

Festa de Santo Antônio de Barbalha-Ceará: sagrado e profano em circularidades de significados

José Clerton de Oliveira Martins

Introdução

A festa de Santo Antônio de Barbalha, no Ceará, chama atenção por seus elementos tão peculiares e, sobretudo, pela mescla entre elementos ditos sagrados e profanos. Chama atenção por sua bebida característica presente em todos os seus âmbitos – a cachaça –, fabricada em seus engenhos e consumida como elemento sagrado, levado em uma carroça que apresenta como título em seu carro-barril – “cachaça do Sr. Vigário”.

Chama atenção por seu mastro, ao mesmo tempo sagrado e profano. O famoso Pau da Bandeira de Santo Antônio – ou simplesmente “Pau”. Na verdade, um mastro eleito pelos homens da cidade; como digno de ser hasteado em nome de todos, dado aos esforços e cuidados investidos pelos implicados, os carregadores do Pau, no processo de ritualização em que um tronco de árvore transforma-se no “pau da bandeira de Santo Antônio”, indo desde a escolha até o transporte ao local onde será hasteado com a sagrada bandeira do Santo, muitos significados envolvem esta prática popular de mais de cem anos.

Assim, convocar os elementos desta festa tão plena de peculiaridades é o objeto deste texto. Para isso, foi realizada uma pesquisa bibliográfica a partir de um estudo de abordagem qualitativa sobre o fenômeno festa, com o objetivo de explicitar o caráter da festa religiosa/popular brasileira, a partir do caso em pauta.

Para tanto nos valemos principalmente de dois trabalhos elaborados pelo autor, o texto monográfico intitulado: “Viva o pau!...Viva Santo Antônio!...Os sentidos da festa religiosa”, apresentado no ano de 2005 ao Instituto Federal do Ceará (IFCE), com base em observações e visitas à festa de Santo Antônio de Barbalha, e o texto em forma de artigo “E viva o pau!!!! E viva Santo Antônio!!!!O sagrado e o profano na festa católica brasileira”, elaborado pelo autor em conjunto com Edwilson Freire, apresentado no encontro Folkcon realizado em Teresina-PI no ano de 2006, e publicado em seus anais. Partimos, tentando explicitar o que significam as festas populares em termos conceituais, para logo nos direcionarmos às questões específicas ao tema em foco.

Afinal, o que são as festas populares?

Comenta-se que as festas, sobretudo em lugares como o nosso diverso Brasil, tendem a ser vistas como “válvulas de escape”, espaços para a fruição e divertimento, liberação de tensões acumuladas no cotidiano. Seria um fenômeno resultante das práticas de relaxamento das tensões sociais provocadas pelo poder dominante, ou ainda, um dos processos de reordenação das relações sociais, em que ocorreria uma transgressão simbólica da ordem, que daria passo e permitiria a pacificação das pressões sociais, liberadas por meio dos rituais presentes na festa, ou por ela mesma em sua totalidade (Martins, 2002).

Embora as festas se apresentem com essa feição, não seria correto analisá-las dentro de um único modelo restritivo (Amaral, 1998). Mesmo porque elas são inúmeras, com objetivos e configurações variadas e peculiares, oscilando desde eventos exclusivamente “profanos”, como o Carnaval, até momentos tradicionais, folclóricos e populares variados. O brasileiro participa tanto de festas simples do interior, famosas e antigas, como a do Divino em Pirenópolis, GO (Gonçalves, 1998), como também de festas que se transformaram em espetáculos grandiosos como o atual e sofisticado Boi-Bumbá de Parintins no Amazonas (Machado, 1997), entre outras expressões tão significativas dos diversos ciclos das celebrações do calendário e fora dele.

A todo o momento inventamos uma festa particular para transformar um tempo insuportavelmente imposto e retomarmos nossa harmonia na existência cotidiana, tão cheia de ordem. Daí buscarmos, ainda que em âmbito restrito, “mudar o tempo”, mudando a nós mesmos, promovendo pequenas rupturas.

O que parece ter tecido historicamente a festa brasileira foi a construção da sociabilidade no país (Del Priore, 1994). Festa e religiosidade teriam contribuído na mediação entre as diferenças culturais que se instalaram historicamente no Brasil, o que teria dado origem a uma cultura nacional diversificada (Amaral, 1998).

Mesmo os estrangeiros que visitaram o Brasil ao longo de sua história reconhecem que a festividade era um traço marcante da sociedade brasileira (Ewbank, 1976).

Numa análise geral, o fenômeno festivo no Brasil poderia ser explicado dentro do modelo antropológico que o insere em formas de reiteração e negação, ao mesmo tempo, da organização social, em momentos de uma seleção de elementos a serem

festejados (relembrados) e outros a serem relegados ao esquecimento. Neste sentido, a festividade constituiria “um evento transcendente, um mundo ideal [...] onde a imaginação tudo pode engendrar, transformar, refazer” (Amaral, 1998, p. 7). Ou, como diz Mauro Passos, a festa é “um ato coletivo extra-ordinário, extra-temporal e extra-lógico” (2002, p. 17).

A festa ainda pode ser entendida como uma circularidade de sentidos, que se distancia de modelos conceituais e se aproximam mais das sugestões simbólicas polivalentes, nelas presentes. Em outras palavras, a experiência dos mais diversos elementos dos acontecimentos festivos representa uma configuração não real da vida social, tudo seria um sonho, uma fantasia. Todos os papéis, os estatutos e as funções sociais seriam redistribuídos nos campos da indistinção, da interpenetração, da fusão e do vago (Sanchis, 1983). É essa mesma análise que Roberto Da Matta faz do Carnaval ao afirmar que este momento não passa de “uma mentira, uma ilusão e um artil de três noites” (1997, p. 34).

Por outro lado, observa-se uma simplificação do conceito de “festa”, definindo-a basicamente como uma “bricolagem de ritos, folguedos e festejos de *devoção* e de pura e simples *diversão*” (Brandão, 1989, p. 13). Seria uma “conspiração” contra o trabalho produtivo e sua ordem social, e contra a casa e o seu domínio. Por isso, a festa popular acontece na rua, nos “espaços públicos”, constituindo-se uma ruptura ao “tempo do trabalho” (Aguirre, 1993).

Da Matta (1985) observa que a festa promove o deslocamento de atividades rotineiras de seus espaços “comuns/normais” (a casa, a igreja e outros) para a rua, criando-se assim a sensação de um tempo “fora do normal/louco”, uma temporalidade diferente, em outros lugares de fácil apropriação coletiva e participação efetiva. Enfim, a festa quebraria a associação cotidiana de espaços específicos ligados socialmente a atividades específicas.

Na observação de Huizinga (1987), a vida é um eterno suceder entre o tempo de trabalho e o tempo de festa. Para ele o que põe sentido a cada um é a existência dos dois na vida dos seres humanos. Assim, para que exista o *faber*, deve existir o *ludens*, do contrario, a vida seria algo insuportável. A festa é um contexto, um ambiente, um fenômeno cultural global não redutível a ritual ou cerimônia, nem mesmo a uma atitude (Martins, 2002).

Além do que se entende, as festas representam rupturas nas rotinas, sobretudo no suceder das horas de trabalho instituído. Na vivência prática, percebemos o tempo como

uma sucessão de trabalho e festa e neste suceder uma diferenciação, uma mudança de atitude das pessoas entre um tempo e o outro. No tempo de trabalho, uma postura e uma atitude séria, em geral até um pouco artificial. No tempo de festa, uma postura e uma atitude lúdica, alegre, desarmada, criativa, natural e espontânea.

A regulamentação do tempo nos parece natural. Existem vários e diferentes tempos: de plantar, de colher, de trabalhar, de celebrar etc. O calendário estabelece e sinaliza os tempos de festa, os tempos de descanso, de trabalho e os dias obrigatórios de suspensão do trabalho, tal como institui a cultura da sociedade. Assim, sob forte orientação religiosa cristã, sobretudo no mundo ocidental, a regulamentação do tempo consiste em estabelecer os ritmos pautados entre festa e trabalho.

As festas representam a transição entre os tempos, pois se ritualiza através de uma festa a transformação entre um tempo e outro. Basta observar e encontramos; quando uma sociedade promove algum tipo de mudança, aí se celebra uma festa.

Ao observarmos com rigor, percebemos que o homem sempre tem celebrado com festa as mudanças: a passagem do sol, as mudanças climáticas, as mudanças de atividade, mudanças de *status*, os nascimentos, as mortes, as vitórias, as fundações, as liberações etc. É um exercício e ao mesmo tempo construção da memória coletiva.

A festa significa romper total com a vida cotidiana, uma experiência intensa e coletiva, caracterizando-se ainda pela ruptura entre atores e espectadores, fazendo de todos, ao mesmo tempo, um ator presente inteiramente que também é espectador. Nesse sentido a festa supõe inversão de papéis, transgressão à hierarquia e a todos os papéis do mundo profano. Ela sugere a participação coletiva até um êxtase a partir de uma nova ordem, segundo Aguirre (1993), uma desordem, que mantém os elementos de base da organização na vida cotidiana em sociedade.

O autor citado entende a festa como uma experiência coletiva, de caráter originariamente sagrado, na qual se vivencia ritualmente o caos, como forma de destruição de um tempo velho e para vislumbrar um novo começo, um tempo novo, cheio de energia e força, uma nova vida.

A festa, nesta perspectiva, contrapõe o espaço/tempo lúdicos ao espaço/tempo trabalho. É um significativo e fundamental feito sociocultural no qual se firmam múltiplos aspectos etnopsicossociais (Aguirre, 1993).

A festa enquanto ritual

Ao pensarmos em termos antropológicos, ao definir o ritual como um discurso simbólico que destaca certos aspectos da realidade e os agrupa através de inúmeras operações como junções, oposições, integrações e inibições, percebemos que a festa integra parte dos rituais. Ritual é uma forma fundamental de interação, segundo Aguirre (1999):

los rituales ponen de manifiesto los valores en su nivel más profundo [...] en el ritual los hombres expresan lo que más les conmueve, y habida cuenta que la forma de expresión es convencional y obligatoria, son los valores del grupo los que en ellos se ponen de manifiesto. En el estudio de los rituales se ve la clave para comprender la constitución esencial de las sociedades humanas.

Ainda seguindo o autor, ritualização é um processo que implica a encarnação de símbolos, associações simbólicas, mediante gestos, ações que signifiquem um sentido especial para quem os pratica num dado contexto. Os rituais, como formas plenas de significado, possibilitam que os atores sociais marquem, negociem e articulem sua existência fenomenológica como seres sociais.

Há muito tempo a antropologia demonstrou que em todas as culturas existem aquilo que se chama de rito de passagem: cerimônias ritualísticas compartilhadas intersubjetivamente no seio de uma cultura, ocasião em que se busca dar expressão simbólica ao fato de que um sujeito mudou algum aspecto significativo de sua personalidade, representativo para seu contexto cultural (Aguirre, 1999). Como o mundo social é produto de convenções e símbolos, todas as ações sociais são realmente feitos rituais ou com possibilidades de ritualização (Da Matta, 1997).

Na literatura antropológica encontramos várias referências sobre os rituais. Estas referências nos mostram indicações de posições teóricas sobre esse tema. As várias teorias sobre os rituais nos falam muitas coisas sobre suas funções: os rituais fazem coisas, dizem coisas, revelam coisas, etc., sempre num momento especial que é compreendido e tido como tal, apenas em dado contexto social, por seu caráter de representação (Da Matta, 1997).

Ainda que observemos diferentes posições nas teorias, o que há de comum nestas várias visões é que os ritos seriam momentos especiais construídos pela sociedade e só no seu contexto é possível de ser compreendido. Desta forma, nenhum espaço é tão propício aos rituais como a festa que até mesmo é confundida com ritual, sendo que na festa não se percebe a divisão entre atores e espectadores, todos ao mesmo tempo executam os dois papéis.

A festa religiosa parece representar, portanto, um espaço imaginário diferente, onde o homem se liberta do constrangimento das hierarquias econômicas e sociais, propondo seus ideais ou fantasiando sobre o futuro. Os mistérios e dramas litúrgicos são aspectos dessa imensa tentativa de impor ao mundo (desde o período feudal, pelo menos, e nas sociedades ocidentais) uma igualdade mítica que contradiz a realidade cotidiana: utopia viva, a festa supõe uma imagem do homem diferente daquela que lhe impõe o sistema social (Amaral, 2004).

Mas, para que servem os rituais? Diferente do que entendemos no senso comum, os rituais são momentos essencialmente cotidianos na vida social. Os momentos comuns e triviais do mundo social podem ser deslocados e assim se transformam em símbolos, que, de acordo com o contexto e o momento, mudam o sentido para o fora do comum, tomando um significado especial (Da Matta, 1997).

Os rituais representam aspectos das relações da sociedade. Uma técnica para mudanças de posição moral da pessoa, do sagrado para o profano, do profano ao sagrado, tendo como base o cotidiano (Leach, 1974 apud Da Matta, 1997). Os ritos ajudam a criar e a construir um tempo e realizam cortes nas rotinas sociais.

Uma festa para um pau sagrado em Barbalha de Santo Antônio

Investigando sobre a festa em pauta, encontramos em Souza (2000) que a devoção a Santo Antônio existe na região de Barbalha, sul do Estado do Ceará, desde o século XVIII, remontando ao ano de 1778, quando foi solicitado pelo então proprietário da fazenda Barbalha, o capitão Francisco Magalhães Barreto e Sá, a construção de uma capela em louvor ao santo europeu, em virtude de sua grande popularidade no local.

