

Le Lavage du Bonfim à Salvador (Bahia) : répression et résistance

Caroline Fantinel
Universidade Federal da Bahia

Traduit par Raísa França Bastos
Université Paris Nanterre

Les fêtes religieuses populaires à Salvador de Bahia

La fête contribue à exprimer l'essence du Brésil depuis sa formation. Perez (2012) soutient que les processions et les fêtes religieuses sont les activités urbaines les plus anciennes du pays. Elle rappelle en outre que jusqu'au XIX^e siècle, ce sont les événements de ce type qui ont été les plus importants dans la vie sociale de la population. Il n'en a pas été autrement dans la capitale de l'état de Bahia. Il est important de souligner que ce type d'événement continue à participer à la vie de la ville de manière festive jusqu'à nos jours. Les fêtes populaires de Bahia, réalisées dans un contexte religieux, ont toujours été ludiques et spectaculaires – aspects trouvant leurs origines dans le passé colonial, du catholicisme populaire aux religions afro-brésiliennes.

A Bahia, le premier jour du mois de novembre marque le début du cycle des fêtes religieuses, avec la fête de la Toussaint. A partir de ce moment, on se prépare à suivre la séquence de festivités qui mettent en mouvement la vie sociale de la ville – Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição da Praia, Santa Luzia, Noël et les rois, Bonfim, São Lázaro, Sant'Anna¹ – soit plus de trois mois pratiquement ininterrompus de fêtes et de folies, qui s'achèvent au carnaval². Elles étaient très appréciées comme pratiques de loisir, car jusqu'au milieu du XIX^e siècle, Salvador n'offrait pas beaucoup d'attractions culturelles (Couto, 2010).

Durant la préparation de la saison festive, on se procure des vêtements neufs, on nettoie les maisons, on décore les terrasses, les rues et les églises, on fait des répétitions pour les représentations et on monte des étalages pour la pratique de jeux et la consommation de nourriture

1 Par la suite substituée par la Fête de Iemanjá (Couto, 2010). Selon l'auteure, le désaccord entre l'Eglise et la communauté du Rio Vermelho commença en 1913, car le clergé n'acceptait pas les offrandes des pêcheurs à Iemanjá pendant les festivités en l'honneur de Sainte Anne. Cette discordance ne prit fin que dans les années 1960, lorsque la fête religieuse a été transférée au 26 juillet, cédant donc la place exclusivement à la Reine de la Mer dans le quartier des pêcheurs.

2 On a choisi de laisser les noms des saints dans la langue d'origine dans le corps du texte. Ils sont traduits en note de bas de page à l'occasion de leur première occurrence. Il s'agit donc ici de Sainte Barbara, Notre Dame de la Conception de la Plage, Sainte Lucie, Notre Seigneur du Bonfim, Saint Lazare et Sainte Anne.

et de boissons. On peut également considérer comme un élément faisant partie de la préparation le déplacement de personnes qui cherchent des maisons d'été dans des lieux proches des fêtes – comme c'est le cas du quartier du Rio Vermelho et de la péninsule d'Itapagipe, parmi les plus en vogue.

L'Eglise recommande que durant ces dates la fête populaire ne commence qu'après la dernière messe de la journée. Le but de cette règle était de séparer le moment sacré de dévotion de ce que l'on jugeait comme profane. Cependant, cette limite n'était visible et convoitée que de la part du clergé ; les organisateurs et participants des fêtes la rendaient pratiquement invisibles. Dans ses recherches, Edilece Souza Couto (2010: 171) affirme que les jours de fête, « des banquets sous les tentes, des rassemblements de percussions, des *rodas de samba* et de capoeira, des défilés de chars, des batailles de confettis et de *lança-perfume* et des bains de mer se déroulaient durant toute la journée ».

Cette carnavalisation des fêtes catholiques a toujours été une caractéristique forte dans le contexte bahianais. Comme le dit Ordep Serra (2009), il est impossible de douter de la sincérité de la foi de ceux qui, entre deux gorgées de *cachaça*, rendent hommage au saint qui est fêté ce jour là. Un reportage de 1937 fait par le Jornal Diário da Bahia (*apud* Mendonça, 2008 : 64) présente un exemple de cette réalité. Dans l'extrait choisi, la frontière fragile entre sacré et profane apparaît de manière évidente dans les années 1930.

La négresse Maria Melania Ribeiro da Silva, qui a déclaré avoir 110 ans, était heureuse et en forme, le balai à la main, racontant que depuis son enfance elle s'était habituée à laver l'église du Bonfim. Après l'exercice qui avait épuisé ses forces, Melania est allée à l'épicerie locale boire un demi verre de *cachaça*, trinquant en l'honneur d'Oxalá, qui est le même dieu que notre seigneur du Bonfim dans la langue *nagô*³.

Outre la carnavalisation, les fêtes catholiques bahianaises se composent fortement de caractéristiques issues de la culture locale – le syncrétisme religieux. Nous n'allons pas nous attarder dans cet article sur une analyse développée du sujet. Cependant, nous considérons comme important de souligner certains aspects pouvant nous aider à comprendre la complexité de nos fêtes populaires catholiques.

