

## Turismo e Patrimônio Imaterial: a Festa do Senhor Bom Jesus do Bonfim em Salvador

Angela Fileno da Silva<sup>1</sup>

**Resumo:** Nesse ano de 2012 o decreto que versa sobre a identificação, preservação e conservação do patrimônio imaterial completa doze anos. Embora a promulgação dessa legislação tenha contribuído para diversos trabalhos e debates referentes, principalmente, à questão da conservação, ainda são poucas as reflexões mais verticalizadas acerca de como o turismo se apropria e usufrui de determinadas práticas culturais tradicionais. Nesse sentido, essa análise tem por finalidade apresentar e discutir alguns dos significados assumidos pela festa dedicada ao Senhor do Bonfim, em Salvador, em dois períodos: no século XIX e, mais recentemente, no século XXI. O objetivo é mostrar a forma como a população negra - e majoritariamente, africana - da capital baiana reelaborou aspectos da comemoração, a fim de poder exercitar práticas religiosas repudiadas pela população branca. A ideia central é compreender como tais reelaborações, operadas desde o século XIX, se encadearam à forma como a celebração do Bonfim é, atualmente, fruída por devotos e turistas.

**Palavras-chave:** Patrimônio imaterial, Turismo cultural, Festa do Bonfim

### INTRODUÇÃO

Em agosto de 2000 o Decreto nº 3551 instituiu o registro de bens culturais de natureza imaterial e promulgou o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial. Doze anos depois (2012), o Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o IPHAN, divulgou a conclusão de 58 ações relacionadas ao Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), assim como acrescentou

---

<sup>1</sup> Doutoranda em História Social, FFLCH/USP. Mestre em História Social pela mesma instituição. Especialista em Turismo Cultural pelo Centro Universitário UNIBERO. Bacharel em Turismo/UNIBERO e em História/USP. Docente da Universidade de Guarulhos. E-mail: angelafileno@terra.com.br.

outros vinte registros do mesmo tipo à lista das ações em andamento. Embora os dados publicados pelo IPHAN mostrem que a legislação em vigor instrumentalizou diversos pedidos e inventários de salvaguarda de práticas culturais, são ainda poucas as reflexões que se debruçam sobre o tema das dinâmicas dos processos de seleção, descarte e ressignificação de atividades tradicionais ainda não inventariadas pelo organismo federal. Nessa análise tomamos como objeto de estudo o ciclo de festividades em torno do Senhor Bom Jesus do Bonfim, que tem início na quinta-feira posterior ao domingo de Reis e se estende até a segunda-feira da semana seguinte.

Atualmente a festa do Bonfim, como é popularmente conhecida, é parte do calendário turístico de Salvador. Embora a lavagem das escadarias da Basílica do Bonfim seja um dos momentos de maior destaque na mídia em geral e, por consequência, também de maior concentração de turistas, a etapa da lavagem é apenas parte de um extenso ciclo de comemorações em torno de seu padroeiro. Nesse sentido, a partir da ideia central de que as celebrações hoje dirigidas ao santo são parte de um amplo processo histórico, essa análise propõe percorrer os caminhos pelos quais as homenagens dedicadas ao Senhor do Bonfim foram, ao longo do século XIX, apropriadas pela população negra que vivia em Salvador, ressignificadas em função de circunstâncias e contextos locais para serem, novamente em tempos mais recentes, reelaboradas e fruídas pelos turistas. Dentro dessa proposta, esse estudo trabalhará com quatro tipos de aportes de análise: 1. Descrições elaboradas por viajantes estrangeiros que percorreram a Bahia no século XIX; 2. Registros de pesquisadores baianos que vivenciaram a festa do Bonfim também no mesmo século; 3. Trabalho de campo realizado na cidade de Salvador, em janeiro de 2010, em função da pesquisa de mestrado realizada naquele momento.

