

FESTA E RELIGIÃO NO CENTRO HISTÓRICO*

Vivaldo da Costa Lima

A abordagem que vou utilizar no desenvolvimento desta aula será, necessariamente, antropológica. Num breve comentário de caráter teórico, vou expor a formulação de uma “teoria da ação” – como a chamou Abner Cohen em seu já clássico *O homem bidimensional* –, teoria que privilegia a observação e a reconstrução do comportamento concreto de indivíduos específicos em situações estruturadas. Inicialmente, e devido às demarcações rígidas dos limites teóricos e metodológicos da Antropologia, os instrumentais da pesquisa fundamental, da pesquisa básica – da Etnografia e do Folclore – na teoria da ação, ficam restritos apenas ao aperfeiçoamento da observação de campo. De uma pesquisa etnográfica ou folclórica mais densa, mais completa. Entretanto, devido à necessidade de se deixarem bem claras, a partir de uma visão mais completa das atuais preocupações da Antropologia – a política e a simbólica –, algumas vertentes dessa abordagem da teoria da ação começaram a diferenciar os limites da observação dos limites da investigação. E esta diferenciação possibilitou o surgimento de instrumentos metodológicos e teóricos capazes de integrar a História e dados documentais e a tradição oral à análise antropológica dos processos sociais.

São essas, pois, as tendências da Antropologia contemporânea, voltadas, predominantemente, para a análise das representações, apoiando-se em indagações verbais que têm como objetivo reconstruir “visões do mundo”. Identifica-se, nessa abordagem, o foco atual da Antropologia – em que se inclui, corretamente, a ciência do folclore: por um lado a ênfase na observação do pensamento concreto e nas ações e interações sociais e, por outro lado, a ênfase na análise das representações – que tudo isto nos leva à conceituação da Antropologia enquanto estudo da cultura. O estudo da cultura, direcionado para a análise da razão simbólica, constitui, ainda, o grande desafio

* Aula proferida no curso anual de folclore “Antônio Viana”, em 1988, na Academia de Letras da Bahia.

da Antropologia, principalmente devido à defasagem que perdura – apesar de esforços de muitos – entre elaboração teórica e a operacionalização da pesquisa. Entre os autores que, recentemente, tentaram integrar uma perspectiva “micro-sociológica” à “interpretação das culturas”, está Clifford Geertz no seu esforço em distinguir ação e ideologia, assim como sociedade e cultura.

Não devo estender-me mais neste ponto introdutório que me levaria a uma longa digressão crítica sobre essas abordagens. Correndo o risco, embora, de reificar o que Sahlins chama de “razão prática” e utilitarista em detrimento da análise dos padrões de significados culturais – portanto das representações simbólicas – alguns dos desdobramentos metodológicos dessa abordagem permitiram combinar dados provenientes da observação e da indagação – no plano da etnografia interpretativa e das suas técnicas de observação e descrição do folclore – a partir de seqüências de eventos que focalizam *gente, tempo e lugar*. Permitiram, dessa forma, a realização de análises que levam conjuntamente em conta “ação e representação, na trama das circunstâncias que se desenvolve através o tempo”.

Assim é que pretendo discorrer, nesta aula com que mais uma vez me honrou a Academia de Letras da Bahia, ao convidar-me a proferir no seu curso de folclore “Antônio Viana” – sobre conceitos e fatos, portanto, ações e representações – de gente, no tempo vário da cidade da Bahia. O foco ou o tema desta tentativa de análise sócio-antropológica é uma reunião votiva (calendária, como preferem alguns) que se realiza a cada semana no *corpus* litúrgico da igreja da Província Franciscana de Santo Antônio: a bênção desse Santo na igreja de São Francisco, nas tardes das terças-feiras; os compromissos históricos desse ato e sua integração na prática religiosa da comunidade e nas várias correntes culturais que determinam o sistema complexo do mundo das representações do povo da Bahia. E ainda, a mudança por que vem passando esse ato religioso, incluído na categoria que os teólogos sociologicamente orientados (ou os sociólogos religiosamente orientados) costumam chamar de “Catolicismo Popular” – integrando-se em outros campos de procura ideológica e de afirmação política. Pois as pessoas – muitas delas – que acorrem à bênção de Santo Antônio saem da igreja, em grupos articulados, para a transformação da atmosfera religiosa da bênção, que é a de uma festa semanal da Igreja – para a reunião secular da dança e da música, nos bares ou nos espaços de conagração e de enforçamento lúdico-político em que se vem transformando o Terreiro de Jesus. Esse duplo comportamento, sucessivo e contínuo, de uma festa para outra festa, merece estudo e interpretação. Mas,

