



III EBE | III ENCONTRO BAIANO DE CULTO E TREZENAS A SANTO ANTONIO: PATRIMÔNIO IMATERIAL DA CIDADE DO SALVADOR E REGIÃO METROPOLITANA?



CULTO E TREZENAS A SANTO ANTONIO: PATRIMÔNIO IMATERIAL DA CIDADE DO SALVADOR E REGIÃO METROPOLITANA?

Simone dos Santos Borges (Pós-graduanda em História da Bahia pela Faculdade São Bento da Bahia; E-Mail: simoneucsal@hotmail.com).

RESUMO: O presente trabalho é um estudo de caso que busca estabelecer a relação dos fiéis no construto devocional da trezena junina a santo Antonio, fomentando os primeiros debates entre fiéis e órgãos de proteção ao patrimônio à possibilidade de salvaguarda dessas tradições. No primeiro momento desta pesquisa, realizamos análise de testemunhos orais e vídeos, disponíveis em sites de domínio público, na tentativa de copilar as primeiras etnografias do culto e trezenas ao dito santo tanto no espaço doméstico quanto na igreja, a qual já é possível perceber que, *a priori*, a salvaguarda deste culto é algo indiferente aos fiéis, uma vez que realizam a trezena apenas para cumprir suas obrigações devocionais. De modo que, entendemos a fé enquanto uma construção sociocultural que permite a comunicação entre os indivíduos e suas respectivas sociedades, dadas em um dado contexto histórico de maneira subjetiva, consciente ou inconsciente, a qual pode ser significada e re-significada de acordo com os símbolos que compõem este fenômeno. Para tal empreendimento, é preciso compreender a história e a cultura no processo de construção da memória, bem como, compreender patrimônio cultural enquanto bem dotado de significações, interpretações, símbolos e representações, sejam elas fixas ou não, de maneira que permita reviver memórias coletivas ou individuais, assim como, também, é necessário entender o sentido da devoção aos santos católicos na Bahia, diálogos que começamos a tecer neste trabalho.

Palavras-chave: Santo Antonio, Trezenas, Culto, Patrimônio Imaterial, Conservação, Salvaguarda.

Este trabalho é um estudo de caso que tenta apreender o culto e as trezenas feitas a santo Antonio, no mês de junho, na cidade do Salvador e, algumas cidades, da Região Metropolitana, na tentativa de fomentar os primeiros debates entre devotos do santo e órgãos de defesa do patrimônio, a possibilidade de salvaguarda desta tradição na região, tendo em vista a grande devoção a este símbolo da iconoclastia católica na Bahia e variedade de formas com que seus fiéis lhe prestam culto.

Até o momento foram estudadas e identificadas as chamadas trezenas itinerantes, assim denominadas por que durante os treze dias de culto este é realizado em um espaço doméstico diferente, e as que são realizadas no espaço interno das igrejas, que para este trabalho analisamos os cultos acontecidos na Paróquia do Santo Antonio Além do Carmo, e da Igreja de Santo Antonio da Barra.

Para alcançar os objetivos propostos nesse trabalho foi preciso dialogar a História Cultural com a Antropologia Cultural na tentativa de entender como acontece o processo de construção da memória coletiva, individual, e o construto sociocultural da fé, além, é claro, de estabelecer definições e delimitações aquilo que se convencionou chamar de patrimônio, diferenciando quando preciso patrimônio material de patrimônio imaterial.

Na construção de nosso referencial teórico foi, também, preciso discutir sobre significações e representações na construção da fé dos baianos, e encerraremos nossas categorias de análise fazendo uma breve etnografia da “festa” a santo Antonio no mês de junho, a partir dos primeiros dados coletados em entrevistas com devotos/as, constituídos, em sua grande maioria de mulheres, e vídeos disponíveis em sites de domínio público.

Nesse sentido, tentamos travar um diálogo entre as ideias de Clifford Geertz (1989) e Roger Chartier (1988), principais interlocutores da história e da antropologia cultural. O primeiro, antropólogo, defensor do trabalho etnográfico interpretativo, no qual a cultura é dotada de signos, conceitos e símbolos utilizados e apropriados de maneira diferente pelos sujeitos, ainda que num mesmo contexto social. Da mesma maneira, Chartier (1988), historiador, defensor da ideia de que a história cultural tem como principal objeto identificar os diferentes elementos/fenômenos que venham a ocorrer numa dada realidade social.

A pesquisa esta dividida em duas partes, sendo o primeiro momento de coleta e transcrição das entrevistas dos fiéis, que realizam o culto no espaço doméstico e daqueles que o fazem no espaço da igreja, o qual denominamos, neste trabalho, de institucional, bem como, da análise dos vídeos e outros materiais, sobretudo, da “trezena itinerante de Mata de São João”, seguido de revisão teórica, numa tentativa de identificar as trezenas realizadas a santo Antonio como sendo ou não patrimônio cultural imaterial da capital baiana e região metropolitana.