#### **A “Saturnal dos negros”: a Festa do Senhor do Bonfim na Salvador do século XIX**

No século XIX, as celebrações ao redor do patrono da basílica duravam quase um mês inteiro. A lavagem do interior da igreja, na quinta-feira posterior ao domingo de Reis, anunciava o início dos festejos que se estenderiam até o domingo dedicado ao Senhor Bom Jesus do Bonfim e, nos dois domingos seguintes, à Nossa Senhora da Guia e São Gonçalo (Carvalho Filho, 1945, p.13). Segundo Reis (2003, p.125/126), na noite e madrugada do sábado, festeiros e fiéis se reuniam no interior e entorno da Igreja do Bonfim. Tal como a maioria das festas oitocentistas, as atividades

deviam combinar orações e divertimentos. Esse encontro entre sagrado e profano, muitas vezes visto como problemático pelas autoridades, permitia a suspensão temporária de determinadas regras, criando uma situação de desordem e indeterminação de posições sociais que dificultavam o controle policial direto (Priori, 2000, p.91).

Em 1860, o príncipe Maximiliano Habsburgo, numa rápida passagem por Salvador, cuidadosamente registrou suas impressões ao participar do cortejo e lavagem do interior da Igreja do Senhor do Bonfim. Num relato pormenorizado acerca da romaria de fiéis que partia da cidade baixa em direção à colina de Itapagipe, onde se localiza a Basílica do Senhor do Bonfim, Maximiliano nos permitiu vislumbrar a participação negra (e africana) em uma das etapas de maior mobilização popular no ciclo de comemorações em honra ao Bonfim.

De acordo com o príncipe Habsburgo (1982,p.123), tal como ocorre ainda hoje, o rito de lavagem acontecia na quinta-feira anterior ao domingo dedicado ao padroeiro da basílica. Em cortejo, os devotos partiam da cidade baixa, mais especificamente do portão do Arsenal, em direção à igreja. E, lá chegando, a “multidão negra comprimia-se, rindo curiosa e tagarelando”. Embora acompanhasse a romaria com uma “carruagem da moda”, portanto relativamente distante da agitação dos que seguiam a pé, Maximiliano não deixou de perceber a predominância negra no trajeto. Suas considerações acerca da forma como eram improvisadas nas ruas cozinhas que vendiam alimentos à população negra da cidade, nos permitem entender melhor as atividades de ganho que ocorriam em meio à festa.

Muito embora homens também caminhassem para a colina de Itapagipe a fim de aproveitar o entusiasmo da festa para ganhar alguns trocados, vendendo principalmente aguardente aos devotos, eram as mulheres que geralmente exerciam o comércio ambulante nessas ocasiões. Equilibrando sobre suas cabeças pesadas caixas de vidro, tais negras ofereciam “pastéis, fitas, linhas, linho e outros objetos necessários ao uso caseiro”. Para espanto de Maximiliano (HABSBURGO, 1982, p.125 e 129), havia mercadorias em cestos e nessas vitrines portáteis até mesmo no interior da igreja. Onde era vendida “toda espécie de bugigangas religiosas, amuletos, velas e comestíveis”. Subvertendo os paradigmas do comportamento

silencioso e contido que deveria ser observado dentro da igreja, as negras anunciavam suas ofertas, tagarelavam com compradores e despertavam a gula dos fiéis.

Desse cenário descrito pelo príncipe Habsburgo, poucas devem ter sido as mudanças nos anos finais do século XIX. Em obra publicada em 1916, mas produzida a partir de observações e pesquisas realizadas no final do oitocentos, Manuel Querino (1922, p.119) constata a presença de “barracas de feiras” distribuídas ao longo da subida da colina. Encontramos aí outro componente da festa que não aparece no relato de Maximiliano, os jogos e brincadeiras, visto que, tais barracas eram “providas de brinquedos de toda espécie, para crianças”. Nesse sentido, as comemorações em honra ao Senhor do Bonfim ganharam um complemento – o jogo – que, acrescentado aos já conhecidos “botequins repletos de comestíveis e bebidas, tocadores de realejos, vendedores ambulantes de refrescos, doces, etc” instalados na praça em frente à igreja, ampliavam a parcela profana da festa.

