



## A LAVAGEM DA SAPUCAÍ: NARRATIVAS SOBRE O RITUAL

Julia Santos Cossermelli de Andrade<sup>1</sup>

Edilberto José de Macedo Fonseca<sup>2</sup>

*“A encruzilhada nos ensina que não há somente um único caminho:  
encruzilhada é campo de possibilidades”*

(SIMAS e RUFINO, 2018, p. 119)

**Resumo:** Esse artigo se propõe a descrever e analisar alguns aspectos relacionados às condições materiais e simbólicas envolvidas na realização da chamada “Lavagem da Sapucaí” - que chamaremos aqui simplesmente de Lavagem - e que, desde 2011, vem acontecendo no domingo que antecede o início do último ensaio técnico das escolas de samba que desfilarão no Grupo Especial<sup>3</sup> do carnaval do Rio de Janeiro. Trata-se de um evento aberto ao público promovido pela Liga Independente das Escolas de Samba do Rio de Janeiro/LIESA, na passarela “Professor Darcy Ribeiro” conhecida como *Sambódromo*. Buscaremos apresentar - através de artigos de jornais, trabalhos acadêmicos e de uma etnografia com sujeitos envolvidos - algumas narrativas sobre a criação e os significados desta festa que, para eles, é acima de tudo um ritual de fé.

**Palavras-chave:** Ritual de Lavagem Sapucaí; Baianas das Escolas de Samba; Afoxé Filhos de Gandhi

**Abstract:** This article aims to describe and analyze some aspects related to material conditions and the symbolic elements involved in the realization of the so-called “Lavagem da Sapucaí”, which, since 2011, takes place on the Sunday before the beginning of the last Technical Rehearsal of the samba schools that will parade in the Rio de Janeiro Carnival Special Group. It is an event open to the public promoted by the “Liga das Escolas de Samba do Rio de Janeiro (LIESA)”, at the “Professor Darcy Ribeiro” runway known as *Sambódromo*. We will try to present - through newspaper articles, academic works and an ethnography with themes involved - some narratives about the creation and the meanings of this event, which, for those involved, is above all a ritual of

---

1 Doutora em geografia em co-tutela pela Universidade de São Paulo e pela Université de Paris 1 Panthéon Sorbonne. Professora associada do Instituto de Geografia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. E-mail: [juliadeandrade@gmail.com](mailto:juliadeandrade@gmail.com)

2 Doutor em música pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Professor Adjunto de Produção Cultural na Universidade Federal Fluminense. E-mail: [edilbertofonseca@id.uff.br](mailto:edilbertofonseca@id.uff.br)

3 Grupo Especial reúne as escolas de samba mais bem ranqueadas pela LIESA. (Ver <http://liesa.globo.com/carnaval/ranking.html>)



faith. In theoretical terms, we seek to dialogue with the conceptual framework proposed by Simas and Rufino (2018/2019), especially ideas like "cruzo" and "rodopio".

**Keywords:** Washing of Sapucaí Ritual; Baianas of Samba School; Afoxé sons of Gandhi.

Recebido em: 18/08/2020

Aprovado em: 01/09/2020

## INTRODUÇÃO

Este texto pretende olhar de maneira analítica o ritual da Lavagem que nasceu há dez anos. Ele é hoje parte importante do calendário carnavalesco carioca que pode nos revelar coisas interessantes, se observado com cautela. Para isso partimos de uma premissa: o carnaval – com toda sua complexidade, suas disputas e interesses divergentes - faz parte do que entendemos como “culturas diaspóricas” ou também “culturas de síncope”<sup>4</sup>. Ambos os termos aqui usados fazem parte do arcabouço conceitual que vem sendo construído por Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino (2018, 2019). Isso significa dizer que queremos abordar, primeiramente, a festa da Lavagem como um ritual religioso pois assim é entendido pelos seus praticantes. Pois para essas culturas diaspóricas, os antagonismos clássicos entre espaços exclusivamente sagrados apartados dos espaços profanos, por exemplo, não fazem muito sentido. O sagrado pode estar na rua, na festa e até mesmo presente em pleno carnaval. Ele dialoga com interesses comerciais, negocia seus ritos com outras religiões e dialoga com seus passados sobrepostos e ressignificados. Trata-se de uma perspectiva teórico-metodológica que parte de um conjunto de saberes que são complexos e que entendem o cruzamento como uma possibilidade de ampliação de lógicas. Ou seja, “enquanto algumas mentalidades insistem em ler o mundo em dicotomias, teimando na superação de um lado pelo outro, o poder da síncope se inscreve no cruzo”. (SIMAS e RUFINO, 2018; 19)

---

4 “(...) podemos concluir que a perspectiva da encruzilhada como potência de mundo está diretamente ligada ao que devemos chamar de cultura de síncope. Elas só são possíveis onde a vida seja percebida a partir da ideia dos cruzamentos e caminhos. A base rítmica do samba urbano carioca é africana e o seu fundamento é a síncope. Sem cair nos meandros da teoria musical, basta dizer que a síncope é uma alteração inesperada do ritmo, causada pelo prolongamento de uma nota emitida em tempo fraco sobre um tempo forte. Na prática a síncope rompe a constância, quebra a sequência previsível e proporciona uma sensação de vazio que logo é preenchida de forma inesperada. (...) a síncope é a arte de dizer quando não se diz e não dizer quando se está dizendo” (SIMAS e RUFINO, 2018; 18-19)

A partir desta proposta de “entendimento de mundo” ancorada em outras leituras possíveis da cultura popular, nos deteremos neste evento festivo. Buscaremos compreender os significados políticos, sociais e simbólicos que esse ritual evoca e por que surge exatamente neste momento histórico do Rio de Janeiro. Os festejos carnavalescos se configuram, no senso comum, como um período que estaria marcado por seu caráter profano, momento ritual que instauraria um processo temporário de inversão de práticas e valores (DAMATTA, 1981). Contudo, a Lavagem é aqui vista como uma inversão da inversão (quem sabe “o avesso do avesso do avesso do avesso”), momento que instaura também um conjunto de procedimentos e manifestações que reconfiguram os sentidos atribuídos à Passarela da Marquês de Sapucaí. Aqui as fronteiras se borram e as intenções modificam os ritos, ampliando suas significações. Sem necessariamente negar a alegria da festa profana o ritual de Lavagem se soma, se sobrepõe, se cruza. Aliás, a alegria na ritualística talvez seja uma das premissas das culturas diaspóricas. A reza se faz, justamente, através da dança e do canto. O corpo e a própria performance são parte integrante do sagrado, logo está autorizado nos espaços fechados ou públicos. Por isso o que define um território sagrado ou profano, é a intenção do sujeito. Ele, conhecedor dos fundamentos, é capaz de sacralizar sua festa a qualquer momento, individualmente ou de maneira coletiva.

Nossa investigação se deu através da feitura de uma etnografia com sujeitos que participam da Lavagem, pesquisa em jornais e sites além das leituras das pesquisas anteriores. Buscamos compreender os conteúdos simbólicos que são evocados para sua constituição: a presença das tias baianas, dos afoxés, dos ícones religiosos (católicos, umbandistas, candomblecistas) como as águas de cheiro e das ervas usadas na Lavagem. Para isso dividimos o artigo em três partes: Primeiramente trataremos da Lavagem enquanto um ritual de cruze: elementos distintos tanto da tradição afro brasileira quanto da tradição católica e da festa carnavalesca em si são rearranjados de maneira particular. Na segunda parte trataremos da figura feminina da baiana no carnaval carioca. E, finalmente,

na terceira parte trataremos da presença do Afoxé Filhos de Gandhi no ritual de lavagem da Sapucaí.

## 1. Parte 1 - A LAVAGEM, O CRUZO E O TEMPO CÍCLICO

Tratar um evento que nasceu há apenas dez anos atrás como tradicional pode, num primeiro momento, soar estranho. Antes de 2011 a Lavagem da Sapucaí não acontecia todos os anos<sup>5</sup> e o carnaval transcorria bem. Por que esse evento surgiu e como podemos compreendê-lo? Será que estamos diante de uma “tradição inventada” nas palavras do historiador Hobsbawm (1984).

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado (...) O passado histórico no qual a nova tradição é inserida não precisa ser remoto, perdido nas brumas do tempo. (...) Contudo, na medida em que há referência a um passado histórico, as tradições “inventadas” caracterizam-se por estabelecer com ele uma continuidade bastante artificial. Em poucas palavras, elas são reações a situações novas que ou assumem a forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase que obrigatória. É o contraste entre as constantes mudanças e inovações do mundo moderno e a tentativa de estruturar de maneira imutável e invariável ao menos alguns aspectos da vida social que torna a “invenção da tradição” um assunto tão interessante para os estudiosos da história contemporânea (HOBSBAWN, 1984, p. 10-11).

Acreditamos, por um lado, que sim: estamos diante de uma “invenção de tradição” que evoca um passado e o ressignifica de maneira bem particular. Porém essa “artificialidade” descrita por Hobsbawm, não se justifica, pois, a noção de passado, no interior de muitas culturas diaspóricas, se atualiza a todo instante. A questão central é que para certas coletividades afrodiaspóricas, entende-se o tempo não como linear, mas como tempo cíclico (PRANDI, 2005). Em outras palavras, estamos diante de uma epistemologia

---

5 A primeira lavagem no Sambódromo ocorreu por iniciativa de Toninho d'Oxóssi, “pai-de-santo e destaque da escola, [Mangueira] para invocar a proteção dos orixás da qual participará a ala de baianas da escola” (Jornal do Brasil, novembro de 1984).



que compreende a existência da vida como ciclos que se repetem, mesmo que carregando particularidades. O passado se atualiza, pertence ao presente e até mesmo ao futuro. A tradição não é um conjunto de costumes e práticas que se perpetua apenas como um lembrar de um tempo acabado. Os elementos da tradição - que ainda carregam serventia para o enfrentamento dos problemas do presente - podem ser evocados e ressignificados sem que se tenha que cumprir todas as morfologias pretéritas. E não se trata de desvirtuamento ou de artificialidade pois a busca de pureza e/ou originalidade não está na forma - ou na performance - simplesmente. Está sobretudo no fundamento que sustenta o rito. Por esse motivo ele pode reaparecer em contextos diversos e múltiplos sem que isso signifique seu desvirtuamento. Ou seja, lavagem – ritual que acontece no interior dos terreiros – pode ocorrer nas ruas, nas escadarias das igrejas, na avenida do samba em pleno carnaval sem que isso seja artificial ou que perca seu caráter sagrado. O que nos interessa aqui é muito mais buscar uma compreensão de como se deu essa releitura a partir de alguns elementos simbólicos escolhidos, constituindo uma nova festa. Em outras palavras, o que estamos interessados é menos uma diferenciação do que é legítimo ou ilegítimo, artificial ou original ou outras dualidades valorativas. O interessante é compreender, justamente, como essa reconstrução se deu e que narrativa ela atualiza. Mesmo porque a festa evidencia um conjunto de disputas e tensionamentos que revelam em si a complexidade que se deseja compreender aqui.