Contudo, já é possível perceber que as trezenas itinerantes normalmente fazem parte de tradições de família, passadas de geração a geração, na maioria das vezes com o culto presidido por mulheres entre 30 e 60 anos. Os cânticos, rezas e ladainhas que são feitas no espaço institucional, também, são realizados no espaço doméstico, fato que nos chama a atenção, pois este é um ritual que acontece quase todo de maneira cantada, porém as razões ainda não foram identificadas.

Outra coisa que deve ser aqui pontuada é que ao falar de festa em homenagem a santo Antonio, é preciso entender, e não deixar de pensar a dicotomia sagrado/profano, pois, é possível perceber, ainda de maneira incipiente, que essa festa tem um momento litúrgico e outro dedicado ao pecado capital da gula, uma vez que as confraternizações, sobretudo nas trezenas domésticas, são regadas a uma fartura de comidas e bebidas típicas dos festejos juninos, logo após o ato devocional, acompanhado de músicas e danças, tanto no espaço doméstico quanto institucional.

Como este é um estudo em sua gênese possui muitas lacunas, sobretudo a respeito dos símbolos, significações e representações que compõem as festividades, e que por isso não aparecem aqui, encontram-se em produção, sendo esta as primeiras análises de parte das entrevistas e materiais áudios-visuais que compõem esta pesquisa.

A HISTÓRIA E A CULTURA NO PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA

O papel da memória no processo histórico é de fundamental importância, pois nos permite compreender como ocorrem as diversas relações humanas através dos tempos, sejam eles longínquos, uma vez que essa memória pode estar registrada através de técnicas e instrumentos inventados ou aperfeiçoados pelos homens e mulheres nas épocas mais remotas de sua história, ou ainda as mais variadas formas de linguagem que nos ajudam a perpetuar/transformar tradições e relações culturais que envolvem a humanidade, dentre outras maneiras de nos comunicarmos.

A fé e suas diversas manifestações sejam elas conscientes (materiais), subjetivas (imateriais) ou inconscientes também está presente nesta premissa, por isso, antes de adentrarmos em nosso objeto de estudo é preciso compreender como a história e os estudos culturais, de modo geral, compreendem e estudam o processo de construção da memória, seja ela coletiva ou individual.

Para tanto, nos debruçamos sobre os trabalhos de Roger Chartier (1988), Clifford Geertz (1989), Richard Bucaille e Jean-Marie Pesez (1989), e Stuart Hall (2003), autores que permitiram travar uma discussão histórico-antropológica a respeito da trajetória epistemológica dos conceitos História Cultural e Memória, os quais aparecem ora representados pelo paradigma da história das mentalidades, ora como entendimento interpretativo dos fenômenos cotidianos que envolvem as relações sociais, ora como conceito interdisciplinar de análise teórica.

Clifford Geertz (1989) defende a ideia de um trabalho etnográfico para além da descrição, uma vez que as atitudes de indivíduos ou grupos são dotadas de significações e simbologias de acordo com o contexto social no qual estão inseridos. Para defender tal tese, o autor explica que cada gesto, sinal, símbolo ou linguagem é dotado de significações e conceitos, os quais muitas vezes um mesmo símbolo possui ou pode ser utilizado de diferentes formas ou ainda ser abordado de maneiras diferentes pelo mesmo interlocutor.

[...] A cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade. (GEERTZ, 1989, p. 24)

Uma vez que esta densidade compõe as relações culturais é preciso entender, também, como a historiografia discute esse teorema epistemológico que é o processo de construção da memória enquanto fenómeno cultural. É para entender a ideia de “Cultura Material” que Richard Bucaille e Jean-Marie Pesez (1989) tenta demonstrar como este conceito vira uma categoria de análise, e torna-se um viés metodológico de investigação da história. Para eles, a cultura material é composta por múltiplas significações que compõe esta ideia, uma vez que ela representa os interesses coletivos da maioria, sem esquecer que dentro dessa coletividade existem microinteresses que também devem ser estudados por este viés metodológico.

Assim,

[...] a cultura material pode ser definida antes de mais como a cultura do grosso da população. Quer isto dizer que é aquela que diz respeito à imensa maioria numérica da coletividade estudada; podem evidentemente fazer-se subdivisões dentro de tal maioria e distinguir, por exemplo, classes sociais, grupos rurais e urbanos, etc., mas não é isto o essencial: a cultura material, cultura do coletivo, contrapõe-se a individualidade (BUCAILLE; PESEZ, 1989, p. 21).