certamente que não é nova essa atitude, essa relação aparentemente contraditória da festa com a festa, da igreja com a rua. Ali mesmo naquelas praças, e nas ruas então estreitas da cidade em formação – há 439 anos, precisamente em 19 de junho de 1549 – realizava-se na Bahia a primeira procissão do Corpo de Deus. O padre Manuel da Nóbrega, em carta de 9 de agosto escrita ao padre Simão Rodrigues, anuncia as duas primeiras procissões solenes realizadas em Salvador: a do Anjo e a do Corpo de Deus. Dessa procissão de *Corpus Christi* – tão bem descrita por João da Silva Campos em seu *Procissões tradicionais da Bahia*, a partir da carta de Nóbrega até à sua observação pessoal – escreveu o jesuíta: “Outra procissão se fez dia de *Corpus Christi*, mui solene, em que jogou toda a artilharia, que estava na cerca, as ruas muito enramadas, houve danças e invenções à maneira de Portugal” (*Cartas do Brasil*, Rio, 1931, p. 86).

Vale enviar para os textos de Silva Campos e o livro igualmente importante de Mello Moraes, *Festas e tradições populares na Bahia*. Será bom comparar-se o padrão original da famosa procissão portuguesa dessa invocação – no dia 23 de abril de 1387, há 600 anos! – e as duas comemorações paralelas – o Corpo de Deus e, na procissão, a imagem de São Jorge a cavalo!, padroeiro do Reino de Portugal – e a do próprio dia consagrado ao Santo, 23 de abril.

Na Bahia, desde a primeira procissão de 1549, também a imagem de São Jorge saía a cavalo e Silva Campos nos diz que isto aconteceu até 1865, com séquito que incluía outra figura curiosa, o “homem-de-ferro”.

Não quero me deter nesses pormenores cronológicos e descritivos, por eles apenas, de resto tão bem tratados nas duas obras citadas que são referências indispensáveis num curso de Folclore – os livros de Silva Campos e de Mello Moraes. Mas, com certeza, valerá a pena lembrar, no processo ideológico que une as representações do povo da Bahia, que o São Jorge da procissão do *Corpus Christi*, montado a cavalo (era talvez uma imagem de roca, pois o cavalo era um animal de verdade) é que terá se associado, nas identificações simbólicas do hagiológico católico com o do Candomblé – com o orixá nagô Oxóssi, divindade da caça, chamado também de Odé. E mais, que o terreiro do Engenho Velho – comprometido com Oxóssi desde a sua fundação numa rua do Centro Histórico, perto da Barroquinha – começa suas “obrigações” anuais precisamente no dia de *Corpus Christi*, que é, como sabemos todos aqui, uma festa móvel da Igreja Católica e, também do Candomblé (dez dias depois do domingo de Pentecostes é o dia do Divino Espírito Santo; no domingo imediato é a Santíssima Trindade e na primeira quinta-feira seguinte é o dia

de *Corpus Christi*). São Jorge deixou de sair no seu cavalo pelas ruas da Bahia há mais de cem anos, entretanto, ainda hoje, uma imagem sua é levada, com devoção, à igreja em que se celebra a missa católica para o Oxóssi/São Jorge do Engenho Velho. Falei em identificação, em equivalência simbólica, não em sincretismo. Terá sido a figura de São Jorge no seu cavalo o que sugeriu às veneráveis mães-de-santo da Barroquinha, uma data para a festa de Oxóssi – caçador, a cavalo, dos nagôs? Vale lembrar que os mitos se recriam ou se criam a partir das matrizes mais diversas: correlações, sonhos, metáforas, vontade de poder... Portanto, devemos deixar para outra oportunidade a análise das cronologias e das hierarquias dos terreiros nagôs de candomblé – que todos começaram a existir como grupos organizados no centro mesmo da cidade da Bahia, nas ruas e ladeiras que levavam às praças das igrejas centenárias, em religião e em festa.