Ao atrair um grande número de indivíduos para a península de Itapagipe, a festa do Bonfim transformava a paisagem humana e física da região. Hábito comum desde os tempos do Brasil colônia, muitas residências localizadas no caminho por onde passariam os fiéis eram caiadas às vésperas da comemoração, enquanto outras estendiam ricas toalhas nas janelas. No adro da igreja, bandeirolas, luzes a gás e a música tocada no coreto confirmavam a animação da comemoração. Tal demonstração de respeito e afeição à devoção ultrapassava as imediações da Igreja do Bonfim e transfigurava a aparência da cidade. Ao vestir o melhor traje para sair à rua a fim de acompanhar o cortejo, ou expor aos passantes a largueza de suas posses, em asseadas testadas com portas e janelas ornadas, a festa tornava público elementos que nos dias comuns estariam reservados à esfera privada. Expondo práticas e comportamentos que deveriam permanecer reservados ao ambiente doméstico, as comemorações do Senhor do Bonfim garantiam maior visibilidade aos modos de vida e hábitos restritos à parcela negra da população.

Vista como um período de anomia, de ruptura da ordem, a festa estaria, de maneira geral, também inscrita num calendário de acontecimentos que obedeceriam a uma regularidade cíclica. Em outras palavras, a comemoração coletiva estaria relacionada aos processos cíclicos da comunidade e, ao mesmo tempo, permitiria a dissociação das normas da vida cotidiana. É

justamente essa sensação de supressão das regras que permitia o consumo de aguardente, ou a participação de indivíduos já “exaltados”, no interior da igreja, local de abstinência e comedimento. O espírito de fausto da festa admitia a embriaguês a tal ponto que, em anos em que o tesoureiro da devoção era mais “prazenteiro e folgazão”, mandava-se colocar em meio ao adro da igreja “uma pipa de vinho e outra de aguardente, para despertar o entusiasmo dos romeiros”(Priore, 2000, p.119). Como explica Duvignaud (1983,p.68), de uma maneira geral as festas se constituíam como momentos extravasadores, quando a suspensão das normas da vida cotidiana colocava o indivíduo diante de um “mundo sem estrutura e sem código”. Essa face da lavagem do Bonfim não passou despercebida ao nosso viajante austríaco. Em suas impressões acerca do que viu no interior da Igreja a ideia de suspensão da ordem aparece:

Festejavam-se as Saturnais dos negros. A escravidão tinha cessado naquele momento e, pelos movimentos livres, pela louca alegria dos negros e dos homens de cor, pelas suas roupas, algumas delas ricas e pitorescas, via-se que hoje eles se sentiam bem. (Habsburgo, 1982, p.130)

Naquele ano de 1860 - e, provavelmente, também em outros - enquanto a piaçava esfregava o piso da nave da igreja do Bonfim, se configurava um dos momentos mais fortes da supressão de regras. Afinal, durante a execução do rito, era consentido aos jovens “namoricar” abertamente no interior do templo, as mulheres estavam autorizadas a exibir “o busto desnudo e os ombros belos” e, o “velho negro de cabeça alva, levemente embriagado”, recebia anuência para ingressar na cerimônia. Durante o tempo da festa, a igreja perdia sua austeridade moral para dar lugar às práticas socializadoras e lúdicas. Num contexto em que a maior parte da população vivia em engenhos na zona rural ou em fazendolas espalhadas pelas bordas da cidade, comemorações como a do Bonfim se constituíam em oportunidades de encontros, aproximações e interações de naturezas diversas, inclusive sexuais. Ao suprimir momentaneamente a norma do recato, a lavagem do Bonfim permitia que certas “raparigas alegres e saltitantes” deixassem “ver o collo, através de finíssimas camisas abertas em bordados”, numa demonstração de sensualidade que se tornava parte da cerimônia (Querino, 1922, p.119). De acordo com o naturalista Johann Baptist Von Spix (1939, p.122), que esteve na Bahia na segunda década do século XIX, “o barulho e

a alegria desenfreada” da lavagem do Bonfim eram parte da comemoração em que participavam “diversas raças humanas em promiscuidade”. Ao suspender regras, esgarçar fronteiras e aproximar momentaneamente alguns brancos da população negra, a festa do Bonfim expunha seus perigos àqueles indivíduos preocupados com a precisão e clareza na distinção dos lugares que cada um deveria ocupar na sociedade.

