo com Mariza Peirano, a partir de uma “definição operativa”. Isso é necessário, pois cada grupo social possui características únicas e peculiares, executando os rituais de forma diferenciada. Portanto, a definição precisa ser etnográfica, “[...] aprendida pelo pesquisador em campo junto ao grupo que ele observa”.<sup>59</sup>

Os rituais podem ser religiosos, profanos, festivos, formais, informais, simples ou elaborados. Entretanto, os aspectos mais importantes são as características práticas que eles apresentam e não necessariamente seu conteúdo explícito, pois determinam as expressões cotidianas e os valores do determinado grupo social.<sup>60</sup> “Consideramos o ritual um fenômeno especial da sociedade, mas o ritual expande, ilumina e ressalta o que já é comum a um determinado grupo”.<sup>61</sup>

Contudo, o ritual – composto por dois mecanismos de funcionamento, a fragmentação e a repetição – seria o meio através do qual as coisas são ditas. Isto posto, “[...] a oposição entre o rito e o mito é aquela do viver e do pensar, e o ritual representa um abastardamento do pensar consentido as servitudes da vida”.<sup>62</sup>

Como visto, o ser humano, enquanto ser religioso, vive numa eterna busca de aproximação ao sagrado – àquilo que lhe permite chegar perto do transcendente e fugir do profano mundano. Essa busca e aproximação só é possível a partir de suas crenças coletivas, cujas ferramentas são os rituais. A seguir, veremos um exemplo de ritual considerado sagrado e profano simultaneamente, que traz consigo essa dualidade expressa no tempo, no espaço e nos valores deste determinado grupo social.

---

<sup>59</sup> RODOLPHO, 2004, p. 140.

<sup>60</sup> PEIRANO, 2003.

<sup>61</sup> PEIRANO, 2003, p. 10.

<sup>62</sup> STRAUSS *apud* RODOLPHO, 2004, p. 146.



## 2 O SINCRETISMO RELIGIOSO NA FESTA E NO RITUAL DA LAVAGEM DAS ESCADARIAS DO BONFIM

Às festas populares atribui-se um papel importante: elas surgem como agentes formadores de identidade, de cidadania e de laços sociais na vida das pessoas. Isso porque, no processo de realização da festa, o indivíduo assume uma imagem diferente, tornando-se protagonista do evento. Ademais, as festas são consideradas patrimônios culturais, históricos e educacionais. Delas emana uma fonte inesgotável de conhecimento, pois alimentam o imaginário popular oportunizando, além de tudo, momentos de protestos e manifestações – sejam eles político-sociais, ético-religiosos ou artísticos. De acordo com Maria Ferreira,

Antes da invenção dos modernos meios de comunicação, as festas constituíam a mais importante atividade pública: eram os momentos centrais desta atividade, funcionando como autênticos sistemas de comunicação entre a comunidade e [...] os visitantes que participavam do evento. Para a comunidade, eram momentos de afirmação da identidade coletiva, através dos quais o indivíduo tomava consciência de seu “pertencimento” a determinado grupo, assumindo o papel de protagonista de sua própria história. A festa era também um “lugar simbólico” através do qual eram veiculados os valores e as crenças do grupo, transformando-se, portanto, no principal lugar onde afloravam os conflitos de significado na disputa pelo monopólio da informação e, até mesmo, do controle social.<sup>63</sup>

As festas podem ser definidas como um grupo de ações cerimoniais coletivas, realizadas em um tempo determinado contrário à continuidade. É dizer: desde uma perspectiva simbólica, elas promovem a anulação do presente remetendo o agora à condição do caos mítico primordial. É como um símbolo de retorno às origens – processo extremamente necessário à formação da integridade do indivíduo; portanto, sagradas.

Dois pontos podem ser destacados como importantes: no primeiro, através das festas, as remotas experiências culturais podem ser novamente vivenciadas e experimentadas; e, no segundo, “[...] os usos e costumes mais profundos vivenciados pela cotidianidade e entranhados no inconsciente afloram, mostrando a verdadeira face de um povo, de uma comunidade moldada através da cultura”.<sup>64</sup> De acordo com Geertz,

---

<sup>63</sup> FERREIRA, Maria Nazareth. Comunicação, resistência e cidadania: as festas populares. *Comunicação e Informação*, v. 9, n. 1, p. 111-117, jan./jun. 2006. p. 112.

<sup>64</sup> FERREIRA, 2006, p. 115.

em todos os povos as formas, os veículos e os objetos de culto são rodeados por uma aura de profunda seriedade moral. Em todo lugar, o sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca: ele não apenas encoraja a devoção como a exige; não apenas induz a aceitação intelectual como reforça o compromisso emocional. [...] aquilo que é colocado à parte, como além do mundano, é considerado, inevitavelmente, como tendo implicações de grande alcance para a orientação da conduta humana.<sup>65</sup>

Veremos a seguir como as festas se desenvolveram e como se desenvolvem até hoje, quem são os envolvidos, qual a sua importância e quais as características principais que configuram a Festa do Bonfim, mais precisamente o ritual da lavagem das escadarias do Bonfim, em Salvador, Bahia.

## 2.1 Contextualizando: um passeio histórico pelas festas de largo da Bahia

Na Bahia, as festas populares estão divididas em dois ciclos: o de verão – que inicia no mês de dezembro e se alonga até o início da quaresma – e o junino – específico do mês de junho. Nessa época, a densidade populacional – principalmente da capital, Salvador – se vê temporariamente modificada, devido ao excessivo número de turistas que visitam o Estado.<sup>66</sup>

As festas de largo provêm da tradição europeia. Equivalem ao modelo de antigas celebrações católicas populares que eram realizadas em dias santos nos grandes centros urbanos, com excessiva movimentação pessoal, comercial e lúdica. Por consequência da colonização, foram absorvidas e reproduzidas pelas culturas presentes na América Latina. Com o tempo e o contato direto com as diferentes culturas locais, acabaram sofrendo algumas alterações.<sup>67</sup>

De acordo com Ordep Serra, por definição, uma festa de largo sempre pressupõe um rito e um templo. Entretanto, nem todas as cerimônias sagradas centradas em um templo integram a totalidade das festas de largo. Algumas só “[...] são consideradas ‘de largo’ porque se realizam na proximidade temporal de uma

<sup>65</sup> GEERTZ, 1978, p. 143.

<sup>66</sup> O turismo baiano é considerado hoje a mais importante atividade na matriz econômica, consequência da capacidade de gerar empregos e rendas. Em 2011, a receita turística chegou a somar R\$ 7,8 bilhões e o principal destino turístico foi a cidade de Salvador. De acordo com a Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas (FIPE), o Estado da Bahia ocupa a segunda posição no *ranking* da participação dos estados no PIB de turismo doméstico, contribuindo com 13,2% de toda receita turística do país. Disponível em: <<http://observatorio.turismo.ba.gov.br/pesquisas/caracterizacao-e-dimensionamento-do-turismo-receptivo/2011-2>>. Acesso em: 05 set. 2013.

<sup>67</sup> SERRA, Ordep. *Rumores de festa: O Sagrado e o Profano na Bahia*. 2 ed. Salvador: EDUFBA, 2009.

celebração sagrada – e nas cercanias de um templo”.<sup>68</sup> As festas de largo também podem ser compostas por folguedos populares,<sup>69</sup> feiras e outras promoções que acabam vinculando o comércio com a diversão pública.

Diferente daquilo que os princípios sagrados das festas sugerem, é interessante analisar como as festas populares baianas se tornaram, através das políticas governamentais – com seus programas de geração de empregos e renda – e do advento da indústria do turismo, fruto da pós-modernidade, apenas um atrativo de lazer e entretenimento. De acordo com Eufrázia Santos,

Nos anos 50, o governo baiano começa a explorar o potencial turístico da festa. Uma comissão composta por jornalistas, comerciantes, políticos e representantes da Federação Nacional de Cultos Afro-brasileiros, passa a organizar a festa com o apoio dos órgãos de turismo municipal e estadual. Potencializa-se o caráter carnavalesco da lavagem, inerente às festas populares, para atender aos interesses das novas demandas. Com o passar dos anos, mais precisamente na década de 90, a festa passa a assumir a configuração de prévia carnavalesca, com a participação de blocos animados por trios elétricos. Surgem então as primeiras iniciativas encabeçadas por representações da Igreja Católica e do Candomblé, a fim de separar a festa profana da festa religiosa, fato que vai ocorrer apenas em 1998.<sup>70</sup>

A atmosfera espacial das festas é composta por equipamentos, signos festivos (enfeites e bandeirolas) e barracas.<sup>71</sup> O tempo de duração varia de acordo com o rito sagrado e a festa pode estender-se além da celebração religiosa. “A expressão ‘festa de largo’ já dirige a atenção para o que ocorre no espaço fronteiro à igreja, mas o que então se dá no largo tem sua oportunidade determinada pelo que acontece no templo”.<sup>72</sup>

Os frequentadores são inúmeros e dos mais diferentes padrões: há aqueles que participam simplesmente por diversão; aqueles que participam por consideração à igreja e ao rito sagrado; há aqueles que vão à igreja, mas não participam; e há

<sup>68</sup> SERRA, 2009, p. 106.

<sup>69</sup> Festas de caráter popular, caracterizadas principalmente pela presença de músicas, danças e representações teatrais nas proximidades de templos ou *largos*.

<sup>70</sup> SANTOS, Eufrázia Cristina Menezes. *Religião e espetáculo: análise da dimensão espetacular das festas públicas do Candomblé*. Tese (Doutorado) – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. p. 10.

<sup>71</sup> Inicialmente as barracas eram casinhas de madeira que comercializavam bebidas e comidas, armadas nas imediações do largo e alinhadas intencionalmente para estabelecer linhas de contorno do espaço festivo. Com o tempo, elas foram padronizadas pelo poder público. Para Serra, “um ingrediente de grande beleza que compunha a cena do largo festivo foi assim destruído; belas invenções do povo viram-se trocadas, à força, por monstregos sem graça”.

SERRA, 2009, p. 21.