Esses tensionamentos nascem da própria existência de culturas afro-diaspóricas no interior de uma sociedade extremamente racista e baseada em padrões colonialistas. Por esse motivo é completamente inviável a busca de uma compreensão da importância e dos significados das práticas aqui selecionadas usando um conjunto de entendimentos incapazes de compreender o lugar de subalternidade em que está colocada a cultura popular e sua afronta à racionalidade eurocentrada e branca. É preciso instrumentalizar novos conceitos que sejam capazes de gerar um desejável deslocamento do modelo de racionalidade fundado e gerido por uma lógica racista e colonial. Em outras palavras, querendo apontar

aqui que precisamos admitir a existência de um conjunto de outros saberes, outras epistemologias que permitam que adentremos entendimentos amplos e diversos. E isso se dá, segundo Simas e Rufino (2018) através da prática do *cruzo* que se constrói em meio às dinâmicas coloniais, sejam elas de outrora ou dos dias de hoje.

(...) a relação com diferentes saberes potencializa a prática do *cruzo*, em um exercício dialógico e polirracionalista. (...) Neste sentido, cabe considerar que há um imperativo exercido pelo poder colonial que é a tentativa de homogeneização das formas de saber e das linguagens eleitas como válidas. Assim, a tessitura desta rede cosmopolita de saberes subalternos se enreda em meio a uma dinâmica alteritária, de correlações de forças desiguais e afetada pelas mais diversas formas de violência. (SIMAS e RUFINO, 2018; 27)

Essa perspectiva polirracional defendida pelos autores, desconstrói a lógica de uma única racionalidade e abre uma possibilidade de um outro entendimento do mundo. Esse não pautado no binarismo e antagonismo, como entre corpo x mente, homem x natureza ou corpo x alma; dicotomias essas consagradas ao longo da edificação dos paradigmas da modernidade. Sem borrar essa fronteira é impossível compreender a natureza de, por exemplo, um *caboclo* que é vivo e ao mesmo tempo morto. Entidades que são invisíveis, mas têm corporeidade no “cavalo”<sup>6</sup>, sendo ao mesmo tempo, gente, bicho, pedra e rio. A própria ideia de sagrado e profano tem seus limites rasurados e isso é central para que possamos compreender os significados destas práticas populares. Para isso, os autores trazidos aqui, propõem uma epistemologia que faça uma espécie de *rodopio*:

O rodopio configura-se como o giro que desloca os eixos referenciais, fazendo com que aqueles princípios que comumente são compreendidos como objetos a serem investigados e que por uma série de relações de saber/poder são mantidos sobre uma espécie de regulação discursiva sejam credibilizados como potências emergentes e transgressivas. (...) O rodopio enquanto prática, orientação teórico-metodológica, além de formular uma crítica aos conceitos alicerçados em bases que não aceitam o outro como possibilidade, tenciona o impacto dos discursos provenientes dessas razões arrogantes nas práticas em que elas elegem como “objetos” a serem estudados. (...) A ciência, calcada nas tradições da

<sup>6</sup> “Pessoa que serve de suporte para a ‘descida’ dos orixás e entidades” (CACCIATORE, 1988, p. 86).



modernidade ocidental e em diferentes movimentos a serviço da política colonial, reivindica o direito de falar sobre o outro sem se deslocar para o lugar do outro, sem buscar observar o mundo, a partir dos olhos do outro. (SIMAS e RUFINO, 2018; 35-36)

O caminho seguido aqui não é linear e sim o da encruzilhada. Muitas lógicas sobrepostas e que obrigam o pesquisador a estar aberto às possibilidades que o afetarão. É necessário o entendimento de que o “não saber” é condição primordial da busca, pois as certezas impedem o descobrimento do inédito e da prática do cruzo; o “conhecimento não é aqui entendido como acúmulo de informação, mas como experiência” (SIMAS e RUFINO, 2018). Para isso devemos nos manter fieis à dúvida e dispostos a imprevisibilidade. Desafio grandioso que buscamos enfrentar aqui.

Para iniciar nossa trajetória, iremos descrever o festejo, como ele se organiza e quais os sentidos atribuídos por quem dele toma parte. Selecionamos alguns sujeitos participantes<sup>7</sup> para nossa etnografia: 1. as baianas das escolas de samba: através de dois depoimentos dados aos autores nos meses de junho e julho de 2020. Uma com Dona Nilda da Mocidade e a segunda com Dona Célia da Mangueira. 2. Os membros do Afoxé Filhos de Gandhi: Um conjunto de conversas por meios digitais com o Mestre Kotoquinho. 3. Organizadores do evento ligados a LIESA como o Maestro Jorge Cardoso em abril de 2020.

Importante destacar que o ato de lavar a Sapucaí já ocorreu de forma esporádica algumas vezes no decorrer dos anos. O que vamos especificamente tratar aqui é do ritual que passou a ser feito a partir de 2011 pelos organizadores ligados à LIESA. Essa “Lavagem da Sapucaí” foi proposta por “várias cabeças”, conforme nos conta Celia Domingues, uma das “baianas”<sup>8</sup> do grupo que criou e conduz o ritual. Ele ocorre juntamente com o evento da “passagem de som e luz”, que se dá no último ensaio técnico,

---

7 Tratam-se de entrevistas dadas através de vídeo chamadas pela internet.

8 Célia Domingues é empresária, empreendedora social, espírita kardecista e madrinha da Ala das Baianas das Escolas de Samba Mangueira e Renascer de Jacarepaguá.





protagonizado pela agremiação campeã do último carnaval. A ideia da Lavagem é abençoar a festa, trazendo bons fluidos, paz e tranquilidade a todos e todas que irão participar dos dias de carnaval que se anunciam. Ou seja, já existe aqui evidências de que por trás da festa, sobreposto no cruzo, está o ritual.

A gente chama de evento, mas na verdade é um ritual, ele é um momento de muita força, de muita união, de muita fé. Eu digo que ali por de trás tem muita coisa que as pessoas desconhecem. Não é um evento propriamente dito, ali é um ato de fé. Aquele é um pedido de proteção, para que tudo corra bem para todos. (Dona Celia, depoimento gravado dado aos autores, agosto de 2020)

O ato, de caráter eminentemente ecumênico, reúne membros de diversas religiões, como mães-de-santo e padres da Igreja Católica. Reúne, igualmente sambistas de todas as escolas, mestres-salas, porta-bandeiras, passistas e ilustres personalidades ligadas ao que podemos chamar de “mundo do samba”. Contudo, para além de sua motivação simbólica e ecumênica, interessa-nos observar e analisar a Lavagem também sob a perspectiva de seu caráter de agenciamento de grupos, pessoas e coletivos que se envolvem na realização do evento enquanto parte da produção cultural do carnaval. Como passar dos anos muitas entidades e organizações vêm aderindo ao “evento” que hoje conta com a participação da Associação das Velhas Guardas<sup>9</sup>, a Associação das Escolas Mirins<sup>10</sup>, o Afoxé Filhos de Gandhi<sup>11</sup>, além de artistas ligados ao samba. A utilização de um andor com a imagem de São Sebastião acabou por envolver também a Arquidiocese do Rio de Janeiro que liberou o uso da imagem para o evento.

---

9 Ver <http://velhaguardari.blogspot.com/> (Acessado em agosto de 2020)

10 Ver <https://escolasdesambamirins.wordpress.com/> (Acessado em agosto de 2020)

11 Ver <http://dicionariompb.com.br/bloco-afro-filhos-de-gandhy-do-rio-de-janeiro/dados-artisticos> (Acessado em agosto de 2020)



Figura 1. Lavagem da Sapucaí – 1984 (Fonte: Jornal Última Hora -28/11/1984)

Talvez uma das facetas mais instigantes desta festa seja a supressão temporária da competição entre as escolas. No momento da Lavagem o que se vê são crianças, passistas e uma legião de baianas vestidas de branco:

Na verdade, é uma caminhada, um desfile das mulheres baianas, todas de branco. (...) Embora, todas quisessem usar seu “verde e branco” “azul e branco”, seu “verde e rosa”. Mas já começava ali a ideia de que todos somos iguais. Naquele momento em que estamos todos na mesma condição, nos despimos da vaidade... Estamos todas de branco, carregando uma erva ou uma flor na mão. Alguma coisa que viesse da mata. E abria esse cortejo com a água de cheiro da Dona Maria Moura e fechava esse cortejo com o incenso que é a Tia Nilda da Mocidade. (Dona Celia, depoimento gravado dado aos autores, agosto de 2020)

Esta é uma faceta interessante pois, apesar das escolas estarem divididas em grupos, a performance da festa é um cortejo indistinto de mulheres louvando seu sagrado, pedindo paz e abençoando todos os envolvidos.



Agora lembrando que ali tem muitas mulheres que são Mães de Santo, são mulheres do axé, muitas mulheres que tem compromisso com a espiritualidade de forma que a coisa é muito séria. Quando a gente faz aquela abertura, tem uma demonstração cultural da dança dos Orixás. É justamente evocando, pedindo para esses Orixás a proteção e a força... gente, eu já fico toda arrepiada só de falar!! É para quem trabalha, desfila ou assiste. Porque aquele momento todo mundo está na rua. Nós, pessoas físicas, como a espiritualidade. Tem muita coisa na rua e nem todas as coisas são tão boas. Por isso a gente pede muito a Deus que nos dê muita luz, pedimos aos Orixás que nos ilumine, nos oriente para que seja uma festa com sucesso. Independente do resultado da festa. (Dona Celia, depoimento gravado dado aos autores, agosto de 2020)

Neste depoimento também aparece de maneira contundente a presença da religiosidade negra. Mesmo que a dança dos Orixás seja uma performance, uma “dança cultural” e não haja incorporação, a seriedade nas rezas é completa.