Dessa confraternização que nem sempre deixava distintos escravos e libertos, também participava a população branca. Embora o relato deixado por Maximiliano Habsburgo considerasse a participação negra como a maioria, o autor indica que também tomaram parte da lavagem de 1860 a população branca. Certamente boa parte desses indivíduos não havia chegado à colina caminhando desde os portões do Arsenal. Tal como o príncipe Habsburgo, diversas senhoras alcançaram o largo do Bonfim trazidas por carruagens. Ostentando o privilégio de acompanhar o cortejo a partir de seus veículos, essas senhoras deixavam explícito seu status diferenciado. Não eram parte da população, majoritariamente negra, que seguia a pé e era obrigada a suportar a exposição ao sol e o cansaço da caminhada. Tinham o privilégio de participar da romaria, mas em separado. Assim como as mulheres, “rapazes das melhores famílias da cidade” se dirigiam até a Basílica “cavalgando bonita cavahada, ricamente ajaezada, e [acompanhados por] lacaios bem trajados”(Querino, 1922, p.129). Dessa forma, se por um lado, as festas guardavam um sentido de subversão à ordem e supressão das normas sociais vigentes, por outro, essas mesmas práticas de comemoração e convívio cumpriam o papel de reafirmar os lugares sociais. Ostentando luxo em carruagens especialmente decoradas para a ocasião, ou em vestimentas finas, esses indivíduos afirmavam publicamente sua posição na sociedade baiana do século XIX.

Complementares às opiniões do viajante austríaco, protestos de autoridades religiosas e de integrantes da alta sociedade baiana, expressavam a contrariedade de seus membros em relação aos “abusos” realizados no interior da igreja. Nesse sentido, a elite opunha-se à combinação que unia a celebração do santo católico ao ritual africano associado a Oxalá. E justificava essa posição, de maneira velada, sob o argumento de que o ato da lavagem constituiria um desrespeito aos “costumes, moral e a religião”, além de ser o causador de “embriaguez e devassidão” (*Diário da Bahia*, 12 de janeiro de 1860). No século XIX, mais especificamente depois de 1835, os excessos

são tomados como principal motivo para as oposições ao rito da lavagem da nave central da igreja. Embora em meio a toda confusão da celebração permanecessem elementos que reforçavam o lugar social de alguns membros da elite, são significativos os protestos das autoridades eclesiásticas, e o apoio dos jornais locais, quanto às regras de conduta que deveriam ser seguidas, aspecto de mostra que a face extravasadora e subversiva da comemoração começava a ser repudiada.

Mais uma vez, é importante afirmar que como momento de supressão de limites e de extravasamento de tensões, as festas de uma maneira geral constituem a expressão de um tempo de exceção. Durante os anos de escravidão, a festa do Bonfim era a ocasião em que a vigilância do senhor se tornava mais amena e era possível embebedar-se, comer à farta, cantar, dançar e dedicar-se às religiões trazidas da África. Além disso, a festa seria a substituição do tempo do trabalho pelo tempo de fausto, ocasião para folgar com exagero e ultrapassar limites. Nesse caso, o esforço da caminhada até o topo da colina de Itapagipe e da lavagem do interior da igreja seriam recompensados pela folgança que se estenderia até altas horas da noite da quinta-feira.

A queima de fogos marcava o término do rito da lavagem e o início efetivo dos folguedos profanos que ganhariam a madrugada. Segundo indica Habsburgo (1982, p.133), mesmo depois de encerradas as celebrações no interior da igreja continuavam chegando à colina do Bonfim “levas contínuas de negros e negras carregando caixas de vidro na cabeça, carruagens com brancos curiosos e pessoas montadas em mulas”. Com o propósito de aferir alguns réis do comércio junto aos fiéis que folgavam a festa, ou pretendendo participar apenas dos divertimentos do final do dia, esses indivíduos mostravam o quão atraentes eram as atividades profanas da comemoração.