<sup>72</sup> SERRA, 2009, p. 73.

aqueles que participam nos dois espaços da festa. E esse é o motivo pelo qual é considerada uma situação ritual contraditória: “[...] os cenários onde têm lugar circunscrevem procederes opostos, embora igualmente festivos”.<sup>73</sup>

Serra analisa os tipos de comportamento adotados no domínio do templo e no domínio do largo. Para ele, durante o ofício sagrado dentro da igreja, existe uma representação coletiva limitando o cenário a uma liturgia, com movimentos restritos, gestos contidos e contatos físicos evitados, resultando em atitudes que conotam paz, contrição e profundo respeito. Em contrapartida, no contexto profano do largo, os risos se cruzam e os diálogos fluem com gestos espontâneos, resultando em uma euforia geral e trocas comunicativas. Todavia, assemelham-se por não serem frequentes e possuírem circunstâncias especiais e dramáticas. Para ele,

O templo é uma Casa “alterada” no sentido da estranheza do sagrado: pertence a seres do outro mundo, requer condutas cerimoniosas o tempo todo, abriga permanentemente defuntos em vez de vivos (que só a visitam). Já a rua se reveste de uma “domesticidade anormal”: aproxima estranhos, produz intimidades públicas ou semi-públicas.<sup>74</sup>

Entre as festas de largo que ocorrem na Bahia, as mais importantes e ligadas às religiões afro-brasileiras, podemos citar: a *Festa de Santa Bárbara* (sincretizada com o orixá Iansã, acontece no dia 4 de dezembro e abre o ciclo de verão das festas de largo); a *Festa de Nossa Senhora da Conceição* (sincretizada com os orixás Iemanjá e Oxum, acontece no dia 8 de dezembro); a *Lavagem do Bonfim* (sincretizada com o orixá Oxalá, acontece na segunda quinta-feira após a Festa de Reis); a *Festa de São Lázaro* (sincretizada com o orixá Omolu, acontece no último domingo de janeiro); e a *Festa de São Roque* (sincretizada com o orixá Omolu, acontece no dia 16 de agosto).<sup>75</sup> Para Eufrazia Santos,

Temas, rituais, mitos, cores, divindades, personagens religiosos que pertencem ao universo do candomblé integram a dinâmica das festas enumeradas. Os adeptos e simpatizantes da religião dinamizam todos esses elementos, tornando-se responsáveis, enquanto atores sociais, pelas aproximações de símbolos,<sup>76</sup> pela conjunção de práticas e crenças de sistemas religiosos distintos.

<sup>73</sup> SERRA, 2009, p. 73.

<sup>74</sup> SERRA, 2009, p. 77.

<sup>75</sup> Disponível em: <<http://bahia.com.br/viverbahia/festas-populares/>>. Visitado em: 7 set. 2013.

<sup>76</sup> SANTOS, 2005, p. 3.

Vale ressaltar que nos últimos anos houve um abalo na essência dessas festas. O sentido religioso deu espaço às características pré-carnavalescas, transformando-as em meros fenômenos de massa, encantadoras de turistas. Atualmente, isso pode ser claramente percebido no distanciamento entre os campos simbólicos do templo e da rua, quando os acontecimentos do largo caminham para uma independência dos ofícios celebrados na igreja.

Esse é o contexto que integra as festas de largo da Bahia. Uma festa qualquer, sem um santo e sem um rito sacro para complementá-la, jamais poderá ser caracterizada como uma festa de largo; e uma celebração realizada nos limites de um templo sem o tradicional folguedo, jamais será poderá ser caracterizada como uma festa de largo. O jogo entre o sagrado e o profano é imprescindível para caracterizar uma festa de largo, pois é através dele que o sincretismo religioso se faz presente.

## **2.2 A festa do Bonfim e o ritual da lavagem das escadarias e do adro**

A atribuição de poderes milagrosos ao Senhor do Bonfim fez com que ele se tornasse um santo católico de grande devoção popular e um dos maiores símbolos do sincretismo religioso na Bahia. A igreja do Senhor do Bonfim está situada na Colina Sagrada e é um dos maiores e mais importantes monumentos arquitetônicos da cidade de Salvador. É também palco de uma das maiores festas de largo do Estado da Bahia.

### *2.2.1 A origem e o espaço*

Segundo alguns autores, Theodózio Roiz de Faria (ou Teodósio Rodrigues de Faria), Capitão de Mar e Guerra da marinha lusitana, foi o responsável por instituir em Salvador a devoção ao Senhor Bom Jesus do Bonfim. De acordo com a história, em 1745 ele teria trazido a imagem<sup>77</sup> do santo de Setúbal, cidade portuguesa.<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> “O conjunto escultórico da Imagem do Senhor do Bonfim é composto por uma cruz, um aparelho de prata contendo barra decorativa, ponteiras, placa com a inscrição INRI, resplendor, cravos com pedras preciosas, coroa de espinho e mandorla. Esta imagem foi esculpida, retratando o momento em que, agonizando, em expressão de dor e com a cabeça pendente sobre o ombro direito, o Senhor Bom Jesus do Bonfim entrega sua alma a Deus Pai”. NUNES NETO, Francisco Antonio. A

A partir daí, a Irmandade dos Devotos Leigos foi instaurada. De acordo com fontes históricas, em 1745, Theodózio solicitou permissão ao Arcebispo da Bahia para fundar a Irmandade “[...] cuja missão seria zelar e manter o culto ao Bom Jesus do Bonfim e à Nossa Senhora da Guia, desenvolver atividades sociais dentro dos princípios da Igreja como a evangelização e a catequese, assim como, zelar, conservar e manter o patrimônio da Devoção”.<sup>79</sup> Mais tarde, em 1754, ergueu-se uma capela no alto de uma colina – antigamente conhecida como “Monte Serrat” e hoje denominada “Colina Sagrada” – em homenagem ao santo.<sup>80</sup>

Com o passar do tempo, a devoção tomou grandes proporções e a capela teve que ser transformada em uma igreja. A imagem do santo foi transferida para outra igreja, onde permaneceu por nove anos. A partir de então, adotou-se como lembrança de fé do santuário a chamada “fitinha do Bonfim”. Com o intuito de levantar fundos para a igreja, as fitinhas surgiram em alusão à medida do comprimento do braço esquerdo da imagem, a distância correta entre a mão e o coração do santo. Antes elas eram “[...] feitas de pano com pinturas executadas por pintores profissionais”.<sup>81</sup> Esse símbolo de fé foi o responsável por difundir o nome do santo por todo o país.

Em 1804, finalmente a igreja ficou pronta e, por solicitação da Irmandade, no segundo domingo depois da Epifania (Festa de Reis), o Papa Pio VI concedeu o Breve Apostólico<sup>82</sup> para a celebração de uma festa. Esta, que já dispunha estruturalmente de barracas de apoio, em algum momento, adquiriu participação

---

invenção da tradição: a “devoção” ao Senhor Bom Jesus do Bonfim na/da Bahia. *Interfaces Científicas, Humanas e Sociais*, Aracaju, v. 1, n. 1. p. 45-55, 2013. p. 49.

<sup>78</sup> De acordo com Nunes Neto, a devoção ao santo decorre de um quase naufrágio. Em 1742, Theodózio e sua tripulação sobreviveram a uma tempestade e conseguiram aportar em condições seguras no porto de Lisboa. A imagem era feita “[...] em pinho de riga medindo 1,06 de altura semelhante a existente em Setúbal”. NUNES NETO, 2013, p. 47.

<sup>79</sup> NUNES NETO, 2013, p. 47.

<sup>80</sup> CASTRO JÚNIOR, Luís Vitor; SANTOS JÚNIOR, Flávio Cardoso dos; CAVALCANTI, Adriana Priscilla Costa; COSTA JÚNIOR, Cales Alves da. A lavagem do Bonfim: olhares e clicks cruzados entre as imagens de Weldon Americano e as fotografias da pesquisa Lazer e Corpo. *Lumina*, v. 5, n. 2, dez. 2011.

<sup>81</sup> SANTANA, Marília Cabral. *Alma e festa de uma cidade: devoção e construção da Colina do Bonfim*. Salvador: EDUFBA, 2009.

<sup>82</sup> Tipo de documento pontifício, assinado pelo Papa e ratificado pelo Anel do Pescador – símbolo oficial Papal – que geralmente tem menor importância, comparado aos demais documentos pontifícios.

popular de escravos que “[...] pediam permissão para participarem do evento, praticar os seus cânticos e danças e falar os seus dialetos”.<sup>83</sup>

Outros dois elementos foram incluídos na comemoração: o largo foi introduzido como espaço da festa, recebendo decoração especial e feiras que comercializavam diversos produtos, como comidas, bebidas e brinquedos; e, a partir de 1830, também foi introduzido o rito da lavagem da igreja – que inicialmente era executado por pessoas que moravam nos arredores do templo com o intento de “limpar a casa” para os festejos, mas depois “[...] passou a ser uma prática em agradecimento por graças alcançadas e reproduzidas por muitas pessoas, dentre elas, romeiros e principalmente negros”.<sup>84</sup>

A igreja foi construída em um ponto de difícil acesso e longe da cidade. Por conta disso, para organizar os preparativos da Festa do Senhor do Bonfim – como a iluminação, a limpeza e a água – era necessário seguir em romaria alguns dias antes do evento. Os escravos, então, auxiliavam o clero nesse processo, levando os utensílios necessários e lavando a igreja.

Entretanto, ao mesmo tempo em que alguns se dedicavam à lavagem, outros, ao lado da igreja, cantavam e festejavam, descontentando o clero. Além de cantar e dançar, as ruas eram tomadas por verdadeiras “orquestras” estrondosas e animadas, compostas por diversos instrumentos musicais trazidos pelos escravos. Considerada como orgia pública, tamanha dimensão que tomou, a festa acabou fugindo do controle do clero e o rito da lavagem foi proibido pela Guarda Cívica em 1889. Foi nessa época, inclusive, que o templo foi circundado com grades de ferro.

Em 1934, a prefeitura municipal, movida por interesses econômicos, resolveu preservar a festa e ela continuou sendo realizada. Mais tarde, novamente a lavagem interna da igreja foi proibida, pois “[...] a presença dos integrantes do candomblé caracterizavam a festa como profana”.<sup>85</sup> Conseguiram liberar o ritual interno mais uma vez. Entretanto, após a Segunda Guerra Mundial, o rito foi proibido novamente – e dessa vez por definitivo.