Le chercheur Paulo Miguez (2002) aborde ce sujet dans sa thèse, expliquant notamment l'étymologie de syncrétisme, « mélanger avec », renvoyant donc à un échange d'influences réciproques entre des éléments distincts. Il ajoute toutefois que dans le cas du syncrétisme entre

3 Nous traduisons toutes les citations dans le corps de texte et les faisons figurer en langue originale en note de bas de page. « A preta Maria Melania Ribeiro da Silva que declarou ter 110 anos de idade, estava feliz e firme de vassoura em punho, dizendo que desde menina se habituava a lavar a Igreja do Bonfim. Depois do exercício que lhe matava as forças, a preta Melania foi até o armazém local a beber meio copo de *cachaça*, erguendo um viva a Oxalá que é o mesmo que o nosso Senhor do Bonfim em idioma *nagô* ».

candomblé et catholicisme, le schéma se transforme ; ce qui a eu lieu, dans ce cas-là, est de l'ordre d'un « mélange sans ajouts ». Cela s'explique par le fait que les systèmes symboliques des deux composantes sont incompatibles entre eux. Tandis que le catholicisme peut être considéré, de manière restrictive, uniquement comme une religion, dans la mesure où il est « impliqué dans une économie industrielle ayant pour vocation la domination universelle », le candomblé élargit le champ d'action au-delà des limites idéologiques : « le culte *gegê-nagô* a des motivations patrimoniales de groupe, écologiques [...] » (Sodré *apud* Miguez, 2002: 79). Ainsi,

Lorsqu'ils associaient certains de leurs dieux, les *orixás*, avec les saints de la religion catholique, les Noirs ne syncrétisaient rien du tout mais respectaient (de même qu'ils le faisaient pour les divinités de diverses ethnies) et réduisaient les différences grâce à l'analogie de symboles et de fonctions⁴. (*Idem*)

Cette stratégie d'appropriation religieuse fut extrêmement importante pour que les esclaves puissent détourner l'attention de leurs seigneurs et même de l'Eglise, afin de pouvoir maintenir, malgré tant d'adversités, le culte de leur sacré. Les efforts leur servirent certainement de forteresse face au dur processus historique qu'ils furent obligés d'affronter. Roger Bastide (1971: 179) conclut en outre que le « catholicisme noir a été un reliquaire précieux dont l'Eglise a fait offrande, malgré elle, aux Noirs, afin de conserver par là, non pas sous forme de reliques, mais en tant que réalités vivantes, certaines valeurs plus élevées de leurs religions d'origine ».

Actuellement, dans un contexte de plus grande liberté religieuse, il n'est plus nécessaire de travestir les *orixás* sous des noms et des caractéristiques catholiques. Cependant, malgré les efforts fournis par des groupes de ministres du candomblé, du clergé et d'intellectuels visant à séparer totalement les deux croyances – car ils ne voient plus de nécessité dans ce syncretisme – le mélange a déjà eu lieu et est bien ancré dans la mémoire collective du champ sacré bahianais.

Et comme foi et fête vont de pair, les festivités où plus d'un saint est fêté ont été (et sont encore) innombrables, même si cela n'apparaît pas de manière si évidente aux non adeptes du culte des *orixás*. *Iansã* à la fête de Santa Bárbara, *Oxum* à celle de Nossa Senhora da Conceição da Praia, *Nanã* ou *Iemanjá* à la fête de Sant'Anna, *Omolu* à celle de São Lázaro, *Ogum* à celle de Santo Antônio, *Oxalá* dans les festivités du Senhor do Bonfim, et ainsi de suite. Comme le résume l'anthropologue Rubem Fernandes, « [...] au Brésil, le peuple et le clergé n'ont jamais vraiment prié la même divinité » (Fernandes *apud* Couto, 2010: 191). Comme nous le voyons, dans le cas de Bahia, les saints catholiques partagent de fait la même fête avec les *orixás* du candomblé, pouvant tous deux être honorés par différents types de fidèles. Ceux-ci, les dévots, « ont conscience que des

4 « Ao associarem alguns de seus deuses, os orixás, com santos da religião católica, os negros não sincretizavam coisa alguma mas respeitavam (como procediam em relação aos deuses das diversas etnias) e reduziam as diferenças graças à analogia de símbolos e funções ».

points d'analogie ont été établis pour permettre une approximation, mais un saint et un *orixá*, même s'ils ont des caractéristiques communes, ne forment pas une seule et même entité » (Couto, 2010: 63).

Répression envers la civilisation des fêtes populaires

La carnavalisation et, notamment, l'influence du culte d'origine africaine, qui sont, jusqu'aujourd'hui, des caractéristiques indissociables de la vie festive catholique populaire de la ville, ont été au centre de la réforme qui a été proposée par des groupes puissants de la société bahianaise. Elles ont été la cible du clergé, des autorités civiles et de l'élite catholique, les trois agents de la réforme d'après Couto (2010) dans sa recherche sur le sujet.