Por outro lado, para os “rapazes das melhores famílias da cidade” e, possivelmente, membros de maior status na devoção, depois da lavagem a festa continuava “numa casa abarracada”, nos fundos da igreja e construída especialmente para a ocasião. Anos depois, um imóvel de propriedade da devoção foi erguido no local. A “casa abarracada” virou a “Casa do Juiz”. Indivíduo proeminente da devoção, eleito pelos demais integrantes da mesa, o juiz ficava encarregado de organizar a festa do padroeiro, cumprindo assim a função de festeiro. Como parte dos encargos de sua função, cabia ao juiz oferecer “um jantar no dia da festa do Senhor do Bonfim

às autoridades e pessoas gradas que vinham assistir” (Carvalho Filho, 1945, p.58). Reunidos aos seus pares, esses indivíduos se serviam de uma “mesa lauta”, enquanto fruía de “boas modinhas” tocadas por violas e violões (Querino, 1922, p.129). Ao folgarem a festa em separado, tais fiéis reforçavam publicamente seu lugar no interior da sociedade baiana do século XIX. Era a face da lavagem do Bonfim que marcava posições e expunha os limites da subversão da ordem. Como emblema distintivo de uma categoria social superior, o ingresso ao barracão não era para todos. Enquanto parte dos participantes da festa continuavam a comemoração em âmbito privado, na própria casa ou na de amigos e parentes, havia outros, cuja exaltação dos ânimos ou distância da residência, fazia com que permanecessem na praça em frente à igreja, aquecidos pela fogueira costumeiramente acesa nessa data.

Iluminados pela fogueira erguida no largo da basílica ou pelos lampiões acesos no interior das residências, a festa da quinta-feira do Bonfim invadia a noite escura e contrastando com a escuridão das noites comuns. O samba tocado pelos ternos de barbeiros que haviam animado o cortejo até o topo da colina do Bonfim, voltava a ser entoado por cantores e músicos ao final do dia. Adiando o retorno à rotina, havia participantes da lavagem, na quinta-feira, que estendiam o clima de comemoração até o sábado, véspera do dia dedicado ao padroeiro da igreja, o domingo do Bonfim. Entre os romeiros vindos de localidades distantes e hospedados em casas de amigos, familiares ou em imóveis de aluguel ao redor do largo da igreja – as casas de romeiros – essas noites eram animadas por “danças, música, recitativos e canto ao piano ou violão” (Carvalho Filho, 1945, p.55).

Ainda segundo Carvalho Filho (1945, p.99), no sábado do Bonfim cantores de porta de igreja entoavam modinhas, acompanhados por violões, aferindo dos passantes alguns trocados. Era também comum a exibição de “ranchos de burrinha ou de bumba meu boi” que, animados, cantavam e rodopiavam no largo da basílica. Compostos por “gente do povo, de ordinário pretos”, tais ranchos ganhavam o âmbito público ao saírem às ruas para se apresentarem àqueles que folgavam a festa em meio à praça. Seus partícipes eram costumeiramente negros, aspecto possível de se identificar também pelos instrumentos que carregavam, “pandeiros e canzás”, embora levassem também “pratos, flautas e violões”.



No século XIX, o ciclo de comemorações em torno do Bonfim expunha a participação do negro na sociedade escravista baiana. Como que afirmando sua existência, a despeito dos limites impostos, a população negra (que era também, majoritariamente, africana) saía às ruas causando estrondo com seus tambores e atabaques. Era nesses momentos de sociabilidade que se estabeleciam redes de relacionamento, interação e de construção identitária. Dessa forma, pensar os percursos pelos quais a comemoração do Bonfim progressivamente adquiriu contornos africanos se torna útil quando refletimos acerca dos significados atuais desse ciclo de celebrações e sua apropriação pela atividade turística.