A capela estaria sendo concluída em 1790 (Neves, 1988 apud Souza, 2000). O crescimento e desenvolvimento de Barbalha se deram em “torno da igreja do seu santo padroeiro”, sendo pouco tempo depois elevada à categoria de vila e assim desmembrada da cidade do Crato, para logo em 1876 ser elevada à categoria de cidade.

A Festa de Santo Antônio acontece no período entre o último domingo de maio ou primeiro de junho e se estende até o dia 13 de junho, dia de Santo Antônio, quando se realizam as celebrações finais. Nesse período, muitos momentos são observados, sendo interessante, para este trabalho, observá-los sob dois enfoques: o instituído pela igreja e o tomado como popular.

No primeiro enfoque observa-se a festa enquanto uma realização da igreja e das elites locais, onde são priorizados os aspectos rituais da liturgia cristã e o reforço dos valores da propriedade, dos bons costumes, de respeito às diferenças e dos ideais da sociedade rural local. No segundo, nota-se a participação das camadas mais populares e suas representações, sobretudo os homens trabalhadores, executores de atividades simples, como chapeados, marchantes, mestre-de-obras, pintores de paredes, operários da construção, etc.

As etapas da festa são várias; no contexto instituído observa-se: a abertura oficial que se dá com uma missa logo no início da manhã com intensa participação popular, a seguir dá-se o desfile folclórico que acontece saindo da igreja matriz pelas principais ruas da cidade, com os grupos de capoeiristas, reisados, maneiro-pau, lapinhas, quadrilhas, bandas cabaçais, penitentes, guerreiros, cocos, Mateus, etc., além destes, à frente vão as autoridades da festa, padre, deputados, prefeito, o capitão do pau. Nas calçadas e seguindo o desfile, os observadores, turistas e o povo.

A Festa para o Santo nos faz retomar questões sobre as crendices e religiosidades em movimento no país. Pois sabemos, no Brasil, as romarias coincidem com as chamadas “festas de padroeiros”. Nessas festividades religiosas, prevalece o chamado “catolicismo popular”, do qual se fará uma análise logo adiante. As festas de “santos”, diz Alba Zaluar (1973), fazem parte de um sistema de reciprocidade com as divindades cósmicas, em um sistema socialmente construído pelos homens e parte integrante de sua própria visão de mundo.

Numa abordagem da história cultural, entende-se a festa como parte do imbricamento das “ligas” culturais (Chartier, 1990). Alphonse Dupront considera que a religião, como estudo antropológico, apesar de delimitar-se a apenas uma das muitas representações da existência humana, consegue exprimir o próprio caráter humano “quase em sua mais alta e enérgica medida” (1988, p. 83).

Mircea Eliade considera que o estudo da religião seja imprescindível na compreensão do mundo moderno, uma vez que, mesmo no homem conscientemente não-religioso, existem marcas inconscientes de um passado no qual a religião representa algo relevante na sua existência. E essas marcas, de tão indelévels que são, estariam demarcando certos comportamentos.

Assim, o homem mais francamente a-religioso partilha ainda, no mais profundo de seu ser, de um comportamento religiosamente orientado (1992, p. 170-1).

Maria Isaura P. de Queiroz (1971) admite que, mesmo no início da colonização no Brasil, o catolicismo já se cindia em oficial e popular, dicotomia trazida pelos portugueses que já a vivenciavam na Europa. Quando este catolicismo cindido entrou em contato com as religiões nativas e os cultos africanos, o resultado teria sido toda uma malha de sincretismos religiosos.

As grandes distâncias, a insuficiência de padres e a vivência própria de religiosidade pelo povo teriam contribuído para que as populações da região do Cariri manifestassem um tipo de catolicismo mais popular e independente do clero, um catolicismo que tende a configurar-se como uma liturgia mais social que religiosa.

Hoje, em todo o Nordeste brasileiro, é possível visitar centenas de centros de romaria, sobretudo nas zonas rurais, onde o chamado “catolicismo popular” é praticado de forma mais livre que nos grandes centros urbanos, onde parece prevalecer o “catolicismo oficial”. Como explica Ferreira Neto, no Brasil a tendência foi se desenvolver um “catolicismo que fugiu dos padrões canônicos, das determinações da Igreja” (2003, p. 528).

A discussão da existência de vertentes distintas das chamadas manifestações culturais “eruditas” ou “institucionais” e “populares” tem varado os anos e mobilizado estudiosos, dentre eles alguns historiadores. Ginzburg (1987), por exemplo, faz uma discussão sobre a “cultura das classes subalternas” e a “cultura das elites” abrindo a possibilidade de se falar em uma “circularidade” entre elas, ou seja, de influências recíprocas que se movem de “baixo para cima” e de “cima para baixo”.

Roger Chartier (1990) analisa a divisão tradicional entre *cultura popular* e *cultura erudita* e admite que inventariar delimitações entre o que seria *popular* e *letrado* constitui-se uma questão complexa, já que não seria possível identificar, nos objetos e nas práticas sociais, um nível cultural ou intelectual que deva ser considerado definitivamente “popular”.

Chartier defende que a preocupação do historiador da cultura deve se identificar com o processo de imbricamento de formas culturais diversas, já que elas não são fechadas em si mesmas. Em outras palavras, os cruzamentos das diversas manifestações culturais (entre as quais estariam, convencionalmente, as formas “erudita” e “popular”):

Não devem ser entendidos como relações de exterioridade entre dois conjuntos estabelecidos de antemão e sobrepostos (um letrado, o outro popular), mas como produtores de “ligas” culturais cujos elementos se encontram tão solidamente

incorporados uns nos outros como nas ligas metálicas (Chartier, 1990, p. 56-57).

Assim, identificar rigidamente elementos de uma “cultura popular”, distintos de uma “cultura erudita”, não seria tarefa fácil ou mesmo desejável, já que seus elementos se encontram ligados entre si. O que antes era considerado “senso comum” e “normal” passou a ser visto pelos pesquisadores de hoje como “algo que varia de sociedade a sociedade e muda de um século a outro, e que, enfim, é ‘construído’ socialmente” (Burke, 1995, p. 21).

Ora, falar de uma “religião popular” abriria a possibilidade de também falar em “religião de elite” ou “religião oficial”. Mas entre elas, ao que tudo indica, não haveria limites rígidos e intransponíveis, uma vez que os usuários da cultura subalterna fariam uma bricolagem com e na economia cultural dominante, usando metamorfoses da lei segundo seus interesses e regras (Certeau, 1994, p. 40).

Mas, o que seria a “religião popular”, ou mais precisamente, o “catolicismo popular”? Alguns autores definem esta expressão simplesmente como um tipo de religião prática, voltada mais para as coisas da Terra (Zaluar, 1983).

Para Michel Vovelle (1991), a religião popular, como objeto de estudo, não deve ser vista como uma realidade imóvel e residual de uma forma “verdadeira” de religião. Em outras palavras, não se pode considerá-la como pertencente a uma “outra religião”, oriunda do paganismo. Por exemplo: orações ditadas pela Igreja se misturavam a preces contra mau olhado (Ferreira Neto, 2003, p. 528).

Falar em religiosidade do “povo” abre uma questão: o que seria, de fato, essa “religião popular”? Seria aquela vivida pelos camponeses, pelo conjunto dos dominados, em oposição à elite dominadora, e pelos leigos, em oposição aos clérigos?

O conceito de “povo” seria: o conjunto de pessoas marginalizadas pelo sistema econômico, os despossuídos de bens materiais, aqueles que não fazem parte da “elite” (Maldonado, 1986). Ou ainda: o conjunto de raças, etnias e grupos marginalizados, enfim, o “bloco social dos oprimidos” pelo sistema capitalista (Dussel, 1986).

Todavia, outros pesquisadores consideram esse conceito restritivo e preferem falar de “povo” como a população total de uma nação, constituída por três elementos, a saber: um sujeito coletivo, uma cultura e uma história comum (Maldonado, 1986).

Nestes encaminhamentos, catolicismo “popular” e o catolicismo “oficial” não poderiam ser estudados como formas estanques de religião, mas como tipos ligados entre si, interdependentes (Delumeau, 1986).

A religiosidade popular pode ser vista como uma busca pelo divino, pautada em relações mais simples, mais diretas e mais rentáveis que as formas “oficiais”. A religiosidade popular recusaria a práxis religiosa institucional porque ela seria uma forma abstrata e cerebral de busca do transcendente, ao passo que as práticas populares seriam mais simples, intuitivas, imaginativas e livres. Por sua vez, representam, ainda, uma forma mais direta de contato com o divino, sem mediações hierarquizadas, que parecem avessas ao povo. Por fim, seriam formas mais rentáveis de relacionamento com o divino, quando da satisfação de desejos imediatos (cura de males, por exemplo), já que a religião oficial privilegiaria os prazeres vindouros da eternidade (Maldonado, 1986).

Eduardo Hoornaert (1978), estudando a formação do catolicismo no Brasil (1550 a 1800), propõe algumas respostas para o dilema da dicotomia entre “religião oficial” e “religião popular”. Ele admite a existência daquilo que chama de “catolicismo guerreiro” ou a forma de religião implantada pelos portugueses, como uma “guerra santa” contra as “trevas” em que estariam “mergulhados” indígenas e africanos. A religião católica teria sido usada como base ideológica de sustentação do colonialismo.

O referido autor prefere falar em “manifestações sincréticas do catolicismo”. Segundo ele, no decorrer de sua história, o povo brasileiro teria forjado práticas religiosas próprias, ao mesmo tempo em que era coagido a seguir as práticas oficiais. O próprio povo teria aprendido a desenvolver o sincretismo, definido como “a coexistência de elementos – entre si estranhos – dentro de uma religião” (Hoornaert, 1978, p. 23).

Por fim, há aqueles que insistem para o fato de o catolicismo popular guardar em si resíduos de religiões pré-cristãs ou formas mais ou menos veladas de magia, superstição, paganismo e costumes arcaicos (Maldonado, 1986).

Para Alba Zaluar (1973), tais acusações esconderiam em seu bojo a dicotomia weberiana de magia e religião, que conduziria a uma distinção errônea entre uma religião dos centros urbanos, considerada “superior” e compatível com a modernidade científica, e uma religião das áreas rurais, vista como “inferior”, arcaica e voltada para a magia, para a superstição. Zaluar, todavia, admite que o catolicismo popular brasileiro tem uma lógica interna própria, pautada na praticidade e no utilitarismo.

Para este estudo, “catolicismo popular” é: o conjunto de práticas religiosas não reconhecidas ou não efetuadas pelo clero oficial, e vividas pelos leigos em geral, sejam eles das classes pobres ou ricas. A expressão “devoção popular” é aqui entendida como

o conjunto de formas religiosas que fogem da ortodoxia clerical, sem que isto signifique qualquer referência à condição socioeconômica de seus agentes (Schneider, 1996).

O Povo na Rua: Sagrado e Profano em Confluências e Profusões

Iniciamos este item com uma longa e precisa citação de Rita Amaral sobre as festas, na qual ela indica que,

As festas parecem oscilar mesmo entre dois polos: a cerimônia (como forma exterior e regular de um culto) e a festividade (como demonstração de alegria e regozijo). Elas podem se distinguir dos ritos cotidianos por sua amplitude e do mero divertimento pela densidade. Na verdade os dois elementos têm afinidades. Durkheim já observava o aspecto recreativo da religião e a cerimônia religiosa é, em parte, um espetáculo (representação dramática, no caso, de um mito ou aspecto dele ou de um evento histórico). Este caráter misto poderia ser tomado com um primeiro termo da definição de festa, pois ela parece ser fundamentalmente ambiguidade: refere-se a um objeto sagrado ou sacralizado e tem necessidade de comportamentos profanos. Toda festa ultrapassa o tempo cotidiano, ainda que seja para desenrolar-se numa pura sucessão de instantes, de que o "happening" constitui o caso limite. Toda festa acontece de modo extra-cotidiano, mas precisa selecionar elementos característicos da vida cotidiana. Toda festa é ritualizada nos imperativos que permitem identificá-la, mas ultrapassa o rito por meio de invenções nos elementos livres (Amaral, 2004).

Assim, voltando para a descrição da Festa de Santo Antônio em seus ritos de abertura, enquanto se desenvolvem os ritos instituídos pela igreja e outros personagens da elite local, políticos, empresários, patrocinadores etc., desde cedo, num sítio da região, em geral o de S. Joaquim, homens devotos se preparam para transportar um gigantesco mastro no qual será afixada a bandeira do santo padroeiro. Esse mastro é popularmente chamado de “pau da bandeira” ou “pau de Santo Antônio”. O percurso do sítio até o local onde o mastro é enterrado (sendo logo em seguida hasteada a bandeira) chama-se “cortejo” e se configura numa “festa” dentro da festa de Santo Antônio. No âmbito da preparação desse cortejo, bebidas, comidas, brincadeiras, banhos e muita diversão tem lugar no meio do povo. Uma verdadeira oposição à ordem e à hierarquia do desfile folclórico e da missa, elementos de domínio da Igreja.

Pode-se inferir que quanto mais atividades forem realizadas dentro dos templos, ou em seus patamares, maior será o controle, mais claramente essas atividades serão

consideradas próprias do “sagrado controlado instituído”. Por outro lado, quanto mais se realizam ritos ou folguedos na rua, longe do santuário, mais fora de controle eclesiástico estarão eles. Serão elementos populares e ganharão, essencialmente, o rótulo de “profanos”, com um sentido sagrado atribuído pelo povo.

