



OH, MEU SANTO ANTÔNIO: Corpo, festa e ancestralidade

VICTOR HUGO NEVES DE OLIVEIRA

Coreógrafo. Professor do Departamento de Artes Cênicas da Universidade Federal da Paraíba e do Programa de Pós-Graduação em Artes/ProfArtes. Doutor em Ciências Sociais (UERJ) com estágio doutoral em Antropologia da Dança (Université Paris-Nanterre). Mestre em Ciência da Arte (UFF). Bacharel em Dança (UFRJ). Coordena o Grupo de Pesquisa em Antropologia-Dança/UFPB.

LÍRIA DE ARAUJO MORAIS

Artista e pesquisadora em Dança. Professora do Departamento de Artes Cênicas e do Mestrado em rede ProfArtes-UFPB. Doutora em Artes Cênicas pelo PPGAC-UFBA com estágio doutoral em Portugal, Mestre e Especialista em Dança pelo PPGDança-UFBA. Coordena a Linha de Pesquisa Radar 1 (Estudos sobre improvisação, composição em dança, performance e o espaço da rua na cidade).

RESUMO

O artigo em questão busca compreender a temática da ancestralidade no contexto da religiosidade popular. Para tanto, aproximamo-nos de uma das festas mais notáveis e difundidas pelo catolicismo popular no Brasil: a Festa de Santo Antônio. Nosso interesse está em compreender como valores ancestrais, poéticas familiares e epistemologias corporais podem estruturar um espaço de resistência contra-hegemônico.

PALAVRAS-CHAVE:

Ancestralidade.

Corpo.

Festa.

ABSTRACT

This article seeks to understand the theme of ancestry in the context of popular religiosity. To do so, we approach one of the most remarkable feasts and spread by popular Catholicism in Brazil: the St. Anthony's Celebration. Our interest is in understanding how ancestral values, family poetics and body epistemologies can structure a space of resistance against hegemonic.

KEYWORDS:

Ancestry.

Body.

Celebration.



INTRODUÇÃO



Tal como no poema de Carlos Rodrigues Brandão (2005), no qual a personagem reza para Deus batendo os pés no chão e as mãos uma na outra quando assobia alto, nos terreiros das tradições populares brasileiras, homens e mulheres criam espaços de devoção e manifestação de um sagrado multicultural onde se ginga, se canta, se batuca, se dança e se reza.

Nessas arenas da religiosidade popular, o corpo é um nexos que vincula a vivência da presença dos sujeitos à dimensão do passado ancestral: os movimentos estruturados pela força da tradição transformam-se através das interpretações criativas dos indivíduos em ações e, por sua vez, essas formas estilísticas individuais transformam, no processo dialético da permanência-mudança, os padrões gestuais normativos (OLIVEIRA, 2016).

A ancestralidade se coloca em diálogo com a performatividade, atualizando-se no corpo que bate palmas. E, como consequência, a convenção da tradição se reinventa através do corpo. Por isso, aqui, partimos do pressuposto da ancestralidade como presença em diálogo com padrões, saberes e práticas estruturados pela tradição. Supomos ser um equívoco perceber as forças ancestrais localizadas no passado: elas são histórias na presença de objetos, animais, indivíduos e comportamentos restaurados (SCHECHNER, 2006).

Essas formas de orar com o corpo em festa, folia e diversão configuram, portanto, uma complexa experiência ancestral em um contexto de performatividade e presença. São sacerdotes da viola, pítons dos cantos e palmas, rodantes dos pés no chão que, em diálogo com histórias e motrizes do passado, criam ambiências da fé em festa e concebem formas de devoção que estão implicadas ao corpo como arena da experiência sagrada.

Casas enfeitadas, luzes acesas, mesas decoradas, bandeirolas penduradas, mulheres e homens dispostos em relação ao sagrado: corpos conjugando o ato de cantar-dançar-batucar (LIGIÉRO, 2011). É muito comum que esses atos e adornos das festas religiosas e da atividade lúdica da fé nos fascinem. Esse fascínio, porém, não é decorrente apenas do contexto plástico, simbólico ou expressivo ao qual nos deparamos no estudo das performances religiosas brasileiras, mas, sobretudo, da identificação do corpo como lugar ancestral: um conjunto de histórias em afetos.