Essa nova lavagem ela nasce com a ideia, com o idealismo do Seu Elmo – presidente da Mangueira. Ele que idealiza e convoca as Yabás das escolas de samba. Cada uma representando cada uma das escolas de samba – Salgueiro, Portela, Mangueira, todas elas pelas alas das baianas – e convida a Ekedí Maria Moura para compor essa lavagem. A Ekedí Maria Moura vai convocando o povo de terreiro do candomblé, de umbanda pra que venha participar desta lavagem. (...) Em seguida ele vem chamar o Ogã Kotoquinho para que venha compor junto trazendo os afoxés. Porque lavagem sem afoxés não existe! Quem puxa realmente as lavagens são os afoxés que é um cortejo que vem de dentro dos terreiros de candomblé para a rua. (Mestre Kotoquinho, depoimento gravado dado aos autores, julho de 2020)

Como foi dito, o ritual tem início no último domingo antes do carnaval, concentrando as homenagens no primeiro setor do Sambódromo conhecido como Setor 1. Tia Nilda da Escola Mocidade Independente de Padre Miguel, uma das mais tradicionais baianas do carnaval e antiga participante da Lavagem, nos conta como acontece:

Funciona assim: as seis horas a gente faz uma roda com todas as representantes de alas de baianas, o padre vem, se faz uma oração e depois vem o Milton Gonçalves – aquele ator – ele vem e lê um texto e aí começa o ritual. Ai vem as danças, vem os ogãs com os atabaques, as mães de santo, vem os rapazes



representando o orixá e sua dança. Aí depois tem o cortejo onde cada escola vem com 10 a 20 baianas. As primeiras vêm na frente varrendo a avenida com a aquela vassourinha de erva e depois cada ala de baiana vem com uma erva. Uma vem com a espada de São Jorge, outras vem com arruda, outras com peregrum<sup>12</sup>, outras com flores. Cada grupo carrega uma coisa. Mas vem todo mundo de alacá<sup>13</sup>, bem bonitinho, e depois vem as crianças do projeto de mestre-sala e porta-bandeira e vem também a porta-bandeira das escolas. Na hora do cortejo a gente vem cantando cada samba de cada escola. E a última ala que vem com trinta baianas é a ala da Mocidade da qual eu pertenço, que vem com defumador. É um alvoroço danado, todo mundo quer ser defumado! É um ritual muito bonito. É uma coisa muito séria, muito sagrada, a gente se sente muito bem. São quase mil baianas! (Tia Nilda, depoimento gravado dados aos autores, agosto de 2020)

A questão da intolerância religiosa é um ponto de tensão presente em todos os depoimentos. Tanto para os umbandistas e candomblecistas quanto para os organizadores da festa. Isso se dá com maior ênfase em relação à intolerância dos evangélicos. O desejo anunciado é de que se possa suspender, mesmo que temporariamente, as diferenças para que a festa possa prosseguir com tranquilidade. Desafio dificilmente vencido, sobretudo nos últimos anos quando tomou posse um prefeito evangélico que, não só se nega a participar das cerimônias oficiais (como a entrega da chave da cidade ao Rei Momo) como ataca de forma contundente os carnavalescos.

Desde o primeiro ano a gente convidou o padre, o Babalorixás, a Mãe de Santo, o pastor, o rabino. Teve um ano que o pastor foi, mas não foi todo ano. E quando chega na hora da abertura a gente dá a palavra para eles todos falarem o que quiserem. É ecumênico mesmo! E se eles não estiverem presentes a gente faz menção a religião deles. Para você ter uma ideia a Jane que é a coordenadora da ala das baianas da Portela, é evangélica. E ela desfila! A família dela é tradicional no mundo do samba principalmente Madureira e Portela e ela é evangélica. Obviamente que o lado do candomblé, o lado da espiritualidade bate muito forte e está muito mais presente com as nossas atividades. O padre da Igreja local vai, o padre Marcos que é o assessor do nosso Bispo, ele vai quando pode, quando a agenda dá. A gente traz um São Sebastião à nossa frente, todo trabalhado pelos artesãos que são os responsáveis por todo o trabalho que vai estar ali na Avenida.

12 “Planta usada no Candomblé, para diversas finalidades. Serve para cerca e, na África, é muito usada nos bosques, como limite. Parece ser o chamado pau-d’água” (CACCIATORE, 1988, p. 210)

13 Pano da Costa (CACCIATORE, 1988, P. 46)



Nada é assim jogado, tudo tem um porquê. As crianças das escolas mirins vem envolta do São Sebastião. Ficam envolta do Oxóssi! E São Sebastião é nosso padroeiro e tem Oxóssi com a gente ali também. Olha é muito forte. (Dona Celia, depoimento gravado dado aos autores, agosto de 2020)

Como a própria Tia Nilda aponta “cada escola vem cantando seu samba, é muita energia. Cada uma de nós quando sai de casa deixa sua velinha acesa para o seu anjo da guarda, toma seu banho de erva e quando volta toma seu banho de erva de novo. É assim” (Tia Nilda, depoimento gravado dado aos autores, agosto de 2020). A ideia que queremos ressaltar sobre a Lavagem é justamente a de cruzo. Mais do que sincretismo, o cruzo explica de maneira mais potente o que estamos querendo enunciar sobre o festejo. Isso significa que devemos levar em consideração a presença de diferentes linguagens, distintas gramáticas ressoando em conjunto durante o evento. A gramática dos toques dos tambores, por exemplo, nos fala sem palavras, assim como as vestimentas brancas, as ervas e os afoxés. As guias de contas são, em si, textos escritos em cores que nos revelam histórias, ancestralidades, filiações e territórios. Ou ainda, a presença da imagem de São Sebastião evocando o cruzo do santo católico como a ancestralidade africana nos faz adentrar nesses universos, nos fazendo reconhecer que entramos em uma espécie de biblioteca muito ampla e com numerosos volumes escritos em línguas diversas, familiares ou desconhecidas. Não pretendemos decifrar todos e nem mesmo a maioria deles. Queremos, como já dito, preservar a postura de que muito mais existe do que estamos sendo capazes de ver. Apenas buscamos reconhecer a existência de muitas narrativas sobrepostas, contraditórias e pulsantes que aparecem na avenida neste curto espaço/tempo da Lavagem.

A LIESA participa da Lavagem mais com apoio logístico do que com alguma contribuição monetária. Como afirma Tia Nilda “mandam ônibus pra buscar a gente em cada escola e eles oferecem um lanche no final da lavagem. O Castanheira [Presidente da Liga] tem prazer de servir esse lanche pras baianas depois da dispersão. Todos participam: o Elmo, Alvinho, toda a cúpula da LIESA participa também” (idem). O tempo total do evento é de cerca de 60 minutos e, após a passagem das baianas lavando a avenida, tem

início o ensaio técnico. A parte musical da festa é um assunto muito delicado e cuidado pela equipe. Entrevistamos o Maestro Jorge Cardoso e ele nos explicou como ele organiza esses 60 minutos do ritual.

E a música durante o cortejo é a minha responsabilidade. Como é uma coisa ecumênica pois tem padre, tem gente do candomblé, tem gente da umbanda (os pastores evangélicos foram convidados também, mas eles não querem, mas eles não vêm porque eles têm esse negócio, mas foram convidados). Então como a gente faz: A gente deixa tocar antes de começar a festa durante meia hora a *Nossa Senhora*, a música do Roberto Carlos. E antes da cerimônia em si a gente faz o “esquenta”. Muita gente já fez esse esquenta. Geralmente são duas músicas. É só pra dar uma sensação: opa, tá começando, dar um sacode. Olha, já passou por ali Alcione, Aragão, Elimar Santos, Xande (...) e normalmente a gente faz *Coisa de pele* que é uma música que fala sobre o pagode, a explosão do pagode e a gente faz o *Milagre* que é uma música evangélica. E depois vem uma parte da festa com um repertório que muda. A gente escolhe músicas que falam da alegria, da amizade. Então, esse é o esquenta. Depois se faz a cerimônia que é umbandista, né? E de candomblecistas. Onde se canta os dois santos que vão reger o ano e tem também a dança deles. Dança e canto. E nada ali é feito aleatório (...) aí eu vou e fico do lado junto com o Kotoquinho e ele tem seis minutos para cantar. É pouco, sabe, porque a gente tem só uma hora para tudo. E se deixar com o Kotoquinho ele vai emendando uma música na outra porque ele sabe muita coisa, sabe muita música e aí a coisa não para. Então a gente faz três minutos para cada santo. É o Jorge Perlingeiro que condiz tudo e dá a fala para as pessoas que precisam falar. Depois disso vem o cortejo: O Mestre Casa Grande da Tijuca, que sempre está com a gente, trás o pessoal, os ritmistas da Tijuca. Por que? Porque a Tijuca é uma escola pertinho dali. A gente não poderia sacrificar o mestre da Beija Flor, certo? Ou o Mestre lá da Mocidade ou de Niterói. (Maestro Jorge Cardoso, depoimento gravado dado aos autores, julho de 2020)

Apesar de ter somente uma década de existência, a Lavagem já vem se consolidando como parte da tradição do carnaval carioca<sup>14</sup>. Assim, nossa pergunta central é: por que esse ritual nasce justamente neste momento no conjunto de manifestações do carnaval do Rio de Janeiro? O que ele está nos dizendo e quais os conflitos e acomodações nos revela? Falar de carnaval na cidade do Rio é sempre uma aventura perigosa pois as fronteiras se abrem e os assuntos se entrecruzam. Por isso nosso esforço é o de focar ao máximo nossa análise na

---

14 “As 12 Escolas do Grupo Especial e as 14 do Grupo de Acesso Série A, da Lierj, estarão realizando ensaios técnicos no Sambódromo de 13 de dezembro a 31 de janeiro – quando haverá a tradicional cerimônia de lavagem da pista; em seguida, acontecerá o teste de luz e som na Avenida, com a Beija-Flor de Nilópolis, campeã de 2015” (Ensaio Geral, 2016).



Lavagem em si, mesmo sabendo, como veremos, que ela se insere numa festa maior que é o carnaval, numa cidade complexa e com musicalidades múltiplas de forte tradição africana. Nosso esforço aqui é contribuir para essa construção que requalifica as práticas populares e revela suas complexidades.

## 2. Parte 2 - AS TIAS BAIANAS E O CARNAVAL

Nesta segunda parte vamos buscar reconstruir brevemente a relação simbiótica entre o carnaval e as mulheres personificadas na figura das tias baianas. Usaremos tanto os textos consagrados dos estudos carnavalescos e da formação socioespacial do Rio de Janeiro quanto entrevistas que fizemos com duas importantes mulheres, líderes das alas das baianas das escolas de samba. Trata-se, primeiramente, de Dona Célia Domingues, líder da ala das baianas da Mangueira e que é, segundo seus pares, a idealizadora da festa. Em segundo lugar traremos as falas de outra importante personalidade feminina: a baiana, Dona Nilda coordenadora da ala na Mocidade de Padre Miguel. Queremos com isso demonstrar que existe uma forte presença estruturante das mulheres que dão, até os dias atuais, sentido à festa.