Tendo em vista que ela se ocupa em estudar fenómenos coletivos é o contexto, ou seja, as filigranas e articulações que precedem um acontecimento social cotidiano e não o acontecimento em si, de que se ocupa a cultura material, desde que eles se repitam por qualquer motivo/atividade sociocultural de um dado grupo. A partir desta significação, a cultura material passa a ser uma análise explicativa desses fenómenos, algo que só pode ser realizado por meio de objetos concretos devido à materialidade que envolvem os diversos aspectos culturais, algo como: o físico (invenções e técnicas) que explicam os fenómenos e acontecimentos cotidianos.

No entanto, e ainda na compreensão desta categoria de análise, que é a memória enquanto fenómeno cultural, Stuart Hall (2003) discute sobre o fenómeno da desconstrução das relações

homogêneas de identidade cultural, as quais passam a ser dadas de acordo com os contextos sociais, globais ou locais, nos quais estão inseridas, assim como já havia dito Bucaille e Pesez (1989), porém sem a ideia de materialidade, uma vez que o autor percebe as realidades culturais de maneira móvel, mutável, em que as concepções de vivências dos sujeitos individuais, provocam mudanças e rupturas na construção de identidades coletivas. “As sociedades modernas são, portanto, por definição, sociedades de mudança constante, rápida e permanente” (HALL, 2003. p. 14).

Então, eis que surge um questionamento, se a cultura (identidade) não é fixa, como preservar as memórias? O mesmo autor defende a ideia de que “as identidades [...] não são coisas com as quais nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da *representação*” (HALL, 2003, p. 48), dessa maneira podemos dizer que as memórias são produzidas, reproduzidas ou recriadas a partir de uma intencionalidade, de um discurso político que tanto pode ser homogeneizador quanto descentralizador, a depender do contexto, assim tradições podem ser criadas e recriadas a qualquer tempo.

A história cultural, tal como a entendemos, tem por principal objecto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler. Uma tarefa desse tipo supõe vários caminhos. O primeiro diz respeito às classificações, divisões e delimitações que organizam a apreensão do mundo social como categorias fundamentais de percepção e de apreciação do real. Variáveis consoantes as classes sociais ou os meios intelectuais, são produzidas pelas disposições estáveis e partilhadas, próprias do grupo. São estes esquemas intelectuais incorporados que criam as figuras graças as quais o presente pode adquirir sentido, o outro torna-se inteligível e o espaço ser decifrado (CHARTIER, 1988, p. 16,17).

Dessa maneira as representações sociais são forjadas pelo interesse do grupo, ou indivíduo, no qual os discursos são dotados de significações e para compreendê-los é preciso que os/as historiadores/as extrapolem a compreensão de estruturas fundantes (religião, economia, Estado, escola, etc.) da sociedade para compreender estas estruturas em suas particularidades e singularidades, uma vez que a noção de representação na análise histórica pode levar ao entendimento de que o discurso dominante é uma verdade única ou que o objeto presente àquele discurso dominante é de fato real, sem que ele necessariamente seja.

“Compreender enraizamentos exige, na verdade, que se tenham em conta as especificidades do espaço próprio das práticas culturais, que não é de forma nenhuma passível de ser sobreposto ao espaço das hierarquias e divisões sociais” (CHARTIER, 1988, p. 28). Nesse sentido tudo o que nos cerca é fruto de significações e interpretações simbólicas e representativas, uma espécie de jogo de ideias que legitimam ou não grupos, pessoas,

discursos, regimes, ideologias, etc., em todos os campos abordados pela análise histórica, inclusive, a memória.

PATRIMONIO CULTURAL E AS DIFERENÇAS ENTRE PATRIMONIO MATERIAL E PATRIMONIO IMATERIAL

O patrimônio, dito histórico e artístico, até a segunda metade do século XX esteve voltado a ideia de monumento, construção física e material das nações, ou como dirão alguns autores da invenção dela. A busca pela identidade nacional e o sentimento de perda, ou qualquer que fosse a ameaça a história nacional, bem como a “objetificação cultural”¹ (GONÇALVES, 1996) fez surgir o interesse político da conservação e preservação das memórias monumentais das nações, na figura do patrimônio cultural.

Mas o que vem a ser então “patrimônio cultural”? Qual sua finalidade? Perguntas complexas para uma resposta objetiva, de acordo com Maria Cecília Londres Fonseca (2005. p. 35)

[...] a questão dos patrimônios históricos e artísticos nacionais costuma ser abordada tendo como foco o conjunto de objetos que os constituem, ou, quando muito, os discursos que os legitimam [...]. Nesse sentido, é a noção de valor que servirá de base a toda reflexão aqui desenvolvida, pois considero que são esses processos de atribuição de valor que possibilitam uma melhor compreensão do modo como são progressivamente construídos os patrimônios.