Au XVIII^e siècle, le clergé bahianais suivait les directives du Concile de Trente. C'est pourquoi, en 1707, des danses et des chants « malhonnêtes » avaient été interdits dans les églises et les espaces lui appartenant. Les masques, atours très utilisés dans les cortèges civils et religieux, ont été également interdits car accusés de carnavaliser les fêtes et de rendre le travail de la police plus difficile lorsqu'elle cherchait à identifier les « fauteurs de trouble ». La grande inquiétude du clergé romanisé bahianais était la purification des rituels catholiques. L'Eglise – qui a créé et maintenu, jusqu'à la moitié du XIX^e siècle, la croyance selon laquelle la figure du diable participait aux manifestations profanes, a entrepris de grands efforts pour séparer ce qu'elle jugeait comme sacré de ce qu'elle accusait d'être profane – caractéristique qui était si fortement présente à Bahia. La principale cible des réformateurs catholiques était les confréries qui propageaient le catholicisme populaire et utilisaient, très souvent, l'influence du candomblé dans ses manifestations festives et pieuses. Un des plus grands exemples de ce type de répression par les mains du clergé a été l'interdiction du rituel de lavage de l'église du Bonfim, en 1889, qui avait pour objectif d'en finir une fois pour toutes avec la carnavalisation de la fête et la présence de rites africains dans les temples catholiques.

Le rôle des autorités civiles était de contrôler la parcelle noire de la population qui participait aux festivités. Comme nous l'avons décrit antérieurement, la grande crainte était celle des mutineries d'esclaves – courantes en ces périodes d'ébullition festive. La « mutinerie des Malês », par exemple, devait avoir lieu à la fin de la semaine des festivités du Bonfim. Après l'année fatidique de 1835⁵, la répression par les autorités s'est considérablement accrue. Jusqu'à ce que, à

5 Ano da Revolta dos Malês, levante negro frente a escravidão, imposição católica, preconceitos e má condição de vida a que estavam submetidos. Tendo como principais personagens os negros muçulmanos da cidade de Salvador e do Recôncavo, a Revolta foi descoberta e reprimida por conta da entrega de todo o plano para a polícia, pela mulher de um dos participantes. Mais de duzentas pessoas foram presas. Ver mais em Reis (2002).

partir de 1850, en raison de l'absence de révoltes pendant les fêtes pendant plus de deux décennies, les persécutions se soient tournées vers les groupes pratiquant le candomblé, coutumes africaines jugées comme barbares et immorales.

L'élite catholique, voulant vivre dans une ville civilisée aux « airs européens », cherchait de l'aide dans la presse afin de faire porter sa voix d'opposition aux festivités des communautés noires. Elles cherchaient par là à « désafricaniser » les rues de Salvador, mettant fin à tout ce qui ne conduisait pas à la « modernité » – candomblés, fêtes noires, nourriture africaine, etc.

Ces trois groupes – clergé, autorités civiles et élite catholique – s'accordaient autour de la volonté de civiliser la société bahianaise. Toutefois, ils oscillaient entre la tolérance et la répression pour contrôler les coutumes africaines. Couto (2010: 205) explique l'origine des questions concernant ces alternances dans l'accomplissement d'une action conjointe :

Les autorités ecclésiastiques et civiles et l'élite blanche et lettrée de Salvador, dans les premières décennies de la République, semblaient être toujours confuses en ce qui concernait les fêtes religieuses populaires, en particulier celles impliquant une grande majorité de Noirs. Seraient-ce uniquement des divertissements ou bien s'agirait-il de rites païens ?⁶

Lorsqu'on analyse les résultats de cette réforme, le clergé lui-même reconnaît des failles dans le processus, la première d'entre elles étant le caractère imposé de leur action, ayant eu pour conséquence un plus grand sentiment de marginalisation de la part des classes les plus pauvres dans ce contexte. Les laïcs, se sentant lésés et exclus du mouvement en faveur de la civilisation de la capitale, ont persisté à vouloir pratiquer leurs cultes et fêtes. Et c'est la persistance de cette parcelle de la population bahianaise qui a maintenu vivantes les traditions sacrées et profanes. Aujourd'hui, il est impossible de décrire et appréhender la ville de Salvador sans passer par cet ensemble religieux, culturel et festif si riche par la pluralité de ses influences, par ses composantes et sa complexité. Les développements sous la forme de la fête en l'honneur du seigneur de Bonfim, thématique abordée ci-après, soutiennent cette affirmation par leur propre exemple de résistance.

Nosso Senhor do Bonfim : dévotion et fête

La dévotion au « Senhor Bom Jesus » (Seigneur Bon Jésus ou Christ Crucifié) est très forte dans les pays ibériques et a gagné des adeptes au Brésil à partir de la domination espagnole. Senhor do Bonfim est la dénomination par laquelle on connaissait, durant la période coloniale, les Christs Crucifiés. A Bahia, il s'agit de la plus grande manifestation de foi populaire. Cette fête y eut lieu

⁶ « As autoridades eclesiásticas e civis e a elite branca e letrada de Salvador, nas primeiras décadas da República, pareciam sempre confusas em relação às festas religiosas populares, principalmente aquelas com grande participação dos negros. Seriam apenas divertimentos ou ritos pagãos? ».

pour la première fois au début de l'année 1745, lorsque le capitaine de la Mer et de la Terre portugais, Theodózio Rodrigues de Faria, jeta l'ancre à Salvador et y apporta l'image du saint. Celle-ci a été provisoirement exposée à l'église de Nossa Senhora da Penha et du Senhor da Pedra de Itapagipe de Baixo, à Itapagipe, dans la Ville Basse. L'arrivée de l'image en ce lieu avait déjà pris la forme d'une grande fête religieuse, attirant de nombreuses personnes qui commencèrent sur-le-champ à organiser les pratiques de dévotion envers le saint récemment arrivé. Outre la Confrérie du Bonfim, créée par le portugais Theodózio et d'autres de ses compatriotes, se créa une autre organisation dans ces débuts autour du même saint, comme l'explique Mariely Cabral de Santana.