Entretanto, inicialmente, precisamos explicitar algo importante. É inequívoco o fato de o número de mulheres adeptas à ala das baianas estar diminuindo nos últimos anos. E isso vem chamando a atenção dos organizadores dos desfiles. Essa diminuição vem se dando tanto pela impossibilidade de participarem em função da idade avançada como pela migração de muitas delas para as religiões evangélicas onde, quase sempre, os festejos de carnaval não são bem aceitos. Uma das soluções levantadas pela LIESA foi a redução do número de integrantes da ala das baianas (ala, diga-se, que é item obrigatório nos desfiles desde sua primeira edição) de 100 para 70 componentes por escola. Por esse motivo podemos ventilar a hipótese do desejo de Dona Célia Domingues em conjunto com diretores da LIESA como Elmo José dos Santos, além do maestro Jorge Cardoso, o Mestre-Sala Manuel Dionísio e outros importantes personagens ligados ao carnaval, resolverem

criar um evento que valorizasse e homenageasse a figura das baianas. Como lembra Célia, “a gente sempre fala disso. Esse é um assunto muito comum pra gente. E um dia estávamos falando sobre segurança, sobre a fé das pessoas e no que poderia ser feito para tocar as pessoas. O que poderia ser feito para valorizar essas mães do samba” (Depoimento gravado dado aos autores, agosto de 2020). Tudo isso para valorizar essas mulheres que são, de alguma forma, parte central da tradição da cultura negra e do samba carioca.

Falaremos agora como essas figuras femininas das baianas integram o carnaval. Para isso precisamos passar brevemente pelo entendimento da festa nas ruas da cidade. O carnaval no Rio de Janeiro tem uma longa história de ocupação de espaços públicos. Dos antigos *entrudos*<sup>15</sup>, trazidos ainda no século XVII pelos portugueses durante o período colonial, até os primórdios da festa no último quarto do século XIX já com os elementos que irão configurar sua atual formatação, diversos espaços da cidade foram sendo ocupados e ressignificados, fazendo com que, nesse processo, variados sentidos fossem a eles sendo conferidos em função das relações criadas entre os grupos sociais que participavam da festa. Em sua conformação atual, o carnaval no Rio de Janeiro é resultado da progressiva inter-relação e ajustamento entre um conjunto de agentes culturais, manifestações e formas expressivas da cultura carioca. Festividades oficiais ou não do catolicismo popular e de comunidades negras, agremiações clubísticas das elites, desfiles de foliões independentes - os chamados “máscaras” (FERREIRA, 2005) - entre tantas outras expressões culturais, foram se amalgamando à práticas musicais particulares e específicas que faziam parte do cotidiano da cidade para influenciar e dar forma ao que hoje conhecemos como carnaval carioca.

---

15 “Na origem – atestada já no início do século XVII -, as pessoas se entregam ao entrudo à moda portuguesa, entre o sábado gordo e a quarta-feira de cinzas” Armelle Enders (2015, p. 221). O entrudo era um misto de festa e brincadeira e zombaria que podia envolver tanto a aristocracia como populares pelas ruas da cidade, fosse em espaços públicos como privados. Consistia em uma “luta estilizada” onde as pessoas atiravam água, frutas de cera de limões e laranjas de cheiro, farinha, polvilho e até mesmo urina uma nas outras.



No início do século XX, esses e outros grupos sociais passaram a formar a rede de mediação que ao longo dos anos irá formatar o que passou ser conhecido mundialmente como os “desfiles carnavalescos”. A trilha sonora desses desfiles carnavalescos será também fruto do encontro de fazeres musicais tradicionalmente cultivados particularmente pelas camadas populares da cidade. Dentre todas as práticas e vertentes musicais vigentes naquele período, foi, sem dúvida, o samba a base sobre a qual se assentou a festa carnavalesca. Dos Zé Pereiras<sup>16</sup> com seus bumbos correndo pelas ruas da cidade em meados do século XIX, passando pelo sucesso internacional do maxixe na virada do século XX, chegando até a formação das atuais baterias das escolas de samba, um vasto repertório musical fez parte dessa conformação. Contudo, serão as tradicionais práticas musicais de matriz negroafricana aquelas que, principalmente, se tornarão mais populares e assumirão o protagonismo na festa. A partir da década de 1920 algumas agremiações começarão a surgir nos morros do Estácio, da Mangueira, de áreas da Tijuca e da zona ainda rural de Madureira para dar início às escolas de samba.

Conforme aponta Carlos Sandroni em seu estudo sobre a formação do samba carioca (1997), antes de ser o gênero musical consagrado e reconhecido que é hoje, “samba” representava mais do que algo que pudesse ser reduzido somente às suas características sonoras. Ir ou participar de um “samba” representava, e representa ainda hoje, o compartilhamento de um conagraçamento social que tem no fazer musical apenas um – talvez o principal - dos elementos que catalisam e delineiam esses encontros. Tradicionalmente, “samba” sempre foi um espaço simbólico de cultivo de cantares, falares, corporalidades e saberes culinários de grupos e comunidades afrodescendentes, escravizadas e/ou marginalizadas da sociedade carioca. E, nesse sentido, mesmo antes de assumir o protagonismo nos festejos de Momo, ir ao “samba” sempre representou a

---

16 “Era um conjunto de bumbos criado pelo sapateiro português José Paredes, nome cuja corruptela acabou por virar o zé-pereira, e que inaugurou uma forma de carnaval organizado no Rio, capital do Império.” (Albim, 2015, p. 289).

reafirmação simbólica, territorial e sonora, da presença desses corpos negros nos espaços físicos que lhes cabiam, ou não, ocupar na cidade.

Um desses espaços privilegiados de ocupação desses corpos negros eram as casas das chamadas “tias baianas”, onde havia o cultivo de todo um espectro de práticas religiosas africanas no Brasil. Como podemos ver, o resgate da memória social dessas tias baianas é peça fundamental na reafirmação das tradições religiosas presentes na Lavagem, elemento do *cruzo*, fonte da consagração da Sapucaí enquanto significativo espaço simbólico para toda a comunidade afro-descendente do Rio de Janeiro.

Se o carnaval carioca nasce marcado por esse encontro de manifestações advindas tanto das camadas populares quanto das elites, o atual formato de cortejo ganhará forma padrão a partir do primeiro concurso de escolas de samba em 1932<sup>17</sup>, promovido pelo jornal Mundo Esportivo e que teria sido idealizado por seu diretor e proprietário Mário Rodrigues Filho (CABRAL, 2011, p. 61). Porém, muitos anos antes deste concurso das escolas de samba, o carnaval já era uma festa onde as baianas estavam presentes. No corpo feminino ou mesmo no masculino:

Em 1929, o bloco (Deixa Falar) já saiu dentro da corda, ostentando o título de escola de samba com enredo, porta-bandeira, mestre-sala e destaques (...) e tinha ainda uma *ala de baianas* com 72 figurantes, trazendo uma curiosidade, embora não fosse exclusividade: a participação de homens fantasiados de baianas, sem disfarce, todos com bigodes, rodela de ruge nas faces e lábios pintados com batom vermelho. Deve ter sido difícil justificar uma ala dessas “baianas” nesse contexto, mas a mistura já estava feita e elas foram preservadas. Com certeza, uma homenagem às tias que mantiveram, em seus terreiros, costumes trazidos da África. Alas de baianas já participavam das procissões católicas desde o século XIX. A participação de homens fantasiados de baianas parece ter sido constante. Heitor dos Prazeres, compositor importante e figura de destaque do Estácio (saía de baiana e levava um cavaquinho pelas ruas). Sua fantasia de baiana trazia um

---

17 O primeiro concurso reuniu “(...)moradores das favelas da região da praça XII e também de áreas suburbanas. As principais agremiações foram: *Estação Primeira* (Mangueira-Campeã), *Azul e Branco e Depois Eu Digo* (Salgueiro), *Unidos da Tijuca* (Morro do Borel), *Aventureiros da Matriz* (Matriz), *Prazer da Serrinha* (Morro da Serrinha), *Para o Ano Sai Melhor* (Morro do São Carlos), *Mocidade Louca de São Cristóvão* (Morro do Tuiuti), *Vai Como Pode* (Oswaldo Cruz), *Recreio de Ramos*, *Lira do Amor* (Bento Ribeiro), *Vizinha Faladeira* (Saúde), *Em Cima da Hora* (Catumbi), *União Barão* (Gamboa)” (IPHAN, 2014, p.36).

pano da costa que, em dado momento, Heitor retirava dos ombros e, seguro pelas pontas, era esticado por dois participantes como se fosse uma bandeira (...). Decorre daí a lenda de que o gesto de Heitor originaria a criação de estandartes, mais tarde tornado bandeira da agremiação. Só mesmo como lenda. (FRANCESCHI, 2010; p. 170-171, grifo nosso)

Desde esse momento, o desfile das escolas de samba vem ocupando inúmeros espaços da cidade até se estabelecer definitivamente na passarela da Marquês de Sapucaí em 1984 com a inauguração do Sambódromo (ver IPHAN, 2014). Também a organização das escolas de samba foi se alterando e transformando. De uma festa de caráter comunitária e amadorística, o desfile carnavalesco irá, com o passar dos anos, passar a demandar a mobilização de um enorme contingente de grupos sociais, associações, instituições e agentes culturais, formando uma verdadeira indústria voltada para o entretenimento, articulada ao incremento do turismo, às indústrias audiovisual, televisiva, editorial, fonográfica, de instrumentos musicais, alimentícia e de bebidas, e mais recentemente em estreita conexão com o ambiente virtual da internet. Cada dia mais, o carnaval mobiliza uma ampla rede de produtos, serviços e interesses públicos e privados constituindo-se uma fonte de renda e sustento para significativa parcela da população carioca. Desde o início dos desfiles, as escolas de samba estão ligadas às comunidades populares especialmente das Zonas Norte e Oeste da cidade e também de outros municípios como Nilópolis e Niterói.