Este “valor” atribuído ao bem cultural revive as memórias coletivas dos cidadãos, e, os valores que estes empregam ao patrimônio que o tornam uma herança nacional passível de preservação para as gerações presentes e futuras. Nesse sentido, não se pode deixar de perceber que esses símbolos nacionais têm na maioria das vezes o seu “valor” definido pelo Estado, é ele quem cria essa necessidade no cidadão, de conservação dessa memória

1 Para Jose Reginaldo Santos Gonçalves, a “objetificação cultural” transforma os elementos culturais, ou pelo menos, concebe-os apenas de maneira concreta, ou ainda concretiza o subjetivo. Ideia que ele extrai de Handler (1984; 1988) sugere o uso da noção de “objetificação cultural” para pensarmos o processo de invenção de “culturas” e “tradições” em modernos contextos nacionais. Essa noção é usada a partir de Benjamim Whorf, para quem, “a objetificação refere-se à tendência da lógica cultural ocidental a imaginar fenômenos não materiais (como o tempo) como se fossem algo concreto, objetos físicos existentes (1978)”. (GONÇALVES, Jose Reginaldo Santos. A Identificação do Brasil. In: GONÇALVES, Jose Reginaldo Santos. **A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil**. Rio de Janeiro: 1996. p. 12-13.)

construída em edifícios públicos, religiosos ou privados de caráter monumental, com o intuito de identificar a nação.

Porém, cabe dizer que essa delimitação de valores pode ser concebida de diferentes formas pelos indivíduos que convivem com um dado bem cultural, tendo em vista, as relações cotidianas que envolvem o sujeito e o objeto.

O que quero dizer é que, por mais regulamentado e controlado que pretenda ser o processo de construção dos patrimônios, e por mais fixos que possam parecer os efeitos de um tombamento, tanto materiais como simbólicos, a recepção dos bens tombados tem uma dinâmica própria em dois sentidos: primeiro no da mutabilidade de significações e valores atribuídos a um mesmo bem em diferentes momentos históricos [...]; segundo, no da multiplicidade de significações e valores atribuídos, em um mesmo momento e um mesmo contexto, a um mesmo bem, por grupos econômica, social e culturalmente diferenciados (FONSECA, 2005, p. 44).

Assim, cabe salientar que ao pensar o patrimônio é necessário compreender a heterogeneidade e multiplicidade de relações socioculturais, que envolvem os indivíduos na construção, identificação e delimitação desse bem, que pode transcender a esfera da identificação homogênea de uma nação ou grupo.

Cabe salientar que somente a partir de 1964, com a divulgação da Carta de Veneza², é que haverá uma mudança conceitual na ideia de patrimônio cultural, mas ainda é possível perceber este vinculado a ideia de objeto físico ou ainda coisa fixa, imutável, perene. Significações que só serão, de fato, rompidas, a partir da introdução da ideia de imaterialidade nos anos finais do século XX.

Podemos dizer que a construção, delimitação e definição dos patrimônios históricos e artísticos, chamado de bem cultural ou patrimônio material, no momento de sua institucionalização, fomentaram: discursos políticos; estabeleceu e permitiu identificar relações de poder e da vida cotidiana dos antepassados da humanidade; permitiu, também, identificar evoluções técnicas e tecnologias de diferentes épocas; relações religiosas e sentimentais, uma vez que nas construções antigas se encontram elementos desses modos de vida.

Outro fator importante nessa reflexão sobre patrimônio é que mesmo com a ampliação do conceito esse ainda esteve e esta, sobretudo no imaginário popular, ligado a construções e

2 Com a publicação dessa carta o conceito de patrimônio é ampliado, sendo trazida a cena desse debate de delimitação e definição do conceito de patrimônio cultural, a cultura popular. A Carta de Veneza, [...] levanta a necessidade de se considerarem, com o mesmo grau de interesse e importância dos monumentos isolados, tanto os sítios urbanos e rurais quanto obras modestas, que com o tempo adquiriram significado cultural. (COELHO, Gustavo Neiva. Patrimônio Histórico: uma conceituação. In: _____. **Patrimônio Cultural Edificado**. Goiânia, GO: UFG, 2001. p. 15)

edificações monumentais que remontam a certo estilo artístico de uma época, o que nos leva a seguinte dicotomia: qual arte e história patrimonial é passível de conservação e preservação?

Dentre as finalidades do patrimônio podemos estabelecer o caráter de documento histórico, que lhe foi atribuído por parte da história oficial, algo que acaba por reduzir o significado de patrimônio, onde este se torna apenas uma fonte de pesquisa, uma releitura do passado viva e não um bem dotado de significado e significações, tendo em vista que este, também, serve como modelo para significar a invenção das identidades nacionais.

Quando este objeto perde significado, ou ameaça a homogeneidade da história nacional, surge à necessidade de preservá-lo, reedificá-lo, ou inventá-lo, dando a ideia de que nesse sentido é a história e a cultura que ambicionam um passado majestoso e monumental para a nação, um passado que figura apenas numa memória ficcional de alguns intelectuais criadores dos símbolos nacionais.