Por isso, neste artigo, interessamo-nos em compreender a questão da ancestralidade no contexto da religiosidade popular. E, para tanto, aproximamo-nos de uma das festas mais notáveis e difundidas pelo calendário do catolicismo popular no Brasil: a Festa de Santo Antônio. Nosso interesse está em compreender como valores ancestrais, poéticas familiares e epistemologias corporais podem estruturar um espaço de resistência contra-hegemônico. E, a partir disso, apresentar os valores ancestrais e os saberes familiares como possibilidades de experimentação do corpo em novos arranjos simbólicos.

Neste artigo, somos dois autores (ela e ele). Já havia muito tempo que ela desejava tecer considerações sobre sua herança familiar; entretanto, ela se via como o menino de um dos poemas de Manoel de Barros (2013), que, por viver muitos anos dentro da mata, havia pegado olhar de pássaro e só conseguia enxergar as coisas por igual. Ele, por outro lado, possuía grande desejo de realizar um conto epistêmico sobre essa experiência festiva, porém, mal conseguia pontuar o verso do pandeiro. Resolveram, então, experimentar uma escrita colaborativa, sensível às dinâmicas e poéticas da religiosidade popular.

A seguir, portanto, nos dispomos a compartilhar o processo derivado desse empreendimento colaborativo. Em um primeiro momento, debruçamo-nos em observar as histórias fundadoras do culto ao Santo Antônio no Brasil, sua hagiografia e as motivações que induzem a execução das festas em sua homenagem; em seguida, esforçamo-nos em analisar a estrutura e as transformações da festa organizadas por ela, Dona Líria, baiana que herdou a tradição familiar de organizar a devoção de louvor ao Santo Antônio e que, atualmente, mora na cidade de João Pessoa.

DESDE QUE ANTÔNIO É ANTÔNIO

A devoção a Santo Antônio é um dos ritos mais difundidos do catolicismo brasileiro. As festas realizadas em homenagem ao santo antonino, também conhecidas como rezas, possuem um núcleo básico composto de rezarias, cantorias, comes e bebes e festividades. E, geralmente, são executadas na primeira quinzena de junho.



As rezas podem ser feitas durante treze, nove ou três dias seguidos, ocasião em que são classificadas como trezena, novena ou trino, respectivamente. Nesses dias, as pessoas se reúnem para entoar cantos, celebrar a devoção, solicitar graças e agradecer os votos concedidos. A repetição dos cantos segue uma determinada ordem, mas existem variações de um rezador para outro, assim como há a existência de músicas que são mais populares e, por isso, tornam-se mais recorrentes.

De um modo geral, há uma abertura rezada-falada, acendem-se velas e, logo em seguida, começa-se a cantoria que varia, em sua quantidade, de um rezador para outro. No canto do incenso, há um momento em que os devotos seguem numa romaria do fundo até a frente da casa incensando a casa, as pessoas e o altar. *“Subiu precioso incenso/ Até o trono do Altíssimo/ Incensai Glorioso Antônio/ Com Perfume Suavíssimo”*. Ao final de todas as rezas cantadas, joga-se arroz ou pétalas na direção do santo e os presentes acenam adeus para a imagem.

Durante a reza, algumas pessoas evocam um louvor e ouve-se bem alto: “Viva a santo Antônio!” E todos respondem alto: “Viva!”. Em algumas ocasiões, há também queima de fogos durante a reza com bombas e foguetes. No coro tradicional da reza, homens e mulheres cantam juntos; eles têm um libreto ou, de tanto cantarem, já aprenderam as músicas. Terminada a reza, os devotos comem, bebem, dançam forró, seresta ou samba. Eles sabem que Santo Antônio é um santo combatente e compassivo; generoso e justo e que se alegra com eles. Mas Santo Antônio não nasceu Antônio.

Nasceu em Lisboa, no dia 15 de agosto de 1195, batizado como Fernando Martins de Bulhões e Taveira. Inicialmente, estudou com os padres da Sé Lisboa e aos quinze anos de idade ingressou no Mosteiro de São Vicente, da Ordem dos Cônegos Regrantes de Santo Agostinho, onde permaneceu por quase dois anos.

Em seguida, transferiu-se para o Mosteiro da Santa Cruz em Coimbra. E, ao conhecer alguns missionários franciscanos que estavam a caminho da África e se instalariam no Marrocos, se interessou pela perspectiva franciscana. Ingressou na Ordem de São Francisco, em 1220, sendo renomeado como Antônio. A mudança de nome prenunciava sua ação pregadora nos anos que viriam, pois Antônio significa, por assim dizer, aquele que atoa os ares (SILVA, 2012; FONTES FRANCISCANAS III, 1998).