### **Considerações finais**

Tal como no século XIX, ainda hoje o ciclo de comemorações em torno do Senhor do Bonfim se inicia com uma procissão que parte da Igreja da Conceição da Praia e segue, por uma distância de aproximadamente nove quilômetros, até a península de Itapagipe, onde está a Basílica dedicada ao santo. Nos momentos anteriores à partida de devotos e turistas, políticos se apertam em um pequeno palanque especialmente arranjado para ocasião. Enquanto discursos são realizados do alto da tribuna em frente à igreja, a multidão se avoluma à espera da autorização para o início da procissão.

Em 2010, ano em que realizei trabalho de campo na cidade, o único trio elétrico autorizado a se apresentar na ocasião era o pertencente ao afoxé “Filhos de Gandhi”. Formado em 1949 por estivadores que trabalhavam no porto da cidade, a participação do grupo na procissão e lavagem do Bonfim talvez esteja associada ao conteúdo africano da comemoração. Afinal, ainda nos dias atuais uma parcela significativa dos integrantes do afoxé é proveniente das comunidades de terreiro baianas. Naquele ano o som eletrificado dos alto falantes do trio, combinado ao dos instrumentos percussivos tocados por populares, animou a caminhada de quase nove quilômetros até Itapagipe. Em meio ao entusiasmo das danças, à grita do comércio ambulante e ao consumo de bebidas alcoólicas foi difícil não recordar as minuciosas descrições das comemorações do Bonfim deixadas por Maximiliano de Habsburgo e Manuel Querino. Aparentemente, diversos elementos que compunham a celebração no século XIX ainda estavam presentes, agora sob novas roupagens. Nesse sentido, apesar da festa contemporânea se mostrar essencialmente um

acontecimento popular, “autoridades” (políticas e eclesiásticas) acompanhavam a procissão em veículos oficiais. A partir de aparatos segregacionistas diferentes daqueles empregados no século XIX, a festa continuava afirmando que, mesmo em meio à desordem daquela multidão de caminhantes, os “lugares” e distinções sociais permaneciam.

Embora as comemorações do Bonfim guardassem práticas que podem ser identificadas já no século XIX, a presença e participação de um volume significativo de turistas é um dado novo a ser analisado. Em janeiro de 2010 a procissão do Bonfim estava repleta de turistas. Em meio ao aperto da procissão, uma agência acompanhava um grupo de cerca de trinta turistas (possivelmente, estrangeiros) que caminhavam tranquilamente cercados por um cordão de isolamento e abrigados do sol por uma espécie de guarda-sol portátil. Mais uma vez a festa explicitava os limites à diluição de todos os seus participantes na multidão de populares.

Obviamente, aqueles não eram os únicos turistas a integrar a procissão. A maior parte deles optou por caminhar em meio à população local, disputando espaço, trocando sorrisos e entoando canções junto a romeiros e devotos. Depois do périplo por um trecho significativo da Cidade Baixa da capital baiana, a chegada à Basílica do Bonfim marcou a suspensão temporária da segregação entre turistas, “autoridades” e populares. Aquele foi o momento em que o pequeno grupo de visitantes que estava “isolado” da multidão atravessou o cordão para receber um “axé” das velhas mães de santo que se colocavam ao pé da escadaria da igreja. Foi também a ocasião em que políticos apearam de seus veículos oficiais, e seguiram entre os populares até o coreto localizado no adro da basílica. Para então, aproveitando a visibilidade da celebração, reiniciarem seus discursos.

Cercados por uma multidão de devotos, os turistas eram abordados constantemente por comerciantes ambulantes que negociavam as mais diferentes mercadorias: das amplamente difundidas fitas do Bonfim à produtos comestíveis como frutas, lanches e acarajé. Esse foi o momento mais democrático da procissão, quando todos os caminhantes disputavam os melhores lugares para assistir a lavagem das escadarias da basílica. Diferentemente da maioria das comemorações realizadas ao longo do século XIX, os participantes da lavagem do Bonfim não ingressaram no interior do templo. No final do século XIX, em 1899, uma série de contendas e

discussões públicas levou ao fechamento definitivo da igreja em dia de festa. Atualmente, é permitido aos participantes apenas a aproximação dos portões que rodeiam a basílica para, nas grades, amarrarem fitas do Bonfim. A escadaria central, no entanto, permanece reservada às mães de santo e seus cântaros repletos d'água.