Durante a construção do patrimônio histórico e artístico brasileiro, essa ideia de excepcionalidade e monumentalidade esteve presente ao conceito, e devido à emergência de sua delimitação, deram às construções coloniais o título de patrimônio nacional. Somente na década de 70, do século XX, que outros elementos de nossa cultura, serão incorporados ao conceito de patrimônio cultural, dentre eles a imaterialidade, corroborando dos debates sobre a definição de patrimônio cultural que vigoravam fora do país.

Pela Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial, se define por patrimônio cultural imaterial “[...] as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – [...] – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhece como parte integrante de seu patrimônio cultural (UNESCO, 2003 *apud* CAVALCANTI, 2008. p. 11)”, princípios também adotados pela Constituição Brasileira de 1988, quando se acrescenta a ideia de imaterialidade ao patrimônio histórico e artístico nacional.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência a identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I – as formas de expressão;

II – os modos de criar, fazer e viver;

III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV – as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados as manifestações artísticas culturais;

V – os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (BRASIL, 1988 *apud* CAVALCANTI, 2008. p. 14).

Dando outros contornos e resgatando símbolos antes vetados aos elementos que compõem a identidade nacional, bem como ao conceito de patrimônio cultural que deixa de lado a monumentalidade que envolveu sua definição nos primeiros anos e o caráter elitizador e etnocêntrico das culturas nacionais, uma vez que esse texto corrobora com uma convenção internacional.

MANIFESTAÇÃO DE FÉ NO ESPAÇO PÚBLICO E PRIVADO DOS BAIANOS

Compreender a expressão da religiosidade baiana é perceber as várias facetas daquilo que compõe o sagrado para esta sociedade, no qual as expressões de sentimento de fé eram e são diferenciadas nas esferas públicas e privadas. De acordo com Katia Mattoso, “os historiadores da Igreja definem o catolicismo do Brasil pela colonização como leigo, social, familiar e medieval” (1992, p. 390), visto que há na expressão de religiosidade dos brasileiros um sentimento mais íntimo, quase que doméstico, na devoção, que, por vezes chegou a sobrepor-se as obrigações e deveres, dos fiéis, segundo os cânones da Igreja.

Tal intimidade com o sagrado no construto da fé fez o catolicismo brasileiro assimilar elementos do judaísmo, das religiões de matriz africana e indígenas. Experiências vividas de forma diferente para cada época e lugar. No que diz respeito à devoção aos santos na Bahia, e a partir da compreensão de religiosidade popular³, a intimidade dos baianos com estes ícones do catolicismo é herdeira das tradições católicas portuguesas, em que a religiosidade ganha características íntimas e domésticas, devido às diferentes composições sociais e religiosas que formaram a nação portuguesa.

A tradição religiosa portuguesa convocava o auxílio dos santos e de vários outros fenômenos religiosos de caráter popular para diversas funções da vida íntima, que vai desde o encontro de coisas perdidas, cura, manutenção da saúde, casamentos, até o auxílio e direção dos exércitos em períodos de guerra.

Os santos, cada um na sua ‘especialidade’, serão os companheiros de jornada nesta vida, auxiliando ou impedindo projetos e sendo por consequência ‘recompensados’ pelos fiéis com festas, romarias, pagamento de promessas e procissões, ou então ‘punidos’, seja com blasfêmias, seja com ‘castigos’ impetrados as imagens (CÂMARA NETO, 2002).

3 Entendemos por religiosidade popular a diversidade étnica, que compôs a sociedade brasileira, a qual permitiu a expressão de uma fé católica recheada de práticas e representações indígenas, africanas e européias. Expressões que começam a ser exercitadas na esfera privada e que nas diversas dinâmicas das relações sociais cotidianas ganham o espaço público.

Assim, a devoção aos santos se dá de forma que estes intermediam os pedidos dos fiéis com Deus, tais interlocutores, muitas vezes se confundem com um indivíduo dotado de carne, uma vez que para os fiéis, eles não são pedaços de madeira, ferro ou cerâmica, são indivíduos reais e dotados de poder divino, verdadeiros semideuses no imaginário popular, por isso, devem ser premiados quando dispõem a graça ou castigados quando não o fazem.

Segundo Kátia Mattoso (1992) há duas modalidades de relação com os santos primeiro a que é estabelecida no dia do batismo a qual obriga a relação do devoto com o mesmo por toda a vida, visto que o santo é uma espécie de padrinho do céu que auxilia o devoto até a hora de sua morte. E a devoção do tipo contratual em que se faz uma promessa, ao santo de devoção, sendo está atendida e o devoto não tendo pago diz-se que ele está em débito com o santo, ou caso ao final de uma trezena, por exemplo, o santo não cumprir o trato dizia-se o contrário.