Nos anos seguintes, instalou-se em terras italianas e foi designado para o eremitério de Montepaolo, no norte da península, notabilizando-se como orador e combatente às heresias. Foi nomeado por Francisco de Assis a mestre de teologia da Ordem. E em 1224, com a missão de renovar os estudos teológicos dos irmãos franciscanos, bem como combater a heresia albigense, Antônio foi enviado à França, onde permaneceu até 1227 (SILVA, 2010, 2012; CASCUDO, 2012).

Seus últimos anos foram vividos na Itália. Morreu em 13 de junho de 1231, a caminho de Pádua. No ano seguinte, a 30 de maio, foi reconhecido santo pela bula *Cum dicat Dominus*, que estabeleceu o dia 13 de junho como data de sua festa. Passou a ser reconhecido como Santo Antônio de Lisboa, como referência ao lugar de nascimento, e Santo Antônio de Pádua, como referência ao lugar de sua morte. Não se sabe ao certo a origem dos festejos praticados em louvor a Santo Antônio no Brasil. Mas um dos registros mais antigos da veneração ao santo está relacionado ao saque à igreja de Arguim, localizada numa colônia portuguesa na África, por protestantes franceses quando estes se dirigiam rumo à Bahia, conforme relato do Frei Manuel da Ilha (1975). Santo Antônio tornou-se um santo popular e imigrante que veio de Portugal para o Brasil no período colonial. A presença do santo, portanto, em terras brasileiras, se deve, em parte, à missão evangelizadora assumida pela coroa portuguesa.

A partir desse momento, podem-se encontrar inúmeras referências ao santo como personalidade vinculada às guerras no contexto brasileiro. Segundo Cascudo (2012) e Fernandes (2016), Santo Antônio teria obtido êxito em batalhas militares cujas conquistas foram relacionadas às interseções e aos milagres do santo, entre as quais se destacam as batalhas entre Holanda e Portugal pela posse da capitania de Pernambuco (1645-1646); a resistência portuguesa à esquadra francesa na Baía de Guanabara, no Rio de Janeiro (1710); além de outros episódios na Paraíba, São Paulo, Goiás, Espírito Santo, Minas Gerais, Amazonas e demais regiões do país, chegando a ganhar soldos e patentes em muitas organizações militares, como aponta Cascudo (2012).

A partir do século XVIII, com o projeto de colonização consolidado e a diminuição das batalhas territoriais, a imagem do santo antonino passou a ser associada à restauração de escravos fugidos, sendo, pouco a pouco, associado ao encontro das coisas perdidas e às causas impossíveis.

Mas, se por um lado o santo era apreendido como protetor dos senhores de engenho e fazendeiros, por outro lado, também foi vinculado às formas sincréticas de cultos africanos no Brasil,



sendo associado, muitas vezes, às entidades das matrizes afro-brasileiras, tal como Exu (no Rio de Janeiro, onde o dia de sua morte 13 de junho é o dia de celebração das festas dos exus) e Ogum (na Bahia). Os escravos, portanto, percebiam o santo antonino como aquele que encontraria o caminho para as fugas. E, dessa habilidade de deparar as coisas perdidas, o santo foi notabilizando-se como casamenteiro infalível.

As festas organizadas em louvor a Santo Antônio são, portanto, vinculadas aos temas do casamento e ao desejo de deparar coisas perdidas. Nessas festas incontáveis orações são dedicadas ao santo, organizadas em modelos de trezenas, novenas e trinas. Santo Antônio acabou se consagrando no imaginário popular como santo festeiro, amante de rezas cantadas e de versos em prosa. Um santo que elabora uma espécie de transbordamento das festas litúrgicas do calendário religioso do interior da igreja para a casa das pessoas: um santo da intimidade e da convivência, um santo poeta e cantor. É assim, exatamente desse jeitinho, que é o santo de Dona Líria.