---

<sup>83</sup> Disponível em: <<http://www.ibahia.com/a/blogs/memoriasdabahia/2013/01/15/festa-do-bonfim-as-origens-da-festa-e-da-lavagem-das-escadarias-da-igreja/>>. Acesso em: 05 set. 2013.

<sup>84</sup> CASTRO JÚNIOR et al., 2011, p. 7.

<sup>85</sup> CASTRO JÚNIOR et al., 2011, p. 9.

Com o tempo e “[...] proibidos de cultuar seus deuses devido ao grande receio de que grandes aglomerações pudessem fomentar rebeliões e, conseqüentemente, a fuga de escravos”,<sup>86</sup> os adeptos do Candomblé passaram a identificar o Senhor do Bonfim com Oxalá. A partir de então, “[...] o ritual passou a ser protagonizado conforme os ritos do Candomblé que, aos poucos, burlava a ação da igreja, que restringia esse rito ao adro do templo”.<sup>87</sup> Para Eufrazia Santos,

O acesso restrito dos escravos à alfabetização teve como contrapartida o desenvolvimento de culturas expressivas responsáveis pela criação de um mecanismo de comunicação que não se limitou ao poder das palavras faladas ou escritas. A arte, particularmente a música e a dança, funcionou como um substituto para as liberdades políticas formais negadas aos escravos nas Américas.<sup>88</sup>

Nos cenários de opressão e dominação, os sentimentos de resistência e até a própria composição de identidades podem ser vistos como fruto da memória ancestral. Nesse sentido, as manifestações religiosas – neste caso expressas através das festas – mesmo que elaboradas e vividas em tempos diferentes, constituem uma revitalização da memória cultural e ideológica de cada grupo social.

De todas as comemorações que fazem parte das festas de largo da Bahia, a Festa do Bonfim pode ser considerada uma das mais conhecidas e, talvez, importantes. Ela possui um diferencial: é um dos maiores símbolos do sincretismo religioso na atualidade, pois “vincula” o candomblé com o catolicismo.

### *2.2.2 Os envolvidos*

É importante ressaltar, antes de tudo, que a Festa do Bonfim, realizada no domingo, é uma celebração católico-romana, enquanto o ritual da lavagem das escadarias, realizada na quinta-feira anterior, é de caráter afro-religioso. Durante a tradicional lavagem, as portas da igreja permanecem fechadas, restringindo o ritual da lavagem apenas às escadas e ao adro. Para Eufrazia Santos,

[...] a prática de lavar as escadarias e o adro da igreja assume para os baianos um caráter religioso, variando os seus significados de acordo com as chaves de interpretação fornecidas pelos segmentos religiosos que participam da festa. Para o católico, a lavagem pode ser lida como uma tradição com origem nas práticas devocionais orientadas unicamente por

<sup>86</sup> CASTRO JÚNIOR et al., 2011, p. 7.

<sup>87</sup> CASTRO JÚNIOR et al., 2011, p. 8.

<sup>88</sup> SANTOS, 2005, p. 1.

princípios do cristianismo. Para os adeptos do candomblé, ela pode significar um rito lustral associado ao culto de Oxalá, cujos sentidos vão ser buscados na mitologia da religião dos orixás. Para muitos, a lavagem pode assumir ambos os sentidos, fundindo em uma única representação a figura do Senhor do Bonfim e a figura do Oxalá. Outros não reconhecem nesse tipo de prática nenhum tipo de significado religioso, identificando-a como folclore ou lazer. Cada segmento religioso e social que participa do evento elege seus símbolos, atribuindo-lhes diferentes significados.<sup>89</sup>

O senhor do Bonfim foi associado pelos escravos nagôs a Oxalá, a principal entidade do Candomblé, equivalente ao Jesus Cristo dos católicos, o filho do Deus supremo, e invocado pelos candomblecistas como Pai Soberano de todos os Santos. Segundo Serra, originário de Ifé, cidade nigeriana, o culto a Oxalá apresenta como principal característica a lavagem dos objetos sagrados. Essa água, que é retirada em potes de um rio consagrado ao Orixá, é levada em procissão ao templo.<sup>90</sup> No Brasil, por consequência das perseguições realizadas aos negros por parte das autoridades, essa cerimônia acontecia fora da cidade e às escondidas. Só foi acoplada ao ritual da lavagem depois da Guerra do Paraguai.<sup>91</sup>

O ritual marca o momento em que os negro africanos constroem uma identidade coletiva através da memória coletiva. Rivière enfatiza que o rito permite anular o tempo e deslizar para um “retorno ao começo”.<sup>92</sup> Assim, o ritual remete às lembranças dos rituais a Oxalá, mas se dá em um outro contexto, em outro momento histórico e responde a questões específicas do presente. Entretanto, mesmo possuindo características diferentes, traz à tona um sentimento de pertença e unidade.

Para os adeptos dessa religião, a festa constitui um meio de expressão para exibir temas e valores como poder, realeza, sexo, maternidade, riqueza, luxo, beleza, entre outros. Os negros afirmaram no espaço religioso o que não conseguiam fazê-lo, muitas vezes, em outras instâncias sociais. Tal afirmação deu-se através da dramatização dos seus ritos, da construção e apresentação de imagens-símbolo que os distanciaram dos estereótipos que os condenavam a uma espécie de invisibilidade social.<sup>93</sup>

<sup>89</sup> SANTOS, 2005, p. 14.

<sup>90</sup> SERRA, Ordep. *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes, 1995.

<sup>91</sup> De acordo com Serra, depois que os Voluntários da Pátria (grupo de brasileiros que lutaram na guerra, inclusive escravos enviados no lugar dos seus senhores) regressaram, o culto a Oxalá passou a fazer parte do ritual da lavagem do Bonfim como forma de gratidão aos negros e mestiços que participaram da guerra, graças à promessa (muito comum na cultura luso-brasileira) de um dos soldados. SERRA, 1995.

<sup>92</sup> RIVIÈRE, 1997, p. 80-81.

<sup>93</sup> SANTOS, 2005.

Dessa maneira, o rito profano contribui para que o indivíduo possa ser inserido de forma mais apropriada na sociedade e na sua cultura, pois agora passa a ser sujeito de enunciação da ordem e da cultura que antes, de certa forma, lhe era negada. De acordo com Rivière, “[...] os ritos constituem uma formação de compromisso em conflitos de pessoas ou valores [pois] [...] permitem [...] a manifestação de uma tendência latente em um ato que a sociedade estima bem-sucedido”.<sup>94</sup>

A identidade religiosa presente no ritual da lavagem da escadaria e nas festas de largo em geral, além de amenizar as carências sociais, proporciona um diálogo na diversidade étnica, social e cultural presente no cotidiano da população. O que antes estava escondido, apagado e esquecido, agora é revivido e reinventado a partir de uma nova perspectiva. Vale ressaltar que desde que adotou uma perspectiva exibicionista,

[...] a dimensão espetacular das festas públicas do candomblé constituiu um dos principais fatores responsáveis pelo aumento da visibilidade social alcançada por essa religião no espaço público, colaborando, ao mesmo tempo, para a quebra da invisibilidade e do anonimato, impostos num passado recente às religiões de origem negra. Uma presença pública que é, em parte, garantida pela força atrativa das linguagens expressivas integrantes de sua estrutura ritual. Um dos aspectos mais importantes da inserção social do candomblé no espaço público, em termos de ritualística, foi a preservação da dimensão espetacular, independente de todo sincretismo associado ao seu processo de institucionalização. O candomblé não só conservou os elementos do espetáculo, como os potencializou, tornando o caráter espetacular das cerimônias públicas um dos principais sinais diacríticos do universo religioso brasileiro.<sup>95</sup>

### 2.2.3 O ritual

Na quinta-feira que antecede o segundo domingo depois do Dia de Reis, no mês de janeiro, o cortejo sai às 10h da manhã da Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia, na cidade Baixa. Todos se vestem de branco e percorrem aproximadamente 8km em procissão até a Igreja do Nosso Senhor do Bonfim, no alto da Colina Sagrada. Dezenas de baianas vestidas a caráter, com suas quartinhas (vasos que trazem nos ombros) despejam água e lavam o adro e as escadarias da igreja ao som de palmas, toque de atabaque e cânticos de origem africana. Enquanto isso, milhares de pessoas participam para reverenciarem a Oxalá

---

<sup>94</sup> RIVIÈRE, 1997, p. 80-81.

<sup>95</sup> SANTOS, 2005.

e serem abençoadas pelas mães e filhos de santo, recebendo na cabeça um banho de água de cheiro. Atualmente, a festa atrai mais de um milhão de pessoas entre devotos, moradores da cidade e turistas de todos os lugares do Brasil e, inclusive, do exterior. Terminada a parte religiosa, a festa continua no largo do Bonfim, com batucadas, danças e barracas de bebidas e comidas típicas. Abaixo seguem alguns registros fotográficos do ritual:



Concentração na Igreja de N. Sra. da Conceição da Praia  
Divulgação



A Igreja do Senhor do Bonfim  
Divulgação



Detalhes das baianas  
Divulgação



Detalhes das baianas  
Divulgação



O ritual da lavagem  
Divulgação



O ritual da lavagem  
Divulgação



Multidão esperando a bênção  
Divulgação



Multidão durante o ritual  
Divulgação



O adro do Bonfim  
Divulgação



O adro do Bonfim  
Divulgação

Nesse dia, o santo não participa da festa e a as portas da igreja permanecem fechadas. A celebração se concentra apenas nas regiões próximas ao templo: nas portas, nas escadarias e no adro da Igreja do Bonfim. O sentido religioso do rito da lavagem não é reconhecido pelos sacerdotes da igreja católica – que tampouco participam da celebração. A multidão se reúne nas ruas e espera nas calçadas da Cidade Baixa o cortejo passar. Muitas pessoas assistem ao espetáculo desde as janelas de suas casas e prédios. Todos são saudados com chuva de papel picado, aplausos e foguetórios. Algumas pessoas se encantam e, instigados pelo ditado “quem tem fé vai a pé”, saem caminhando, acompanhando o cortejo até o final. De acordo com Eufrazia Santos,

Desde motivação religiosa a interesse simplesmente lúdico, as razões para a participação das pessoas nessa celebração são variadas. Isso torna sua composição bastante heterogênea, com representantes de segmentos religiosos, civis e políticos. A festa abre espaço para diferentes expressões

de fé, para reivindicações políticas, protestos populares, propaganda comercial, política e divulgação de mensagens educativas.<sup>96</sup>

Essa característica tão singular e heterogênea faz com que o cortejo seja visto como um meio de comunicação social que torna público conteúdos, valores e símbolos. Além da característica religiosa, o cortejo estabelece, também, uma perspectiva multidisciplinar, “[...]” liberando potencialidades lúdicas, expressivas e táteis”<sup>97</sup>.