Mas, voltamos, agora a Santo Antônio, orago de tantas freguesias no Brasil – Câmara Cascudo fala em 228! – e à sua bênção, no altar do Santo na igreja de São Francisco. Entra, aí, um outro fator nesta análise apenas esboçada: a comunidade que participa da bênção, às terças-feiras. A bênção é antiga e o guardião do convento, há muitos anos, já me dizia que não havia memória de quando começara, no dia litúrgico do Santo, nas terças-feiras. (Vale lembrar que nos terreiros da Bahia, terça-feira é o dia de Ogum, a divindade da guerra e do ferro, dos artesãos e do trabalho?). A tradição popular atribui a Santo Antônio muitas valias. Já o padre Antônio Vieira, num sermão pregado no Maranhão – um dos seis sermões de Santo Antônio – denunciava a difusão popular das virtudes canônicas do Santo que ele tanto reverenciava: “Se vos adoce o filho, Santo Antônio; se vos foge o escravo, Santo Antônio; se mandais a encomenda, Santo Antônio; se esperais o retorno, Santo Antônio; se requereis o despacho, Santo Antônio; se aguardais a sentença, Santo Antônio; se perdeis a menor miudeza de vossa casa, Santo Antônio; e, talvez, se quereis os bens alheios, Santo Antônio”.

Cascudo, aliás, comentando a qualidade de Santo Antônio de ajudar na procura dos escravos fugidos diz: “Santo Antônio que procurava os escravos fugidos era o mais antipático dos oragos. Ainda alcancei – diz Cascudo – as alusões a Santo Antônio amarrador, ressonância de uma espécie de capitão-de-mato com jurisdição sobrenatural”.

Essa ambivalência ou melhor, plurivalência, de Santo Antônio – essa disponibilidade para atender, para socorrer, decerto que dentro dos padrões éticos da santidade e de sua regra franciscana – não impediam os pedidos, absurdos que estes fossem. E aí também o imaginário do Candomblé nos traz a figura do ambivalente Exu, tão comumente e erroneamente associado ao Diabo temido dos cristãos, companheiro e, às vezes, substituto de Ogum nos terreiros da Bahia. Exu, também a quem se pode pedir tudo, saúde para si e doença para os outros. Tranquilidade para o suplicante ou poder, ou riqueza, e sofrimento, e desvalia e miséria para o outro.

Esses são tópicos – dentro da linha metodológica que tão brevemente expus – que devem ser melhor pesquisados e analisados.

O Santo Antônio da igreja de São Francisco despertava, assim, especiais promessas ligadas ao seu prestígio e à sua fama de intercessor e de provedor. Sua personalidade de santo casamenteiro tem sido largamente estudada pelos folcloristas. Conhecem-se as orações para esse fim – na metáfora dos amarramentos – com o cordão de seu hábito franciscano. (Não sei se Cascudo terá razão em atribuir a invocação de Santo Antônio Amarrador à função de ajuda à caça de escravos fugidos, pois que essa expressão é antiga e conhecida para o casamento: amarrar-se é casar-se!). De todo modo, a bênção de Santo Antônio levava e leva as moças casadoiras às tardes de terça-feira, à espera ou à não espera, de um ritual de que participam com a fé postulada de sua cultura. A fé – e não vou entrar aqui em digressões teológicas – do imaginário popular. E com as esperanças pedintes, o séquito natural dos candidatos, se não a casar, mas a olhar, a namorar, a paquerar como hoje se diz. A “paquera de São Francisco” já é expressão corrente nos bairros centrais da Bahia. E isto nos leva, agora, à frequência da bênção. Quem vai lá? Receber a aspergida promessa de que falava aqui nossa querida amiga Hildergardes Viana. Receber respingos ocasionais da água benfazeja que simbolicamente – por uma só gota – se transforma num rio de esperanças insofridas. Quem vai pela fé e quem vai por outras procuras, a que, certamente não falta a fé?