A cultura apresenta dois elementos, aparentemente transparentes, que são fundamentais à sua constituição: o tempo e o espaço. O tempo não se define como algo vazio, a ser preenchido, mas representa uma construção social, permeada por significados que estruturam e organizam a cultura. O calendário, por exemplo, é um instrumento real desta construção.

Então, esse tempo, conduzido por significados, encontra-se implicado com lugares que trazem à margem a memória do vivido por meio dos mitos e estórias. A definição de um tempo religioso, institucionalizado, facilita e justifica a legitimação de celebrações religiosas, sendo um recurso fundamental para a estruturação e permanência da religião no cotidiano da sociedade.

O espaço é constituinte de uma cultura religiosa, quando permite o reconhecimento desses lugares densamente significativos para a massa da população, representados principalmente por santuários que são locais de identificação de símbolos e santos. Assim, a ação de dar sentido aos tempos e lugares é um ato de criação e de exercício singular e único da humanidade, que utiliza a imaginação e fantasias para encontrar uma saúde física e mental. Steil (1996, p. 11) compreende a relação do tempo e espaço religiosos, ao conceber

As festas religiosas [...] como uma das nossas mais importantes expressões culturais, estabelecendo um calendário que demarca os tempos e organiza grande parte da nossa vida social. Não há região ou estado no Brasil que não tenha incorporado em sua paisagem locais de peregrinação com diferentes gradações de importância. Existem também santuários e eventos religiosos que possuem abrangência nacional, rompendo as fronteiras dos estados e regiões.

Já o antropólogo Da Matta (1997), ao identificar as formas básicas manifestas de deslocamento da sociedade, também descreve a peregrinação como um caminho atravessado pelo ritual, regras sociais de encontros e desencontros. Nesse processo de peregrinar, o que se torna relevante, muitas vezes, é a marcha, ou seja, o processo do caminhar, em relação ao sair e chegar das romarias.

O romeiro, durante o deslocamento da casa à rua, por exemplo, procura a realização de desejos diversos nada concretos e quantificáveis (bênçãos, curas),

diferenciando-se, assim, do caminhar cotidiano que é estruturado na funcionalidade, racionalidade e operacionalidade, ou seja, há um ponto de chegada determinado e seguro que promove uma condição de monotonia do sujeito em relação ao meio ambiente, como o trabalho e o estudo.

Ao estabelecermos demarcação de tempos e lugares sagrados ou diferenciados é que exercemos nossa capacidade de simbolização e recriamos o mundo, ultrapassando a fronteira da natureza para penetrar no espaço da cultura, onde somos enredados numa teia de significados que nós mesmos tecemos. Conforme relata, dar sentido aos tempos e lugares é, segundo o autor, um ato de criação e de exercício de nossa humanidade, transcendendo todas as divisões e diferenças.

Brandão (1989) descreve a romaria envolvendo uma situação, em que o culto religioso estabelece uma característica nômade, ou seja, leva as pessoas a seres e poderes celestiais, deslocando-os por alguns momentos do lugar em que estão, ocorrendo uma ruptura no cotidiano estático e sólido do sujeito para uma busca de um lugar mágico, desconhecido, mas que proporcionará, uma vez alcançado, a segurança tão desejada pelo indivíduo. Assim, a romaria assume um sentido de viagem penitencial, um ritual de chegada e volta, possibilitando uma ruptura do lugar comum em relação ao novo lugar estruturado de expressão popular,

Ir de um lugar comum a um lugar sagrado; realizar em um lugar sagrado ou provisoriamente consagrado um ou vários ritos de celebração; fazer circular o sagrado pelo espaço comum da vida cotidiana (Brandão, 1989, p.41).

O referido autor, ao fazer uma análise englobando cultura e religião, enfatiza a reconquista de novos espaços populares por meio da religiosidade, realizada predominantemente pelas classes subalternas. A religiosidade popular encontra-se atravessada pela cultura e é nomeada por ela; sendo assim uma condição de existência, a cultura estabelece os caminhos da religiosidade popular.

Esse espaço de luta construído representa a vida das comunidades, com seu cotidiano de fé que é vivido entre eles, plenamente singular. Dessa forma, estabelece a relação intrínseca entre cultura popular e religião,

Talvez a melhor maneira de se compreender a cultura popular seja estudar a religião. Ali ela aparece viva e multiforme e, mais do que em outros setores de produção de modos sociais da vida e de seus símbolos, ela existe em franco estado de luta acesa, ora por

sobrevivência, ora por autonomia, em meio aos enfrentamentos profanos e sagrados entre o domínio erudito dos dominantes e o domínio popular dos subalternos (Brandão, 1986, p.15).

Certeau (2002) afirma que as manifestações populares religiosas são um dos eventos que estruturam e levam o homem a deixar fluir suas infinitas potencialidades de existência na sociedade, pois, pelas artes de fazer, (re) inventa o cotidiano, recorrendo a pequenos prazeres, quase invisíveis e substitutos. Esses detalhes, no campo da religião, tornam-se imensos e favorecem o crescimento pessoal.

Os ambientes, muitas vezes, são extremamente hostis quanto à manutenção da sobrevivência do sujeito, como algumas cidades do sertão nordestino. No entanto, surge um sujeito que surpreende aos leigos do seu mundo, pois ele é capaz de (re) inventar o lugar, criando uma nova história de vida. Assim, há algo de que o sujeito é detentor e dele se utiliza como recurso essencial à sua sobrevivência, que está além do concreto, do racional, do previsível: trata-se da sua capacidade de imaginar.

Dessa maneira, alterando a conformação instituída e atribuindo novas formas de organizar lugares e papéis, rompendo assim com o conformismo habitual internalizado, as romarias e festas possibilitam um aglomerado de pessoas, oriundas dos centros rurais e urbanos, identificados por ideais semelhantes ou motivações particulares que estão disponíveis para compartilharem entre si suas ideias, necessidades, vontades, apelos e juntos promoverem acolhimento interativo.

Maciel (1999) também compartilha dessa postura que relaciona a cultura com a religiosidade popular, quando evidencia que a vida religiosa nordestina está ligada a várias crenças e superstições populares. A singularidade socioeconômica da classe subalterna e a miscigenação possibilitam uma sociedade bastante criativa, gerando, assim, uma cultura popular de muita riqueza temática e histórica.

Os fenômenos religiosos apontam a cultura popular nordestina como uma reação resultante da assimilação da população sertaneja com as condições de desorganização não compatíveis com as estruturas capitalistas, ou seja, a cultura religiosa popular é um exemplo de clima místico desenvolvido no nordeste brasileiro onde o homem carente de recursos financeiros apela à crença.

Assim, a ação de recriar o mundo é sempre um empreendimento coletivo que realizamos com os recursos sociais e históricos que estão inseridos na cultura. Dessa maneira, tecemos a singularidade do nosso modo de ser e de viver.

Destacando a implicação da cultura do Nordeste e religiosidade popular, Abreu (2002) enfatiza que o Estado do Ceará caracteriza-se principalmente por ser uma região determinada geograficamente pela seca, por essa natureza tornar-se um espaço propício a manifestações religiosas.

As procissões, e acrescentamos nós as festas, as romarias, as (re) invenções da vida, são uma linguagem de que o homem se apropria para lutar através da proteção do manto do seu santo padroeiro, a fim de melhorar seu destino. Assim, a religiosidade preserva uma função social, sendo um instrumento de apoio desse homem comprometido com esse contexto socioeconômico e cultural tão fragmentado: se para alguns a religião significa alienação e messianismo, para outros contribui para a transformação e libertação do sertão e do sertanejo (Abreu, 2002, p.69).

À guisa de conclusão: a festa como vivência ritual da desordem

A festa religiosa, muito além do sentido aparente do termo, representa bem mais que uma manifestação do poder instituído. A festa adquire o sentido de unidade, uma ruptura entre as separações e diferenças do cotidiano. Igreja e rua se integram formando um único espaço de domínio que é público. O povo invade os altares sagrados com suas representações mais autênticas durante a missa: *aboios, cantorias, pamonhas, tapiocas, mandiocas, artesanato junto ao sangue e o corpo de Jesus*. O simbólico da comida sagrada, mesclado à sagrada comida do povo, fruto da terra e do trabalho suado diário.

O tempo e o espaço da festa relaxam tensões e promovem encontros impossíveis no tempo da realidade do cotidiano. No contexto da festa, o céu encontra a terra; a ilusão, a realidade; o religioso, o profano; o permitido, o proibido; o incluído, o excluído. Como no carnaval, na festa religiosa brasileira, tudo pode e todos podem tudo: embriagar-se em nome da promessa alcançada, pecar em nome do santo e até mesmo cometer delitos leves, como furtar prendas para leilões...não faz mal, “é para a festa do santo”.

Observando as festas populares religiosas do Brasil, encontramos compreensões do fenômeno que direcionam categorias como: “válvulas de escape”, “fruição e divertimento”, “liberação de tensões acumuladas no cotidiano”. Assim a festa seria um fenômeno resultante das práticas de relaxamento das tensões sociais provocadas pela ordem instituída, ou ainda, um dos processos de reordenação das relações sociais, em

que ocorreria uma transgressão simbólica da ordem e permitiria a pacificação de tais pressões, liberadas por meio de rituais.

A festa pode ainda ser entendida como uma circulação de sentidos, distantes de modelos conceituais e próximos de sugestões simbólicas polivalentes. Dito melhor, a vivência da diversidade dos elementos presentes na festa representaria uma configuração não real da vida social, como uma projeção do vir a ser, um sonho, uma fantasia, uma reelaboração.

Assim nosso tempo contemporâneo tem como tempo central a atividade produtiva – o trabalho –; a festa nesse contexto seria uma “conspiração” contra o tempo do trabalho produtivo e sua ordem, que rouba o sentido dos sujeitos. Por isso, a festa acontece na rua, nos “espaços públicos”, constituindo-se uma ruptura ao “tempo do trabalho” em geral significado de rotina cotidiana e fadiga física e psíquica.

A festa religiosa popular promove precisamente o deslocamento de atividades rotineiras de seus espaços “normais” para a rua, criando-se assim a sensação de um tempo novo, de uma temporalidade diferente, favorecendo a uma percepção de circularidade temporal, uma contestação à forma linear do cotidiano.

Rita Amaral (1998) afirma que as festas brasileiras são dimensões nas quais se dão algumas das primeiras experiências do sentir-se brasileiro. São expressões vivas de uma utopia, onde as regras são guardadas as proporções desta afirmação, feitas pelo povo e para o povo, que acumulam e repartem suas riquezas; tempo e lugar em que o povo reitera sua intimidade com os deuses e santos, expressa nas danças, comidas e homenagens que são feitas para eles.

A festa representa, assim, o sentido de povo, que interpreta sua realidade mediado pelos valores das imensas simbioses culturais impostas e adaptadas, aceitas e rejeitadas e traduz, no caso estudado, os sentidos de ser povo de um lugar.

Referências Bibliográficas

ABREU, Tereza Neuma Martins de. **Os centros de romaria no Ceará e o consumo religioso**. Fortaleza, 2002. (Dissertação de mestrado. Universidade Estadual do Ceará).

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. v. III. São Paulo: Edameris, 1964.

AGUIRRE, A. **Cultura Organizacional**. Inespo, Universidad de Leon, México. 1999.

AGUIRRE, A. **Diccionario Temático de Antropología**. Barcelona: Ed. Boixareu, 1993.

ALVES, Rubem Azevedo. Sentido da religião. In: **1º SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE O PADRE CÍCERO E OS ROMEIROS DE JUAZEIRO DO NORTE**. Fortaleza: UFC, 1988.

AMARAL, Rita. **Festa à Brasileira**: sentidos do festejar no país que “não é sério”. Disponível em <http://www.aguaforte.com/antropologia/festaabrasileira/festa.html>. Acesso em 2005.

ANTONIAZZI, A. Várias interpretações do catolicismo popular no Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira (REB)**, v. 36, fasc. 141, p. 82-94, março 1976.

AZEVEDO, Heloisa de Aquino. **Tarsila do Amaral**. São Paulo: Noovha América, 2002.

BALANDIER, G. **O contorno**: poder e modernidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BERMAN, M. **Tudo que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. São Paulo: Cia. Das Letras, 1986.

BESSA, P. B. **A Antiga Freguesia do Limoeiro**: notas para sua História. Fortaleza: Premius, 1998.

BOSI, E. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: T.A. Queiroz, 1983.

BRANDÃO, C. R. **Os deuses do povo**: um estudo sobre religião popular. 2. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BURKE, P. **Cultura popular na Idade Moderna**. 2. ed. São Paulo: Cia. Das Letras, 1995.

CAMPBELL, J; MOYERS, B. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athenas, 1990.

CAMPOS, A. L. de A. O pecado de cada um: devassas e desobrigas na capitania de São Paulo. **História (UNESP)**, v. 11, p. 213-226, 1992.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 2002.

CESAR, W. O que é “popular” no catolicismo popular. **Revista Eclesiástica Brasileira (REB)**, v. 36, fasc. 141, p. 5-18, março 1976.

CHARTIER, R. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990.

CHAUÍ, Marilena. **Cultura e democracia**. Rio de Janeiro: Cortez, 1989.

CHAVES, F. N. G. **Como nasceu Tabuleiro**. Tabuleiro do Norte, CE: s.n., 1979.

COLOMBINI, L. Uma história de miséria, suor, poeira e fé. **Os Caminhos da Terra**, ano 6, n. 11, p. 70-79, 1997.

COLOMER, J. **Fiesta y escuela** - Colección el lápiz – Editorial GRAÓ – 1987 – Barcelona, Collection AUDIT.

COMBLIN, J. T. Para uma tipologia do catolicismo no Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira (REB)**, v. 28, fasc. 1, março 1968.