O SANTO DE DONA LÍRIA: UMA HERANÇA DE FAMÍLIA

Dona¹ Líria Moraes nasceu em Salvador no estado da Bahia. Atualmente, ela é professora do Departamento de Artes Cênicas da UFPB, onde ministra aulas para os cursos de dança e teatro. O pai de Dona Líria se chama Antônio e herdou um santo da família, pois o seu avô paterno era descendente de português e devoto de Santo Antônio. Sua mãe se chama Alira e é, igualmente, filha da devoção. Sua avó materna, Dona Maria Januária, nasceu em Santo Amaro da Purificação e sempre viveu uma relação de fé com Santo Antônio.

Dona Líria nos conta que, quando sua avó materna conheceu seu avô, ela estava indo para uma festa de Santo Antônio: uma festa que tradicionalmente ela ajudava a organizar. “Essa minha

1 As mulheres que puxam as rezas, no contexto da cidade de Salvador, são comumente chamadas de Donas, por um sinal de respeito. A expressão Dona Fulana indica que essas mulheres são senhoras de seus lares e cantantes das rezas. Neste artigo, manteremos esse modo de tratamento seguindo a tradição do chamado às festeiras de Santo Antônio, embora, em João Pessoa, esse modo de tratamento não seja ainda utilizado por conta da idade de Líria, que reza a festa desde os meados de seus trinta anos.



avó frequentava o Candomblé e falava dos santos com nomes trocados. Ela realmente vivia o sincretismo baiano. Mas, quando casou com meu avô, ele não mais permitiu que ela fosse ao Candomblé”. Ela narra, então, que sua avó passou a frequentar a Igreja Católica. Mas, em casa, cantava para os dois: os santos católicos e os orixás.

Minha avó costumava receitar banhos de folhas e vivia costumes da crença do Candomblé em sua vida cotidiana. Certa vez, o meu avô sofreu um acidente grave, ele havia sido atropelado e, por isso, ficou sem andar um tempo. Minha avó prometeu a Santo Antônio que se ele andasse, ela rezaria durante três anos com festa e reza. Meu avô voltou a andar, minha avó cumpriu a promessa e nunca mais deixou de ser uma devota festeira do santo.

Desse modo, a festa se vincula a uma modalidade ritual cuja gramática se estabelece a partir de um campo de relações entre os devotos e o santo antonino; um campo de relações que, por sua vez, constitui-se de práticas de devoção que se destinam a manter a reciprocidade entre o santo e os homens; aquilo que Mauss (2011) identificou como a obrigação de dar e a obrigação de receber em seu célebre texto *Ensaio sobre a Dádiva*; afinal, quando uma pessoa é atendida numa promessa que fez para Santo Antônio, toma a si o encargo de promover a compensação devida.

Além disso, é interessante observar no discurso de Dona Líria que a ação de festar com Antônio, a partir de fatores religiosos e devocionais, se estabelece ao lado de outras práticas, tais quais as Congadas, as Festas do Divino, as Folias de Reis, as Marujadas e as Cavalhadas, por exemplo, como aquilo que se concebe como o rico repertório do catolicismo popular brasileiro: um espaço multicultural.

Adotamos, aqui, a perspectiva do sincretismo multicultural desenvolvida como categoria não colonialista, para perceber as relações étnico-religiosas que integram a festa de Santo Antônio. Na perspectiva de Serra (1995), sincretismo, em sentido estrito, é todo processo de estruturação de um campo simbólico-religioso “interculturalmente” constituído, que correlaciona modelos míticos e litúrgicos ou gera novos paradigmas dessa ordem que assinalem expressamente outros, de maneira a ordenar novas práticas e relações.



Nesse sentido, Dona Líria prossegue:

Quando eu era criança, achava muito bonito o jeito a partir do qual a minha avó acendia velas para cada santo. Ela dizia que por eu ter nascido em setembro minha mãe tinha a obrigação de oferecer caruru para São Cosme e Damião. Ela jogava balas para as crianças da rua durante o mês de setembro e dizia que era para 'Cosminho'. Quando tinha, aproximadamente, a idade de dezesseis anos, me lembro de acender velas em meu quarto para Santo Antônio e minha mãe dizer que eu havia puxado a minha avó.

Existe, portanto, uma forma de se relacionar com a festa que é organizada pelo contexto familiar. Entretanto, ao tratarmos de uma condição familiar, não fazemos alusão a um fenômeno genético, transmitido por ordem biológica. A aprendizagem das técnicas corporais (cantos, danças, ações e batuques) que compõem o panorama da religiosidade aponta para a realidade da festa como um processo cultural, um tipo de contexto historicamente constituído e acionado nas interações humanas.