A partir de Durkheim, entendemos que o social garante sua continuação através do rito. Nos rituais profanos, a ação social da vida cotidiana é convertida em representação, estabelecendo um vínculo entre a cultura revivida e o sujeito, assim como podemos perceber no ritual apresentado anteriormente. O ritual surge como reflexo das relações sociais constituídas até então, tornando visível a condição social dos sujeitos, superando limites de tempo e espaço e contribuindo para a ordem social, ritualizando a vida coletiva.

É interessante analisar que, diferente do rito religioso que se apoia na relação do ser humano com o sagrado, o rito profano dá mais ênfase às relações sociais. No entanto, tanto o ritual sagrado quanto o ritual profano apresentam fatores de unificação e de ordem social, seja como modo de integração, como pedagogia de integração da cultura, como sinal de reconhecimento social ou como valorização de certos atos sociais.

Podemos concluir, portanto, que o ritual da lavagem das escadarias e do adro da Igreja do Bonfim é um ritual sagrado, pois aproxima o transcendente do ser humano, assim como sugerem Durkheim, Otto e Eliade. Já a festa do Bonfim é considerada profana, pois enfatiza as relações sociais entre os participantes e se dá num espaço comum, cotidiano, mundano: nas ruas. A seguir analisaremos os aspectos normativos desse ritual, seu papel dentro do sincretismo religioso e veremos quais as consequências que ele assume em dias pós-modernos.

---

<sup>96</sup> SANTOS, 2005, p. 12.

<sup>97</sup> CANEVACCI *apud* SANTOS, 2005, p. 13.



### **3 O SAGRADO E O PROFANO NO RITUAL DA LAVAGEM DAS ESCADARIAS E DO ADRO DA IGREJA DO NOSSO SENHOR DO BONFIM**

O ritual sagrado da lavagem das escadarias e do adro da Igreja do Nosso Senhor do Bonfim homenageia o santo católico, que no candomblé é associado a Oxalá. Esse, de acordo com o reflexo da mídia brasileira, é considerado o ritual mais importante da Bahia e é o principal símbolo do sincretismo religioso do Brasil. É um momento profano de festejo religioso popular que envolve inúmeras camadas sociais, traduzindo-se como uma importante diferenciação dos diversos grupos que integram a sociedade.

O ritual evidencia o sagrado e o profano em um mesmo ato. É um espaço de comemoração e memória coletiva que, através do sagrado, aproxima as pessoas e constitui uma identidade de diálogo entre as diversas manifestações religiosas. É o mais perfeito exemplo da religiosidade popular presente na indumentária multicultural dos brasileiros.

#### **3.1 Analisando o ritual**

Como já visto anteriormente, com Durkheim e Eliade, a religiosidade se caracteriza como uma das formas de construir códigos, leis e regras que garantem a manutenção e a sobrevivência de um determinado grupo social. É constituída e construída dentro de uma cultura (ou de várias culturas) e é fruto de diversas formas de relacionar-se com o sagrado.

No ritual da lavagem das escadarias e do adro da igreja do Nosso Senhor do Bonfim, a religião surge como tema central da festa. Vale ressaltar que ele foi criado, gerado e desenvolvido em um contexto de exclusão, opressão e dominação. Isso faz com que seja um forte símbolo de resistência na formação de identidade daquele contexto e daquele grupo.

Érika Mendes entende a lavagem das escadarias como um lugar de comemoração e de memória. De acordo com ela, “o ritual permite que lembranças de vivências diretas ou por tabela, lembranças de eventos passados oralmente de geração a geração, venham à tona. Dessa forma podemos compreender que as

memórias respondem às solicitações do presente e são todas culturalmente mediadas”.<sup>98</sup>

Logo, podemos concluir que a comemoração se baseia em uma memória ancestral, elaborada e aplicada ao presente. Vive-se o legado ancestral religioso, mas com novo embasamento e em novo tempo. É uma memória coletiva. Para Ulpiano Meneses,

[...] a memória coletiva assegura a coesão e a solidariedade do grupo e ganha relevância nos momentos de crise e pressão. Não é espontânea: para manter-se, precisa permanentemente ser reavivada. É por isso que é da ordem da vivência, do mito e não busca coerência e unificação. Várias memórias coletivas podem coexistir, relacionando-se de múltiplas formas.<sup>99</sup>

É no ritual da lavagem das escadarias que essa memória coletiva é reavivada. Tem-se aqui, portanto, uma experiência religiosa concreta. Há uma vivência conjunta do momento, caracterizando a identidade religiosa como fator de unificação. Todos se identificam como filhos do Senhor do Bonfim e/ou de Oxalá. Seja “[...] pela cor branca das roupas, pelo ato de purificação, pela religiosidade [ou] por irem festejar juntos depois”.<sup>100</sup>

O que marca a festa é a religiosidade e as emoções provocadas pelas devoções, pelos ritos e pelas tradições. É o festejo em torno do sagrado que produz um efeito contagiante, capaz de aproximar as pessoas e, assim, manter a celebração. É o *numinoso*, anteriormente apresentado no conceito de Otto. Para Mendes,

a lavagem das escadarias do Bonfim é uma comemoração marcada pela tradição, lembrança, memória e identidade. [Com o passar do tempo] a festa [...] foi sendo uma forma de mobilizar a população de Salvador. Uma mobilização em torno do religioso, na crença religiosa seja no Bonfim ou em Oxalá ou nos dois ao mesmo tempo.<sup>101</sup>

Vale ressaltar que para Mendes, a identidade se destaca em meio a uma situação de contraste, manifestando-se no coletivo, não isoladamente, e caracterizando-se pelo estabelecimento de fronteiras entre grupos. Esses grupos

<sup>98</sup> MENDES, Érika do Nascimento Pinheiro. *A lavagem das escadarias do Nosso Senhor do Bonfim da Bahia: identidade e memória no final dos oitocentos.*[s.d] p. 5.

<sup>99</sup> MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. *A história cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das ciências sociais.* São Paulo: Vértice, 1990. p. 15.

<sup>100</sup> MENDES, p. 6.

<sup>101</sup> MENDES, p. 7.

percebem-se através das diferenças e só devem ser caracterizados através da distinção que fazem entre si. Isto significa que o fator cultural não deve ser um critério utilizado *a priori* para diferenciá-los, pois a escolha dos traços culturais que irão garantir a distinção dos grupos dependerá dos grupos em presença e da sociedade em que estão inseridos.<sup>102</sup>

A composição desses festejos religiosos populares, principalmente em Salvador, se caracteriza através da formação de identidades que se definem pela solidariedade e pela proximidade cultural dos grupos trazidos pelo tráfico de escravos e pelo diálogo com a sociedade de uma forma mais ampla. Vários fatores interagem para a formação dessas identidades: as diferentes experiências socioculturais dos lugares de origem, o impacto da travessia do Atlântico, a chegada ao Novo Mundo e a conseqüente inserção em outra realidade social, cultural e territorial.

Assim sendo, podemos dizer que o espaço religioso aparece como necessário à formação dessas identidades. É o espaço que se contrapõe à uniformização da cultura dominante. Passa, portanto, a ser base de sustentação de uma sociabilidade popular.

Podemos identificar inúmeras performances ligadas ao núcleo profano da festa. Os grupos de percussão, de samba, de pagode, as danças e as músicas reafirmam a estética afro-brasileira e estão presentes no adro. Já o deslocamento do cortejo evoca certa dramaturgia que evidencia vários personagens cujas características configuram-se como as mais elementares das festas populares: o travestimento, o uso de fantasias e de máscaras. Essas características assumem a função principal de intercomunicação. “Os personagens, disfarçados das cerimônias ou das festas, representam uma oportunidade, uma eventualidade de mudança da ordem das coisas ou do mundo, recordam a realidade do virtual ou do possível em uma ordem estabelecida que parece ignorá-los”.<sup>103</sup>

As baianas surgem como o símbolo destaque. Na ausência dos sacerdotes católicos – já que para a Igreja Católica o ritual da lavagem das escadarias não possui nenhuma conotação religioso-sagrada, ou seja, é considerado um ritual

---

<sup>102</sup> MENDES, [s.d] p. 7.

<sup>103</sup> DUVIGNAUD *apud* SANTOS, 2005, p. 184-185. Todas essas características evidenciam as diversas formas de classificação desse rito específico, pois assume simultaneamente um caráter de natureza fenomenológico-religiosa e de natureza histórico-religiosa.

profano – elas assumem a frente do cortejo e da totalidade do ritual. De simples ativistas do lar, as mulheres passam à parte integrante e importante da devoção, tornam-se momentaneamente sagradas para o público não-católico, pois permitem, através do rito, essa aproximação ao sagrado e transcendente.

De acordo com Nina Rodrigues, originalmente “o qualificativo de baiana era utilizado para se referir às negras operárias da Bahia que adotaram e conservaram um vestuário de origem africana”.<sup>104</sup> Inclusive, por ser equivalente ao vestuário utilizado pelas filhas-de-santo e mulheres negras sacerdotisas do candomblé, o ritual adquiriu uma referência simbólica fortíssima e foi considerado por muitos como proveniente da religiosidade afro-brasileira.