COSTA, E. V. da. **Da senzala à Colônia**. 2. Ed. São Paulo: Ciências Humanas, 1982.

DA MATTA, R. **A casa e a rua**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. **Carnavais, Malandros e Heróis**. Rio de Janeiro: Ed.Rocco, 1997.

DAVID, Sérgio Nazar. **Freud & a religião**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

DEL PRIORE, M. **Festas e utopias no Brasil colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DELLA CAVA, R. **Milagre em Joazeiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

DELUMEAU, J. Religião oficial e religião popular na França durante a Reforma e a Contra-reforma. **Concilium**, v. 206, n. 4, p. 15-22, 1986.

DUPRONT, A. A religião -- antropologia religiosa. In: LE GOFF, J.; NORA, P. (Dir.) **História: novas abordagens**. 3. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

DUSSEL, E. Religiosidade popular como opressão e libertação. **Concilium**, v. 206, n. 4, p. 84-97, 1986.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins, 1992.

EWBANK, T. **Viagem ao Brasil**. Itatiaia, SP: EDUSP, 1976.

FERNANDES, R. C. **Romarias da paixão**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

FERREIRA NETO, C. **Estudos de História Jaguaribana**. Fortaleza: Premium, 2003.

FERREIRA, M. de M.; AMADO, J. (Org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

FREYRE, G. **Casa-grande & senzala**. 22. Ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1983.

GAETA, M. A. J. V. A fala dos lugares perdidos: a cidade dos desejos. **Revista Brasileira de História**, v. 15, n. 30, p. 157-170, 1995.

GALVÃO, E. **Santos e visagens**. Rio de Janeiro: Cia. Editora Nacional, 1957 (Brasiliana, n. 284).

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GINZBURG, C. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1987.

GIRARD, R. **A violência e o sagrado**. São Paulo: UNESP/Paz e Terra, 1990.

GOOFMAN, E. **Internados**. Buenos Aires: Ed.Amorrartu, 1975.

GIUMBELLI, E. Religião e (des) ordem social: Contestado, Juazeiro e Canudos nos estudos sociológicos sobre movimentos religiosos. Rio de Janeiro: **Dados Revista de Ciências Sociais**, vol. 40, n.º 2, p. 251-282, 1997.

GOMES, L. O mais difícil já foi feito. **Veja**, ano 31, n. 37, p. 114-117, 16 de setembro de 1998.

GONÇALVES, D. Festa do interior. **Os Caminhos da Terra**, ano 6, n. 2, edição 58, p. 26-33, fevereiro 1998.

GREINACHER, N. e METTE, N. Editorial. **Concilium**, v. 206, n. 4, p. 3-5, 1986.

HAESBAERT, R. Festa “gaúcha” nos Gerais da Bahia. **Travessia**, ano XI, n. 31, p. 31-33, 1998.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HELLER, A. **O cotidiano e a história**. São Paulo: Paz e Terra, 1985.

_____. **Uma teoria da história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

HOBBSBAWN, E.; RANGER, T. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984 (Pensamento Crítico, 55).

HOLANDA, S. B. de. **Raízes do Brasil**. 5. ed. Rio de Janeiro: J. Olímpio, 1967.

HOORNAERT, E. **Formação do catolicismo brasileiro, 1550-1800**. Petrópolis: Vozes, 1978.

HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens**. Alianza Editorial. Madrid, 1987.

HUNT, L. (Org.). **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JASPARD, Jean Marie. Sentido da religião. In: **1º simpósio internacional sobre o padre Cícero e os romeiros de Juazeiro do norte**. Fortaleza: UFC, 1988.

JEUDY, H.-P. **Memórias do social**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1990.

LAPLANCHE, Pontalis. **Vocabulário da psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LEITÃO, C. **Por uma ética da estética: uma reflexão acerca da “Ética Armonial” nordestina**. Fortaleza: UECE, 1997.

LEVI-STRAUSS, C. **Raça e história**. 2. ed. São Paulo: Editorial Presença/Martins Fontes, 1952.

LIMA, L. de O. **Na ribeira do rio das onças**. Fortaleza: A. Almeida, 1997.

MACHADO, L. O grande espetáculo da selva. **Os Caminhos da Terra**, ano 6, n. 6, edição 62, p. 82-87, junho 1997.

MACIEL, Vilma. **Nordeste místico**. Fortaleza: UFC, 1999.

- MAIA, G. C. **Tabuleiro de Areia**, Minha Terra. Tabuleiro do Norte, CE: Gráfica Alves, 1998.
- MAISONNEUVE, J. (**Ritos religiosos y civiles**) **Les rituales**, col. «Que sais-je». Press Universitaires de France, Paris 1988. Versión castellana – Maria Colom de Llopi. Barcelona, Editorial Herder, 1991.
- MALDONADO, L. Religiosidade popular: dimensões, níveis, tipos. **Concilium**, v. 206, n. 4, p. 6-14, 1986.
- MALVEIRA, A. N. **O velho sertão da Bica**. Rio de Janeiro: s.n., 1986.
- MANUEL, I. A. **O Pêndulo da História: a Filosofia da História do Catolicismo Conservador (1800-1960)**. Franca, 1998. 130 p. Tese (Livre-Docência) - Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista.
- MARTINS FILHO, A. e GIRÃO, R. **O Ceará**. 3. ed., Fortaleza: Instituto do Ceará, 1966.
- MARTINS, J.C.O. **Antropologia das coisas do povo**. São Paulo: Roca, 2004.
- _____. Festa e Ritual, conceitos esquecidos nas organizações. Fortaleza-CE. **Revista Mal-estar e Subjetividade**. v. 2, n. 1. p. 128-138, 2002.
- _____. **Viva o Pau!...Viva Santo Antônio!!** Os sentidos da festa religiosa. Monografia apresentada ao Programa de Pós-graduação em Cultura Folclórica Aplicada do IFCE. (np). Fortaleza-CE. IFCE. 2005.
- _____ ; FREIRE, E. “E viva o pau!!!!...e viva Santo Antônio!!!! O sagrado e o profano na festa católica brasileiro. In: **Folkcom- Do ex-voto à indústria dos milagres: a comunicação dos pagadores de promessas/organizado por José Marques de Melo, Maria Cristina Gobbi e Jacqueline Lima Dourado- Teresina/PI. Halley, 2006..**
- MENDONÇA, J. H. A festa de Nossa Senhora da Conceição no Morro da Casa Amarela. **Ciência & Trópico**, v. 14, n. 2, p. 157-181, 1986.
- MENESES, E. D. B. de. Roger Bastide e a história dos movimentos populares no Brasil. O caso do Caldeirão. Fortaleza: **Revista de Ciências Sociais**, v. 16/17, p. 29-42, 1985/86.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org). **Pesquisa social: Teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- MONTEIRO, D. T. Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado. In: FAUSTO, B. (Dir.) **História Geral da Civilização Brasileira**. Tomo III, vol. 2. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, p. 39-92.

MONTENEGRO, A. T. **História oral e memória**. São Paulo: Contexto, 1992 (Caminhos da História).

_____. **História oral e memória**. São Paulo: Contexto, 2001.

MOTA, A. **História Política do Ceará (1930-1945)**. Fortaleza: Stylus Comunicações, 1989.

MOTT, L. A Inquisição no Ceará. Fortaleza: **Revista de Ciências Sociais**, v. 16-17, n. 1-2, p. 93-103, 1985.

NASCIMENTO, S. A romaria do Divino Pai Eterno. **Travessia**, ano XI, n. 31, p. 13-16, 1998.

OLIVEIRA, P. A. R. de. Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro. **Revista Eclesiástica Brasileira (REB)**, v. 36, fasc. 141, março 1976.

OSBORNE, H. **América do Sul**. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1987 (Biblioteca dos Grandes Mitos e Lendas Universais).

PASSOS, Mauro (Org.). **A festa na vida**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

PASTA, J. A. O Divino Espírito Santo e a literatura de cordel. In: BOSI, A. (Org.) **Cultura Brasileira**. São Paulo, Ática, 1987.

PIERSON, D. **Cruz das almas**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1966.

PINHEIRO, F. J. O processo de Romanização no Ceará. In: SOUZA, S. de (Coord.) **História do Ceará**, 2. ed., Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha/Multigraf, 1994, p. 199-210.

POLLAK, M. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PORTELLI, A. O massacre de Civitella Val di Chiana: mito e política, luto e senso comum. In: FERREIRA, M. de M.; AMADO, J. (Org.) **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 1996, p. 103-130.

PUMPIN O. y GARCÍA ECHEVARRÍA, S-1988 Cultura empresarial. Ed. Diaz de Santos, Madrid.

QUEIROZ, M. I. P. de. Os catolicismos brasileiros. **Cadernos do Centro de Estudos Rurais e Urbanos**, n. 4, p. 157-188, 1971.

RIBEIRO, R. No sertão das vidas secas. **Os Caminhos da Terra**, ano 7, n. 7, edição 75, p. 62-70, julho 1998.

ROLIM, F. C. Católicos e o Catolicismo. **Revista Eclesiástica Brasileira (REB)**, v. 30, fasc. 118, p. 326-348, junho 1970.

SAMUEL, R. História Local e História Oral. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, ANPUH, v. 9, n. 19.

SANCHIS, P. **Arraial**: festa de um povo, as romarias portuguesas. Lisboa: Dom Quixote, 1983.

SANTOS, R. J. Festa no Cerrado. **Travessia**, ano XI, n. 31, p. 17-21, 1998.

SAWAIA, Bader (Org). **As artimanhas da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2001.

SCHNEIDER, M. Milagre e modernidade: alguns apontamentos. **Cultura Vozes**, ano 90, n. 6, p. 25-32, nov./dez. 1996.

SHARPE, J. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter (Org.) **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: UNESP, 1992, p. 39-62.

SOUSA, E. de. (Org.) **Álbum do Jaguaribe**. Belém: Amazônia, 1922, p. 73-85 e 97-102.

SOUZA, L. de M. e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

SOUZA, O. T. **A festa do pau da bandeira de Santo Antônio de Barbalha(Ce)**: entre o controle e a autonomia (1928/1998). Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro: UFRJ, 2000.

SOUZA, S. de (Coord.) **História do Ceará**, 2. ed., Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha/Multigraf, 1987.

SOUZA, S. de. As Interventorias no Ceará (1930-1935). In: _____. (Coord.) **História do Ceará**, 2. ed., Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha/Multigraf, 1994, p. 321-346.

STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias**. Petrópolis: Vozes, 1996.

THOMPSON, P. **A voz do passado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TRONCA, I. **Revolução de 30**: a dominação oculta. São Paulo: Brasiliense, 1986 (Tudo é História, 42).

UBERABA, F. M. de. **Retratos do Nordeste**. Pouso Alegre, MG: Escola Profissional, 1969.

VALLA, Victor Vicent (Org). **Religião e cultura popular**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

VASCONCELOS, José Gerardo (Org). **Um dispositivo chamado Foucault**. Fortaleza: LCR, 2002.

VELASCO, H.M. **Tiempo de Fiesta**. Ed.Tres-catorze-diecisiete. Madrid.1982.

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

VOVELLE, M. **Ideologias e mentalidades**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

WILLEMS, E. **Uma vila brasileira**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1961.

ZALUAR, A. Sobre a lógica do catolicismo. **Dados**, Rio de Janeiro, n. 11, p. 173-193, 1973.

FESTA DE SANTO ANTÔNIO DE BARBALHA: PATRIMÔNIO DE FÉ, DEVOÇÃO E CARNAVALIZAÇÃO

Sandra Nancy Ramos Freire Bezerra

Océlio Teixeira de Souza

Jucieldo Ferreira Alexandre

I - Barbalha de Santo Antônio

A festa de Santo Antônio/Em Barbalha é de primeira
A cidade toda corre/(É um fuzuê medonho)/Pra ver o pau da bandeira
Olha quanta alegria/Que beleza/A multidão faz fileira
Hoje é o dia/Vamos buscar o pau da bandeira
Homem, menino e mulher/Todo mundo vai a pé
A cachaça na carroça/Só não bebe quem não quer
Só se ouve o comentário/Lá na Igreja do Rosário
Que a moça pra ser feliz/Reza assim lá na Matriz:
Meu Santo Antônio, casamenteiro.
Meu padroeiro, esperei o ano inteiro.

A música dos compositores caririenses Alcimar Monteiro e João Paulo Júnior – transcrita acima – foi imortalizada na voz do saudoso Luiz Gonzaga. Ela retrata, com poesia, singeleza e riqueza de significados, uma das maiores celebrações populares do Brasil contemporâneo: a Festa do Pau da Bandeira de Santo Antônio de Barbalha. A celebração em questão marca a abertura dos festejos em homenagem a Santo Antônio de Pádua, padroeiro de Barbalha, município cearense situado a cerca de 560 km de Fortaleza, na região do Cariri, sul do Estado do Ceará.

Realizada em fins de maio e início de junho de cada ano, a Festa de Santo Antônio é como um sinônimo de Barbalha, um elemento de identidade que orgulha seus moradores pela sua grandiosidade, visibilidade e simbolismo. É, ao mesmo tempo, o momento em que os barbalhenses que moram fora retornam às suas famílias e que moradores de outros lugares do Cariri e turistas tomam as ruas da cidade, pontilhadas de casarões centenários. O Dia do Pau, quando se dá o carregamento e hasteamento do Pau da Bandeira, é como se fosse o dia maior do calendário de Barbalha, como deixa claro o último verso da música exposta acima: “Meu padroeiro, esperei o ano inteiro”.