Desde o ano de 1984, quando se inaugura o Sambódromo, a produção do desfile de carnaval passou a ser organizado e gerido pela LIESA, articulando as agremiações e defendendo seus interesses junto ao poder público e às empresas privadas que participam e financiam a festa. Até 2005, as históricas quadras e barracões das escolas de samba eram os espaços, por excelência, de abrigo de uma ampla gama de atividades e serviços, remuneradas ou não, que articulavam a produção material e simbólica do carnaval. A partir de 2005, porém, a maior parte desse sistema de produção (ao menos no que tange ao Grupo

Especial da LIESA) passa a ser conduzido na Cidade do Samba<sup>18</sup>. Para além da produção material do desfile das escolas de samba, a Cidade do Samba e o próprio carnaval revelam-se importantes espaços de afirmação de narrativas simbólicas da cultura carioca. Se a festa é hoje um bem cultural que gera divisas e aquece a economia, é também lugar de reafirmação de elementos e marcos referenciais das culturas afrodescendentes. Dessa forma, os modos pelos quais se dão as apropriações simbólicas dos sentidos atribuídos à Lavagem são fundamentais para a entendermos como instauradora de um espaço/tempo singular e diferenciado, de suma importância à reafirmação de fundamentos das religiões de matriz africana para aqueles mais diretamente ligados à promoção ao evento, cumprindo as “tias baianas” papel central nesse processo.

Há já uma extensa bibliografia produzida sobre a constituição de um “mundo do samba” no Rio de Janeiro. Nela é possível perceber a importância do papel das casas dessas “tias baianas” como lugares estruturantes na produção e reprodução de saberes e fazeres culturais afrodescendentes na cidade. Dentre todas as casas dessas tias baianas, certamente a mais conhecida e consagrada é da famosa Tia Ciata, que se situava na região que passou a ser conhecida como “A Pequena África”, assim denominada pelo sambista, pintor e compositor Heitor dos Prazeres, e que se estendia das imediações do cais do porto até a Cidade Nova (MOURA, 1983, p. 62). Se naquele momento de virada para o século XX esses imaginados territórios africanos dentro do Rio de Janeiro revelavam a perpetuação de matrizes culturais negras, especialmente às casas de santo, revelavam também formas de delimitar lugares específicos para grupos sociais que teciam singulares redes de relações mas que deveriam permanecer excluídos do projeto modernizador de inspiração europeia<sup>19</sup>,

---

18 “No caso das escolas do Grupo Especial, o centro de atividades de produção dos desfiles está atualmente localizado na Cidade do Samba, nos denominados ‘barracões do samba’ destinados a cada uma das 14 escolas que integram o grupo” (Prestes Filho, 2009, grifo do autor).

19 “Inspirada no plano de remodelação de Paris executado pelo barão Georges-Eugène Haussmann ainda no século XIX, a Reforma Pereira Passou transformou radicalmente a fisionomia do centro do Rio.” (<http://oswaldocruz.fiocruz.br/index.php/biografia/trajetoria-cientifica/na-diretoria-geral-de-saude-publica/reforma-pereira-passos>, acessado em julho de 2020)

que teve nas reformas trazidas pela gestão Pereira Passos o modelo mais emblemático de toda a reordenação socioespacial da cidade.

Os bairros de Santo Cristo, Saúde e Gamboa concentraram numerosa parte de baianos e baianas migrados para capital da República naquela virada de século, que, entre variadas ocupações e ofícios, trabalhavam em serviços de reparo e manutenção, como ambulantes, militares, carregadores da estiva do cais do porto ou ainda como serviçais e vendedoras de quitutes (MOURA, 1983, p. 90) mas que seguiam cultivando práticas devocionais afrodescendentes junto às suas comunidades. Mesmo após a abolição da escravatura, o regime político, dominado por um catolicismo oficial, prosseguiu segregando práticas religiosas das elites brancas daquelas oriundas dos negros escravizados. Desde o século XIX, as irmandades negras tiveram papel decisivo na formação desse cruzo religioso e simbólico, tanto ajustando suas comunidades aos ritos festivos da sociedade como mantendo as tradições afrodescendentes na diáspora (SOARES, 2005). Essas irmandades prestavam assistência de várias ordens a negros e negras libertos e escravizados e propiciavam a organização de pequenas corporações de ofício, contribuindo na criação de condições materiais para a sobrevivência de seus membros. Embora existam até hoje, Roberto Moura aponta que:

é possível mesmo se associar a decadência das irmandades de cor, por volta do terceiro quarto do século, à criação de novas formas institucionais no meio negro e mesmo de instituições municipais de assistência pública, que absorveriam muitas de suas antigas funções, a larga vivência nas irmandades, *egbé*, se somando ao convívio nas suas associações creditícias, *esusu*. (MOURA, 1983, p 50, grifos do autor)

Nas primeiras décadas do século XX, o Rio de Janeiro abrigava já uma ampla e diversificada rede de candomblés e casas de santo nos subúrbios ou nas recém surgidas favelas, originadas como rescaldo do projeto modernizador levado à cabo pela oficialidade. Muitas tias negras como Tia Ciata, Tia Bebiãna e Tia Perciliana – só para citar as mais conhecidas - possuíam estreita ligação com às irmandades baianas e produziram com suas

casas de santo “poderosas redes de sociabilidades” (VELLOSO, 1990, p. 4). Também os festejos católicos - fossem os ciclos carnavalescos, juninos ou natalinos - sempre se constituíram em espaços de cruzo, propositais ou não, de diversas formas devocionais tanto aos santos católicos quanto às divindades africanas. Sempre solicitada, a presença dessas “tias baianas” foi aos poucos se tornando obrigatória na medida em que as escolas de samba passaram a ser mais um desses espaços comunitários a proporcionar acolhimento de várias ordens à grupos sociais negros e marginalizados, tendo na musicalidade afrodescendente e no carnaval, os elementos para um amálgama perfeito.

Ontem ou hoje, a importância das baianas no espaço do carnaval, pode ser vista na fala da própria Célia Domingues:

Acho que foi uma forma das escolas prestigiarem, agradecerem e ao mesmo tempo - que a Escola não é boba! - de ter essa energia da mulher, *essa energia forte da terra* nos desfiles do carnaval. Tanto que hoje as baianas são o cartão de visita das Escolas de Samba, tem que representar em algum lugar, ou são as baianas ou o departamento feminino. As mulheres, elas são muito fortes nas Escolas e tão cada vez mais ocupando seus espaços. Hoje não são só baianas, não são só departamento feminino, tem artista plástica, tem as carnavalescas, a gente tem diretoras, tem intérpretes, hoje a mulher está muito atuante nesse mundo do carnaval. (Dona Celia, depoimento gravado dado aos autores, agosto de 2020)

Ou seja, a ala das baianas no carnaval carioca tem sua origem na presença importantíssima das mulheres de axé que vieram da Bahia e que faziam de suas casas espaços de acolhimento e sociabilidade. Não apenas dos migrantes baianos, mas de toda a comunidade negra e pobre da cidade. Eram espaços de convívio, trocas e cruzos entre diferentes grupos de migrantes e imigrantes (inclusive judeus). As Tias Baianas simbolizam a força matriarcal que estrutura e alimenta o samba e o carnaval. São elas, as baianas, as mães e tias que representam o cuidado.

### 3. Parte 3 - OS AFOXÉS E OS FILHOS E FILHAS DE GANDHI.

Na festa da Lavagem do Sambódromo, o Afoxé Filhos e Filhas de Gandhi é um dos mais importantes elementos. A primeira questão que nos parece interessantíssima é a presença simultânea de um bloco no Rio e em Salvador, revelando uma transterritorialidade simbólica de muita potência. Para dar conta desta empreitada vamos subdividir essa terceira parte em duas sessões. Primeiramente dedicaremos algumas palavras ao Afoxé Filhos de Gandhi de Salvador através de notícias de jornais e, sobretudo, utilizando o estudo de Risério (1981). Esse autor está particularmente interessado em discutir o renascimento dos afoxés e blocos no carnaval afro-baiano como um processo de reafricanização ocorrido a partir da década de 1970. Ou seja, seu interesse não é contar a gênese dos afoxés no Brasil nem as origens históricas dos Filho de Gandhi. Porém, mesmo tratando exclusivamente do grupo de Salvador neste contexto, ele nos oferece alguns elementos desta construção que nos pareceu interessantes para entender o grupo no Rio de Janeiro. Em um segundo momento vamos abordar o grupo carioca através das notícias dos jornais e de entrevistas feitas com o mestre Kotoquinho, que é diretor do grupo no Rio de Janeiro e quem puxa os pontos durante a festa na Sapucaí.

#### 3.1. IJEXÁ, CARNAVAL DOS PRETOS DA BAHIA E O BLOCO FILHOS DE GANDHI

Em seu livro *Carnaval, Ijexá*, Antônio Risério apresenta um estudo composto por um conjunto de artigos escritos no calor da hora dos acontecimentos do início da década de 1980. São escritos não acadêmicos oriundos de suas pesquisas e da sua observação de campo. Para ele, instigado com o aparecimento destes blocos de negros no carnaval baiano, se tratava de um processo de reafricanização não só do carnaval, mas da vida do entendimento da cultura baiana. Primeiramente ele explica como usa o termo “ijexá”:



Não quer dizer que o novo carnaval afrobrasileiro, transado pelos novos afoxés e blocos afro, seja, antropológicamente falando, um carnaval ijexá. Uso a palavra “ijexá” tal qual ela é popularmente empregada pelos jovens pretos da Bahia – não no sentido de uma determinada “nação” negroafricana, nem no sentido do que há de específico no culto do candomblé desta “nação”. Mas como expressão que designa, na vida presente dos pretos locais, não só um ritmo como uma dança. (RISÉRIO, 1981, p.11)

Ou seja, na linguagem das ruas daquele momento, se dizia que o ijexá era o ritmo e a dança dos novos afoxés de blocos afro. Sendo assim o autor nos oferece alguns preciosos comentários sobre o trânsito, pela reafrikanização, de tradições negras presentes no carnaval daquela cidade, desde o século XIX até o movimento dado a partir dos anos 1980, que evocou o movimento *black* dos EUA, a música *soul*, o *funk* até chegar nos blocos como o Ilê Aiyê, Filhos de Gandhi e o Badauê do Mestre Moa do Catendê.