Essa intimidade religiosa supre os sacramentos, pois é uma devoção que não carece de intermediários humanos, é no diálogo entre símbolo de fé e fiel, neste caso a relação com os santos – em específico santo Antonio, nosso objeto de estudo – baseado em ritos populares que forma-se a religiosidade do povo baiano.

CULTO E “FESTA” A SANTO ANTONIO

No mês de junho, todos os anos, durante treze dias, os fiéis se reúnem em frente ao santo Antonio, pedindo que este rogue por eles, “interceda junto a Deus e lhes conceda a benção”, essa é a frase mais cantada durante os cultos aqui estudados. É difícil estabelecer um padrão de como é organizada a trezena, porém podemos identificar dois tipos, as chamadas trezenas itinerantes, as quais acontecem no âmbito doméstico, onde cada dia a imagem de santo Antonio é deslocada para a residência de um fiel, e as trezenas, que vamos denominar, de institucionais, pois ocorrem no espaço da Igreja com orientação do pároco, padre ou palestrante convidado.

As informações aqui contidas são oriundas de depoimentos orais de algumas mulheres fiéis, que praticam o culto, em sua maioria desde a infância, ou ainda herdaram essa tradição de suas mães. Também foram analisados alguns vídeos de domínio público, os quais nos permitiram levantar diversos questionamentos acerca do ritual que envolve a trezena, um exemplo, é a queima do bilhete com os pedidos em pira (no caso da trezena feita na igreja) ou fogueira (no caso da trezena doméstica), para que ao

Subi precioso incenso
Até o trono do Altíssimo
Incensai Glorioso Santo Antonio
Com perfume suavíssimo.

Outro aspecto que nos intriga a respeito do ritual nas trezenas, sobretudo nas domésticas, ao menos nas estudadas até aqui, é que essas são presididas, por mulheres adultas, na faixa etária dos 30 aos 60 anos. O público envolvido, em sua maioria são pessoas pertencentes às classes B e C, questões que serão melhores desenvolvidas em outro momento de estudo.

Até agora analisamos as trezenas em homenagens a santo Antonio nas cidades do Salvador e Mata do São João / BA. Os materiais que utilizamos nos permitiram identificar que apesar das particularidades e singularidades de como a “festa” é desenvolvida, que os cânticos, rezas e ladainhas são os mesmos no espaço doméstico e institucional como nos confirmam as senhoras: Cleonice de Oliveira Ribeiro, 62 anos, ao dizer que o irmão de seu cunhado fazia trezenas domésticas, a qual ela não sabe identificar a diferença entre a feita na Igreja e a feita em casa, mas que os cânticos são os mesmo, assim como, Eliene Moreira, 42 anos, também, diz não saber se há diferenças entre o ritual da trezena feita em casa e na Igreja, mas que “em casa é algo muito particular entre você e o Santo, já na Igreja tem mais gente, mais pessoas”.

A única trezena que pudemos estabelecer uma ordem seqüencial de como ocorrem os cultos durante os treze dias, até o momento é a realizada na Paróquia do Santo Antonio Além do Carmo, a partir do livro de cânticos, segundo o qual esta é iniciada com a Entrada onde é entoado o cântico “Salve Grande Santo Antonio”, ato que se repete durante os treze dias, seguida da Invocação ao Espírito Santo; Responsório de Santo Antonio; Ave Maria; Homilia; Jaculatória contendo uma Mensagem, um Pai Nosso, uma Ave Maria finalizada com um Glória ao Pai; logo após a Homilia segue uma Oração; e Laidainha de Santo Antonio atos, que como já dito, se repetem da mesma forma durante os treze dias, mudando um ou outro cântico; há também, o Suspiros a Santo Antonio; purificação com o Incenso; Abertura do Sacrário; Adoração; Comunhão; Benção; e Encerramento. Em suma, trata-se de um ritual dividido em treze partes, finalizado no décimo terceiro dia com missa campal, queima de fogos e procissão.

Outra trezena aqui analisada foi a de Santo Antonio Itinerante de Mata de São João, município da região metropolitana de Salvador, as informações que temos sobre ela até o momento estão disponíveis na rede mundial de computadores, através de sites de domínio

público e blog, com fotografias da “festa”, contatos telefônicos e endereços das casas, as quais o santo visita, ritual que esta em seu sétimo ano consecutivo, e pelo que podemos entender se distribui da seguinte maneira: é feita a abertura do encontro pelo dono/dona da casa, são, então, entoados cânticos, orações, ladainhas e rezas, também, são feitas homenagens com chuvas de pétalas de rosas e queima de fogos, porém, ainda não foi possível identificar se há uma ordem cronológica para esta homenagem ao santo no momento do culto.