A Festa de Santo Antônio faz parte do chamado ciclo das festas juninas, que ao longo do mês de junho incendeiam o Nordeste do Brasil, de norte a sul, de leste a oeste. Em Barbalha, a festa do padroeiro é profundamente marcada pela cultura popular local, dando uma conotação alegre à celebração, o que a diferencia das demais festividades em homenagem aos santos juninos: a devoção a Antônio de Pádua é regada à cachaça, temperada com dizeres e práticas sensuais em torno do Pau do Santo e festejada por diversas celebrações paralelas e por diferentes formas de expressão da localidade, revelando a irreverência e a criatividade da religiosidade popular brasileira.

A devoção a Santo Antônio no Brasil remonta ao período colonial. Nascido em Lisboa, no ano de 1195, tendo como nome de batismo Fernando de Bulhões, iniciou sua vida religiosa na Ordem dos Cônegos Regulares de Santo Agostinho. Em 1220, sob o impacto da passagem em seu mosteiro das relíquias dos cinco primeiros franciscanos martirizados no norte da África, Fernando vestiu o hábito dos frades menores, decidido a embarcar em seguida para missionar no continente africano. Ao entrar para a ordem franciscana, Fernando tomou o nome de Antônio.

Embarcando com destino ao Marrocos, adoeceu gravemente e uma tempestade violenta acabou levando seu barco de volta à Europa, na costa siciliana. Apesar de missionar por várias regiões da Itália, Antônio acabou se fixando na cidade Pádua, onde sua fama de pregador e taumaturgo foi construída. Tratando dos milagres atribuídos em vida a Antônio, Luiz Mott afirma que a hagiografia aponta mais de cinquenta,

[...] constando diversas ressurreições; controle das forças da natureza, inclusive obediência de animais domésticos e selvagens; curas de toda sorte de enfermidades; converteu um sapo em um frango e depois outro frango em sapo, a fim de confundir um heresiarca; fez um recém-nascido falar para defender a honra de sua mãe; tinha o dom da bilocação, estando ao mesmo tempo em Milão e em Lisboa, onde foi salvar o próprio pai condenado à forca etc. etc. (Mott, 1996, p. 113).

Antônio faleceu no dia 13 de junho de 1231, com apenas trinta e seis anos de idade, sendo canonizado rapidamente, menos de um ano após sua morte. Como sua hagiografia fala de sua fascinante oratória, com sermões que convertiam hereges e atraíam até os peixes (Cascudo, 1988), no ano de 1946, recebeu o título de Doutor da Igreja Católica.

Muito popular em Portugal, seu culto veio para o Brasil Colônia, sendo um dos santos mais venerados até hoje. É o Santo com o maior número de Freguesias, cerca de

228, conforme atesta Câmara Cascudo (1988). O teólogo e historiador Vergílio Gamboso, citando Frei Antônio de Santa Maria de Jaboatão, afirma que no Brasil dos primórdios “não era raro encontrar mais de uma imagem do Santo no altar... e que cada família fazia questão de ter o ‘seu’ SA!” (Gamboso, 1994, p. 209). Essa notoriedade, ao que parece, se deve a dois fatores. O primeiro refere-se à naturalidade lisboeta do santo e sua popularidade junto aos portugueses. Nesse sentido, os militares foram os principais incentivadores do seu culto invocando-o contra os perigos da guerra, recebendo o santo, por isso, patentes, honrarias e soldos militares por todo o Brasil (Mott, 1996, p. 120).

O segundo fator refere-se às múltiplas especialidades de Santo Antônio: santo casamenteiro, santo das coisas perdidas e santo do “pão dos pobres” (Pilonetto, 1995, p. 41-42). Sua fama de deparador (aquele que encontra o perdido) fez com que fosse invocado pelos senhores coloniais que tinham escravos fugidos, o que levou Luiz Mott a escrever interessante artigo em que o santo de Lisboa aparece enquanto “divino capitão-do-mato”. Por outro lado, a popularidade do santo não deixou de ser vivenciada pelas pessoas de cor, escravas ou livres, tendo em vista que nas religiões afro-brasileiras, Santo Antônio tornou-se o orixá guerreiro Ogum (Mott, 1996).

Frei Pedro Sinzig, no seu belo trabalho sobre o orago, relaciona diversas igrejas do período colonial que possuíam (e ainda possuem) a imagem do Taumaturgo de Lisboa (Sinzig, 1922). Imagem essa que era – e ainda é – submetida pelos fiéis à tortura, tais como o roubo do Menino Jesus que o santo segura nos braços ou o amarrando e colocando a imagem de cabeça para baixo em poços, até a concessão da graça desejada, demonstrado assim o grau de intimidade e afetividade construído pelos fiéis em seu relacionamento com o santo. Tratando da religiosidade popular no Brasil colonial, Gilberto Freyre afirma ser impossível “conceber-se um cristianismo português ou luso-brasileiro sem essa intimidade entre o devoto e o santo. Com Santo Antônio chega a haver sem-cerimônias obscenas” (Freyre, 2003, p. 303).

Sua fama de casamenteiro fez com que no dia 12 de junho, véspera do dia dedicado à sua memória, inúmeras brincadeiras, simpatias e magias fossem realizadas, no intuito de se ter visões do futuro sobre o destino amoroso das pessoas que participavam desses eventos. Ainda relacionado a esse simbolismo, o dia 12 de junho foi escolhido como o dia dos namorados no Brasil. Em Barbalha, o poder casamenteiro de Santo Antônio faz com que as mulheres solteiras procurem tocar o Pau da Bandeira e beber o chá de suas lascas. Misturando devoção com elementos de galhofa, os

barbalhenses dão continuidade à carreira matrimonial de Santo Antônio por meio das práticas em torno do Pau da bandeira.

A devoção a Santo Antônio na localidade remonta também ao período colonial, mais precisamente a 1790, ano da inauguração da sua capelinha no sítio Barbalha. Em 1838, a modesta capela foi elevada à categoria de Freguesia, sendo desmembrada da de São José de Missão Velha (Neves, 1988). Oito anos após a criação da Freguesia, o povoado de Barbalha foi elevado à categoria de Vila, sendo desmembrado do território de Crato. Em 1876, a Vila foi elevada à Cidade (Callou, 1977). A exemplo de muitas outras cidades brasileiras, Barbalha cresceu e se desenvolveu em torno da igreja do seu Santo Padroeiro. Por essa razão, a Matriz de Santo Antônio é o lugar dedicado por excelência ao santo de Pádua na localidade, além de ser tida como marco histórico, gênese da identidade de seus habitantes. Essa relação entre o santo padroeiro e o crescimento da Cidade é expressa pelo sentimento do barbalhense: “Santo Antônio de Pádua, padroeiro de Barbalha, nós te saudamos, como cidadão imortal desta comunidade que viste florescer e progredir em torno de tua capela - hoje transformada em magnífico templo” (Duarte, 1979). A identificação da população com seu orago é o elemento central que alicerça a Festa de Santo Antônio de Barbalha. O objetivo do Inventário promovido pelo IPHAN foi lançar luz sobre essa grandiosa celebração brasileira, um Patrimônio Cultural Imaterial

¹ composto por diversos bens culturais, transmitidos de geração em geração e constantemente recriados pela comunidade barbalhense, engendrando um sentimento de pertença e continuidade, essencial para suas identidades e memória.

Para representar com riqueza de detalhes tal festividade e a interação entre história, cultura e meio-ambiente que a permeia, procurou-se, ao longo do Inventário, visualizar suas principais Celebrações (Corte do Pau da Bandeira, Benção da Bandeira, Carregamento e Hasteamento do Pau da Bandeira, Desfile dos Grupos de Folguedos, Trezena de Sto. Antônio, Procissão de Sto. Antônio), Formas de Expressão (Bandas Cabaçais, Capoeira, Dança da Maresia, Dança de São Gonçalo, Dança do Capim da Lagoa, Dança do Coco, Dança do Maneiro Pau, Dança do Milho, Dança do Pau de Fitas, Lapinhas, Incelências, Penitentes, Quadrilhas, Reisado de Congo e Reisado de Couro), Ofícios (Carregador da Bandeira, Carroça da Cachaça, Comida dos Carregadores, Confeção da Bandeira, Confeção das Máscaras do Reisado, Confeção dos Objetos Rituais dos Penitentes, Cortadores do Pau, Fabricação do Guincho, Ornamentação do Carro Andor e Fabricação das Tesouras), Lugares (Barbalha, Bairro

Bela Vista, Sítio Flores, Praça da Matriz, Rua da Matriz, Rua do Vidéo e Sítio São Joaquim) e Edificações (Biblioteca Municipal, Casa de Câmara e Cadeia, Casarão Hotel, Centro de Hipertensão e Diabetes, Chalé das Freiras, Cine- Teatro, Igreja do Rosário, Igreja Matriz de Sto. Antônio e Palacete dos Alencar).

A Festa de Santo Antônio de Barbalha é, portanto, um caleidoscópio formado por uma infinidade de bens associados – cinquenta e um ao todo – revelando a riqueza cultural e histórica dessa celebração caririense, digna de ser registrada e reconhecida como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil.

II - Caracterização e formação histórico-cultural do Cariri

O Município de Barbalha está situado na região do Cariri, no Sul do Estado do Ceará, distante cerca de 560 km de Fortaleza, cujas condições ambientais diferem do semiárido nordestino pela presença da Chapada do Araripe e de sua característica Bacia Sedimentar. Tal diferenciação viabiliza temperaturas amenas, chuvas estáveis, permeabilidade do solo e acumulação de água subterrânea, ocasionando irrigação por meio de fontes perenes que brotam das nascentes nas encostas da chapada, além de vales úmidos, solos férteis e um ambiente florestal privilegiado. Essas condições paisagísticas naturais contrastam com as demais localidades que cercam o Cariri, nos Estados de Pernambuco, Paraíba e Piauí, que, embora contíguas à região sul do Ceará, apresentam clima quente, seco e uma vegetação típica da caatinga nordestina.

É muito provável que as condições geo-ambientais possibilitadas pela Chapada do Araripe tenham contribuído para atrair os primeiros habitantes da região: os índios Tapuias, denominados Cariris. Segundo os cronistas da época, esses indígenas procederam de outras regiões, percorrendo em grupos os cursos dos rios até alcançarem o rio Salgado e as imediações da Chapada do Araripe onde se distribuíram em aldeias. Tais nativos constituíram a importante nação Kariri, que se dizia originária de um lago encantado, indicando talvez a procedência do Amazonas. Para eles o território caririense possuía um forte valor simbólico, por meio do qual definiam sua própria identidade, daí porque passaram a chamar o lugar de *Cetama*, que quer dizer minha terra. As terras assaz férteis despertavam a cobiça nas tribos vizinhas, levando os Kariris a viverem em constantes guerras conforme o relato do estudioso e folclorista caririense J. de Figueiredo Filho:

Como estavam assenhoreados de pedaço de terra dos mais férteis, notadamente, pelos fronteirais nativos, que produziam de seca e de inverno, com unhas e dentes se apegavam à sua gleba. Defendendo-as intransigentemente contra outras tribos que a ameaçavam, e mais tarde contra a prepotência dos colonizadores, ávidos sempre de riquezas (1966, p.106).

A conquista do Cariri pelos colonizadores luso-brasileiros remonta ao século XVIII, com a doação de sesmarias que permitiu a chegada dos primeiros conquistadores, vindos de Pernambuco, Bahia e Sergipe para ocupar as terras mediante a expansão da pecuária. A chegada destes foi acompanhada do extermínio de muitos nativos, bem como da organização de aldeamentos sob a responsabilidade de missionários capuchinhos, que se associando aos sesmeiros justificaram a desapropriação das terras dos nativos. Da ação missionária, surgiram importantes povoados da região, como Missão Velha e Crato, antiga Missão do Miranda.

Os colonizadores tiveram acesso ao lugar pelo Riacho dos Porcos. Porém, a grande disponibilidade de terras propícias e a oferta abundante de recursos hídricos possibilitaram o florescimento da cultura da cana-de-açúcar que em seguida desencadeou a produção de rapadura como atividade econômica, removendo a prioridade da pecuária introduzida pelos primeiros sesmeiros:

A civilização caririense nasceu com o ciclo do couro. Foi em busca de campos e currais para o gado que o sertanista penetrou no interior, devassando léguas e léguas de terras. A fertilidade do solo caririense com terrenos irrigados e de massapé, levou o homem a trocar em parte o pastoreio pelo cultivo do solo e assim o colono apegou-se ao campo, utilizando o braço do indígena (Figueiredo Filho, 1966, p.108).

Neste contexto, Barbalha consolidou-se como polo canavieiro e grande produtor de rapadura. No século XIX, contava com mais de 70 engenhos, 13 fábricas de aguardente, 150 casas de farinha, sendo considerada na época uma das cidades mais ricas da região. Os primeiros canaviais e as engenhocas de madeira pertenceram a Antônio de Souza Goulart, nos sítios Salamanca, Brito e Lama, no baixio que hoje é o tapete verde do município, como é chamada a várzea onde a cana é ainda hoje cultivada, mantendo para Barbalha o epíteto de *cidades dos verdes canaviais*.