A figura das baianas assume, portanto, uma característica central: são elas que executam e dão sentido ao ritual. Com seus jarros de flores e sua água de cheiro, as baianas celebram um ato religioso, a celebração do sagrado na fronteira com o profano. A baiana tem o desafio de levar o jarro na cabeça como forma de devoção a Oxalá. De acordo com Serra, “do ponto de vista de seu culto, nada mais santo que um rito dedicado ao Criador, mesmo que não seja tão simples como este: um breve derramar de água de cheiro dos potes floridos, um rápido movimento de vassouras agitadas em esfregadelas vigorosas, entre cânticos”.<sup>105</sup>

No entanto, para Eufrázia Santos, atualmente a exibição da baiana no espaço do ritual e da festa tende a ser, devido ao caráter turístico que o ritual assumiu nos últimos anos, apenas mais uma caricatura das vestes referidas com o intuito de adquirir uma popularidade maior ao ritual. De acordo com ela, “o crescimento da Lavagem e sua transformação em evento turístico e midiático fez com que muitos terreiros da capital retirassem-se do evento, em especial os que se opõem ao sincretismo”.<sup>106</sup>

Para garantir a presença das baianas nas festas de largo, a Empresa de Turismo de Salvador (Emtursa) criou a “baiana de evento”. Esse é um termo utilizado para referir-se às mulheres contratadas para caracterizarem-se com o traje típico de baiana a fim de participarem e atuarem em eventos e espaços públicos que solicitam essa figura específica. De acordo com algumas fontes, as mulheres

---

<sup>104</sup> RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1988. p. 357.

<sup>105</sup> SERRA, 2009, p. 89.

<sup>106</sup> SANTOS, 2005, p. 177.

dispostas a executar o papel de “baiana de evento” recebem, inclusive, uma diária de R\$ 25,00.

Nesse sentido as baianas de evento fazem parte de um conjunto de mulheres contratadas, que desfilam trajadas de baianas, as quais possivelmente também integrem o grupo de coreografias do SESC/BA [...]. Este grupo é composto para exibir “Show Folclórico” nos 6 km de caminhada da Igreja da Nossa Senhora da Conceição da Praia até a Colina Sagrada.<sup>107</sup>

Suas características são superdimensionadas e contribuem para uma imagem folclorizada da figura da baiana: os adereços corporais são utilizados em maior quantidade e normalmente não condizem com os adereços reais utilizados nos espaços das festas de terreiro; as anáguas (saias rodadas) são maiores, mais volumosas e mais armadas do que o comum. A baiana passou a ser considerada apenas mais uma figura, invocando os turistas para mais um espetáculo religioso midiático.

### **3.2 Sobre a face secular: consequências pós-modernas**

Com o período iluminista e a chegada da era pós-moderna muita coisa mudou. É importante ressaltar que essa característica midiática que o ritual tem assumido nos últimos anos é uma consequência político-social instigada pela pós-modernidade. Esta última trouxe consigo uma caracterização líquida do tempo, das coisas e dos fatos – conforme Bauman – em que as condições sociais mudam mais rápido do que o tempo que os indivíduos necessitam para consolidar ações, hábitos e rotinas.<sup>108</sup>

Se antes o contato com o transcendente, com o desconhecido era importante, agora “[...] as únicas coisas que importam [a quase todos os] [...] seres humanos são as coisas de que os seres humanos podem tratar”,<sup>109</sup> isto é, eles mesmos. Junto com a vida líquida vem a carência de coisas concretas: o que antes era crença agora passa a ser um passatempo, assumindo caráter lúdico. Os que ainda creem sofrem as consequências que a era pós-moderna instaurou e têm inclusive, por vezes, sua religiosidade afetada.

---

<sup>107</sup> CASTRO JÚNIOR et al., 2011, p. 11.

<sup>108</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Vida líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

<sup>109</sup> BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 212.

Nesse sentido, alguns autores afirmam que as festas religiosas adquiriram um caráter de turismo religioso. De acordo com eles, isso ocorre, sobretudo, através dos meios de comunicação, que apresentam e vendem experiências construídas e estabelecidas entre religião, turismo e cultura popular. De acordo com Emerson Silveira,

o turismo religioso, antiga prática social renomeada agora, em tempos de globalização e desterritorialização, constituiu-se em visitar lugares considerados sagrados, usando-se estrutura de hospedagem. Acaba sendo adjetivado de turismo esotérico ou místico.<sup>110</sup>

No atual contexto de pós-modernidade, para Silveira, é

sob o termo 'turismo religioso', [que] agentes religiosos, empresariais, públicos e acadêmicos constituem uma ação articulada no sentido de extrair de práticas seculares de fé, como as peregrinações, caminhos santos e promessas, uma oportunidade de negócio, e, nos discursos mais otimistas, desenvolvimento socioeconômico de uma determinada região.<sup>111</sup>

Isso só pode ser entendido a partir da expansão do consumo como forma de sociabilidade da cultura "pós-moderna". Quanto às festas religiosas populares, como a festa do Bonfim, por exemplo, as barracas coloridas disputam espaços com as prédicas eclesiais. Há uma briga por espaço entre fiéis e visitantes. Com fins comerciais, a mídia e a política transformaram, em partes, o ritual sagrado/profano em um espetáculo religioso meramente comercial.

"A condição de "mercantilização" dos lugares e da religião, com seu aparato de festas e tradições populares, ou seja, a de torná-los desejáveis porque comercializáveis, está nas mãos da mídia e de sua confecção da imagem da festa".<sup>112</sup> É nesse imaginário apresentado pelas mídias e na interação com o fluxo de visitantes/turistas que o turismo e a religião encontram o seu ponto de convergência.

A religião acaba por tornar-se apenas espetáculo e performance, não só aos olhos do turista, mas também pelo próprio olhar dos adeptos. As transformações culturais, consequência da pós-modernidade, acabam influenciando de uma maneira

---

<sup>110</sup> SILVEIRA, Emerson J. Sena da. Turismo religioso no Brasil: uma perspectiva local e global. *Revista Turismo em Análise*, v. 18, n. 1, p. 33-51, mai. 2007. p. 36.

<sup>111</sup> SILVEIRA, 2007, p. 39.

<sup>112</sup> SILVEIRA, 2007, p. 12.

impactante no modo como os fiéis manifestam, sentem, executam e vivem suas religiões.<sup>113</sup>

Há, também, um *marketing* político que visa estabelecer uma relação virtual entre os políticos e os segmentos mais populares. Os candidatos acabam se beneficiando da visibilidade que é dada pela mídia a esta festa; sabem como agir para fazer parte da notícia e associam-se estrategicamente aos eventos populares, misturando-se à linguagem da festa de maneira oportunista.

Na festa do Bonfim, o sagrado e o profano se distanciam e se fundem simultaneamente, traduzindo a força da fé e do amor pelo santo. Entretanto, é interessante analisar que o peregrino que, pela fé, visita um santuário, paga promessa e reza, vivencia ontologicamente a realidade à qual está ligado. Já o turista que “participa”, movido pela imagem midiática, observa e consome lembranças, consome a vivência metaforicamente.<sup>114</sup> Assim, “[...] as manifestações de fé e religiosidade tornam-se, na sociedade de consumo atual, espetáculos artísticos, culturais e turísticos”.<sup>115</sup>

### **3.3 Sobre o sincretismo religioso e a cultura popular**

Sabe-se que o ritual da lavagem das escadarias e do adro da igreja do Nosso Senhor do Bonfim é considerado o maior exemplo do sincretismo religioso brasileiro. Vale, antes de tudo, ressaltar que o sincretismo aportou no Brasil junto com a chegada dos portugueses, iniciando com e a partir do contato intercultural entre os povos. Com o tempo e a junção de diferentes elementos religiosos e culturais num só elemento – graças à multiplicidade de traços culturais e práticas religiosas presentes no país – o Brasil construiu uma forma peculiar de expressão de suas práticas religiosas.

Antes, o catolicismo era a religião dominante. Entretanto, é curioso analisar que mesmo dominante sofreu influência das culturas dominadas durante o passar do tempo, principalmente no modo popular da doutrina – aquele que é vivenciado no cotidiano das pessoas. A mistura de crenças estruturou-se no imaginário popular, a

---

<sup>113</sup> SILVEIRA, 2007, p. 46.

<sup>114</sup> SILVEIRA, 2007, p. 47.

<sup>115</sup> SILVEIRA, 2007, p. 48.

partir de um processo cultural lento e de uma forma gradativa, atingindo gerações e gerações.

Dentro dessa influência sofrida, merecem destaque os indígenas e os africanos que introduziram e fixaram em meio ao catolicismo popular superstições e práticas de curandeirismo características de suas religiões. Para exemplificar essa influência, Prandi cita os negros que “adotaram as imagens católicas e as cultuaram, mas, na verdade, sob as invocações dos santos católicos, adoravam os representantes da divina corte africana”.<sup>116</sup>

No catolicismo popular, o sincretismo pode ser observado na manifestação das festas de largo. O ritual da lavagem das escadarias e do adro da igreja do Nosso Senhor do Bonfim é apresentado com uma das principais expressões do sincretismo afro-baiano. O mesmo santo utilizado pelo catolicismo também é o santo utilizado pelo candomblé.

Junto – e extremamente interligada – com o sincretismo religioso está a cultura popular. Para Antônio Gramsci, um dos primeiros estudiosos sobre o assunto, a pluralidade, o senso comum e a difusão popular surgem como características principais dentro desse conceito. Para ele, a cultura popular é essencialmente fragmentária e assistemática, pois é incapaz de provocar modificações sociais por ser passiva, receptiva e não produzir conhecimento, apenas explicar o mundo através dos fragmentos das tradições passadas e da cultura dominante.<sup>117</sup>

A cultura popular é um símbolo de resistência, age em um ritmo próprio e se utiliza de meios que a favorecem dentro da situação imediata. É um processo social e cultural que possibilita que as pessoas, juntas, criem e recriem suas próprias práticas e representações, construindo suas próprias concepções de mundo e de *ethos*, organizando sua estrutura relacional com a vida e o cotidiano.

Analisando a partir da perspectiva teórica abordada no capítulo primeiro, a cultura popular poderia ser compreendida na visão de Otto como parte do *mysterium tremendum* e do *fascinans*, pois se utiliza de sentimentos contrastantes para se relacionar com a realidade vivida. A partir da perspectiva de Durkheim, a cultura

---

<sup>116</sup> PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 58.