A ce moment là a été créée l'Association des Dévots du Seigneur Jésus du Bonfim ; on élit aussi la première Table Administrative de Dévotion, dont l'objectif principal était l'exercice de la foi à travers la stimulation de la piété au moyen du respect des commandements de la Loi de Dieu. Ceux-ci étaient également dans les objectifs de la Confrérie du Bonfim⁷. (Santana, 2012: 134)

L'augmentation du nombre de fidèles et de pèlerinages a rendu nécessaire la construction d'un temple en l'honneur du Senhor do Bonfim. L'investissement de Theodózio Faria, conjointement aux dons que la Confrérie avait reçu des dévots, a rendu le projet viable et, neuf ans après son arrivée à Bahia, en 1754, le Senhor do Bonfim gagna sa propre église, dans la partie la plus haute de Mont Serrat, toujours sur la péninsule d'Itapagipe.

Au début, il était très difficile d'arriver à Itapagipe par voie terrestre, étant donné que les terrains de l'actuel quartier de la Calçada, reliant le centre de la ville à la Colline, étaient inondables. La plupart des dévots venant de la région autour de la Baie de Tous les Saints, appelée le Recôncavo, ainsi que ceux de Salvador, arrivait à ce lieu par la baie, par bateau ou en barque. Face à ces difficultés, la Dévotion fit lever des fonds et prit elle-même en charge la mise en place d'aménagements du territoire afin de garantir le développement du culte au Senhor do Bonfim. Toujours au XVIIIe siècle, deux nouveaux coteaux ont été construits, celui de Porto do Bonfim et de la Ponte da Pedra d'une part, et l'Avenida dos Dendezeiros d'autre part, donnant lieu à un travail de planification et de création de rues pavées dans cette zone (Santana, 2012; Couto, 2009).

La volonté d'accéder à l'église du Senhor do Bonfim continua à se renforcer. Les fêtes ont toujours été le point fort de la dévotion des fidèles, ayant commencé dès l'église de la Penha, où elles avaient lieu à l'époque de Pâques et étaient ramenées à des rites catholiques malgré leur caractère très exubérant dès leurs débuts. Dans la nouvelle église, les dates des festivités variaient, pouvant avoir lieu à Pâques, en juin ou en septembre. Ce n'est qu'à partir de 1773 que le mois de janvier, et plus spécifiquement le second dimanche après la Fête des Rois, a été établi comme jour

⁷ « Foi criada, neste momento, a Associação de Devotos do Senhor Jesus do Bonfim e eleita a primeira Mesa Administrativa da Devoção, cujo principal objetivo era o exercício da fé, através do estímulo à piedade e mediante o cumprimento dos mandamentos da Lei de Deus. Estes eram, também, os objetivos da Irmandade do Bonfim. »

pour les hommages à ce saint. Dans les premières années, la fête n'avait lieu que ce jour-là. Cependant, comme les messes commençaient à la première heure du matin, beaucoup de fidèles choisissaient d'anticiper leur voyage à Itapagipe à la veille, s'y rendant donc le samedi. Ainsi, « la fête commença à déterminer deux temporalités – la nuit du samedi et le jour du dimanche – et deux lieux – l'église et la maison – distincts sur la colline » (Santana, 2012: 136).

L'évolution de l'histoire de ces moments festifs, propices aux démonstrations de foi et aux remerciements pour les grâces obtenues, a été marquée par des changements considérables dans sa composition structurelle et symbolique. Comme nous l'avons dit précédemment, les premières années de fête revêtaient une dimension exclusivement religieuse, se bornant à l'espace intérieur du temple. Le premier grand changement fut l'introduction de neuvaines en 1803. Pour attirer un plus grand nombre de fidèles, les Confréries commencèrent à faire appel à des groupes de musiciens noirs, qui se présentaient à l'entrée de l'église, du côté extérieur, toujours avant et après les neuvaines. Comme le conclut Santana (2012 : 138), cela a été « une grande modification de la fête extérieure sur la colline, avec l'introduction de la musique et de la danse ».

Le public, à mesure qu'il s'est diversifié, a transformé la configuration initiale de la fête. La communauté noire s'est non seulement occupée de la musique et de la danse, mais aussi de la transformation de l'espace extérieur de l'église, le rendant plus diversifié par l'apport de ses croyances et traditions – même si cela s'est fait, dans un premier moment, de manière très restreinte. Une nouvelle couche sociale, l'élite de Salvador, a également intensifié sa présence, à travers la participation de médecins, juristes et grands commerçants. Ces personnes participaient non seulement à la programmation catholique, mais offraient de grandes fêtes dans les maisons qu'elles achetaient ou louaient pour l'été dans la région d'Itapagipe. Avec le temps, la dévotion envers le Senhor do Bonfim s'est davantage accentuée face à d'autres hommages à des saints catholiques à Bahia (Mendonça, 2008 ; Santana, 2012).

La place a alors été progressivement occupée sur de plus grandes proportions, se transformant en un espace de continuité pour les hommages au Senhor do Bonfim. Chaque année, les fêtes extérieures enrichissaient leurs activités. En 1811, on trouve déjà des registres de la présence d'étalages de vente de nourriture, boissons et jouets pour les enfants. Au sujet de ce changement du décor de la fête, Serra (2009: 73) explique que « l'espace de la place se remodèle par l'inclusion de traits et composantes éphémères, c'est à dire, d'équipements et signes festifs (décorations, banderoles, gadgets, etc), tout un mobilier pour l'occasion ».