Voltando a tratar do período colonial, o estabelecimento dos aldeamentos também foi essencial para disseminação do modo de vida dos colonizadores entre os indígenas que aos poucos foram sendo expulsos e transferidos para Parangaba, no norte do Ceará, sendo paulatinamente esquecidos. Apesar da expulsão e mesmo eliminação

física dos primeiros habitantes da região, sua cultura e visão de mundo permaneceram presentes através da oralidade e de práticas culturais e religiosas, mantidas, muitas vezes, às escondidas. Assim, o modo de vida caririense é ainda profundamente marcado pela cultura dos índios kariri: as bandas cabaçais, as lendas sobre nascentes tapadas pelos índios e que um dia inundarão o vale do Cariri, as histórias de assombração, repletas de caboclos e *pais da mata*, o uso de ervas medicinais e outras práticas culturais da localidade dão indícios dessa herança cultural.

Vale salientar também a vinda para o Cariri de um contingente de mineradores de outras localidades, sobretudo da Paraíba, atraídos pela divulgação da existência de ouro na região, em 1756, em Morros Dourados, no atual Município de Missão Velha. A mineração, que também recebeu mão de obra escrava negra, teve duração efêmera, e o trabalho escravo foi direcionado para as atividades nos engenhos, no cultivo da cana-de-açúcar e no trabalho doméstico. A presença negra na região possibilitou a participação da cultura de origem africana na formação cultural do Cariri, tornando as expressões manifestadas pelo povo ainda mais diversas². Segundo Figueiredo Filho: “A mineração do ouro fracassou por falta de resultados compensadores, deixando, no entanto, o trabalhador escravizado na região, muito contribuiu ele para a riqueza do cariri, mesmo nas degradantes condições do cativo” (1966, p. 108).

Nesse sentido, a convivência de índios, negros e colonizadores vindos de Pernambuco, Sergipe e Bahia, impregnados de elementos culturais ibéricos, possibilitou a formação de um *caldeirão cultural* no Cariri, gerando uma multiplicidade de manifestações, evidenciadas nas celebrações, nos ofícios, saberes e fazeres do povo da região. As marcas desse amálgama perpassaram o tempo, sendo reelaboradas constantemente e subsistindo na inventividade das expressões da cultura popular em muitos municípios da região.

Outro elemento importantíssimo na constituição da população e da cultura caririense ocorreu entre fins do século XIX e início do século XX, quando o fenômeno Pe. Cícero Romão Batista do Juazeiro foi historicamente construído pela fé do povo sertanejo e por sua esperança em obter uma vida de melhoria espiritual e social na terra da Mãe de Deus³. Os romeiros foram fundamentais na história da região, que até hoje recebe anualmente milhões destes, especialmente no período das grandes romarias de Juazeiro do Norte (Nossa Senhora das Candeias, em fevereiro, Nossa Senhora das Dores, em setembro, e Finados, em novembro). Não há como entender a historicidade do Cariri, sem se referir às contribuições dos romeiros do *Padim Ciço*, com sua

memória, oralidade, saberes e práticas culturais que enriqueceram o catolicismo popular e o cotidiano da região sul do Ceará.

Portanto, como celebração que tem lugar no Cariri, a Festa de Santo Antônio de Barbalha não deixa de refletir a história e a diversidade cultural de tal região, como demonstraremos no próximo tópico, ao descrevermos os principais momentos e bens culturais que integram os festejos do padroeiro dessa cidade.

III - Uma festa brasileira com múltiplas faces

Conforme frisamos anteriormente, a Festa de Santo Antônio de Barbalha é profundamente marcada pela cultura popular local. Nesse sentido, a celebração extrapola a fronteira do religioso e, hoje, é, sem dúvida, uma das mais belas expressões da cultura popular do Brasil. Por cultura popular entendemos o “conjunto de atitudes, crenças, códigos de comportamento próprios das classes subalternas num certo período histórico” (Ginzburg, 2005, p. 16). Essa concepção do historiador italiano Carlo Ginzburg nos remete ao lugar social da produção da cultura popular, qual seja, o espaço de ação das pessoas comuns, sua memória, sua criatividade, seus saberes e fazeres cotidianos.

Ginzburg, inspirado no pensamento de Mikhail Bakhtin, chama a atenção para o fato de que não se deve perceber a cultura popular de forma isolada, sem relações com a cultura dominante. Ele defende a ideia de que existe entre os dois campos culturais, o popular e o erudito, uma *circularidade cultural*, ou seja, “um relacionamento circular feito de influências recíprocas” que se move de cima para baixo e vice-versa: “Portanto, temos, por um lado, dicotomia cultural, mas por outro, circularidade, influxo recíproco entre cultura subalterna e cultura hegemônica” (Ginzburg, 2005, p. 23). Essa circularidade não se dá apenas no sentido vertical, de baixo para cima ou de cima para baixo. Ela ocorre também horizontalmente entre os diversos grupos populares, como muito bem demonstrou Rachel Soihet no seu trabalho sobre o carnaval carioca:

Além da influência recíproca entre a cultura das classes subalternas e a cultura dominante – constituindo a circularidade cultural, conforme a proposta de Ginzburg -, percebi a presença de diferenças nas culturas dos vários segmentos populares. Daí referir-me à circularidade horizontal, além da que se move de cima para baixo e de baixo para cima (Soihet, 1998, p. 178).

Mas o que caracteriza a Festa de Santo Antônio de Barbalha como uma festa popular? Para responder essa questão faz-se necessário uma descrição da Festa, destacando seus principais momentos, suas características e seus significados.

Podemos afirmar que a abertura dos festejos em homenagem ao padroeiro de Barbalha se dá com o Corte do Pau, quando a árvore que servirá de haste à bandeira de Santo Antônio é derrubada. O Corte ocorre em um domingo, em meados de maio, cerca de quinze dias antes do Cortejo do Pau, como é conhecida a celebração em que os homens da cidade carregam nos ombros o tronco em questão. No dia do Corte, os carregadores – tradicionalmente, marchantes de Barbalha –, organizadores e representantes do poder público municipal se reúnem no Mercado Central da cidade, por volta das sete horas da manhã. Às oito horas, começam a se deslocar para a mata de um sítio, localizado ao sopé da Chapada do Araripe, a cerca de quinze quilômetros de distância do centro histórico barbalhense⁴. A pé, de carro, de moto, no lombo de animais, enfim, de todas as formas possíveis, as pessoas se dirigem à mata para cortarem o pau que servirá de mastro à bandeira.

Antes desse dia, porém, um pequeno grupo de pessoas, chefiadas pelo Capitão do Pau – como é conhecido popularmente o responsável pela coordenação do evento, geralmente uma pessoa reconhecida e respeitada pelos demais carregadores – já esteve na mata e pré-selecionou algumas árvores para o corte⁵. A definição da árvore a ser cortada tem que ser submetida à aprovação de todos os envolvidos com a celebração, podendo inclusive ser escolhida uma que não tenha sido previamente selecionada.

Há dois critérios básicos para a escolha da árvore a ser cortada e transformada em mastro: tem que ser madeira de lei, ou seja, madeira bem conceituada, resistente, e de importante valor econômico. Historicamente podemos destacar a utilização das seguintes madeiras: Aroeira (*Schinus terebinthifolius*), Pau D’arco (*Tabebuia roseoalba*), Cedro (*Cedrela fissilis*), Pau Ferro (*Caesalpinia ferrea*), Braúna (*Melanoxylon brauna*), Angico (*Anadenanthera macrocarpa Benth*), Jatobá (*Hymenaea courbaril*), entre outras. O que justifica tal critério é a procura em oferecer o melhor para o santo padroeiro. Outra razão para a escolha é o fato de que, durante a celebração de Carregamento, o mastro será jogado ao chão diversas vezes, correndo o risco de se quebrar durante o percurso. Portanto, quanto mais resistente for a árvore, melhor será⁶.

O segundo critério é que a madeira deve ser grande, pesada e grossa. Ou como dizem os carregadores, “o pau deve ser grande e grosso”. O desejo de elevar a efígie de Santo Antônio o mais alto possível é a justificativa primeira para isso. Contudo, há

também um elemento sacrificial, somado ao desejo dos carregadores de afirmar sua força máscula, que faz com que carreguem nos ombros, por cerca de seis quilômetros, mais de uma tonelada de madeira, em honra ao santo de Pádua.

Antes de iniciar a derrubada, os cortadores e carregadores presentes no local se reúnem em torno da árvore escolhida e, com as mãos tocando nesta, rezam um Pai Nosso e uma Ave Maria, pedindo a Santo Antônio que tudo corra bem durante a celebração. Em seguida, o Capitão do Pau dá a primeira machadada. O simbolismo da Festa de Santo Antônio é tanto para os barbalhenses que ao longo do tempo foram se engendrando apropriações políticas do evento, de forma que é comum, ao Secretário de Cultura e do Meio Ambiente ou a outra figura política presente, após as primeiras machadadas do Capitão, ser convidado a fazer o mesmo. O machado passa logo aos cortadores que concretizam a derrubada.

Algumas árvores de pequeno porte que cercam a árvore mastro também acabam derrubadas, a fim de facilitar a movimentação dos carregadores e o transporte daquela. Um pequeno clarão se faz na mata.

Concomitantemente ao trabalho de corte, homens e mulheres de todas as idades presentes no local festejam o momento, tecendo comentários picantes e ambíguos acerca do tamanho e grossura do *Pau do Santo*, comendo (baião de dois, cuscuz, paçoca, etc.), bebendo (principalmente aguardente), tomando banho em um riacho próximo e dançando forró pé de serra, executado por sanfoneiros voluntários ou contratados pela SECULT de Barbalha. Animação sem tamanho toma conta da floresta.

Após a queda da árvore, os cortadores a desgalham e iniciam a retirada da casca, a fim de torná-la mais leve. As lascas há dez anos passaram a ser muito disputadas, já que se criou nesse período uma tradição local, do *chá do Pau* como bebida poderosa, especialmente para as mulheres solteiras em busca de marido. Poder milagreiro que contribui para aumentar as galhofas em torno do Pau da Bandeira. Em seguida, a árvore é arrastada por um trator até a beira de uma estrada de terra, cerca de seis quilômetros em relação ao sítio histórico de Barbalha, onde permanece durante duas semanas, aguardando o dia do Cortejo do Pau. Esse local os carregadores chamam de Cama do Pau, onde o tronco descansa, a fim de perder parte do seu líquido interno, ficando mais leve para o dia do Carregamento. A celebração do Corte é uma demonstração do que está por vir: bebida, música, dança, comida, brincadeiras, banhos, euforia, louvação e muita alegria marcam a ocasião. Quinze dias após o Corte, no último domingo de maio ou no primeiro domingo de junho, dá-se a celebração maior dos festejos de Barbalha.

Era comum em todo Brasil que nas festividades em torno dos santos padroeiros um mastro fosse erguido com sua bandeira, sinal de que aquele lugar estava em festa. Barbalha não era diferente, havendo também o costume popular de hastear a bandeira dos santos festejados e por ocasiões das renovações⁷ (Souza, 2004, p. 65). A prática se fazia presente nos festejos alusivos ao santo padroeiro de Barbalha, contudo ganhou nova conotação a partir de 1928, quando o então pároco, Pe. José Correia de Lima, instituiu o *Cortejo do Pau da Bandeira* como a abertura oficial dos festejos dedicados a Santo Antônio. A partir desta data, os homens da cidade passaram a cortar uma imensa árvore no sopé da Chapada do Araripe e a trazê-la nos ombros até a frente da igreja de Santo Antônio, onde a efígie deste é anualmente hasteada.

O ato do hasteamento, muito popular no Brasil Colônia, lembra em parte os cultos agrários pagãos, que ocorrem durante o solstício de verão europeu, nas proximidades com as comemorações juninas. Na Europa as pessoas também dançavam em torno do *Mastro de Maio*, festa que representava “um culto ao poder germinativo da terra” (Cascudo, 1988, p. 481). Desta forma, a celebração de hasteamento do pau da bandeira, durante os festejos juninos e dias de santos padroeiros, lembraria “homenagens propiciatórias às forças vivas da fecundação das sementes” (Cascudo, 1988). Por outro lado, as culturas ameríndias também tinham celebrações que envolviam corridas com toras de madeira, geralmente relacionadas aos ritos de passagem, tais como a transição da adolescência para a fase adulta, ou nos momentos fúnebres. Câmara Cascudo relata ainda a existência de uma tradição entre os indígenas do Brasil colonial, apresentando o relato de Claude d’Abbeville na ilha do Maranhão, onde troncos eram erguidos como elementos de defesa espiritual:

Têm uma outra superstição: a de fincar à entrada de suas aldeias um madeiro alto, com um pedaço de pau atravessado por cima; aí penduram quantidade de pequenos escudos feitos de folha de palmeira e do tamanho de dois punhos; nesses escudos pintam com preto e vermelho um homem nu. Como lhes perguntássemos o motivo de assim fazerem, disseram-nos que seus pajés o haviam recomendado para afastar maus ares (Cascudo, 2002, p. 371).

É possível supor que as celebrações de Carregamento e Hasteamento em Barbalha foram anteriores a 1928, quando a Paróquia de Santo Antônio as assumiu oficialmente enquanto abertura oficial dos festejos. No diário de viagem do médico e naturalista Francisco Freire Alemão, chefe da Comissão Científica de Exploração – também conhecida como Comissão das Borboletas – que visitou o Cariri entre 1859 e

1860, há a descrição de uma animada celebração de hasteamento em Crato, o que demonstra a popularidade da prática na região já em meados do XIX:

[...] Pararam em frente da casa [em que Alemão se encontrava], aí se acederam luzes com cartuchos de papel para muita gente e marcham todas para o largo. No adro da igreja se benzeu a bandeira, ao som da música e foguetes; depois saía ela em princípio acompanhada pelo povo com tochas, música e foguetes, ainda na roda pela praça e por algumas ruas [...]. Põe-se a bandeira no mastro, que foi inçado, ao som da música, com grandes foguetes (Alemão, 2007, p. 31-32).