Nas trezenas de Mata do São João-BA, também, foi possível observar que durante o ato religioso todos/as fiéis tem a face voltada para o altar, o qual na maioria das vezes aparece na sala ou varanda das casas visitadas, o décimo segundo dia de trezena é dedicado as solteiras, com um rito denominado de as 13 voltas, o qual ainda não está claro a finalidade, se apenas para a conquista de casamento, ou se envolve outras solicitações por parte da devota. O culto é encerrado com a queima do incenso e a oração dos treze pedidos, onde são realizados pedidos de demandas coletivas, como prosperidade, paz familiar, renovação da fé, auxílio aos pobres, etc., finalizado com um pedido íntimo e individual, culminando com confraternização regada a comida e bebidas típicas dos festejos juninos.

Ainda na trezena itinerante do município de Mata do São João os pedidos feitos pelos fiéis, no décimo terceiro dia são inscritos num papel, dobrados e colocados em uma caixa ornamentada e depois queimados na fogueira, algo semelhante, acontece na missa de encerramento da Igreja de Santo Antonio da Barra, em Salvador, onde os pedidos são depositados na sacolinha, que o padre orador da missa em seu sermão lembra aos fiéis que está representa a bolsinha que santo Antonio carregava em vida para prestar auxílio aos necessitados, onde os pedidos são depositados e depois jogados na pira para serem queimados.

Queimados os pedidos, da trezena itinerante, é feito um cântico de despedida e uma grande festa de confraternização com música e comidas típicas em abundância com todos os devotos. Aliás, cabe dizer que o momento de confraternização dos fiéis após o momento devocional foi percebido nas três trezenas analisadas até o momento, assim, também, como o fato de santo Antonio ser cultuado como intercessor entre Deus e os fiéis, e no caso das trezenas feitas na Igreja à única coisa que difere é o sermão, pois todo restante do culto é cantado, pelo que pode ser observado até o momento.

Como este é um estudo em sua gênese possui muitas lacunas, sobretudo a respeito dos símbolos, significações e representações que compõem as festividades, e que por isso não aparecem aqui, encontram-se em produção, sendo esta as primeiras análises de parte das entrevistas e materiais áudios-visuais que compõem esta pesquisa.

CONSIDERAÇÕES

A devoção a santo Antonio é antiga, herança de nossa colonização, as trezenas em sua homenagem são tradições de família, normalmente transmitidas de geração a geração, e é na tentativa de entender como um dos santos mais festejados na Bahia ainda não tem as expressões de fé dos seus devotos registradas no Livro de Registro das Celebrações que legitimam um bem enquanto patrimônio imaterial da Bahia que iniciamos este estudo.

Sabemos que é difícil cumprir as etapas solicitadas pelo IPHAN⁴ para o registro de salvaguarda de um bem, uma vez que há uma variedade nas formas de fazer desta celebração, apesar de analisadas até o momento poucas trezenas, já nos é possível ver que mesmo nos espaços institucionais a celebração a santo Antonio, que se repetem todos os anos no mês de junho, ganha contornos singulares e próprios de cada ambiente, a partir da relação do fiel com o santo.

Além da variedade de formas nas celebrações a santo Antonio, os/as fiéis, entendem este ritual enquanto uma obrigação, um ato devocional com o interlocutor entre eles/elas e Deus, uma forma de afirmação da fé de cada um/uma. Porém, como “[...] as propostas de registro definem-se no movimento coletivo da própria sociedade [...]. A legitimidade de qualquer pleito ao registro é a sua relevância para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira” (CAVALCANTI, 2008, p. 19), este objetivo é de certa forma alcançado pelos/as devotos/as, quando transmitem a tradição da reza e ladainhas, que ainda possuem elementos de um latim “aportuguesado”, a seus/suas filhos/filhas que seguiram ou seguem com a devoção herdada dos pais e avós, sempre transformando-as ou resignificando-as.

O trabalho etnográfico que envolve os estudos das trezenas e culto a santo Antonio, ainda está longe de sua finalização, mas esta é uma referência cultural dos/as baianos que “[...] indica o entrelaçamento das expressões culturais com as dimensões sociais, econômicas, políticas e entre outras, que articulam essas múltiplas expressões como processos culturais vivos e capazes de referenciar a construção de identidades sociais” (CAVALCANTI, 2008. p. 12).

REFERÊNCIAS

4 Para integrar um dos livros de Registros (Saberes, Formas de Expressão, Celebrações, Lugares) de acordo com o Decreto nº 3.551/2000. Devem ser acompanhadas de sua documentação técnica e dossiê de registro, os quais devem ser encaminhados ao IPHAN que os [...] submetera ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural.

A PATENTE de Santo Antonio. **Correio de Notícias**. Salvador/BA 10 de março de 1900. Caderno principal, n. 2317, Ano VIII. p. 1.

BUCAILLE, Richard; PESEZ, Jean-Marie. Cultura Material. In: ENCICLOPEDIA Einaudi. v.16. [S.l.]: INCM, 1989. p. 11-49.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiro de Castro. Patrimônio cultural imaterial no Brasil: Estado da Arte. In: CAVALCANTE, Maria Laura Viveiro de Castro; FONSECA, Maria Cecília Londres. **Patrimônio imaterial no Brasil. Legislação e políticas estaduais**. Brasília, DF: UNESCO, Educare, 2008. p. 11-32.