<sup>117</sup> GRAMSCI *apud* BRITO, Ênio José da Costa. A cultura popular e o sagrado. IN: VVAA. *Interfaces do sagrado em véspera de milênio*. São Paulo: PUC-SP/Olho d'Água, 1996. p. 102-109.

popular está relacionada ao sentido mágico-religioso, pois seus rituais executam, além de uma função intelectual, uma função político-social.

O sincretismo se desenvolve junto com a cultura popular, dentro do processo no qual se assimilam elementos de uma religião para outra, resultando em uma mudança nos ensinamentos, na natureza, unindo duas ou mais crenças opostas.<sup>118</sup> O sincretismo pode ser visto a partir de uma perspectiva enriquecedora, mas também é visto de uma forma pejorativa por “empobrecer” a verdadeira identidade de uma religião. Nele, há uma distinção entre Fé e Religião, pois se dá na esfera da religião e não na da fé.

Alguns autores defendem a ideia de que o sincretismo brasileiro deve ser observado a partir das diversas formas de experiências mediúnicas vividas por religiões de massa. Para José Honório Rodrigues, o sincretismo provém da formação histórica do povo brasileiro. De acordo com ele, “somos uma república mestiça. Étnica e culturalmente não somos europeus, nem latino americanos. Fomos tupinizados, africanizados, orientalizados e ocidentalizados. A síntese de tantas antíteses é o produto singular e original que é o Brasil atual”.<sup>119</sup>

Na festa do Bonfim, o sagrado e o profano se fundem. O sagrado aparece no campo festivo do templo (com a ordem e o recolhimento) e o profano aparece no campo festivo do largo (com condutas informais e espontâneas). Nesse sentido, para Serra, “o campo festivo do templo e do largo formam uma contraditória unidade ritual”.<sup>120</sup>

Há, portanto, um sincretismo baiano de Jesus com Oxalá. A água tem o poder de limpar, purificar, renovar e fomentar o renascimento. Para aqueles que acreditam na força do ritual, a purificação não se limita às escadarias e ao adro da Igreja, mas se estende a todos que se deixam lavar com a água de cheiro trazida pelas baianas, a todos que participam da festa. Antes possuía um significado diferente. Os moldes que tem hoje foram incorporados pelos organizadores e participantes enquanto agentes produtores de novas tradições que conferiram novas características ao evento. Os símbolos e as práticas das religiões afro-brasileiras,

---

<sup>118</sup> De acordo com Imbach, originalmente o “sincretismo” era um termo político utilizado na ilha de Creta por forças gregas rivais, para unirem-se contra um adversário comum. IMBACH, S. R. Verbete: Sincretismo. In: ELWELL, Walter A. *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2009. p. 397-499.

<sup>119</sup> RODRIGUES, José Honório. *Aspirações nacionais*. São Paulo: Fulgor, 1965. p. 71-76.

<sup>120</sup> SANTOS, 2005, p. 162.

graças ao sincretismo religioso e à cultura popular, assumiram uma importância social e cultural que antes não havia. A festa e o ritual em si deixaram a esfera da religiosidade “apenas católica” e passaram ao sincretismo religioso.<sup>121</sup>

A extensão do trajeto afirma a dimensão e a intensidade da fé dos baianos. E é o jogo de *marketing* realizado pela mídia que torna o ritual, aos olhos midiáticos, a maior festa popular da Bahia. “O burburinho, o consumo de bebidas alcoólicas, a atuação dos vendedores ambulantes, [...] protestos políticos, o aquecimento do couro dos tambores dos grupos de percussão e outras tantas diligências que acontecem simultaneamente definem o tom da atmosfera local”.<sup>122</sup>

A prática de lavar as escadarias e o adro da igreja assume para os baianos um caráter religioso, variando os seus significados de acordo com as chaves de interpretação proporcionadas pelos segmentos religiosos que participam da festa. Por exemplo, para a parcela católica da festa, a lavagem pode ser identificada como uma tradição de origem cristã; para o segmento candomblecista da festa, o ritual pode significar mais um rito lustral associado ao culto de Oxalá. Seus sentidos e argumentações se fundamentam na mitologia da religião dos orixás; para muitas pessoas o ritual assume inúmeros sentidos, capaz de fundir em uma única representação a figura do Senhor do Bonfim e a figura de Oxalá; há quem não reconheça nenhuma prática e nenhum significado religioso, logo, identifica e reconhece o ritual apenas como folclore ou lazer. Portanto, “cada segmento religioso e social que participa do evento elege seus símbolos, atribuindo-lhes diferentes significados”.<sup>123</sup>

O conjunto de ações voltadas à divulgação e à venda da festa sugere o sincretismo religioso como símbolo principal da Bahia. Conforme Santos,

Caracterizada pela combinação de diferentes traços étnicos e culturais, a Bahia tem no sincretismo religioso uma das suas peculiaridades mais intrigantes. De suas igrejas, a maioria erguida entre os séculos XVII e XVIII, pode-se ver a força do catolicismo, trazidos pelos portugueses para fazer de índios e negros, novos adeptos à sua religião. Os negros africanos, por sua vez, trouxeram consigo o culto aos orixás, Deuses dos yorubás, considerados como espíritos da natureza e provenientes de seus elementos fundamentais terra, água, fogo e ar. Misturas como essa entre o candomblé e o catolicismo, que permite adorar Oxalá como sendo Senhor do Bonfim, é

---

<sup>121</sup> SANTOS, 2005.

<sup>122</sup> SANTOS, 2005, p. 170.

<sup>123</sup> SANTOS, 2005, p. 172-173.

que fazem da Bahia um lugar ao mesmo tempo misterioso e mágico, concebido sob a égide da fé de todo o mundo.<sup>124</sup>

Dentro do ritual da lavagem das escadarias do Bonfim, o sincretismo religioso é o elemento mais explorado pela imprensa local. Apesar de ter uma referência direta ao catolicismo, são os símbolos do candomblé que recebem total atenção nas propagandas de divulgação do evento. E essas imagens de divulgação exploram, sobretudo, as baianas no ato do ritual, derramando água de cheiro nas escadarias e carregando seus jarros de flores na cabeça.

Além do sincretismo religioso, podemos observar também uma espécie de sincretismo laico. De acordo com Santos, esse sincretismo laico refere-se a uma complexidade heterogênea relativa aos sincretismos urbanizados que as diferentes culturas apresentam. São os resultados de um processo pós-moderno de “redemoinhos e obstruções entre os vários movimentos urbanos que nascem nas metrópoles e devoram a variedade de idiomas, cores e cheiros que se entrecruzam”.<sup>125</sup> Em tempos de globalização, exalta-se a tradição da festa com o intuito de reforçar a cultura local e, com isso, conseguir apelo midiático.

Dentro do candomblé, a visualização das coisas consideradas sagradas obedece uma estrutura ritual que envolve rituais privados e públicos. Os rituais privados são de competência exclusiva dos sacerdotes, babalorixás ou ialorixás, e os adeptos, os filhos-de-santo, que já passaram em algum momento por algum rito de iniciação. Nesse caso o contato com as coisas sagradas exigem determinadas prescrições. Já nos rituais públicos, a visualização das coisas sagradas é direcionada a todos que deles participam, sejam oficiantes ou espectadores. Esses rituais compreendem as festas anuais nas quais se celebram os orixás integrantes do panteão; as saídas de iniciação que representam a fase final da filiação das

---

<sup>124</sup> SANTOS, 2005, p. 173-174. Correspondente à descrição oficial das festas populares da Bahia, no site oficial do estado encontramos a seguinte descrição: “a Bahia é uma festa o ano todo. Os festejos populares se sucedem, concentrados no verão, mas se estendendo por todo o ano, incluindo as festas juninas. As manifestações folclóricas, de diversas origens se proliferam com exposições ao ar livre de capoeira, maculelê e samba-de-roda. Milhares de pessoas vão às ruas celebrar os santos padroeiros. Além de popular, essas festas se caracterizam pelo sincretismo religioso e pela mistura de elementos sagrados e profanos. Toda fé do baiano se manifesta no ciclo de festas populares, desde as comemorações dos orixás do candomblé, quando todos os terreiros da cidade batem seus tambores para seus filhos-de-santo dançarem, até as festas da religião católica, que ganham um cunho profano com muito samba-de-roda e barracas padronizadas que servem bebidas e comidas variadas. Esse clima de festa impregna toda a cidade, desde a manhã até a noite, mas no início de dezembro, a programação se intensifica”. Disponível em: <<http://bahia.com.br/viverbahia/festas-populares/>>. Visualizado em: 11 out. 2013.

<sup>125</sup> SANTOS, 2005, p. 174.

peessoas aos grupos de candomblé e os ritos para atribuição de cargos na hierarquia das casas de culto.<sup>126</sup>

De acordo com Santos, “o poder de atração dessas festas deve-se em grande parte à dimensão espetacular das suas cerimônias públicas, identificadas com o caráter dramático das possessões dos orixás pelos filhos-de-santo. Esse caráter dramático vai desde a exibição de danças e músicas rituais até a exuberância barroca de sua estética visual”.<sup>127</sup>

Conforme Santos, as linguagens expressas nas cerimônias públicas produzem inúmeros espetáculos visuais, musicais e estéticos. Com isso, “a exposição de formas, cores, sons, emblemas, transe, música, ruídos, danças e outros elementos componentes da cena religiosa constituem espetáculos que proporcionam prazer e emoção àqueles que assistem”.<sup>128</sup>

Durante a realização do ritual, fica evidente uma abundância expressiva de ações, imagens e comportamentos cujos significados não podem ser buscados exclusivamente na esfera religiosa, mas se concretizam e evidenciam na relação que a esfera religiosa mantém com a arte, com a estética e com o contexto sociocultural onde ela se realiza.<sup>129</sup> É uma manifestação cultural do grupo social, conforme sugere Geertz em suas teorias.

A religião sempre foi uma grande produtora de espetáculos. Ao lado de grandes religiões que se fundamentam na doutrina, na palavra escrita e oral, sempre existiram expressões religiosas que, diferentemente, encontraram no corpo, nos gestos, no canto, na música e na dança elementos privilegiados de comunicação com o sagrado. Para Santos, “o espetáculo religioso é [...] a manifestação estética, visual e performática dos rituais que utilizam ações expressivas para comunicar conteúdos religiosos diante de um público”.<sup>130</sup>

Longas digressões filosóficas, teológicas e sociológicas reafirmam a religião como ideia, crença, representação coletiva. No entanto, sob o ponto de vista antropológico, diante das inúmeras pesquisas etnográficas realizadas, não há dúvida de que a religião enquanto sistema cultural é também cor, cheiro, movimento, gesto,

---

<sup>126</sup> SANTOS, 2005, p. 12

<sup>127</sup> SANTOS, 2005, p. 14

<sup>128</sup> SANTOS, 2005, p. 12

<sup>129</sup> SANTOS, 2005, p. 14.