O momento do aprendizado, portanto, que representa uma espécie de iniciação, indica em si mesmo o modo através do qual se constroem as técnicas corporais específicas para a execução da Festa de Santo Antônio. Afinal, essas técnicas, longe de representarem um sistema fechado de movimentos, integram um repertório aberto de composição gestual, através do qual os indivíduos constituem seus próprios estilos de devoção individual.

Essas técnicas corporais específicas para a realização da festa não nascem com as pessoas. São fenômenos fabricados e produzidos pela vida em sociedade através de processos de ensino-aprendizagem constantes. O movimento, portanto, é um lugar de produção de conhecimento, estruturado a partir de um conjunto de técnicas corporais (Mauss, 2011), ou seja, um conjunto de maneiras através das quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seus corpos. O movimento é um campo de experimentação e recriação da convenção estruturada e instituída.

Assim, quando a mãe de Dona Líria comenta que ela "puxou a avó", ela quer dizer que Líria foi inserida num contexto de produção de conhecimentos específicos: o da devoção a Santo Antônio. "Puxar a avó" é uma metáfora que insere Dona Líria numa lógica de conhecimentos familiares





e ancestrais. O corpo passa a ser percebido como a mediação entre esse passado ancestral e a performatividade da presença, do movimento, do gesto.

Na fase adulta, ao sair da casa de sua mãe, Dona Líria começou a dividir apartamento com alguns colegas e instalou um altar para o santo no seu quarto. Ela declara que sua avó foi visitá-la e disse: “Minha *fia*, Santo Antônio vai mandar um namorado bonito para *vósmecê!*”. Nesse mesmo mês, D. Líria começou a namorar com aquele que seria o seu primeiro marido.

Na ocasião em que resolvi sair do apartamento coletivo e fui morar sozinha, antes de casar com ele, pedi para que ele me ajudasse a arrumar o altar de Santo Antônio, pois eu possuía a intenção de fazer uma festa, uma reza cantada, como algumas que eu já havia visto quando eu era criança. Ele, então, que era ator e entendia um pouco de cenografia, montou uma gruta de papel, algo que ficou bem grande e bonito.

As cores utilizadas na composição precisavam ser o azul e o branco, além do papel metro marrom para fazer a gruta, tendo em vista que Santo Antônio na Bahia é Ogum e as cores desse orixá são azul e branco.

Nessa noite, a sua avó foi até a sua casa; uma de suas tias que também rezava há muitos anos também compareceu e a casa encheu de gente. Depois de uma reza cantada, teve comes e bebes e muita música até a madrugada com dança e forró. Foi um momento muito especial e mágico: aquele foi o último Santo Antônio com a sua avó presente.

Depois desse ano, nunca mais consegui parar de rezar durante o período em que se comemora o dia do santo – entre o primeiro e o treze de junho. Sempre há uma sensação de que preciso rezar, de que a reza é algo maior do que eu, herdado de minha ancestralidade. [...]. Ao deslocar minha residência para João Pessoa, prometi ao santo uma festa de comemoração. Para minha surpresa, a casa encheu de gente. Lá se vão quatro anos desde que a festa se assentou em terras paraibanas.



Nesse momento, o que depreendemos do trecho narrado por Dona Líria é um espaço de empoderamento da prática religiosa: um desejo de manter a festa familiar viva; uma obrigação de dar continuidade à prática religiosa familiar; e, igualmente, um compromisso em criar espaços alternativos de devoção e, com isso, espaços de resistência ao *status quo* estabelecido para iluminar aquilo de que somos feitos.

A questão da ancestralidade assentada no corpo, performatizada em ações rituais, cria uma espécie de responsabilidade que diz respeito à manutenção de um afeto atravessado por memórias familiares e lembranças de entes queridos. A narrativa de Dona Líria articula de modo eficiente aqueles fatores que Pollak (1992) identifica como os elementos constitutivos da memória, conjugando informações que representam dados sobre acontecimentos vividos, ponderações sobre pessoas encontradas no decorrer da vida e identificações de lugares ligados às suas lembranças.

Tais elementos constitutivos da memória formam contextos que representam a prática da reza a Santo Antônio no campo de tradições familiares baseada num campo de conhecimentos que é o corpo, a experiência e a devoção familiar. Desse modo, observo que a memória de Dona Líria seleciona, organiza e compartilha um conjunto de dados que possuem a função de promover um discurso sobre a festa como uma prática estabelecida a partir da reciprocidade entre os devotos e o santo cujo repertório se constitui de um campo de afetos e vestígios de um ontem.