CHARTIER, Roger. Introdução. In: CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 1988. p. 19-28.

COELHO, Gustavo Neiva. Patrimônio Histórico: uma conceituação. In: COELHO, Gustavo Neiva. **Patrimônio Cultural Edificado**. Goiânia, GO: UFG, 2001. p. 11- 21.

DECRETO –LEI nº25, de 30 de novembro de 1937. In: **COLETÂNIA de leis sobre preservação do patrimônio**. Rio de Janeiro, RJ: IPHAN, 2006. p. 99-107.

DECRETO –LEI nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. In: **COLETÂNIA de leis sobre preservação do patrimônio**. Rio de Janeiro, RJ: IPHAN, 2006. p. 135-137.

FONSECA, Maria Cecília Londres. O patrimônio: uma questão de valor. In: FONSECA, Maria Cecília Londres. **O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil**. Rio de Janeiro, RJ: UFRJ, 2005. p. 35-50.

_____. A construção do patrimônio: perspectiva histórica. In: FONSECA, Maria Cecília Londres. **O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil**. Rio de Janeiro, RJ: UFRJ, 2005. p. 51-78.

FREYRE, Gilberto. Importância dos estudos de história social e cultural para as relações entre portugueses e lusodescendentes. In: FREYRE, Gilberto. **O mundo que o português criou**. São Paulo, SP: É Realizações, 2010. p. 45-62

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, RJ: Editora Guanabara, [1989]. p. 14-41.

GONÇALVES, Jose Reginaldo Santos. A Identificação do Brasil. In: GONÇALVES, Jose Reginaldo Santos. **A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil**. Rio de Janeiro, RJ: 1996. p. 36-62.

_____. Patrimônio cultural e narrativas nacionais. In: GONÇALVES, Jose Reginaldo Santos. **A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil**. Rio de Janeiro, RJ: 1996. p. 11-35.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro, RJ: DP&A, 2003.

MATTOSO, Kátia M. de Queiroz. Livro V - A Igreja. In: MATTOSO, Kátia M. de Queiroz. **Bahia Século XIX, uma província no Império**. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 1992. p. 295-431.

MOTT, Luis. Santo Antonio, o divino capitão-do-mato. In: REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Liberdade por um fio. História dos Quilombos no Brasil**. São Paulo, SP: Companhia das Letras. 1996, p. 110-135.

CÂMARA NETO, Isnard Albuquerque. Diálogos Sobre a Religiosidade Popular. In: OS urbanistas. **Revista Digital de Antropologia Urbana**. n. 2, 2002. Disponível em:

<http://www.aguaforte.com/antropologia/ISNARD.html>> Acesso em: 21. dez. 2008.

SAHLINS, Marshall. Cultura e razão prática dois paradigmas da teoria antropológica. In: SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro, RJ: ZAHAR, 2003 (1976). p. 61-127.

SANTOS, Rafael Brondani. Santo Antonio pernambucano: politização e militarização de Santo Antonio na Restauração Pernambucana. In: ANPUH – ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE HISTÓRIA. Usos do Passado, XII Encontro Regional de História. UFF, Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: <http://www.rj.anpuh.org/resources/rj/Anais/2006>> Acesso em: 21. dez. 2008.a

_____. Soldado da Fé, Militarização e Politização de Santo Antonio na América Portuguesa. In: I SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE REPRESENTAÇÕES CRISTÃS: Textos e Imagens Religiosas na América Colonial. Espírito Santo: UFES, 2004. Disponível em: <

<http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCMQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.rj.anpuh.org%2Fresources%2Frj%2FAnais%2F2004%2FSimposios%2520Tematicos%2FRafael%2520Brondani%2520dos%2520Santos.doc&ei=X1FFT-WkKq7isQKH5d3CDw&usg=AFQjCNE3Kog5Ny6yiPFZsawF2Z726v6LHQ>>. Acesso em: 22. fev. 2012.b

SILVA, Fernando Fernandes da. Os bens culturais protegidos pela convenção relativa à proteção do patrimônio mundial, cultural e natural, de 1972. In: SILVA, Fernando Fernandes da. **As cidades brasileiras e o patrimônio cultural da humanidade**. São Paulo, SP: EDUSP, 2003. p. 85-111.

_____. In: SILVA, Fernando Fernandes da. O patrimônio cultural da humanidade como tema de direito internacional público. **As cidades brasileiras e o patrimônio cultural da humanidade**. São Paulo, SP: EDUSP, 2003. p. 31-46.

SOUZA, Laura de Mello e. Religiosidade Popular na Colônia. In: SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1986. p. 86-150.