Em Barbalha há também relatos orais de que o hasteamento da bandeira dos padroeiros era incentivado pelo Padre Ibiapina, missionário nordestino que, na segunda metade do século XIX, andou pelos sertões pregando o evangelho e desenvolvendo obras sociais, tais como a construção de açudes, cemitérios e igrejas, além de instituir as “Casas de Caridade”, onde mulheres pobres e meninas órfãs eram acolhidas e educadas, formando uma espécie de congregação de beatas⁸. Padre Ibiapina fez algumas visitas a Barbalha entre as décadas de 1860-1870, atuando na construção de poços, cemitérios e na reforma da Matriz. Dessa forma, é provável que a celebração inventariada seja mais que secular em Barbalha.

Segundo a pesquisa de Océlio Teixeira (2000), nos anos quarenta e cinquenta do século passado, o Cortejo do Pau passou por um processo que chamou de carnavalização, o que fez a prática votiva do Pau da Bandeira de Santo Antônio tornar-se uma festa ainda mais popular, ou seja, uma festa marcada pela concepção de mundo e de religiosidade dos grupos populares, por suas condições materiais e pelas suas experiências religiosas cotidianas, num processo contínuo de inter-relações sociais e culturais. O processo de carnavalização ganhou força a partir dos anos setenta, quando o poder público municipal passou a ter uma participação efetiva na organização da Festa de Santo Antônio. O objetivo era transformar a Festa do Padroeiro num evento turístico capaz de atrair visitantes e promover desenvolvimento para o município. Para tanto, foram introduzidos o desfile dos grupos folclóricos, de que trataremos mais a frente, as barracas com comidas típicas e as atrações musicais. Nesse processo, o Cortejo do Pau da Bandeira teve um papel de destaque, pois era o elemento mais original que a festa possuía. Ele funcionou como carro-chefe para atrair turistas.

O crescimento da Festa do Padroeiro sob o controle da Igreja local, com a efetiva participação do poder público, no entanto, abriu brechas para uma maior participação popular na Festa do Pau da Bandeira. Aumentou o consumo de bebida, as

brincadeiras se tornaram mais constantes, dando os contornos básicos de sua feição atual. O Cortejo, que conforme orientação da hierarquia eclesiástica deveria ser um ato religioso de piedade, fé e sacrifício, foi transformado num espaço de afirmação social e religiosa dos carregadores, homens simples que, no dia-a-dia, ocupam posições sociais e religiosas inferiores. Eles, aos poucos, criaram uma forma própria de reverenciar e homenagear o padroeiro do município, marcada pela irreverência, pelas brincadeiras, pelo lúdico, enfim pelas suas experiências de vida. O espaço do Cortejo do Pau não pertence ao padre ou ao prefeito, apesar do investimento político feito por estes, mas sim aos carregadores. Nesse espaço, as regras e as normas são estabelecidas pelos mesmos: eles são os protagonistas da festa. Os vivas e fogos vindos da multidão são dedicados a eles, que parecem superar as limitações físicas em nome da missão a cumprir: erguer o mais alto possível a efigie do santo querido.

Tendo feito uma pequena síntese da história e da prática de Carregamento e Hasteamento do Pau da Bandeira de Santo Antônio de Barbalha, é hora de voltarmos à descrição dessa celebração. No dia dedicado ao Cortejo, antes mesmo do amanhecer, os carregadores começam a subir para a mata, ao sopé da Chapada do Araripe. Os que deixam pra ir mais tarde reúnem-se no Mercado, por volta das sete/oito horas, para se dirigir à *Cama do Pau* logo, em seguida ao tradicional caldo de mocotó, comida típica na região, popularmente conhecida como de sustância, elemento necessário aos carregadores, já que irão transportar um mastro de aproximadamente duas toneladas por cerca de seis quilômetros. Durante toda a manhã a movimentação em direção ao local onde está o pau é grande.

Enquanto isso, na cidade, ocorre o dito desfile dos Grupos Folclóricos, que congrega as Formas de Expressão representantes da cultura popular local (Reisados, Penitentes, Incelências, Bandas Cabaçais, Lapinhas, Dança do Coco, Dança da Maresia, Dança de São Gonçalo, Dança do Milho, Dança do Capim da Lagoa, Dança do Pau de Fitas, Maneiro Pau, Quadrilhas, Capoeira etc.). Tais Formas de Expressão participam de uma celebração eucarística, organizada pela Paróquia e pela Prefeitura, na Matriz de Santo Antônio. Nesse momento, os grupos em questão apresentam no altar sagrado produtos procedentes da terra, bem como produtos fabricados pelas indústrias existentes na cidade, além do rico patrimônio material e imaterial do município. É um gesto de trocas simbólicas entre os fiéis e o Santo, típicas das práticas católicas de tradição colonial, onde os laços entre o santo (protetor) e os devotos (protegidos) são estabelecidos ou reafirmados com base numa relação afetizada, familiar, trazendo para a

intimidade esses intercessores próximos, capazes de resolver os problemas de suas vidas. A adulação dos santos, por meio da oferta de velas, flores, adornos, etc., é um elemento recorrente dessa *economia religiosa do toma lá dá cá* (Sousa, 1986, p. 96) que permeia a economia das trocas espirituais (Vainfas; Souza, 2000, p. 34-35).

Durante o ritual das oferendas, cantadores de viola compõem versos e rimas a propósito de cada produto apresentado à mesa do altar sagrado. São também incorporados à celebração da missa, cânticos com acompanhamentos regionais, cantados por integrantes da comunidade e violeiros. A igreja, nesse dia, também recebe adereços característicos, portadores de sentidos culturais e simbólicos, que propiciam uma imersão pela visualidade nos saberes estéticos do cotidiano da comunidade, através de trabalhos artesanais com expressa intenção de assegurar a tradição desses saberes. A atividade artesanal, a cada ano, se refaz através dos mais diversos materiais: palha, corda, tecidos coloridos, papel, ou até mesmo flores importadas, conferindo assim características regionais à ambientação e à celebração. Esta, embora bastante caracterizada, não deixa de obedecer aos cânones oficiais da Igreja Católica, não sendo permitida nenhuma diversão ou brincadeira além da medida durante a reza por parte dos grupos da cultura popular local.

Enquanto ocorre o ritual da missa, do lado de fora da Igreja, o espaço público aparece como local de interação e diálogo entre os grupos de folguedos, e várias expressões culturais locais que prestam sua homenagem ao Santo. Muitos grupos preferem ficar executando no espaço externo suas brincadeiras, enriquecendo o momento pela promoção de uma visualidade festiva com o brilho e o colorido dos adereços, bem como, pela gestualidade e musicalidade produzida por instrumentos e pelos movimentos das danças que carregam traços de raízes ancestrais.

É na celebração eucarística em questão que é benta a bandeira com a efígie de Santo Antônio. Ao final, a flâmula é carregada para o exterior do templo. Os Grupos de Folguedos se posicionam então atrás da bandeira e desfilam pela Rua da Matriz, Rua do Vídeo – vias onde estão os mais significativos marcos edificadas da cidade – e Largo da Igreja de Nossa Senhora do Rosário. À frente do Desfile, autoridades políticas e eclesiásticas se posicionam e, em seguida, uma multidão de brincantes urbanos e rurais, moradores, turistas e curiosos. Os grupos de brincantes seguem desenvolvendo coreografias, acompanhadas pelas Bandas Cabaçais, ou Zabumbeiros, por carros de som e pela banda de música da cidade. A celebração dá mais vida às coloridas ruas de

Barbalha, ornamentadas com bandeirolas multicolores e por bonecos gigantes inspirados nas Formas de Expressão da localidade.

Tal desfile foi implementado pela Prefeitura Municipal de Barbalha no ano de 1973. Segundo as entrevistas realizadas no Inventário do IPHAN, com isso, o poder público municipal afirmava buscar o *resgate* e a *preservação* das manifestações populares, ao mesmo tempo em que dava mais visibilidade à Festa de Santo Antônio, atraindo pessoas de outros lugares para a cidade durante a ocasião. Não obstante, a relação da prefeitura com as manifestações da cultura popular local resultou em uma rápida ressignificação destas. O caráter simbólico de algumas acabou eclipsado⁹.

Na *Cama do Pau*, os carregadores, a exemplo do dia do Corte, fazem a festa com muita comida e cachaça. Há ainda a realização de brincadeiras entre os carregadores, tais como o *mela-mela*, ocasião em que sujam uns aos outros com barro. O alto consumo de bebida alcoólica leva ainda a confrontos físicos, onde dois ou mais carregadores rolam no chão, como se brigassem seriamente. Contudo, nada de grave acontece nessas ocasiões: tudo faz parte da brincadeira.

Por volta do meio dia, os carregadores são convocados pelo Capitão do Pau. Ao som de tiros de fogos, após um Pai Nosso e uma Ave Maria puxada pelos carregadores, tem início o cortejo de Carregamento do Pau da Bandeira. Há uma hierarquia entre os carregadores, pois o Cortejo é também um ritual de passagem da adolescência para a vida adulta e um espaço de afirmação masculina. O objetivo de todo carregador é chegar à cabeça do pau, ou seja, carregar o pau na sua ponta mais pesada. Para tanto, existe uma disputa entre eles, que começa ainda na adolescência¹⁰. Deste modo, os carregadores mais experientes na celebração se posicionam ao lado da parte mais grossa do tronco enquanto os jovens e pessoas menos experientes ficam com a parte mais fina. No final do tronco são amarradas cordas, que, quando esticadas, ajudam a direcioná-lo. Durante todo o percurso, o tronco é constantemente arremessado ao chão, o que sempre deixa todos apreensivos, pois denota sério risco de acidentes para os carregadores e para o público. Além do mais, há sempre a possibilidade de que o tronco quebre devido aos diversos arremessos.

No início do carregamento, a participação no Cortejo se restringe quase que somente aos carregadores. Porém, à medida que se aproxima da cidade, aumenta o número de expectadores e de pessoas que seguem o cortejo. Nas ruas, como diz a música símbolo da festa, “a cidade toda corre pra ver o pau da bandeira”. Homens, mulheres, velhos, crianças, ricos, pobres, todos se misturam formando uma grande

multidão de devotos e foliões. Ao longo do Cortejo, uma carroça munida de aguardente – conhecida galhofamente como *Cachaça do Sr. Vigário* – acompanha os carregadores, distribuindo a bebida gratuitamente aos mesmos e ao povo que segue ou assiste à celebração. Pessoas de diversas localidades do Cariri, do Brasil e até estrangeiros acompanham ativamente o cortejo de carregamento, celebração que apresenta certo perigo, tanto para os carregadores quanto para o público que assiste a mesma. Todavia, entre o medo de se machucar e a emoção do momento, o povo opta por esta, rogando ao padroeiro Santo Antônio que dê proteção ao traslado do mastro. Santo Antônio e os carregadores são constantemente saudados com vivas, palmas e fogos.

No Dia do Pau, o centro histórico de Barbalha é tomado por milhares de pessoas, por barracas que comercializam comidas típicas e bebidas e por palcos armados pela Prefeitura Municipal, onde apresentações artísticas, especialmente bandas de forró pé de serra, têm lugar durante o dia. É comum ver diversos grupos uniformizados pelas ruas de Barbalha, especialmente ligados a determinadas barracas. São denominados blocos, sendo organizados por famílias, empresas e estudantes universitários, o que demonstra novos significados e apropriações por que passa a festa. Nos últimos anos, a cobertura midiática do evento também vem crescendo.

Em meio a brincadeiras e a seriedade da celebração, os carregadores vão transportando o mastro, passando pelas principais ruas da cidade, onde uma multidão espera a passagem do Pau, especialmente na Rua do Vidéo e Rua da Matriz, no Sítio Histórico, deixando explícita a devoção barbalhense ao Santo padroeiro e a permanência da tradição local.

Os atores principais do Dia do Pau da Bandeira são, sem dúvida, os Carregadores. Eles dotaram o evento de um caráter festivo, carnavalesco. A celebração de Carregamento e Hasteamento do Pau da Bandeira de Sto. Antônio de Barbalha, como é característico dos momentos de festa, funciona como ruptura cotidiana, na medida em que os Carregadores são pessoas humildes, na maioria marchantes do Mercado Municipal de Barbalha, passando a ocupar o lugar central naquele dia. Segundo Océlio Teixeira de Souza:

A Festa do Pau da Bandeira é um espaço criado e recriado anualmente pelos carregadores do pau, homens das camadas populares, sem prestígio social, econômico e religioso. No entanto, durante a Festa eles são os principais personagens da cidade. Nesse espaço, as regras, as normas e a hierarquia existentes são criadas por eles, de acordo

com suas experiências e sua inter-relação com os poderes constituídos oficialmente (Souza, 2004, p. 65).

Por outro lado, a irreverência popular dos Carregadores mescla a festa de tons religiosos, alegres e até profanos, onde piadas de conotação sensual são dirigidas ao Pau de Santo Antônio, praticamente um culto fálico que garante às moças solteiras a possibilidade de casamento, desde que peguem, se esfreguem ou bebam o chá do mastro da bandeira. Essa erotização se tornou mais forte nas últimas décadas do século XX, sendo que a cobertura midiática do evento costuma se fixar nesta sensualização da festa.