VESTÍGIOS DE UM ONTEM: O CORPO EM VOZES ORANTES

Os rituais de oração, apesar de se repetirem, carregam em si atualizações, modificações, contaminações e misturas. As canções e suas letras conservam ideias religiosas que são evocadas de um mesmo jeito ainda hoje e que remontam a um passado ancestral. Mas, ao mesmo tempo em que são constantemente atualizadas pelas





forças das coisas e dos homens, são pistas de como as contradições se manifestam em ritos humanamente complexos, capazes de manter uma memória ancestral viva.

Dona Líria nos conta que uma das coisas que mais lhe chamava a atenção quando ela era criança era olhar o modo como quem puxava as rezas criava dinâmicas variadas.

Não era algo monótono, com pudor ou triste e melancólico como uma clemência católica e civilizada. Era algo vivo, com energia, em voz alta, em pé, como se o santo estivesse mesmo presente, como se aquele corpo fosse um canal de comunicação espiritual. Em sua maioria que eu vi, eram mulheres negras, com uma voz forte, com a mão no peito, pés que ninavam o ritmo da música e o suor que descia pela testa enquanto cantavam e bradavam. Quando o coro repetia junto com essas mulheres, todo o espaço da casa em que tinha a reza se estremecia, era algo muito forte. Quando estive em Portugal, as missas eram mornas, não havia tambores como algumas missas que tinha em Salvador. Mas a festa de santo Antônio é o carnaval de Lisboa, muito parecido com o carnaval de Salvador, todos na rua jogam moedas para o santo, comem pão com sardinha e dançam todos juntos pelas ruas até amanhecer. Então parece que essa herança dos portugueses chega em Salvador e se presentifica nas famílias, pois é uma comemoração rezada nas casas das pessoas e, ao mesmo tempo, se mistura com esse fervor negro que a Bahia tem em sua população fortemente marcada por escravos que vieram da África.

Outra coisa que ela percebe é que as letras das músicas estão repletas de “jargões” de uma “moral” cristã, com palavras sobre pecado, sobre inferno. Há uma performance do merecimento do fiel pelo comportamento prévio diante da conquista da graça. E, diante desse reconhecimento, conserva-se nas canções um conjunto de crenças e doutrinas colonizadoras e que fizeram parte de um período catequizador no Brasil. E, então, lidamos com uma contradição daquilo que é extremamente opressor, como o significado de determinados “recados” implícitos nessas letras e a festa sagrada e profana extremamente libertadora, transgressora, aberta a quem chega em sua prática de cantoria e festejo.





É importante contextualizar esses entendimentos religiosos que se cruzam e se manifestam popularmente, mas conservam múltiplos entendimentos a partir de fundamentos diferentes. E uma dessas variantes é a inserção da imagem de Santo Antônio em um contexto sincrético multicultural, numa relação com as formas de devoção e com os deuses das religiosidades afro-brasileiras, o que promove entendimentos muito variados sobre a figura do santo e, como consequência, as formas de se entender as mensagens cantadas.

Em Salvador, como já foi dito, Santo Antônio é equivalente ao orixá Ogum e no Rio de Janeiro Santo Antônio é equivalente a Exu. Segundo algumas lendas do Candomblé, Ogum e Exu foram criados juntos, ou seja, são meios-irmãos. Esse modo de olhar para as entidades do Candomblé não pode se dar de maneira simplista, já que se trata de dois sistemas religiosos distintos. No candomblé, pela tradição nagô, Exu, dentre outras funções, se configura como o arquétipo do mensageiro, ou seja, é o encarregado de entregar as oferendas (SANTOS, 2014). Sobre Ogum, tendo a nação queto como referência, Vasconcelos (2010) esclarece que sua característica de divindade que “abre caminhos”, “senhor das demandas” e orixá guerreiro o coloca como um dos mais procurados como propiciador de conquistas pessoais e sucesso nos projetos. Santo Antônio, por sua vez, é o santo mais íntimo de Deus no imaginário popular: o santo da intermediação direta entre a Terra e o Céu.