Acho extremamente instigante, antes de mais nada, o fato de uma agremiação afro-carnavalesca baiana ter se batizado com esse nome, homenageando o grande líder anticolonialista indiano Mahatma Gandhi, poucos meses depois que ele foi assassinado. (...) Mahatma era um adversário venerável do poder colonialista branco na Índia, e não foram poucas as vezes em que ele se manifestou, com firmeza de sempre, contra a presença dominadora dos europeus no continente africano. (...) não posso deixar de lembrar também dos dois famosos conceitos do pensamento de Gandhi: ahimsa (não violência) e satyagraha (palavra montagem inventada por Gandhi para designar a ação não-violenta, orientada pela verdade). É isso aí. No Filhos de Gandhi vigora ahimsa – é o que está na sua cor branca, a cor da paz, serena vibração de Obatalá, orixá *funfun*. E seu desfile, em pleno caos carnavalesco, é tranquila satyagraha” (RISÉRIO, 1981, p. 52-53, grifos nossos)

Aqui vamos nos deter apenas no caso dos Filhos de Gandhi que foi um bloco criado no mesmo ano do primeiro trio elétrico de Dodô e Osmar: 1949. Estas são as duas expressões mais fortes do carnaval da Bahia até os dias atuais: os afoxés e os trios elétricos. O interessante é que o bloco criado em meado do século XX, estava à míngua e todos os sinais indicavam seu desaparecimento até que, na década de 1970, ele ganha novo vigor sendo a principal marca do processo de reafrikanização do carnaval baiano. “Graças a deus e ao Gilberto Gil”, afirma Risério:





É preciso que seja dito de uma vez por todas: Gil é o grande responsável pelo ressurgimento do Filhos de Gandhi. O afoxé estava a menos de um passo do túmulo e o crioulo foi lá, com a força invencível de um filho de Xangô (embora ele diga ser filho de Logun-edé), para aplicar uma injeção astral de vitalidade. Todo mundo sabe disso na Bahia (RISÉRIO, 1981, p. 53)

Nasce também em 1981, segundo esse autor, as Filhas de Gandhi que foi o bloco composto pelas mães, mulheres, namoradas, filhas e amigas dos membros do bloco masculino. Elas organizam então um bloco exclusivamente feminino com a atriz Zezé Motta como sua força de vigor<sup>20</sup>. O que precisamos destacar neste momento é uma existência híbrida dos afoxés, borrando as fronteiras da dicotomia entre o sagrado e o profano já desde de sua criação. Uma versão bastante defendida é a de que os afoxés seriam reminiscências dos antigos desfiles dos Reis do Congo e que os escravizados aqui, proibidos de praticarem seus cultos no Brasil Colônia, se filiam à Irmandades Religiosas como a do Rosário, cruzando essas tradições. Gilberto Gil nos explica:

Os blocos e folguedos de carnavais dos negros eram tentativas de reconstruir as coisas que eles tinham lá, eram lembranças. No dia que era permitido a eles se divertirem, eles se reportavam imediatamente à cultura deles, buscando integralizar aspectos remotos daquilo que eles viviam cotidianamente lá, na África”. (Gilberto GIL *apud* RISERIO, 1981, p. 55)

Mesmo sem ainda utilizar os conceitos de *decolonialidade* nos estudos culturais ou de *cruzamento de gramáticas* que implicam o questionamento das dualidades antagônicas que falamos a pouco, Risério, sensível ao que via, já indicava a impossibilidade de compreensão deste fenômeno de forma estanque e seguindo unicamente a lógica das práticas europeias.

Ora apoiados na tradição religiosa da África Negra, em sua vertente ocidental, exibindo danças, ritmos, cantos da liturgia ioruba e, ao mesmo tempo, inseridos

---

20 Interessante notar como se dão as disputas das narrativas históricas. Em matéria do Jornal do Brasil de 24/05/1981, o jornalista José Barreto ao falar sobre o então candidato a prefeitura da cidade de Salvador, Mario Kertesz, afirma que ele “desfila no ‘Filhos de Gandhi’ e sua mulher é fundadora do afoxé ‘Filhas de Gandhi’, criado em 1980 e premiado no carnaval desse ano”.



no contexto delirante do carnaval, os afoxés se tornaram entidades que se movem livremente numa brecha ou numa fronteira, aproximando, por caminhos simultaneamente iniciáticos e mundanos, os dois universos dialeticamente complementares da vida humana: o sagrado e o profano. (...) É essa dimensão ambígua, dúplice, ambivalente, que confere aos afoxés um aspecto de bálsamo ou de oásis, capoeira de calma e serenidade, em meio à loucura geral do carnaval. Enquanto todos literalmente pulam atrás do trio elétrico, os integrantes dos afoxés bailam, suingada e pacificamente entregando seu corpo e cabeça aos ilus ou atabaques, em toques de Oxum e Oxalá. É tudo como se fosse possível haver uma ordem no caos. (...) Então, o afoxé é uma coisa de deflagrar esse outro êxtase, de natureza interiorizante. E, ao mesmo tempo, você pode ver como tudo isso é contraditório. Porque, ao mesmo tempo, o afoxé é uma transação bem de ritual dos negros no sentido de soltar, libertar as forças da carne. (RISERIO, 1981, p. 56)

Na verdade, no início existiu uma íntima relação dos afoxés de carnaval com as tradições de terreiro. Muitos deles foram criados e dirigidos por seus Babalorixás ou outras personalidades de culto. Risério afirma, sem indicar a fonte - como é de seu costume - que o pesquisador Edison Carneiro cita vários exemplos e afirma que os músicos que tocavam nos afoxés eram também alabês nos candomblés. Ele também afirmava que os pontos cantados deviam ser “hinos fracos” para apenas homenagear os Orixás e não baixar em ninguém. Mas Pierre Verger, lembra Risério, relata que nos desfiles dos Filhos de Gandhi na década de 1950 viu ocorrer episódios de transe. “O afoxé Filhos de Gandhi é uma transação de iniciados. A maioria deles é feita de homens do culto do candomblé. Quem não tem negócio, não vai lá não”. (Gilberto Gil *apud* Risério, 1981, p. 57). Ou seja, esse bloco em particular carrega em si uma ambivalência que merece ser observada quando transposta para o caso do Rio de Janeiro.

## 3.2. FILHOS DE GANDHI NO RIO DE JANEIRO

Na então capital do país, quando a Portela vencia mais uma vez o carnaval carioca<sup>21</sup> fazendo seu elogio à volta de Getúlio Vargas ao poder com a samba enredo “A volta do filho pródigo”, o afoxé Filhos de Gandhi era fundado na região portuária no dia 12 de agosto de 1951. Em matéria do jornal *Diário de Notícias* de 29 de janeiro de 1964, seu primeiro presidente Alberto Salles Pontes conta que o afoxé foi fundado pelos baianos Daniel Silva, Antônio dos Santos Ferreira, Acelino de Jesus, Luís Santana, Antônio Cordeiro e Rubem, Milton Pinto de Carvalho, Julio Susth e outros, todos radicados no Rio de Janeiro e a maioria ligada aos trabalhos da estiva no cais<sup>22</sup>. Em 23 de janeiro de 1955, Edison Carneiro, por sua vez, confirma essa informação ao citar o afoxé em um artigo especial intitulado “*Elementos novos no folclore carioca*” escrito para o caderno “Suplemento Literários”, publicado aos domingos também no *Diário de Notícias*. Nele faz um interessante mapeamento das novas práticas de festejos encontradas na então capital federal e municípios vizinhos que chegaram juntos com os migrantes nordestinos.

Seria desnecessário insistir em que estes nacionais, empreendendo a viagem para a Guanabara, não trouxeram consigo apenas os tarecos, os filhos pequenos, a força de trabalho que não tinha emprego nas suas terras de origem. Trouxeram hábitos, crenças, modos de falar, folguedos. E daí que agora estejamos a assistir a apresentação de elementos folclóricos antes completamente desconhecidos no Distrito Federal. (CARNEIRO, 1955, p. 5)

---

21 “Com as escolas ainda divididas, novamente aconteceram dois desfiles no Carnaval de 1951. O primeiro, considerado oficial pela prefeitura do DF, organizado pela Federação Brasileira das Escolas de Samba, aconteceu na Av. Presidente Vargas. O segundo, organizado pela União das Escolas de Samba, contou com a participação de vinte escolas, e foi realizado no mesmo dia, 04 de fevereiro, domingo de carnaval, na Praça XI” (<http://www.galeriadosamba.com.br/carnaval/1951/resultado/>, acessado em 2020). O primeiro desfile foi vencido pelo Império Serrano.

22 O pesquisador Francisco de Vasconcelos revela em outra matéria publicada no jornal *Tribuna de Piracicaba*, que segundo Aurelino Gervásio da Encarnação, um dos primeiros diretores e então diretor de canto do afoxé, o grupo fundador era frequentador assíduo da gafieira Elite na Praça da República, e “que ali nascera a ideia de se fundar a agremiação com as características do modelo baiano” (Jornal *Tribuna de Piracicaba*, 08 de fevereiro de 1991).

Segundo o pesquisador, os festejos mais presentes são as Folias de Reis e o Frevo. Porém, indica também a presença da capoeira e dos afoxés. Quanto à capoeira ele afirma que ela esteve presente no Rio de Janeiro durante o século XIX e que foi duramente reprimida pela polícia. Mas que retornou depois de 50 anos agora mais lúdica e passiva, através de migrantes baianos que são, em sua grande maioria, trabalhadores do porto. Comenta igualmente que essas rodas de capoeira aconteciam regularmente em apresentações públicas na Portela. Logo depois ele passa a apresentar os afoxés.

Os baianos vindos para o Distrito Federal trouxeram um cortejo – o afoxé, maracatu da Bahia. Elementos que participavam, na Cidade do Salvador, do afoxé Filhos de Gandhi – Bráulio Bonfim, Milton Pinto e Alberto Pontes – organizaram aqui o afoxé com o mesmo nome, que vem desfilando pela cidade no carnaval, a partir de 1952. Como os da Bahia, este canta na rua cânticos de candomblé, não os “fortes”, mas os que se podem cantar sem insulto aos orixás. (...) ao som de 14 atabaques pequenos (7 de tipo rum, 7 do tipo contra-rum), 6 cabeças (*sic*) e 8 agogôs. Estruturalmente, porém, não guardou fidelidade ao modelo da Bahia, faltando-lhe um figurante indispensável, o Babalótimo ou Babalotinho, versão masculina da Dama do Passo no maracatu, e as “baianas” que abrem a marcha dos afoxés. São cerca de 60 homens vestidos de branco, a cabeça protegida por turbantes, que desfilam dançando em passo ritual, na cadência dos cânticos religiosos africanos (...) tendo no centro o porta-estandarte e à frente a sua ruidosa orquestra, - numa remota reprodução da pompa com que iam coroar-se os reis do Congo. (idem)

Curiosa é a observação de que faltaria no afoxé do Rio a presença das “baianas”. Mas o que fica claro é que essa junção entre o afoxé e as baianas é algo que vem desde os cortejos de Salvador. Outro detalhe é a data que Carneiro indica do início do grupo. Há indícios que ele tenha começado um ano antes aqui no Rio, em 1951. O autor escreve no artigo de jornal:

Não é possível prever, no momento, a repercussão que esses elementos novos poderão ter no conjunto do populário carioca. Uma coisa é certa, porém, desde já – a população do Distrito Federal os acolhe de braços abertos, proporcionando-lhes condições especiais de desenvolvimento e de difusão (ibidem).