Serra (2009 : 73) soutient en outre que « le temps qui détermine la fête sur l'esplanade est variable, et le marqueur principal définissant cette durée finit par être le rite sacré ». Ainsi, l'auteur défend que le sens du « profane » n'existe que lorsqu'il est pensé dans un contexte religieux. De

cette manière, la fête sur l'esplanade n'a lieu que si elle s'accompagne d'un rite sacré, autrement elle doit être considérée uniquement comme une fête de rue. L'auteur défend l'existence d'une « polarité rituelle » entre les deux espaces, l'esplanade et le temple.

D'un côté, donc, l'ordre, les solennités, la circonspection, le recueillement, les honneurs, les distinctions, une attitude publique pacifique et révérencieuse, l'attention étant tournée vers l'éternel ; de l'autre, une conduite informelle et spontanée, la sensualité, l'irrévérence, une disposition licencieuse à la promiscuité, des attitudes provocantes (à l'intention érotique ou agressive), l'ivresse générale, des conflits et tumultes intermittents, l'attention étant toute tournée vers le passager⁸. (Serra, 2009: 75-76)

L'espace de la rue, comme on peut le voir dans la description proposée par Serra, devient propice à l'expérience d'une configuration totalement différente de celle correspondant à la norme du quotidien.

Le Lavage du Bonfim : point culminant de la fête

Le rituel de « nettoyage » de l'église pour les fêtes est une ancienne tradition portugaise – laver une église en remerciement pour les grâces atteintes par le saint patron du lieu. A Salvador, dans les premières décennies du XIXe siècle, des dames habitant à proximité des temples prirent cette habitude, et commencèrent à se réunir le jeudi précédent le dimanche de fête pour mettre en œuvre ce nettoyage.

Il n'y a pas de consensus absolu sur l'origine de ce rituel à Salvador, mais plutôt deux versions très répandues. L'une, considérée comme un mythe fondateur, raconte qu'un soldat portugais résidant à Salvador promet que s'il revenait vivant de la Guerre du Paraguay (1865-1870), il laverait l'église du Bonfim. Il revint de guerre et réalisa sa promesse : il lava l'église, et pendant cet acte, d'autres personnes se joignirent à lui dans le but de l'aider, initiant alors cette coutume religieuse bahianaise.

L'autre version, plus répandue parmi les chercheurs, soutient qu'en 1804, les dévotes de São Gonçalo ont été autorisées à transporter l'image de ce saint vers l'église du Bonfim. Durant les fêtes, elles s'occupaient des préparatifs pour l'un et l'autre saint, ce qui comprenait le lavage de l'église. La danse réalisée par les dévotes à l'intérieur du temple faisait partie du culte à São Gonçalo, afin de demander la fertilité ; l'image du saint finissait au milieu de la ronde. Cette situation était considérée comme immorale et a été durement critiquée par l'Eglise ; les festivités en l'honneur de São Gonçalo

8 « De um lado, portanto, ordem, solenidade, circunspeção, recolhimento, decoro, descrição, atitude pública pacífica e reverente, com a atenção chamada para o eterno; do outro, conduta informal e espontânea, sensualidade, irreverência, disposição promíscua e permissiva, atitudes provocantes (de intenção erótica ou agressiva), profusa embriaguez, intermitência de conflitos e tumultos – com toda a atenção voltada para o passageiro ».

n'en demeurèrent pas moins vivantes jusqu'à la fin du XIXe siècle. Dans ce même contexte, on soutient également qu'une substitution a eu lieu et que les dévotes de São Gonçalo ont été progressivement remplacées par des « mães de santo » et « filhas de santo »⁹ en provenance des différentes maisons de candomblé de la ville (Bastide, 1971; Couto, 2009; Serra, 2009).

Il n'y a pas, jusqu'aujourd'hui, de preuve officielle de l'origine rituelle du lavage des églises de Salvador. Le fait est qu'à Bahia, la tradition lusitanienne a pris de la vigueur et s'est rapidement accrue, rassemblant des milliers d'adeptes et devenant, notamment, le point culminant des festivités en l'honneur du Senhor do Bonfim – accompagnée de beaucoup de musique, de nourriture, d'amusements et d'éléments du candomblé qui s'y sont greffés. Toutes ces transformations furent mal accueillies par différents groupes de la société bahianaise.

La popularité rapidement acquise par le lavage de l'église fit croître encore davantage la dévotion au Senhor do Bonfim ; c'est pourquoi le temple connut d'importants travaux et put suivre l'augmentation progressive du nombre de fidèles. Un chantier spécifique, la fermeture de l'espace des bas côtés couverts, en 1818, a été la principale cause non seulement du changement de l'architecture du bâtiment, mais surtout du changement de sa relation à la fête. A ce moment là « intérieur et extérieur commencent à se détacher l'un de l'autre, l'espace sacré étant clos », explique Santana (2012 : 143). Par ce changement, ajouté au fait que, entre 1818 et 1820, l'église a été fermée pour des travaux de rénovation intérieure, le public de la fête a fini par se distancier du temple sacré et, par conséquent, par occuper davantage l'esplanade.