<sup>130</sup> SANTOS, 2005, p. 17.

silêncio, música e dança. Assim como sugeriu Geertz, através da sua hermenêutica que consiste em visualizar uma teia de significados que se inter-relacionam, abrindo horizontes e formando novos *ethos* (elementos valorativos e aspectos morais) e novas visões de mundo (aspectos cognitivos e existenciais).<sup>131</sup>

Nesse sentido, os ritos e rituais aparecem dando sentido à representação coletiva da religião. Os ritos caracterizam-se através de ações simbólicas manifestadas por representações sensíveis, materiais e corporais. Os rituais também produzem imagens, estas que exercem papel de símbolos pelos quais coisas são concebidas, lembradas e consideradas: “[...] o ritual é uma pintura viva que dá cor e forma àquilo que a visão profana acredita ser invisível”.<sup>132</sup>

Os gestos, a música e a dança representam, para os povos negros, formas de comunicação tão importantes quanto a palavra escrita. Esse tipo de linguagem foi base de suas manifestações religiosas, a exemplo da liturgia do candomblé. Para os adeptos do candomblé, a festa profana funciona como um meio de expressão, exibindo temas e valores.

“Os negros afirmam no espaço religioso o que não conseguem afirmar, muitas vezes, em outras instâncias sociais. Executam através da dramatização dos seus ritos, a construção de imagens-símbolo que os distanciam de estereótipos que antes os condenavam a uma espécie de invisibilidade social”.<sup>133</sup> Assim, suas crenças são evidenciadas, assimiladas e apresentadas sem receios político-sociais. Vale ressaltar que, para Santos, num contexto religioso, as crenças

[...] são conceitos, afirmações de uma ordem de existência, elas funcionam como uma espécie de gabarito, com o qual não só interpretamos os processos social e psicológico em termos religiosos, como também os modelamos. Experiências pessoais, acontecimentos históricos, relações sociais, fenômenos de diferentes naturezas são interpretados e vividos contra o pano de fundo das crenças religiosas.<sup>134</sup>

Os significados proporcionados pela religião se convertem em símbolos que, depois, são dramatizados em rituais e relatados em mitos. Durante o ritual (um comportamento consagrado) o complexo de símbolos assume autoridade

---

<sup>131</sup> GEERTZ, 1978.

<sup>132</sup> SANTOS, 2005, p. 18.

<sup>133</sup> SANTOS, 2005, p. 22.

<sup>134</sup> SANTOS, 2005, p. 23.

persuasiva, na medida em que nele se dá a fusão simbólica entre o *ethos* e a visão de mundo.

Ao assumir um caráter dramático, a aceitação da autoridade dentro da perspectiva religiosa resulta da encenação do próprio ritual. Nesse processo de encenação, os agentes religiosos utilizam símbolos sensíveis e apreensíveis, Durante os rituais, as crenças religiosas tornam-se realizações observáveis não só para o crente, mas para qualquer observador. De acordo com Santos, ao estudar a performance na análise dos rituais, estes apresentam muitos aspectos interessantes e, ainda, se apresentam eficazes para uma compreensão mais rica das cerimônias públicas do candomblé:

- a) a relação indissociável entre forma e conteúdo na ação ritual;
- b) seus aspectos comunicativos e criativos;
- c) o conteúdo cultural das suas formas rituais.

Assim, as festas são, ao mesmo tempo, expressões religiosas, estéticas e culturais. Nota-se que o entendimento do social e do cultural aparece como processo, com ênfase nos atores sociais e na religiosidade popular.<sup>135</sup>

### 3.4 Novas perspectivas para a religiosidade popular

Ao falarmos em religiosidade popular, estamos tratando de crenças e rituais de uma determinada população e na profunda relação dessa população com o sagrado. De acordo com Janicleide de Souza Santos,

As devoções populares evidenciam trocas sociais e simbólicas, onde o indivíduo legitima-se pelo sagrado, sem mediações eclesiais, estabelecendo uma relação direta entre o devoto e o santo. Os devotos interpretam o mundo de forma a atribuir significados a partir de uma determinada experiência religiosa, almejando incessantemente alcançar a fé, perpetuando as tradições ao consagrar a sua religiosidade.<sup>136</sup>

Entretanto, a religiosidade popular nem sempre é vista de forma adequada pelas elites socioeconômicas. Frequentemente é interpretada como decorrente de arcaísmos e de ignorância, às vezes até como fetichismo, magia e feitiçaria. O senso

---

<sup>135</sup> SANTOS, 2005, p. 27.

<sup>136</sup> SANTOS, Janicleide de Souza. *Devoção popular e sincretismo nos santuários do Senhor do Bonfim e São Lázaro na Bahia*. Disponível em: <<http://www.cult.ufba.br/enecult2009/19162.pdf>>. Acesso em: 03 out. 2013. p. 1-2.

comum determina seu caráter pejorativo e acaba distanciando sua significação e sua importância da realidade dos indivíduos.

Sabemos que a religião formaliza e socializa a experiência da fé de cada grupo. A fé, através dos seus símbolos sagrados, envolve uma aposta antropológica nos valores e nas significações oferecidos por um determinado grupo social, testemunhas da experiência de fé comprovada. Enquanto as tradições religiosas, transmitidas como cultura, buscam primeiramente o reconhecimento do sagrado como sobrenaturalmente eficaz e passam depois a adotar os valores implícitos nesse sagrado, a fé autêntica leva a aceitar valores humanos e a reconhecer depois seu sentido sagrado, absoluto.<sup>137</sup>

De acordo com Hermínio Oliveira, o catolicismo popular se espalhou pelo interior e na periferia das grandes cidades. Ele é resultado de uma herança religiosa deixada pelos indígenas – com suas noções de animismos e superstições –, pelos portugueses – com seus cultos aos santos e às almas – e pelos africanos – com seus cultos aos ancestrais, suas divindades e seus orixás. Para ele, “essa religiosidade sincretiza uma recorrência ao sagrado sustentador do cosmos, a que todos acorrem por meio dos ‘santos’”.<sup>138</sup>

Partindo dessa perspectiva, o sincretismo religioso é parte da formação da integridade do indivíduo brasileiro – nesse caso específico, do indivíduo baiano. A relação entre o sagrado e o profano encontrada nas festas de largo da Bahia, e nesse caso no ritual da lavagem das escadarias e do adro da Igreja do Bonfim, aparecem como características presentes desde a infância, construindo e caracterizando o imaginário de religiosidade vivido e experimentado durante toda sua vida.

Para Maristela Andrade, o brasileiro é um ser extremamente religioso. A marca disto se reflete na sua vida cotidiana através da sua capacidade de expressão simultânea de inúmeras formas de fé religiosa e no modo como as suas condutas e crenças formam parte do *ethos* da sua cultura. O pluralismo religioso, ainda que tenha encontrado tensões no seu desenvolvimento, favoreceu novos ciclos de troca

---

<sup>137</sup> ARAGÃO, Gilbraz. Inculturação da fé cristã na religiosidade popular. *Revista Vida Pastoral*, ano 54, n. 289, mar./abr. 2013. p. 15.

<sup>138</sup> OLIVEIRA, Hermínio B. *Formação histórica da religiosidade popular*. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 56.

e possibilitou a assimilação de novas crenças e ritos, ampliando o processo de sincretização do sistema religioso brasileiro.<sup>139</sup>

Entretanto, o mesmo pluralismo cultural e religioso que dá espaço para o desenvolvimento de sincretismo, também é o que impõem às religiões uma concorrência entre si, através da secularização religiosa. Nesse sentido, as religiões lançam mão de estratégias variadas e tendem a se orientar de acordo com a mesma lógica racional e de consumo predominante no cotidiano da sociedade moderna, transformando em profana qualquer manifestação de crença.

Analisando por outros aspectos, a fase contemporânea da história religiosa brasileira nos mostra a dimensão da fé associada à exteriorização e teatralidade da experiência religiosa, expressas através da intensificação de práticas rituais com ênfase na corporalidade, dando ao culto a feição de espetáculo.<sup>140</sup> O espetáculo, assim, passa a ser parte integrante do conteúdo profano de um ser humano, importante para a vivência e a concretização de sua espiritualidade.

É através da religiosidade popular, portanto, que cada indivíduo, cada sujeito social manifesta seus sentimentos, seus medos, suas necessidades com autonomia e espontaneidade. E essa é a característica mais importante que devemos ressaltar e analisar quando falamos de religiosidade popular. Ela está presente em todas as expressões da consciência humana e permite um encontro com o sagrado traduzido como fonte de coragem e energia.

O devoto não necessita de uma autoridade eclesiástica ou uma instituição para manifestar a sua fé. É ele quem delimita seus atos na busca de uma sacralização da vida cotidiana, seja por meio de promessas – capaz de trazer os benefícios necessários para a sua vida nos momentos de dificuldades, sejam elas materiais ou emocionais – ou de demonstrações públicas de fé e apreciação ao santo e/ou à religiosidade.

É através da religiosidade e da espiritualidade popular que o ser humano demonstra e percebe que o “outro” é pressuposto essencial para a própria

---

<sup>139</sup> ANDRADE, Maristela Oliveira de. A Religiosidade Brasileira: o pluralismo religioso, a diversidade de crenças e o processo sincrético. *CAOS: Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, n. 14, p. 106-118, set. 2009. p. 109.

<sup>140</sup> ANDRADE, 2009, p. 111.

percepção de si, tendo em vista que o “eu” só existe através dessa relação com o outro. Nesse sentido, a espiritualidade é capaz de definir a identidade de um grupo.

O que percebemos atualmente é que há uma nova perspectiva de religiosidade na sociedade; há um desejo latente pela libertação de tudo aquilo que implica em limitações e submissões a uma força externa. Os valores são diferentes em função do individualismo e há um estilo de vida secularizado, em que as normas escritas e os códigos morais têm pouca validade.