A associação da festa católica ao rito em homenagem a Oxalá coloca em evidência os processos pelos quais o universo religioso africano foi se apropriando simbolicamente das práticas da fé católica para continuar existindo. No contexto da escravidão, a população cativa teve de ressignificar o exercício do rito católico. E, ainda assim, essa parcela negra da devoção era frequentemente acusada de promover “abusos” no interior da basílica. Uma crítica não muito explícita às práticas religiosas africanas que costumavam acontecer em dia de festa, e cujos argumentos chegam até nossos dias em outros termos.

Foi assim que, em 1976, um devoto defendia a manutenção do fechamento da basílica em dia de lavagem do Bonfim da seguinte forma: “devido à festa popular que passou a tomar conta da praça da Colina Sagrada é comum se verem cenas de bebedeiras, desrespeito ao templo, sob o ponto de vista religioso”. Quatro anos antes, o periódico carioca *Jornal do Brasil*, entrevistou Raimunda Chagas, filha de Xangô que, em 1972, completava sua 41ª lavagem do Bonfim. A anciã além de declarar abertamente sua dupla religiosidade – afinal, era católica e filha de Xangô - informou ao entrevistador aquele que considerava ser o verdadeiro motivo do fechamento do templo. Em dia de lavagem catolicismo e a religião dos orixás se encontravam publicamente e muitos participantes costumavam “receber santo lá dentro” ([www.cnfcp.gov.br](http://www.cnfcp.gov.br), acervos digitais/hemeroteca). Desse modo, apropriando-se simbólica e territorialmente dessa etapa das comemorações em honra ao santo, a camada inferior da sociedade baiana foi constituindo uma festa que, em diversos sentidos, era também africana. Assim, possivelmente foi essa apropriação simbólica que conferiu o sentido necessário para que a comemoração do Bonfim atraísse contemporaneamente uma demanda tão grande de turistas.

Por outro lado, a forma como a lavagem é transformada em produto turístico – e, de maneira geral, as demais celebrações dedicadas ao Bonfim que se estendem até a segunda-feira – talvez implique numa dissolução do conteúdo simbólico associado à trajetória de reelaboração e

ressementização das religiões africanas no Brasil. Dito de outra maneira, é possível que o modo pelo qual a etapa mais difundida e popularizada da festa - a lavagem da escadaria - é apresentada (e vendida) ao turista pouco contribua para a percepção de que a comemoração é um momento de representação de processos de negociação e disputa historicamente construídos. E, de modo complementar, quando referenciais de memória e identidade são pública e coletivamente ativados, reforçando as engrenagens de um processo que implica no exercício de uma tradição que, permanentemente ressignificada e atualizada, continua fazendo sentido para quem a pratica.

Nesse sentido, apresentar ao turista a comemoração ao Senhor do Bonfim como parte de um processo histórico de apropriação e reelaboração de práticas do universo religioso branco pela população negra de Salvador, pode contribuir para o enriquecimento e complexificação da festa como produto turístico. Ao revelar esses outros significados associados à celebração – e, que estão além da fruição da música e animação do evento - estaríamos também acrescentando valor à experiência do turista. Nas palavras de Murta e Goodey (2002, p.13), “levando-o [o turista] a uma melhor compreensão e apreciação do lugar visitado” e, conseqüentemente, valorizando “o próprio patrimônio, incorporando-o como atração turística”. Embora ambas autoras se atenham especificamente ao patrimônio material, podemos estender essa discussão para o âmbito dos bens de natureza imaterial. Nesse caso, quando uma atividade tradicional, como é a lavagem da escadaria do Bonfim, extrapola o invólucro do produto turístico para revelar significados que vão além das interpretações simplificadas apresentadas ao visitante, ela também contribui para fortalecer identidades e memórias locais.