A l'indépendance du Brésil, le Senhor do Bonfim a été considéré à Bahia comme un grand héros protecteur en raison de l'obtention de cette conquête, atteignant le climax de sa popularité avec l'attribution du titre de « Saint Patron de l'Etat » par le peuple (Santana, 2012). A cette époque, l'état aussi bien que la ville de Salvador avaient déjà leurs saints patrons choisis par l'Eglise, respectivement Nossa Senhora da Conceição et São Francisco Xavier. Le fait que le peuple ait connu plus de succès dans son choix confirme les dires de l'historien portugais Moisés Espírito Santo : « C'est le peuple qui fait le saint » (Santo *apud* Couto, 2010: 192).

Avec le développement de la pratique du lavage de l'église, les pèlerins commencèrent à arriver chaque fois plus tôt pour la fête afin de participer au rituel. C'est à ce moment là, autour de la troisième décennie du XIXe siècle, qu'émerge spontanément un élément de plus composant les festivités du Bonfim : le cortège des fidèles. Ainsi, une fois de plus l'espace de la fête s'accroît, dépassant cette fois les limites de la colline.

Les personnes de la ville, en particulier les piseurs d'eau, commencèrent à se déplacer avec les groupes de pèlerins à partir du jeudi précédent la fête, transportant des galons d'eau en

9 Prêtresses dans les religions afro-brésiliennes.

provenance de points spécifiques de la ville. Les principaux points de départ étaient probablement le coteau de Água Branca, ceux de Taboão, Conceição da Praia et Jequitiaia, où se trouvaient respectivement les fontaines de Baluarte, de Padres, de Pedreiras et Munganga. Un autre point de rencontre était le Cais Dourado, lieu de réunion des matelots. Les piseurs étaient accompagnés par la population qui se dirigeait vers le Bonfim pour participer au lavage (Santana, 2012: 143).

Chaque année, l'esprit festif sur l'esplanade et le parvis de l'église était plus accentué. Tandis que le lavage avait lieu à l'intérieur du temple, l'ambiance à l'extérieur était carnavalesque, avec des *rodas* de samba, des étalages de nourriture et de boisson, des jeux, des personnes qui dansaient et louaient le saint.

En 1889, à l'abolition de l'esclavage, le lavage comptait un plus grand nombre de personnes noires dans son public. La participation massive de cette parcelle de la population engendra l'incorporation d'une série de rites africains à la fête, comme c'est le cas du syncrétisme que les adeptes du candomblé établissent entre le Senhor do Bonfim et Oxalá. Ce ne sont pas uniquement le clergé et l'élite catholique qui considéraient ces manifestations comme immorales et contraires à l'idée de civilisation projetée pour Bahia ; les étrangers qui visitaient la ville laissèrent le registre du sentiment d'étrangeté dont ils faisaient l'expérience. Le célèbre récit de l'autrichien Maximilien de Habsbourg, qui était à Bahia pendant les festivités du Bonfim en janvier 1860, montre clairement qu'il n'était pas facile – et peut-être cette difficulté persiste-t-elle encore aujourd'hui – de comprendre cette « polarité rituelle » typique des hommages religieux et festifs bahianais. Dans ce cas, la conclusion de l'étranger fut que le rituel de l'église était une grande bacchanale, dont la manifestation ne portait aucun sens religieux.

Du vestibule émanait une ambiance joyeuse et festive. En une longue file étaient assises, appuyées contre un mur, des femmes noires, joyeuses – leur grâce bronzée n'était pas cachée, mais entourée de gazes transparentes et de foulards aux couleurs criardes – dans un brouhaha strident, dans les positions les plus confortables, sensuelles et nonchalantes, vendant en partie dans des paniers, en partie dans des boîtes de verre, toute sorte de camelote religieuse, des amulettes, des bougies et de la nourriture. Pour un catholique respectable, tout ce tumulte devait sembler blasphématoire, car dans cette fête populaire des Noirs, se mêlaient, plus qu'il n'était permis, des vestiges du paganisme dans le pèlerinage dont il est question¹⁰. (Habsburgo *apud* Couto, 2009: 2-3)

En conséquence de ce contexte où les murs de l'église ne parvenaient plus à servir de limites aux hommages au saint, l'Administration de la Dévotion finit par perdre le contrôle sur la Fête du

10 « Pelo vestibulo emanava uma atmosfera alegre e festiva. Em longa fila, estavam sentadas, junto a uma das paredes, moças negras, alegres – sua graça bronzeada não estava escondida, mas envolta em gazes transparentes e lenços de cores berrantes – em meio a um falatório estridente, nas posições mais confortáveis, sensuais e desleixadas, vendendo parte em cestos, parte em caixas de vidro, toda espécie de bugigangas religiosas, amuletos, velas e comestíveis. Para um católico respeitável, todo esse alvoroço deve parecer blasfêmia, pois nessa festa popular dos negros, misturavam-se, mais do que o permitido, resquícios do paganismo na assim chamada romaria ».

Bonfim en tant que cérémonie religieuse absolue. Le lavage commença alors à être contesté par les moyens de communication bahianais, qui, comme dit précédemment, véhiculaient les pensées de l'élite et de l'Eglise. De fait, l'accroissement de la fête se fit au prix de nombreuses polémiques. L'année 1889 transformait la configuration du lavage : l'évêque D. Luiz Antônio dos Santos détermina, au moyen d'une résolution, l'interdiction définitive des lavages dans les églises bahianaises. Son projet était de les faire disparaître pour le bien de la morale ainsi que de la religion.