Há muitos anos que observo essa bênção. Que a freqüente, ocasionalmente. E nesses vinte anos – das primeiras pesquisas sociais num tempo de avaliação preliminar do que viria a ser um projeto – notava um aspecto naquela reunião: a predominância de negros. De jovens negros “bem arrumados”, lançando “modas e modos” como diria Gilberto Freyre. Reunidos em grupos. Grupos de vizinhança de seus bairros e ruas reduzidos ou projetados no adro e no interior da igreja. Reduzidos, mas coerentes. Diria também, de certa forma,

rivais. Jovens negros da Saúde, de Santo Antônio, do Garcia, da Federação, da Soledade, da Liberdade, do IAPI, da Vasco da Gama. Poucos da Cidade Baixa. Alguns da Roça da Sabina, na Barra. Uma observação desse tempo, também se insere neste relato interpretativo. No fim dos anos cinqüenta costumava se reunir, em frente à então Prefeitura Municipal – hoje Câmara Municipal – um pequeno grupo de jovens, todos negros, e todos vestidos de paletó e gravata, alinhados, bem falantes. Com eles conversei muito, já naquele tempo, questionando razões e motivações, ideologia e tradição. Distinguiam-se pelas roupas bem talhadas – não havia ainda a moda das “roupas feitas”, e o alfaiate era de rigor para todos. A diferença era, naturalmente, da etiqueta interna, do nome da alfaiataria. Um desses rapazes, estudante episódico, ajudava o tio, dono de um pequeno bar na rua da Ajuda, de nome Bráulio. Conhecidíssimo de poetas, jornalistas, artistas e de funcionários que viviam na área, quando o Governo estava todo por ali. Era uma espécie de contraponto do também famoso bar da Bernardete, dos políticos da rua Chile. No bar do Bráulio – e em frente à Prefeitura – é que nasceram os grupos que viriam, com o tempo, transformar-se nos movimentos negros, mais ou menos unificados. Essa turma é que subia pela Misericórdia rumo à bênção de Santo Antônio – para o namoro respeitoso, as conversas “de fora da igreja”, os planos, os projetos, já ideológicos e políticos do que viria a ser, mais tarde, o movimento assumido da “Negritude” dos anos setenta. As mudanças políticas no país; a emergência das nações independentes da África; a crescente conscientização da cultura dos negros; a valorização do Candomblé como uma bandeira também ideológica; o surgimento dos grupos afros; a expansão dos afoxés; o Caribe aportando na Bahia, o *reggae*, o Ilê Aiyê; os movimentos organizados; o Olodum, recém-criado no pátio do teatro Miguel Santana; a influência, ainda não devidamente avaliada do CEAO; uma imprensa incipiente e pequena, em relação à imprensa negra dos movimentos sindicais e operários de São Paulo; as modas; a africanização das roupas e dos penteados – todos esses símbolos pessoais tornados públicos, de procura, de identidade étnica e de afirmação política, sem esquecer a proliferação e a profissionalização da capoeira, tudo isto confluía e era discutido, e tinha origem ou divulgação no cruzeiro de São Francisco, depois da bênção de Santo Antônio. Dali refluía para seus bairros os grupos que sabiam entender a bênção do Santo popular como também um caminho para outras formas de ideologia. E de luta.

Ora, temos aí um quadro que merece pesquisa, reflexão e análise. E aqui, nesta aula que prefiro entender como um seminário, os dois pontos de seu tema axial retornam: a religião e a festa. Uma devoção popular, a bênção de Santo Antônio é apropriada, dentro da ampla, abrangente e tolerante ideologia do Catolicismo popular – às vezes se opondo ao padroado como às emergentes teologias não-ecumênicas – por grupos comunitários, marcadamente “étnicos”, que dali, daquele espaço, partem para outros caminhos, ideológicos, lúdicos, frutos de seu imaginário e instrumentos de sua ação.