Partindo do pressuposto de que a comunicação interpretativa poderia também ser aplicada ao patrimônio imaterial, é possível refletir acerca dos ganhos da atividade turística quando combinada a ações nesse campo. Conforme Costa (2009, p.98), a interpretação pode atuar “como de uma estratégia educativa, como um instrumento da educação patrimonial”. No caso da comemoração analisada, a mediação interpretativa serviria como instrumento de um programa mais amplo e processual de aprendizado por meio do patrimônio. Sob esse aspecto, a festa do Bonfim se constituiria numa ocasião que iria além da fruição. Embora consideremos o divertimento como parte inerente à celebração do Bonfim, e uma das principais motivações entre

os turistas que participam, acreditamos que a historicidade da festa é um componente importante para que o turista desfrute de um tipo de fruição que não exclui o exercício de compreensão da realidade local, assim como das trocas culturais com os devotos.

Diversos aspectos podem ser considerados nessa dinâmica entre turismo e práticas tradicionais. Entre eles, talvez o mais relevante, esteja expresso na declaração de Dona Yayá, uma das mães de santo que tanto participa da lavagem, quanto dos ritos católicos regulares. Segundo a anciã, “Cada mãe de santo tem a obrigação de fazer a lavagem. Isso é obrigação de Oxalá e não de turismo” (GROETELAARS, 1983, p.122). Para Dona Yayá e para boa parte da comunidade de santo de Salvador, o ciclo de comemorações dedicadas ao Senhor do Bonfim está inscrito numa série de obrigações relacionadas às práticas religiosas tradicionais africanas e católicas. Dessa perspectiva, as atividades exercidas nos dias de festa não são representações elaboradas apenas para a fruição da plateia dos turistas. Em honra ao Bonfim, a população celebra pública e coletivamente uma tradição que pode ser melhor compreendida e fruída pelos visitantes quando apresentada como resultado de dinâmicas historicamente construídas e em permanente processo de acréscimo, empréstimo e recriação.

### **Referências bibliográficas**

CARVALHO FILHO, José Eduardo Freire de. *A Devoção do Senhor Bom Jesus do Bonfim e sua História*. 2ª ed. Bahia: Imprensa Oficial, 1944.

COSTA, Flávia Roberta. *Turismo e patrimônio cultural: interpretação e qualificação*. São Paulo: Editora Senac, 2009.

DUVIGNAUD, Jean. *Festas e civilizações*. Fortaleza/Rio de Janeiro: Edições U.F. do Ceará/Tempo Brasileiro, 1983.

GROETELAARS, Martien M. *Quem é o Senhor do Bonfim? O significado do Senhor do Bonfim na vida do povo da Bahia*. Petrópolis: Vozes. 1983.

HABSBURGO, Maximiliano. *Bahia 1860. Esboços de Viagem*. Rio de Janeiro/Bahia: Tempo Brasileiro/ Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1982.

MURTA, Stela Maris; ALBANO, Celina. *Interpretar o patrimônio: um exercício do olhar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG/Território Brasilis, 2002.

PRIORE, Mary Del. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

QUERINO, Manuel. *A Bahia de Outro'ora, vultos e factos populares*. 2ª ed. Bahia: Livraria Econômica. 1922.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil, a história do levante dos malês*, 1835. Edição revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SPIX, Johann Baptist von. *Através da Bahia, excerpts da obra Reise in Brasilien*. 3ª ed. São Paulo: Editora Nacional, 1938.

**Palavras-chave:** Mínimo 3 e máximo 5, separadas por ponto (.).

## **Introdução**

Desenvolvimento do trabalho (fonte 12, espaço 1,5, normal)

Citação longa (fonte 11, espaço simples, recuo de 4 cm, alinhado à direita).

Notas de rodapé essenciais (fonte 10, espaço simples, numeradas em algarismos arábicos)

Títulos de figuras, tabelas e gráficos (fonte 11, espaço simples, negrito)

Fontes de figuras, tabelas e gráficos (fonte 11, espaço simples, normal)

Referências (fonte 11, espaço entre **linhas simples, espaço entre parágrafos 6pt., normal**)