Essa grande mistura evoca um corpo orante-celebrativo para toda essa complexidade, que é festiva, que é profana, que é sagrada e que é advinda de múltiplas matrizes religiosas. Esse modo de rezar carrega vestígios dos cantos de um ontem, mas que se presentifica e se reinventa a cada ação de reza cantada.

A complexa rede multicultural encontra-se, portanto, em processo constante de reinvenção. Essa reinvenção faz parte de um processo cultural que atualiza as convenções rituais. E o deslocamento da prática festiva de Salvador para a cidade de João Pessoa pode ser observado como um dos pontos responsáveis pelas transformações mais profundas pelas quais passou o Santo de Dona Líria.

Em Salvador, dentre os relatos organizados por Dona Alira, mãe de Dona Líria, a arrumação da casa era o momento de preparação da festa. Era responsabilidade da família deixar “tudo muito



bonito"! Ela diz ainda que sua mãe, a avó de Dona Líria, recortava bandeirolas com papéis de seda azuis e brancos para colocar na decoração:

(...) tinha a toalha de mesa de visita, cada dia uma comida diferente, que poderia ser uma janta ou poderia ser bolo, arroz doce, milho [...]. Mas o licor, esse não poderia faltar! [...] Imagine um cheiro de flor Angélica com os torrões, potes de barro com água para beber, que ficavam no quintal. O quintal de barro bem varrido com areia branca por cima, flores de bananeira e folhas de cróton para enfeitar. E esse cheiro emanando pela casa adentro[...] era um cheiro muito bom! Em casa tinha muitas flores naturais para o santo e muitas palmeiras também.

Segundo Dona Alira, vinham muitas pessoas para a reza e as cantorias eram levadas muito a sério; os homens tinham que cantar com muita energia.

Tinha gente dentro da casa e fora da casa acompanhando a reza de tão cheio que ficava. O incenso tinha um cheiro forte de alecrim que emanava por toda a casa durante a reza. Todas as pessoas que moravam ao redor compareciam para a reza e nessa época a parte da reza cantada era bem respeitada e depois da reza tinha festa e dança e licor até tarde.

Nesses trechos do depoimento de Dona Alira, percebemos que a preparação da festa como espaço de devoção era uma responsabilidade familiar, assim como observamos que a comunidade possuía interesse em estar presente e em participar do ato festivo. Dona Alira cria comparações entre a festa de sua irmã Júlia e de sua filha Líria e afirma que ambas são bem parecidas com a festa realizada por sua mãe. Entretanto, ela afirma que sua filha Dona Líria acelera em alguns cantos.

Além dessa diferença, Dona Júlia passa todo o mês de junho indo às casas das pessoas. As pessoas marcam com ela previamente e ela vai de casa em casa. E em um dos dias, ela oferece a reza em sua própria casa. Diferentemente de Líria que realiza todos os dias da reza em sua casa. Percebe-se aí um movimento em comunidade, mas que se estabelece com públicos diferentes: na festa de Dona Júlia, são vizinhos e as pessoas com residência próxima que celebram juntos, na festa de Dona Líria, os participantes vêm de várias regiões da cidade e constituem-se de artistas, pesquisadores e amigos em geral.





Dona Líria reconhece essas diferenças e declara que:

Aqui (João Pessoa) percebo que não há esse senso de vizinhança em que é comum uma pessoa visitar a outra ou simplesmente ser convidado para a casa do outro apenas porque mora perto. Quando comecei a rezar, convidei a vizinha e depois outro vizinho que disseram que viriam e nunca vieram.

Em Salvador, é possível encomendar pães bem pequenos e endurecidos que são bentos durante as orações, e, em alguns casos, são levados até um padre previamente para serem bentos. Esses pães são entregues a todos que comparecem na reza e, ao chegar-se em casa, se coloca esse pão dentro da farinheira, que é para que não se falte comida em casa. “Na casa da minha mãe até hoje é possível ver dentro da farinheira um pão desses [...] provavelmente ela ganhou em alguma reza de Santo Antônio ou na igreja nos dias em que se festeja o santo”.

Em João Pessoa, quando as pessoas chegam à casa de Dona Líria recebem as músicas por escrito para acompanhar a cantoria. Há uma mesa com uma toalha branca com flores em cima da mesa e pires para que as pessoas possam acender suas velas. Cada pessoa escreve um pedido numa folha de papel e coloca dobrado num cesto que fica em cima da mesa para que seja colocado em oração. Líria comenta que na época da sua avó não havia esse momento da escrita dos pedidos. “Isso foi algo recriado dentro da festa que faço”, declara. Geralmente, o altar é feito com papel crepon azul e branco e a arrumação da sala se dá de um jeito que o santo fique mais alto que as pessoas em pé.