E como estamos numa aula, faço aqui referência ao livro *Catolicismo popular*, um número especial da *Revista Eclesiástica Brasileira* – nº 3, editado pela Vozes, em 1976 –, onde o tema é desenvolvido exaustivamente. Recomendo especialmente a leitura do artigo “O que é ‘popular’ no Catolicismo popular”. O autor, Waldo César, faz uma análise pertinente do vocabulário nesse campo de estudo, ressaltando as dificuldades semânticas e conceituais de termos como “popular”, “povo”, “tradição”, “folclore”, “mentalidade popular”. Ainda sobre o conceito abrangente de Catolicismo popular, recomendo dois artigos de Thales de Azevedo, que são, igualmente, referência fundamental para a compreensão da sociologia do catolicismo no Brasil. O primeiro, “Problemas metodológicos da sociologia do Catolicismo”, publicado em *Cultura e situação racial no Brasil* (Civilização, 1966), e um outro, “Catolicismo no Brasil”, publicado na *Revista Vozes*, em fevereiro de 1969, ano 63, nº 2, e republicado, mais recentemente, em 1980, no seu livro *Namoro, religião e poder* (Cátedra/INL, Brasília). Neste último artigo, mestre Thales esclarece um conceito que interessa particularmente à análise fenomenológica da questão quando diz: “O termo ‘religiosidade’ é empregado aqui no sentido de comportamento religioso, empiricamente observado, independente de avaliação de sua correspondência a qualquer padrão. Este esclarecimento é necessário – continua Thales – porque na linguagem corrente ‘religiosidade’ é oposto de ‘religião’ autêntica”. Dizia o arcebispo dom Augusto, da Bahia, em carta pastoral de 1938 (há cinquenta anos, quando na Bahia se realizara um ano antes o 2º Congresso Afro-Brasileiro): “Se, para sermos justos, quiséssemos definir o espírito religioso de nosso povo, teríamos que confessar: religiosidade, muita; religião, muito menos do que parece. Mas, religiosidade e religião são coisas muito diferentes etc...”. O cardeal faz uma observação perfeitamente lógica dentro da teologia e mesmo de uma certa sociologia religiosa, mas o antropólogo contemporâneo não se prende às variáveis do imaginário dos teólogos, portanto à ortodoxia das

religiões e de suas doutrinas apenas, mas, também, à ação, à representação e à ritualização do imaginário. Esta discussão nos levaria muito longe e eu não disponho de muito tempo, infelizmente.

Devo ainda referir a um livro que considero excepcional nessa linha liminar de uma sociologia sociométrica e, entretanto, orientada para a fenomenologia do Catolicismo – é o *Le sens du sacré; fête et religion populaire*, do sociólogo e teólogo francês François-André Isambert. Neste livro, o autor faz uma revisão brilhante das categorias durkheimianas do sagrado e do profano, criticando lucidamente as posições polarizadas existentes nos próprios sistemas religiosos, no caso do Catolicismo francês – mas o modelo da análise pode perfeitamente ser utilizado na realidade brasileira, baiana. Como diz Isambert, “diante dessa polarização, a sociologia religiosa tem por tarefa, de uma parte, criticar seus próprios compromissos com os atores sociais dos dois lados e, de outra parte, fazer valer as formas múltiplas sob as quais os homens e os grupos gostam de pensar, de celebrar e de afrontar o que não lhes concede a experiência banalizada”.

Devo referir agora – dentro desse amplo contexto da participação comunitária na ação pastoral, litúrgica e social da Igreja e a seus efeitos – à clientela dessa obra religiosa. Falo, de passagem apenas, do “pão de São Francisco”, da refeição distribuída toda a semana no refeitório anexo ao convento, a necessitados e carentes. Isto é, aos pobres, aos miseráveis, aos oprimidos, deixando à parte os consagrados eufemismos assistencialistas. Este é outro terreno para indagação e reflexão. De resto já iniciadas com o excelente trabalho “Os pobres de São Francisco”, resultado de uma pesquisa sociológica feita pelo IPAC em 1976, coordenada pelo prof. Jeferson Afonso Bacelar. Não posso estender-me na avaliação desse trabalho, infelizmente pouco divulgado. Os interessados poderão, certamente, encontrá-lo na biblioteca do IPAC. Mas quero esclarecer que o pão devocional distribuído às terças-feiras pela manhã – e com menos intensidade nos outros dias da semana – tem uma outra clientela e uma outra finalidade. É resultado da devoção gratulatória de fiéis. A procura dessa cerimônia ou desse ritual não é ideológica, é a aguda e pragmática procura da comida de um dia.