A cause de cette résolution, le jour du lavage de janvier 1890 une barrière policière était montée devant l'église du Bonfim afin d'interdire l'accès des fidèles qui portaient des balais et de l'eau. Ainsi, le rituel n'a eut pas lieu cette année-là ni les suivantes. La chronologie des événements pendant cette période n'est pas très claire, mais selon ce que nous avons observé dans certaines études, le lavage persiste même s'il n'est plus un élément officiel de la fête du Bonfim. Les Noirs et la population de la ville parviennent à préserver le rite, malgré certaines adaptations nécessaires en raison des interdictions de l'Eglise, comme le déroulement du lavage sur le parvis et les marches du temple.

Pour Serra (2009 : 87-88), cette première interdiction laissa place à une plus grande appropriation et affirmation du rite du candomblé, qui apparaît « comme une voie disponible pour le sacré, lorsque les prêtresses noires assumèrent la réalisation de ce Lavage réduit, devenu alors solennel et réinterprété selon les canons de son culte, où le symbolisme des seuils est très accentué ». Ainsi, même face à une conjoncture défavorable, le Lavage du Bonfim continua à progresser et à se populariser, comptant sur une forte présence des adeptes du candomblé.

Dans les années 1930, moment où la politique culturelle et éducative a été considérée comme d'une importance primordiale dans le processus de modernisation du pays – à travers, notamment, la valorisation d'éléments régionaux et traditionnels – le Lavage du Bonfim commença à être à nouveau considéré comme un rite officiel de la programmation des festivités en l'honneur du saint – initiative de la Mairie, qui, en 1934 était l'un des soutiens de la fête. L'Eglise commence alors à accepter à nouveau le rite. Cependant, comme nous le montre Santana (2012) par les dires du chroniqueur Riolando Azzi en 1935, il n'y a pas de mélange entre les rituels catholiques et les rituels populaires du lavage. Ces derniers continuent notamment à être visés par les autorités civiles, afin que l'ordre soit préservé.

Le lavage de l'église a eu lieu comme chaque année. Un carnaval comptant 10000 personnes et beaucoup de bruit. Mais la police aide à préserver l'ordre. Un prêtre a célébré la messe qui se finit toujours avant que les femmes ne commencent le lavage¹¹. (Azzi *apud* Santana, 2012: 157)

11 « Houve uma lavagem da igreja como todos os anos. Um carnaval com a presença de 10.000 pessoas e muito barulho. Mas a polícia ajuda a manter a ordem. Um padre qualquer celebrou a missa que sempre termina antes que as

Préservant la coutume qui l'accompagne depuis le début de son histoire, le Lavage du Bonfim frôle la polémique jusqu'à nos jours. Dans les années 1990, l'élément de tension fut la présence de chars à musique – « trios elétricos » – sur le trajet de Conceição da Praia jusqu'à la Colina Sagrada. Ceux-ci firent partie de la fête jusqu'en 1998, pendant une durée suffisante pour susciter des débats sur la commercialisation de la fête et ses impacts. Par la suite, déjà au XXI^e siècle, en 2011, le conflit concerne l'interdiction de charrettes tirées par des animaux dans le cortège. En 2014, un nouvel élément de tension apparaît : pour la première fois, l'Eglise était présente dans le cortège et le rite de lavage des marches sur le parvis de l'église, où elle attendait l'arrivée des bahianaises pour leur faire une « réception catholique ». Le groupe « Lavage de corps et âme », formé par des fidèles, a défilé devant le groupe des bahianaises et a poursuivi son parcours jusqu'à la Colline. Dans une interview, quelques jours avant les festivités, le prêtre et recteur de la Basilique de Nosso Senhor Bom Jesus do Bonfim, Edson Menezes, expliqua que l'organisation du cortège émanait d'une demande des fidèles : « J'entends de nombreuses plaintes au sujet de violences et de la boisson pendant le lavage. J'ai senti que je devais donner une réponse pastorale en participant à l'événement » (*in* Ramos, 2014). Il expliqua en outre les raisons du choix d'aller au devant des bahianaises sans participer au cortège officiel. Ce fut la source d'un grand débat dans la ville : « Notre objectif est d'évangéliser et affirmer la présence de l'Eglise sans viser la division. C'est une place que nous voulons prendre au sein du Lavage pour transmettre l'exemple par notre témoignage, sans consommation de boissons alcoolisées ou de drogues » (*in* Ramos, 2014). Il est donc possible de voir que l'Eglise continue à tenter encore de nos jours à contrôler la fête du peuple par l'ordre et les valeurs catholiques. Il s'agit de la répétition de la même attitude que le siècle dernier, lorsque l'objectif était la « purification » de la fête du Bonfim par la suppression de tout élément qui ne soit pas en lien direct avec la foi ou la dévotion.

Le cortège qui part de l'église Conceição da Praia et suit jusqu'à la Colline Sacrée s'étend sur huit kilomètres, et reçoit chaque année des centaines de milliers de fidèles qui suivent à pied, vêtus de blanc pour la plupart, couleur attribuée à l'*orixá* Oxalá ; ils prient et font la fête, car l'un et l'autre ne s'excluent pas. Le cortège sacralise et resignifie l'espace par où il passe, se configurant comme un déplacement ritualisé et spectaculaire.