Começo a reza contextualizando a continuidade familiar que ela tem e explicando sobre o seu caráter festivo e cantado. Todos acompanham as músicas numa determinada ordem e algumas pessoas, aqui em João Pessoa, têm sido chamadas para ensaiar antes do dia da reza; então a cantoria tem ficado afinada. As canções vão passando de fases mais parecidas com ladainhas, homenagens, hinos e agradecimentos ao santo. Algumas são mais aceleradas que outras. No momento do incenso, minha mãe dizia que na casa da minha avó tinha um cheiro forte de alecrim; tenho um incensador com o tipo de incenso que consigo comprar aqui. No momento final, deixo um pires com pétalas de rosas para as pessoas jogarem no santo, durante a canção da despedida, na casa da minha avó podia ser arroz.





Nesse contexto, podemos perceber as variáveis das formas festivas dentro da mesma unidade familiar: o ritmo das canções, a relação com a vizinhança e as visitas, o ensaio, a escrita das canções, as flores e o arroz na canção da despedida. Mas algo está fortemente arraigado a essa experiência ancestral: o corpo como conhecimento dentro da experiência familiar. O corpo em oração e ao mesmo tempo em cantoria vibra numa espécie de corrente viva em ancestralidade e fé. “Quando canto as rezas durante o trino, me vem à memória a energia viva da minha avó, a sua voz quando evocava o Santo Antônio e todas as mulheres da família numa fé corporificada, que ainda vive”, declara Dona Líria.

Promover esse espaço de festa tem mobilizado algumas pessoas de João Pessoa a estarem presentes, aprendendo as músicas e ressignificando esse hábito que não é da cidade. Apesar de constatarmos que a maioria das pessoas que comparecem à festa não é nascida na cidade, já que veio morar aqui para trabalhar ou por algum outro motivo, acreditamos que a festa cria um sentido de comunidade: um afeto de família baiana compartilhado em João Pessoa.

REFERÊNCIAS

- » BARROS, Manoel de. **Poemas Rupestres**. In.: Biblioteca Manoel de Barros [coleção]. São Paulo: LeYa, 2013.
- » BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Orar com o Corpo**. Campinas: Versus Editora, 2005.
- » CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. São Paulo: Global, 2012.
- » FERNANDES, Urçula Regina Vieira. **Festejos de Santo Antônio do bairro da Terra Preta (Manacapuru/AM)**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Amazonas, 2016.
- » FONTES FRANCISCANAS III. Santo António de Lisboa. 3 v. Braga: Editorial Franciscana, 1998.
- » ILHA, Frei Manuel da. **Narrativas da Custódia de Santo Antônio no Brasil (1584-1621)**. Rio de Janeiro: Vozes, 1975.





- » LIGIÉRO, Zeca. **Corpo a Corpo**: Estudo das Performances Brasileiras. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.
- » MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- » OLIVEIRA, Victor Hugo Neves de. **Dançando com Gonçalo**: uma abordagem de Antropologia-Dança. Rio de Janeiro, 2016. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2016.
- » POLLAK, Michael. **Memória e Identidade Social**. In.: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-2012.
- » SANTOS, Juliana Elbein dos. **Esú**. Salvador: Corrupio, 2014.
- » SCHECHNER, Richard. **What is Performance?** In.: Performance Studies: an introduction. New York & London: Routledge, 2006, p. 28-51.
- » SERRA, Ordep. **Águas do Rei**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- » SILVA, Cesar Augusto Tovar Silva. **A Plasticidade de Santo Antônio**: devoção, imagens e cultura Barroca no Rio de Janeiro colonial. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2010.
- » SILVA, Cesar Augusto Tovar Silva. **Santo Antônio de Lisboa: a construção da santidade e suas fontes hagiográficas**. In.: Anais do XV Encontro Regional de História ANPUH-Rio, Rio de Janeiro, 2012.
- » VASCONCELOS, Jorge Luiz Ribeiro de. **Axé, Orixá, Xirê e música**: estudo de música e performance no candomblé queto na Baixada Santista. Tese de Doutorado. Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2010.