A bênção de Santo Antônio – atualmente missa – ainda hoje é muito freqüentada pela comunidade católica de alguns estratos de classe da sociedade baiana. Claro que lá estão os devotos cotidianos; os beatos da devoção regular, diferentes dos beatos das igrejas seculares; turistas ocasionais; sociólogos episódicos e agora, também, arqueólogos preocupados com restos talvez de cemitérios. Mas os

moços negros continuam lá. Cada vez mais numerosos e mais organizados na sua pequena diáspora semanal: da igreja para o largo; da bênção para Clarindo – ou já para o outro lado da praça – para o “Bar do Cravo”, onde parece estar havendo mais descontração, mais espaço para o *reggae*. Ou, o que precisa ser melhor pesquisado, como uma solução para conflitos de facções de grupos de ativistas negros. O processo é recente. Precisa de observação, de questionamento, de pesquisa, enfim. Em princípio, podemos sugerir, numa cuidadosa hipótese interpretativa, que o espaço da bênção e sua ideologia subjacente, o simbolismo do ritual protetor na sua infinita variedade individual, levam à extensão ou à expansão desse espírito comunitário – de *communitas*, de comunhão – do espaço sagrado em que há festas canônicas, para o espaço secular em que a festa, transformada, permanece e continua.

O apelo à festa é um dos recursos essenciais da valorização da religião popular. Ele se firma na idéia de um valor humano específico da festa e que ultrapassa ocasionalmente o quadro religioso. E vemos o renascimento da festa, da festa religiosa, nos aspectos seculares – as procissões, as lavagens, as romarias – com a permanência decrescente das festas mais estritamente canônicas da Igreja. No espaço de uma geração, os atos da Semana Santa, a procissão do Senhor Morto e a de *Corpus Christi*, como mudaram? Essa ressurreição das festas atuais, quase aparentemente profanas e mesmo licenciosas, já há tempos admitida mas apenas como uma espécie de caricatura das festas do passado, o que encerram, nos seus valores e em suas representações? “O surto dos festivais musicais, e das festas profanas paralelas ao que resta ou permanece das festas religiosas canônicas – esses encontros maciços, vulcânicos, frenéticos – serão sinais de um retorno, de uma nova erupção sob as lavas da sociedade moderna?”, pergunta Isambert.

Mas a atenção também se dirige, mais simplesmente, para a multiplicidade de diversões rituais, mais ou menos tradicionais, mais ou menos coletivas, que conservam ou permitem a maneira de viver da nossa gente – e pela riqueza simbólica que elas encerram.

Marcando e sendo marcados pelas estratégias individuais de procura diversas – de gratificação erótica ou de formação de grupos solidários; do reforçamento de grupos vicinais no espaço ou na ideologia vigente; grupos solidários na comunhão votiva e nas batalhas “lá de fora”; da dança, da música, no melhor ou original sentido da orgia, que era, afinal, um sentido do sagrado.

Do altar de Santo Antônio – respingados ou não pela água em que talvez ainda acreditem – eles saem dançando e cantando, como

nas procissões antigas, nos novos ritmos inventados ou recriados das matrizes afro-atlânticas, cantos de pura alegria, de protesto, de afirmação étnica, de conscientização política e também – por que não dizê-lo? – de propaganda eleitoral. Nietzsche, que volta à moda entre os intelectuais, dizia, no *Zaratustra*: “Eu não acredito em deuses que não saibam dançar!”.

Fico, agora, por aqui, com a sugestão – como o fez ontem nosso mestre Calasans – aos alunos deste curso: que observem, com olhos tranqüilos, mas atentos, o mundo e a vida em seu redor, que é dos outros e é nosso e não é tão estranho nem tão exótico. Mundo familiar a todos nós. De festa e religião. Na Bahia e em nós.