O que Edison Carneiro intuiu era verdade. O afoxé Filhos de Gandhi ocupou lugar singularíssimo no interior da cultura carioca a ponto de ser peça chave do carnaval desde meados do século XX. Em 1964, novamente no *Diário de Notícias*, podemos ver que os Filhos de Gandhi organizam em sua sede uma feijoada em homenagem à Edison Carneiro o que mostra que o pesquisador possuía uma grande legitimidade junto ao grupo.

Desde 1951 quando de sua fundação, o Filhos de Gandhi do Rio de Janeiro tem participado da abertura oficial do carnaval carioca e a crônica jornalística está repleta de menções a isso. Alguns jornais inclusive colocavam o grupo, em alguns anos, na categoria de *hors-concours* dentre os blocos que participavam do Carnaval.



Figura 2. “O Grupo Folclórico ‘Filhos de Gandhi’, que logo mais estará se exibindo em homenagem especial aos embaixadores da República de Gana e da Índia” (Fonte: Jornal *Diário de Notícias*, 12 de fevereiro de 1965 )



Figura 3.

Fonte: Jornal *A Luta Democrática*, 1969

Assim, apesar de já participarem da abertura do carnaval há muitos anos, na matéria “Além da imaginação / Afoxé – o bloco Exu, Ogum e Gandhi para o carnaval” assinada por Maria Helena Farelli no jornal *O Dia* de 13 de fevereiro de 1978, Aurelino Gervasio da Encarnação, um de seus principais diretores, diz que só

em 1972 fomos reconhecidos pela RIOTUR. E desde aí abrimos o desfile sob a proteção de Xangô. Saímos vestidos de toalhas, cordão e sandálias. Somos 600 pessoas. O porta estandarte é Vavá, no Afoxé só homem é que pode carregar o estandarte. Vavá é filho de Ogum, trabalha em terreiro há muito tempo e por isso tem a honra de carregar o estandarte. Mas tenham a certeza, Afoxé é coisa sagrada. Não é bloco de carnaval. Ali tem mistério. (FARELLI, 1978)

Também na edição de 05 de janeiro de 1977 do jornal *Luta Democrática*, na coluna “Samba e outras coisas” um articulista de nome “Meu Sinhô”, mais uma vez menciona a presença do afoxé na abertura do carnaval e seu caráter diferenciado em relação aos outros grupos participantes:



Já se tornou grande atração na abertura dos desfiles oficiais dos blocos carnavalescos da cidade, a presença do Afoxé 'Filhos de Gandhi'. Preservando a sua característica original os Filhos de Gandhi não foram ainda compreendidos pela maioria do público que aplaude as suas apresentações, ignorando, talvez, não se tratar apenas de um bloco carnavalesco. (Luta Democrática, 05 de janeiro de 1977)

Na edição de 08 de fevereiro de 1983 do jornal *O Globo*, seu então presidente Bento Benício de Souza, conhecido com *Índio Pernaboés*, explicou que o Gandhi quebraria uma antiga tradição e renderia homenagens à três orixás femininas Nanã, Iemanjá e Oxum, que regiam o ano. “Normalmente nossos cantos são em Ijexá (Iorubano). Em que não se encontram saudações a Nanã e Iemanjá. Reverências a elas só nos dialetos Keto e Angola. Daí, termos sido obrigados a criar uma saudação musical para reunir os três grandes orixás femininos”. Ao falar das origens, lembra que comemoravam também os 86 anos do primeiro registro impresso da presença dos afoxés no carnaval brasileiro, feita pelo pesquisador Manuel Querino<sup>23</sup>, baiano de Santo Amaro, em seu livro “Costumes africanos na Bahia”. Querino relaciona as saídas dos afoxés às chamadas *Damurixás* ou *Festas da Rainha*, cortejos dedicados à orixá Oxum realizados no mês de janeiro em Lagos na Nigéria. Segundo Índio, o cortejo dos Filhos de Gandhi seria assim uma reinvenção diaspórica de festividades africanas dedicadas à Oxum, Rainha de Ijexá, os *Ilus do Afoxé*.

Ou seja, o que podemos ver pela documentação existente é que o Afoxé Filhos de Gandhi no Rio de Janeiro esteve sempre presente abrindo nas festividades carnavalescas. Essa aparição nos periódicos é bastante relevante pois sabemos o quanto as manifestações populares - sobretudo negras - são, sistematicamente, silenciadas diante do nosso racismo estrutural<sup>24</sup>. Também nos fica claro que existe uma diferenciação marcante na dimensão

---

23 Manuel Querino (1851-1923), pesquisador baiano, negro, nascido em Santo Amaro. Republicano, liberal e abolicionista, publicou importantes trabalhos que trouxeram a perspectiva afro-brasileira aos estudos de História do Brasil. (ver <https://www.geledes.org.br/manuel-querino/> acessado em agosto de 2020)

24 Valeria, inclusive, olhar com mais atenção o tipo de jornal que anunciava esses festejos. Quem eram seus editores e qual a linha editorial seguida para que repórteres e jornalistas estivessem interessados em registrar esses festejos.



que tem o afoxé no Rio e de Salvador. Se Risério nos afirma que na década de 1970 o bloco estava “à mingua” em Salvador, como citamos acima, já no Rio essa presença é diferente. O bloco aqui nunca alcançou a dimensão numérica que teve e tem o grupo baiano. Sobretudo nas últimas décadas. Isso, claro, pela própria diferença da organização dos carnavais nas duas cidades. Na Bahia o carnaval está muito mais voltado à festa de rua - com afoxés e trios elétricos - apesar dos cordões de isolamento e o uso dos abadás. No Rio de Janeiro os interesses políticos e comerciais estiveram majoritariamente mais preocupados com os desfiles das escolas de samba sobretudo nas últimas quatro décadas no Sambódromo. É verdade que estamos vendo transformações crescentes nos últimos vinte anos com a volta dos blocos e do carnaval de rua. Mas o que cabe destacar aqui é que existe uma diferença na produção da festa, inclusive no seu financiamento, que corresponde a duas realidades que tiveram uma formação histórica e social diferentes diante dos festejos. Apenas para se ter um exemplo, os Filhos de Gandhi em Salvador possuem uma sede em pleno Centro Histórico (onde podem fazer, além dos ensaios e reuniões, aulas de capoeira e outras atividades culturais). No caso carioca essa sede sempre foi itinerante e hoje ocupa parte de uma ruína na zona portuária. Não há espaço para aulas, arquivos de documentos e nem mesmo para festas. Trata-se de uma pequena cozinha e uma área aberta sem proteção contra chuva onde os membros se reúnem para cantar e dançar.

Mas o que queremos destacar é que também entre os membros do Afoxé a intenção sagrada está presente e forte:

Diversos Babalorixás e Yalorixás e Ogãs de cargos, como eu, que se reúne em suas casas para ver quais os Orixás que vão reger aquele ano. Assim no dia da Lavagem a gente procura fazer uma homenagem para esses Orixás. Eu começo pedindo para Exu, pedindo licença, e cantar pros Orixás que tem aquelas pessoas vestidas na indumentária daquele Orixá simbolizando aquele que vai reger o ano. (Mestre Kotoquinho, depoimento gravado do aos autores, julho de 2020)





Na já citada matéria de Maria Helena Farelli no jornal *O Dia*, ao entrevistar Seu Encarnação, podemos ler:

Os caboclos se misturam aos deuses africanos, tanto no candomblé, como na Umbanda, como no afoxé. E quando os Filhos de Gandhi passam na Avenida, espalham vibrações ou são apenas impressões aqueles arrepios que a assistência sente quando os atabaques soam chamando os deuses para a avenida? Entre o céu e a terra há mais mistérios do que pode prever a razão humana. Eles os Orixás, realmente estão lá, na Avenida colorida, e até Gandhi talvez esteja. (Jornal O Dia, 13/02/1978)

## Considerações Finais

Observar o ritual da Lavagem enquanto território do cruzo nos pareceu interessante sobretudo por dois motivos: Primeiramente porque nele se misturam antigos antagonismos que separariam o sagrado do profano como espaços apartados. Em plena festa carnavalesca – e mesmo em meio a interesses comerciais e de diferentes ordens - o sagrado se presentifica. Isso mostra como que para as culturas de diásporas as formas podem sempre adquirir novas roupagens sem que isso signifique a perda do sentido da fé. Talvez essa seja uma das mais fortes características da resiliência. A capacidade de se reinventar em situações completamente adversas, em qualquer fresta. No terreiro mas também na rua, no grito coletivo e no silêncio individual. Sua presença é sempre potência latente. Ela existe do que é falado e no que não é dito. No aparente e no misterioso.

Por mais que o colonialismo tenha nos submetido ao dismantelo cognitivo, a desordem das memórias, a quebra das pertenças e ao trauma, hoje somos herdeiros daqueles que se reconstruíram a partir de seus cacos. A resiliência é a virtude dos que atravessam o mar a nado por cima de dois barris. (SIMAS e RUFINO, 2018; 13-14)

Em segundo lugar o ritual da Lavagem é um exemplo interessante de como na cultura baseada nas tradições africanas lidamos com uma outra gramática simbólica. Por mais que as performances se pareçam elas não são cópias umas das outras. Ou seja, por

mais que os mesmos elementos possam estar presentes em diferentes lavagens, como por exemplo a Lavagem da Sapucaí e a Lavagem da Escadaria de Nosso Senhor do Bonfim em Salvador, elas não são cópias artificiais. Em ambas se articulam a presença das baianas de axé, os Filhos de Gandhi com seus afoxés, ervas, águas de cheiro e flores. A originalidade não reside na performance e sim na articulação dos elementos ritualísticos que trazem significado aos participantes. São as mesmas palavras, mas que escrevem textos originais.