Il s'agit, sans aucun doute, d'un rite qui célèbre la foi et la richesse culturelle de la ville. La réunion de manifestations culturelles diverses, comme le groupe de bahianaises, les *afoxés*, les groupes de musique africaine et de samba, les fanfares et les petits groupes de musique indépendants, transforment le cortège en un traducteur de la pluralité propre au peuple bahianais. En

mulheres cheguem para a lavagem ».

outre, le cortège est un espace historiquement politique, comptant avec la présence de gouvernants, de diverses instances du pouvoir public, mais aussi de personnes profitant de l'occasion pour manifester pour une cause en particulier. En 2014, le groupe des bahianaises a été l'exemple même de l'usufruit de cette opportunité festive. Elles manifestèrent contre la Fédération Internationale de Football (FIFA) en raison de l'interdiction décrétée par cette institution de vente d'*acarajé* dans le stade Fonte Nova et ses alentours pendant la Coupe du Monde 2014. Elles ont en outre exprimé leur insatisfaction face à la nouveauté constituée par la présence de l'Eglise en ouverture du cortège du Lavage. Ainsi, l'espace de cette fête s'avère propice à servir comme interface dans le dialogue de la société civile avec elle-même, mais aussi avec les autorités, le pouvoir public et les médias.

Suite aux éléments présentés, nous souhaitons achever notre texte en insistant sur le fait que cette manifestation traverse l'histoire de la ville, se remodelant continuellement face aux nombreuses adversités et transformations présentes au cours de sa trajectoire. Le Lavage du Bonfim est aujourd'hui considéré comme la plus grande fête populaire religieuse de Bahia et la deuxième fête la plus populaire de l'état, juste après le carnaval. Ce n'est donc pas sans raison qu'en janvier 2014 l'événement reçut du Ministère de la Culture du Brésil le titre de Patrimoine Immatériel National. L'histoire du Lavage du Bonfim est vaste non seulement en raison de son extension temporelle car, de fait, le rituel se déroule déjà depuis plus de deux siècles ; mais également et surtout en raison de la profondeur et de la densité de sa trajectoire historique, impliquant de nombreuses tensions, conquêtes, avancées et transformations. Transformations qui, comme nous l'avons vu, ont été essentielles pour sa résistance. Face à cette réalité, nous demandons la permission au grand nom de la musique brésilienne Dorival Caymmi d'affirmer à sa suite que le Lavage du Bonfim « est vivant, encore là-bas »¹².

Références Bibliographiques

BASTIDE, R., [1971]. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira.

CADENA, N., [2013]. O “Bacanal” no olhar ortodoxo do Príncipe Maximiliano. In : IBAHIA, [web]. Disponible à l'adresse <<http://blogs.ibahia.com/a/blogs/memoriasdabahia/2013/01/13/festa-do-bonfim-o-bacanal-no-olhar-do-principe-maximiliano/>>, consulté le 12 dez. 2013.

COUTO, E. S., [2010]. *Tempo de festas : homenagens a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant'Anna em Salvador (1860-1940)*. Salvador, EDUFBA.

_____, [2009]. *As lavagens nas festas católicas de Salvador-BA*. pp. 1-8. In : Ciências Humanas em Revista, v.7, n.2. São Luis, s.n.

12 En portugais, “tá viva, ainda lá”. Extrait d'*Adalgisa*, chanson de Dorival Caymmi, 1967.

GUIMARÃES, E. A. M., [2003]. *Lavagem do Bonfim* : entre a produção e a invenção da festa. pp. 135-146. In : Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade, v.12, n.19. Salvador, s.n.

MENDONÇA, C. S., [2008]. *De olho na Lavagem do Bonfim* : a transfiguração de uma festa. In : Caderno do JIPE-CIT – Grupo Interdisciplinar de Pesquisa e Extensão em Contemporaneidade, Imaginário e Teatralidade, v.1, n.20. Salvador, s.n.

MIGUEZ, P. C., [2002]. *A organização da cultura na « Cidade da Bahia »*. Salvador, UFBA.

_____, [2012]. A festa : inflexões e desafios contemporâneos. pp. 205-216. In : RUBIM, L.; MIRANDA, N., *Estudos da Festa*. Salvador, EDUFBA.

PEREZ, L. F., [2002]. *Dionísio nos trópicos* : festa religiosa e barroquização no mundo – por uma antropologia das efervescências coletivas. In : ANTROPOLOGIA..., [web]. Disponible à l'adresse <<http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a12-lfreitas.pdf>>, consulté le 16 mai. 2013.

RAMOS, C., [2014]. *Ação católica para lavagem rende polêmica*. In : A TARDE, [web]. Disponible à l'adresse <<http://atarde.uol.com.br/bahia/salvador/materias/1561063-acao-catolica-para-lavagem-rende-polemica>>, consulté le 20 jan. 2014.

REIS, J. J., [2002]. *Tambores e Temores* : a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. pp. 101-155. In : CUNHA, M. C. P., *Carnavais e Outras F(r)estas*. Campinas, UNICAMP; CECULT.

SANTANA, M. C. de., [2012]. *É dia de festa na Bahia* : homenagens, ritos e construção da devoção do Senhor do Bonfim. pp. 133-162. In: RUBIM, L.; MIRANDA, N. *Estudos da Festa*. Salvador, EDUFBA.

SERRA, O., [2009]. *Rumores da Festa* : o sagrado e o profano na Bahia (2ª ed.). Salvador, EDUFBA