Isso faz com que o ser humano se sinta livre da exclusividade religiosa e, ao mesmo tempo, instigado a buscar novos caminhos que permitam encontrar o “algo diferente”, o “fora de si” – tão importante para que sua vida seja mais significativa e completa. Essa flexibilidade dá espaço a uma espiritualidade sincrética, permitindo aos indivíduos aderirem a outras concepções religiosas diferentes de sua religião de origem, contribuindo para a plurirreligiosidade presente no Brasil contemporâneo.



## CONCLUSÃO

O ser humano é um ser religioso na sua essência, pois vive em uma eterna busca por aquilo que lhe permite sair do tempo profano em que se encontra e ir ao encontro do sagrado. Vimos que a sociedade é um todo integrado e através dela – e conseqüentemente da cultura – ficam definidas crenças e condutas. É a idealização da sociedade que dá forma à religião.

Da religião despontam as crenças. Estas são responsáveis por dividir o mundo em sagrado e profano. Portanto, já que as crenças provêm da religião e esta é a idealização da sociedade, a dicotomia sagrado/profano é criação do ser humano e não do transcendente.

De acordo com Durkheim, Otto e Eliade, tudo o que é sagrado é real, eficaz, durável, tem valor e solidez. Tudo que é profano é irreal e não-durável. Podemos encontrar a essência do sagrado nos sentimentos e nos estados afetivos da alma. O tempo sagrado é tudo aquilo que é diferente do cotidiano, considerado, portanto, como tempo profano. A realidade sagrada é significativa, enquanto a profana não tem nenhum valor.

Dentro dessa relação sagrado/profano, os ritos aparecem como ações que se diferenciam da vida ordinária, integrando o grupo social e proporcionando uma ligação com o sagrado. Através do rito, aspecto mais particular da religião, repetem-se comportamentos paradigmáticos que rompem o tempo e o espaço, alcançando, assim, o sagrado no contemporâneo.

Dentro do atual quadro de trabalhos e estudos sobre a dicotomia sagrado/profano, percebe-se uma tendência de valorização dos inúmeros fenômenos religiosos, da religiosidade popular e de formas de espiritualidade que não são obra das grandes instituições eclesásticas e, ainda assim, fornecem elementos para a construção de identidades sincreticamente religiosas. Isso pode ser percebido na análise do ritual da lavagem das escadarias e do adro da Igreja do Nosso Senhor do Bonfim da Bahia.

Tendo em vista que não existe uma única cultura, mas sim inúmeras culturas que englobam inúmeras crenças, manifestações espirituais e materiais do povo brasileiro, podemos afirmar que o ser humano nunca está completamente fora da

esfera sagrada. Mesmo vivendo uma vida secularizada, ainda encontramos mitos, ritos e rituais religiosos presentes no cotidiano dos seres humanos.

A sociedade contemporânea tem sido frustrada constantemente por colocar sua esperança em motivações erradas. A pós-modernidade penetrou no campo das religiões deixando cicatrizes profundas. Há quem diga que o niilismo é um exemplo prático disso, pois isenta os indivíduos de suas velhas crenças, deixando certo vazio. O ser humano e seu cotidiano tornaram-se centro de tudo e, alguns, indiferentes à política e à religião. Para esses, a crença já não faz mais sentido, pois não buscam um ser transcendente ou um sentido maior para sua existência.

Em contraponto, há atualmente uma nova vereda para a religião, uma nova fase onde os paradoxos se destacam mais do que as certezas, contribuindo para uma nova perspectiva da realidade, daquilo que é urgente ou tem mais importância. Os seres humanos buscam um tempo novo que se afasta dos moldes tradicionais e dá novo sentido à sua eterna busca; há uma busca de novas formas de expressão do sagrado, um (re)encantamento que antes fora destruído pelo Iluminismo do século XVIII.

O caráter migratório presente na pós-modernidade, quando introduzido no âmbito do sagrado, dá vida a um nomadismo místico. Ainda que permaneça vinculado a determinada forma tradicional de culto, normalmente herdada da cultura e do berço familiar, há uma tendência de um certo “trânsito religioso” em busca do sagrado, de um sentido para a existência.

Através dessa pesquisa, arrisco dizer que estamos no caminho de uma dessecularização do sagrado e da religião, fruto da religiosidade popular, da luta pelos pobres e oprimidos. Essa dessecularização busca promover novos princípios éticos que viabilizam o crescimento do ser humano, promovem a paz e formam base para uma vivência libertadora. Creio que essa dessecularização, proveniente da religiosidade popular e do sincretismo religioso, apresenta-se como uma temática instigante a ser pesquisada. Através disso poderíamos criar uma nova concepção ética, relacional e de cuidado para com as pessoas e o mundo, analisando-a a partir da manifestação do sagrado nas diversas formas de religiosidades presentes na cultura popular brasileira. Está instaurada uma crise de paradigmas. Talvez o retorno do sagrado – e com ele o reencantamento do mundo – permitam que a atual conjuntura tome outros rumos.

## REFERÊNCIAS

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, out. 2001.

ANDRADE, Maristela Oliveira de. A Religiosidade Brasileira: o pluralismo religioso, a diversidade de crenças e o processo sincrético. *CAOS: Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, n. 14, p. 106-118, set. 2009.

ARAGÃO, Gilbraz. Inculturação da fé cristã na religiosidade popular. *Revista Vida Pastoral*, ano 54, n. 289, mar./abr. 2013.

BAUMAN, Zygmunt. *Vida líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

\_\_\_\_\_. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BAZÁN, Francisco García. *Aspectos incomuns do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2002.

BIRCK, Bruno Ordélio. *O Sagrado em Rudolf Otto*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

CASTRO JÚNIOR, Luís Vitor; SANTOS JÚNIOR, Flávio Cardoso dos; CAVALCANTI, Adriana Priscilla Costa; COSTA JÚNIOR, Gales Alves da. A lavagem do Bonfim: olhares e clicks cruzados entre as imagens de Weldon Americano e as fotografias da pesquisa Lazer e Corpo. *Lumina*, v. 5, n. 2, dez. 2011.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

Disponível em: <<http://bahia.com.br/viverbahia/festas-populares/>>. Visitado em: 7 set. 2013.

Disponível em: <<http://bahia.com.br/viverbahia/festas-populares/>>. Visualizado em: 11 out. 2013.

Disponível em: <<http://observatorio.turismo.ba.gov.br/pesquisas/caracterizacao-e-dimensionamento-do-turismo-receptivo/2011-2>>. Acesso em: 05 set. 2013.

Disponível em: <<http://www.ibahia.com/a/blogs/memoriasdabahia/2013/01/15/festa-do-bonfim-as-origens-da-festa-e-da-lavagem-das-escadarias-da-igreja/>>. Acesso em: 05 set. 2013.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FERREIRA, Maria Nazareth. Comunicação, resistência e cidadania: as festas populares. *Comunicação e Informação*, v. 9, n. 1, p. 111-117, jan./jun. 2006.

- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- KOTTACK, Conrad Phillip. *Um espelho para a humanidade*. Porto Alegre: AMGH/Penso, 2013.
- LANGDON, Esther Jean. *Performance e sua diversidade como paradigma analítico: a contribuição da abordagem de Bauman e Briggs*. Florianópolis: UFSC/Programa de Pós Graduação, 2007.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. Cosac & Naify, 2004.
- MENDES, Érika do Nascimento Pinheiro. *A lavagem das escadarias do Nosso Senhor do Bonfim da Bahia: identidade e memória no final dos oitocentos*.
- MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. *A história cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das ciências sociais*. São Paulo: Vértice, 1990.
- NUNES NETO, Francisco Antonio. A invenção da tradição: a “devoção” ao Senhor Bom Jesus do Bonfim na/da Bahia. *Interfaces Científicas, Humanas e Sociais*, Aracaju, v. 1, n. 1. p. 45-55, 2013.
- OLIVA, Alfredo dos Santos. Verbete: Sagrado. VVAA. *Dicionário brasileiro de teologia*. São Paulo: ASTE, 2008.
- OLIVEIRA, Hermínio B. *Formação histórica da religiosidade popular*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2011.
- PEIRANO, Mariza. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- PIVATTO, Pergentino S. (Org.). *Ética: crise e perspectivas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- RIVIÈRE, Claude. *Os ritos profanos*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- RODOLPHO, Adriane Luisa. Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica. *Revista Estudos Teológicos*, v. 44, n. 2, p. 138-146, 2004.
- RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1988.
- ROHDEN, Cleide Cristina Scarlatelli. *A camuflagem do sagrado e o mundo moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- SANTANA, Marília Cabral. *Alma e festa de uma cidade: devoção e construção da Colina do Bonfim*. Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, Eufrazia Cristina Menezes. *Religião e espetáculo: análise da dimensão espetacular das festas públicas do Candomblé*. Tese (Doutorado) – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

SANTOS, Jancileide de Souza. *Devoção popular e sincretismo nos santuários do Senhor do Bonfim e São Lázaro na Bahia*. Disponível em: <<http://www.cult.ufba.br/enecult2009/19162.pdf>>. Acesso em: 03 out. 2013.

SEGALEN, Martine. *Ritos e rituais contemporâneos*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

SERRA, Ordep. *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Rumores de festa: O Sagrado e o Profano na Bahia*. 2 ed. Salvador: EDUFBA, 2009.

SILVEIRA, Emerson J. Sena da. Turismo religioso no Brasil: uma perspectiva local e global. *Revista Turismo em Análise*, v. 18, n. 1, p. 33-51, mai. 2007.

SIQUEIRA, Sonia A. de. Religião e religiosidade: continente ou conteúdo? IN: ASSIS, Angelo Adriano Faria de; PEREIRA, Mabel Salgado (Orgs.). *Religiões e religiosidades*. São Paulo: Paulinas, 2010.

TERRIN, Aldo Natale. *O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo: Paulus, 2004.

WEISS, Raquel Andrade. Efervescência, dinamogenia e a ontogênese social do sagrado. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, abr. 2013. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v19n1/v19n1a06.pdf>>. Acesso em: 06 out. 2013.