Contudo cabe ainda a pergunta: por que esse ritual nasce justamente neste momento? O que temos de revelador neste presente contexto que justificaria a aparição desta festa nestes moldes? Durante a pesquisa levantamos quatro hipóteses que podem, inclusive, se justapor. A primeira delas seria um desejo de valorização desta figura simbólica de enorme importância para o mundo do samba que são as baianas. Isso se daria pela preocupação dos organizadores diante da diminuição de mulheres que deixam o carnaval uma vez que se tornam evangélicas. Uma segunda hipótese seria um esforço em unir as escolas de samba em torno de uma bandeira comum apagando as rivalidades da competição diante de uma ameaça do crescimento do carnaval de rua ou também chamado de carnaval de blocos que vem crescendo de maneira marcante nos últimos anos catalisando, inclusive, os interesses comerciais que deixaram de investir como antes no carnaval dos desfiles de escolas de samba.

Uma terceira hipótese, essa sim bastante interessante, seria um movimento mais amplo de empoderamento das narrativas da negritude no Rio de Janeiro. Isso tomou uma grande projeção diante dos achados que as reformas urbanas recentes no Porto Maravilha passaram a revelar. Ao abrir o chão do Cais do Valongo para trocar o calçamento, a memória negra veio à tona justamente no ano de 2011. Uma quantidade de cerca de 1.200.000 objetos pessoais como brincos, pulseiras e cachimbos, espécies raras de contas de guias que estavam presos por baixo do chão, revelaram que ali foi o maior porto por onde homens e mulheres escravizadas entraram nas Américas. Estima-se entre 500 mil a 1 milhão de negros pisaram nesse porto, muitos inclusive após a proibição do tráfico. Esses

achados serviram como uma contra-narrativa que passou a combater o silenciamento da presença negra no Rio de Janeiro e o racismo estrutural. Através de uma articulação inédita a UNESCO acolheu a candidatura do Cais do Valongo como “Sítio de Memória Sensível” (ANDRADE e MELO, 2019). Diante deste movimento a mesma Maria Moura faz, junto com o povo de axé, lavagens nas pedras do cais. Isso a poucos metros da sede dos Filhos de Gandhi e também muito próximo da Cidade do Samba. Ou seja, existe um desejo muito forte, protagonizado pelo movimento negro, de reivindicar seu direito à memória, ao reconhecimento como grande protagonista da história da cidade do Rio de Janeiro. O ritual da Lavagem da Sapucaí nasce em grande medida neste contexto.

Finalmente uma quarta hipótese seria por uma valorização da mulher. Da mesma maneira que a questão da negritude ganha protagonismo na agenda das lutas sociais, a questão da mulher também ganhou importante destaque. E neste sentido a Lavagem, ritual de origem afro feito por mulheres, nos oferece um conjunto de elementos interessantíssimos nesta construção/desconstrução. Mestre Kotoquinho afirma:

Veja bem, não é os Filhos de Gandhi que fica na frente. Porque homem não faz lavagem. Quem faz lavagem é mulher. Por isso quem tá a frente são as mulheres. Yalorixás, Ekedes e ou ogãs vem batendo atrás. Quem puxa os afoxés são as mulheres de terreiro e as Filhas de Gandhi, não os Filhos. (Mestre Kotoquinho, depoimento gravado do aos autores, julho de 2020)

Ou seja, no interior do terreiro as funções de lavagem e da alimentação são tarefas (quase) exclusivamente femininas. As funções do “cuidado” são reservadas às mulheres. Porém, essas tarefas não são desvalorizadas como são no nosso cotidiano capitalista. Em nossas vidas, as tarefas ligadas à manutenção da vida, são bastante desprestigiadas. Ou são exercidas por mulheres pobres (e em sua maioria negras) que recebem por isso salários aviltantes nas casas de famílias brancas de classe média e alta ou são tarefas assumidas por mães e avós que não recebem nem salário e nem reconhecimento social da vida que entregam às funções domésticas. Trata-se, justamente, das funções que preservam a vida como a reprodução humana e sua manutenção. É como se fosse um trabalho inexistente ou



que tivesse que ser assumido exclusivamente pela mulher que decidiu ser mãe por sua conta e risco. Muitas mulheres trabalhadoras que são também mães sabem exatamente do que se trata a chamada dupla jornada ou as dificuldades em cuidar dos filhos. E mulheres que se dedicam unicamente ao trabalho doméstico também conhecem a invisibilidade e a completa falta de direitos diante trabalho que exercem, sem remuneração, para a perpetuação dos outros trabalhadores, como seus maridos. É, como afirma Silvia Federici (2013), o trabalho entregue gratuitamente para a manutenção do capitalismo. Desvalorizado e silenciado. Entretanto no interior de um terreiro essas tarefas não são vistas como inferiores. Elas possuem o mesmo valor que a própria vida. Isso significa uma profunda inversão de valores. Diante de tudo isso, podemos pensar um feminismo muito mais radical onde a luta não se resume igualar direitos das mulheres e homens quando ambos se entregam às relações do trabalho capitalista. Significa repensar o “cuidado” como algo que deve participar e que possui um valor primordial. Em outras palavras, um ritual baseado no valor feminino que cuida da lavagem e com isso garante a bonança de todos, é um culto à Grande Mãe “as baianas são a mãe do samba (...) são as mães que choram com a gente quando alguém vai embora, elas que cuidam da gente, que nos dão remédios, que benzem a gente. São elas que fazem tudo na comunidade São elas, as velhas mães baianas. (Depoimento do Maestro Jorge Cardoso). Que a festa que abre o carnaval para abençoar a vida dos foliões possa também, no avesso do avesso, transformar algo muito maior dentro de nós.



## Bibliografia

ALBIN, Ricardo Cravo. **Escolas de samba**. Textos escolhidos de cultura e arte populares, Rio de Janeiro: TECAP/UERJ, v.6, n1, 2009.

ALVES, Marina Moreira Rosa. **As “Tias” Baianas: um olhar antropológico: experiências, sociabilidades e trajetórias de vida**. Trabalho de Conclusão de Curso Ciências Sociais, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, 2015.

ANDRADE, Julia; MELO, Milena. Projeto Porto Maravilha: Verticalidades e Horizontalidades nas disputas territoriais. **Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro – Legado do Porto Maravilha** Rio de Janeiro, no. 17, 2019 p. 115 – 134. Disponível: [http://wpro.rio.rj.gov.br/revistaagcrj/wp-content/uploads/2020/06/AGCRJ\\_revista17\\_200523-115-134.pdf](http://wpro.rio.rj.gov.br/revistaagcrj/wp-content/uploads/2020/06/AGCRJ_revista17_200523-115-134.pdf) Acesso em 17 de agosto de 2020.

CABRAL, Sergio. **Escolas de Samba do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Editora Lazuli, 2011.

CACCIATORE, Olga G. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

DAMATA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

ENDERS, Armelle. **A História do Rio de Janeiro**. 3ª. ed., Rio de Janeiro, Gryphus, 2015.

FEDERICI, Silvia. **A Revolução ao ponto zero: trabalho doméstico, reprodução e lutas feministas**. – São Paulo: Editora Elefante, 2013

FERREIRA, Felipe. **Inventando carnavais: o surgimento do carnaval carioca no século XIX e outras questões carnavalescas**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

FRANCESCHI, 2010. **Samba de sambar do Estácio: de 1928 a 1931**. Rio de Janeiro: Editora IMS, 2010.

HOBSBAWN, Eric e RANGER, Terence (org.) **A invenção das tradições** – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

IPHAN. **Dossiê Matrizes do Samba no Rio de Janeiro: partido alto, samba de terreiro e samba enredo**. 2014, Disponível em [http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/606/\(acessado em agosto de 2020\)](http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/606/(acessado%20em%20agosto%20de%202020)).

SOARES, Carlos Eugênio Libano et alli. **No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.



MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: FUNARTE, Instituto Nacional de Música, Divisão de Música Popular, 1983.

PRANDI, Reginaldo *Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira*. – São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PRESTES FILHO, Luís Carlos. *Cadeia Produtiva da Economia do Carnaval*. Rio de Janeiro: Editora E-papes, 2009.

RISÉRIO, Antônio. *Carnaval Ijexá: notas sobre afoxés e blocos do novo carnaval afrobaiano*. Salvador: Corrupio, 1981.

SANDRONI, Carlos. *Feitiço decente: Transformações do samba no Rio de Janeiro (1917-1933)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed./ Ed. UFRJ, 1997.

SIMAS, Luiz Antônio e RUFINO, Luiz. *A ciência encantada das macumbas*. 1ª ed. – Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

\_\_\_\_\_. *A flecha do Tempo*. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

VELLOSO, 1990. *As tias baianas tomam conta do pedaço: Espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 3, n. 6, 1990, p.207-228.

## Jornais

CARNEIRO, Edison. “*Elementos novos no folclore carioca*”, Suplemento Literário, *Jornal Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 23 de janeiro de 1955.

FARELLI, Maria Helena. *Além da imaginação / Afoxé – o bloco Exu, Ogum e Gandhi para o carnaval* assinada por Maria Helena Farelli no jornal *O Dia* de 13 de fevereiro de 1978.

FRANCISCO, Paulo. “E. S. Unidos do S. Carlos vai morrer: Surge Estácio de Sá”. *Jornal Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, de 21 de abril de 1964.

“13 anos de lutas e glórias do bloco Filhos de Gandhi”. *Jornal Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, de 29 de janeiro de 1964.

“Majors do carnaval hoje estarão em São Cristóvão”. *Jornal Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 12 de fevereiro de 1965.

“Filhos de Gandhi sambando o fino”. *Jornal A Luta Democrática*, Rio de Janeiro, 3 de dezembro de 1969.



“Samba e outras coisas” (Meu Sinhô). Jornal *Luta Democrática*, Rio de Janeiro, 05 de janeiro de 1977.

“Políticos baianos disputamos votos dos movimentos negros”. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 24 de maio de 1981.

“Dia de Iemanjá tem missa e cerimônia do candomblé”. Jornal *O Globo*, Rio de Janeiro, 08 de fevereiro de 1983.

“Mangueira lava a Apoteose para se sair bem em 85”. Jornal *Última Hora*, Rio de Janeiro, 28 de novembro de 1984.

“Afoxé”. Jornal *Tribuna de Piracicaba*, Piracicaba, 08 de fevereiro de 1991.

## Revistas

Ensaio Geral, Informativo Oficial da LIESA, Ano XXII, No. 31, 2014. Acessado em 1 de agosto de 2020 ([www.liesa.com.br](http://www.liesa.com.br))

Ensaio Geral, Informativo Oficial da LIESA, Ano XXIII, No. 35, 2016. Acessado em 1 de agosto de 2020 ([www.liesa.com.br](http://www.liesa.com.br))

Ensaio Geral, Informativo Oficial da LIESA, Ano XXIV, No. 36, 2016. Acessado em 1 de agosto de 2020 ([www.liesa.com.br](http://www.liesa.com.br))