Após um árduo trajeto de aproximadamente seis quilômetros, geralmente por volta das 18/20 horas, o Cortejo do Pau chega à Praça da Matriz de Santo Antônio, onde a bandeira com a imagem do padroeiro da cidade será enfim hasteada. Neste momento, uma plateia de milhares de pessoas assiste entusiasmadas o levantar do Pau da Bandeira, feito através do uso das tesouras (espécies de forquilhas, produzidas a partir de 8 troncos, cada um com aproximadamente 20 centímetros de espessura e cerca de 4 metros de altura utilizado) e do guincho (cabo de aço de 25 metros, anexado a uma espécie de tambor de ferro e dotado com uma catraca), que visam proporcionar mais segurança ao povo e agilidade à atividade em questão.

Tendo a Bandeira enfim erguida, uma chuva de fogos de artifício colore o céu barbalhense, em saudação ao seu padroeiro e aos carregadores do Pau. É o ápice da emoção na festa, a apoteose que leva vários expectadores e devotos às lágrimas. Assim tem fim às celebrações de Carregamento e Hasteamento do Pau da Bandeira, porém a festa de Santo Antônio apenas começa.

Terminado o ritual de Carregamento e Hasteamento do Pau da Bandeira, que simboliza o início da festa em honra ao padroeiro da cidade, começa o tempo da *Trezena de Santo Antônio*, celebração de culto católico realizada nas cidades, paróquias e capelas, que têm o referido santo como padroeiro. A celebração funciona como momento de culto e de reflexão sobre o exemplo de vida cristã e os ensinamentos deixados por Sto. Antônio. É também o momento dos devotos renovarem seus laços com o santo padroeiro, agradecendo pelos favores concedidos, pagando promessas e rogando por novas graças.

A Trezena tem início no dia 31 de maio e termina no dia 12 de junho, véspera do orago em questão. Cada noite da celebração – realizada na Igreja Matriz – é dedicada a um grupo ou setor social da cidade, tais como sindicatos, agricultores, comerciantes,

motoristas, médicos, engenheiros, educadores, estudantes, famílias, etc. Cada grupo de *noitários* abriga o andor com a imagem de Sto. Antônio por um dia. Por volta das 18 h, saem em procissão com a imagem até a Igreja Matriz, seguida por animadas Bandas Cabaçais. Quando a imagem chega ao templo, tem início a celebração diária. São recitados os tradicionais *Responso* e *Ladainha de Sto. Antônio*, seguidos por reflexões e preces relacionadas ao santo. Geralmente, uma celebração eucarística ocorre em cada uma das treze noites. O período da Trezena é marcado também pela realização de quermesses na Rua da Matriz e por grandes shows no Parque da Cidade com artistas de renome nacional ou da região, que atraem para Barbalha milhares de pessoas a cada noite de apresentação.

A Festa de Sto. Antônio se encerra com a procissão do dia 13 de junho, dia do padroeiro. A celebração, tradicional no catolicismo, reúne os fiéis barbalhenses em uma caminhada pelas ruas da cidade, seguida por cânticos religiosos e recitação do terço. As procissões se enquadram entre as tradições ibéricas legadas historicamente ao Brasil. Sobre as procissões coloniais, sabe-se de seu caráter festivo, colorido, repleto de danças, fantasias, etc. (Del Priore, 2000, p. 23).

Em Barbalha, a imagem do padroeiro é colocada em um carro-andor, espécie de jipe adaptado e ornamentado com flores e cetim. É precedida no cortejo pelos andores dos santos padroeiros dos sítios e comunidades de Barbalha. Cada grupo de fiéis se posiciona ao lado de seus patronos na Procissão. A inclusão dos mesmos na celebração se deu na década de 1980. Bandas Cabaçais tradicionalmente costumam animar o cortejo.

Grande parcela dos barbalhenses seguem a procissão. As pastorais e demais grupos religiosos ligados à Paróquia de Santo Antônio também participam da celebração. A procissão parte dos jardins de uma influente família barbalhense, nas proximidades da Igreja do Rosário, tendo fim diante da Igreja Matriz de Santo Antônio, encerrando assim a comemoração anual do padroeiro de Barbalha. Termina, assim, o período mais animado de Barbalha. A Festa do Padroeiro é a festa da cidade, onde uma devoção alegre e irreverente toma conta das ruas, reúne famílias e amigos, enche a Matriz, movimentando o comércio e enche de pessoas o Parque da Cidade. Mescla dinâmica de fé, devoção e carnaval, a Festa de Santo Antônio é o maior patrimônio cultural da cidade. Terminou a procissão e a imagem do orago querido retorna à Igreja Matriz, depois de muitos dias de louvação à sua memória, iniciados com um belo

cortejo, onde homens simples carregaram nos ombros um peso fenomenal. Fim da festa. Contudo, ano que vem tem mais...

IV - Considerações Finais

Tratando das políticas brasileiras a respeito do registro e salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, Maria Laura Viveiros Cavalcanti e Cecília Londres Fonseca afirmam:

Um critério-chave para a legitimidade de qualquer pleito ao registro é a sua relevância para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira. A continuidade histórica dos bens culturais, sua ligação com o passado e sua reiteração, transformação e atualização permanentes tornam-nos referências culturais para as comunidades que os mantêm e os vivenciam. A referência cultural é um conceito-chave na formulação e na prática da política brasileira de salvaguarda (Cavalcanti; Fonseca, 2008, p. 19).

Ao longo deste artigo procuramos mostrar a Festa de Santo Antônio de Barbalha como exemplo claro do que seria essa referência cultural, produzida dinamicamente pelos sujeitos históricos, mesclando tradições de múltiplas matrizes culturais; objeto de disputas e apropriações sociais diversas; momento marcado pela fé e sacrifício, mas também pela galhofa carnalizadora. Celebração repleta de ritos, formas de expressão, ofícios e lugares que lhes são próprios, a Festa de Santo Antônio é essencial para a compreensão das identidades e memória (individual e coletiva) de Barbalha e do Cariri cearense, região do país com uma riqueza cultural e natural impar. Nestes termos, nada mais justo que a tal celebração figure entre os bens registrados pelo IPHAN enquanto Patrimônio Cultural Brasileiro.

Notas

1 O conceito de Patrimônio Imaterial é entendido aqui enquanto “práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana” (Unesco apud Cavalcanti; Fonseca, 2008, p. 11-12).

2 Um significativo exemplo da presença negra em Barbalha é a existência dos tradicionais Reisados de Congo, manifestação cultural ligada aos festejos natalinos, onde homens com vestes de estilo romano, coloridas e dotadas de pequenos espelhos que imitam comendas, duelam com espadas por suas rainhas, geralmente meninas vestidas de cetim e coroadas. O Reisado de Congo em Barbalha tem como origem o culto dos escravos a Nossa Senhora do Rosário. Os escravos da localidade foram os precursores da ideia da construção de uma igreja em homenagem à santa, chegando, inclusive, a iniciar a obra. As festas dos Reis de Congo eram organizadas por esta irmandade e tinham como meta principal arrecadar fundos para a concretização da obra (Pinheiro, 1963, p. 534-535). Contudo, apenas em 1921 a Igreja foi finalizada, e a partir da ação das famílias ilustres de Barbalha. Atualmente, vários grupos de Reisado participam dos festejos em honra a Santo Antônio de Barbalha.

3 Para maior compreensão do fenômeno sócio-religioso em torno do Padre Cícero e das romarias, ver Della Cava (1976).

4 De 1928 – tido como primeiro ano oficial da festa –, até 2004, o mastro da Bandeira de Santo Antônio foi retirado do Sítio São Joaquim, propriedade dos herdeiros de João Filgueiras Teles. Estes, após a morte do pai, deixaram de permitir a atividade nessa área, e uma das alegações dadas é o prejuízo ambiental causado por mais de 70 anos de extração madeireira. Disputas políticas do município também são apontadas como uma das causas da atitude da família. Após a extração do tronco no Sítio São Joaquim ter cessado, o outro local encontrado foi a propriedade do Sr. Benjamim Sampaio, o Sítio Flores, localizado ao sopé da Chapada do Araripe. Essa troca não agradou em parte os carregadores, que preferiam o Sítio São Joaquim como lugar da celebração de Corte. Recentemente, o corte voltou a ser feito no Sítio São Joaquim.

5 Segundo as entrevistas realizadas durante este Inventário, a escolha do Capitão era feita pelos carregadores, conforme sua capacidade de liderança, experiência no carregamento do Pau e força física. Nos últimos anos, com a maior interferência da Prefeitura Municipal de Barbalha na celebração, a escolha tem se transformado numa disputa política e nem sempre o escolhido é o preferido dos carregadores.

6 É pertinente destacar que uma das questões centrais a serem discutidas no intuito de garantir a continuidade da tradicional Festa de Santo Antônio de Barbalha, é a extração vegetal ligada à celebração. Geralmente, a árvore derrubada para mastro da bandeira é madeira de lei, de grande altura e idade considerável, algumas em processo de extinção, como a Aroeira (*Schinus terebinthifolius*), o que entra em choque com a legislação de proteção ambiental brasileira. Tal questão perpassa ainda as festas dos sítios e distritos de Barbalha, que também erguem mastros em honras aos seus padroeiros. A prática cultural, deste modo, não deixa de produzir prejuízos ambientais. Nestes termos, faz-se necessário uma estratégia de ação que congregue IPHAN, IBAMA e Prefeitura Municipal, no intuito de minimizar o impacto ambiental e dar subsídios que salvaguardem a celebração maior de Barbalha, elemento central da identidade barbalhense e do Cariri cearense.

7 A Renovação ao Sagrado Coração de Jesus é uma celebração religiosa de cunho popular presente no Cariri. As famílias, ao entronizarem a efigie de Jesus com o coração exposto, transpassado pela lança e coroado com espinhos, se comprometem a renovar a cada ano a consagração ao mesmo, no aniversário da entronização. A prática foi implementada pelo Pe. Cícero, em fins do século XIX e início do XX, sendo que estava ligada ao projeto romanizador da Igreja Católica, pretendendo substituir o culto popular aos santos pela devoção ao Coração de Jesus. Contudo, ao longo do tempo, a celebração ganhou uma conotação de festa popular, com orações entremeadas por músicas e comidas, onde as famílias reúnem vizinhos e amigos para comemorar a consagração da casa ao santo.

8 Segundo o entrevistado Napoleão Tavares Neves, respeitado médico e cronista de Barbalha: “Quando o Padre Ibiapina andou pela cidade em 1868/69, em suas pregações costumava dizer que no dia festa do padroeiro da cidade deveria ser hasteada a bandeira do santo como um mastro na frente das casas ou das capelas se fosse o caso. Então se pode dizer que esse costume de hastear a bandeira pode ter sido uma influência do Padre Ibiapina que era muito popular [...]”. Esse trecho da entrevista do Dr. Napoleão foi retirado da F20 – Festa de Santo Antônio de Barbalha.

9 A Dança de São Gonçalo, por exemplo, antes realizada no Sítio Barro Vermelho, em Barbalha, por senhoras que honravam o santo concededor de graças e curas, é atualmente praticada por alunas do ensino fundamental, treinadas na escola do sítio, apenas para exibição na Festa de Santo Antônio. Em outras palavras: a Dança de São Gonçalo deixou de ser uma celebração religiosa, tornando-se encenação para turista ver. Outras manifestações populares também passaram por processo similar de ressignificação, como os Penitentes, Incelências, Dança do Coco, entre outras.

10 Nos anos 40 do século passado, as crianças e adolescentes iniciavam sua participação carregando as tesouras, pedaços de pau usados em X para auxiliar no levantamento do mastro. Com o passar do tempo iam para a parte mais fina do Pau. Com o tempo iam galgando o tronco, até chegar à ponta, onde os mais fortes e experientes tem vez (Souza, 2000). A realização e o prazer de carregar o pau na sua parte mais grossa são motivos de afirmação, de orgulho, expressos, sobretudo no momento do encontro do Cortejo com a multidão que aguarda o mastro na cidade.

Referências Bibliográficas

- ALEMÃO, Francisco Freire. **Diário de viagem de Francisco Freire Alemão**: Crato - Rio de Janeiro (1859-1860). Fortaleza: Museu do Ceará/Secult, 2007.
- CALLOU, Antônio Marchet. Conotações Históricas de Barbalha. **Revista Itaytera**. n. 21. Crato/CE: Instituto Cultura do Cariri, 1977, p. 79 - 91.
- CASCUDO, Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 6ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988.
- _____. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 11. ed. São Paulo: Global, 2002.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro; FONSECA, Maria Cecília Londres. **Patrimônio imaterial do Brasil**: legislação e políticas estaduais. Brasília: UNESCO, 2008.
- DEL PRIORE, Mary. **Festas e utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- DELLA CAVA, Ralph. **Milagre em Joazeiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- DUARTE, Terezinha Couto. Saudação a S. Antônio. **Revista Itaytera**, n. 23. Crato/CE: Instituto Cultural do Cariri, 1979.
- FIGUEIREDO FILHO, J. de. **O folclore no Cariri**. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1962.
- _____. **História do Cariri**. Crato/CE: Faculdade de Filosofia do Crato, 1966.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**. 51ª Ed. São Paulo: Global, 2006.
- GAMBOSO, Vergílio. **Vida de Santo Antônio**. Aparecida-SP: Santuário, 1994.
- GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- MOTT, Luiz. Santo Antônio. O divino capitão-do-mato. In: Reis, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- NEVES, Napoleão Tavares. **Pequena história da Paróquia de Santo Antônio de Barbalha**. Barbalha/CE, 1988.
- PILONETTO, (Frei) Adelino G. Santo Antônio e a devoção popular. **Cadernos Franciscanos**, n. 8. Petrópolis-RJ: Vozes, p. 41-52, 1995.
- PINHEIRO, Irineu. **Efemérides do Cariri**. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1963.
- SINZIG, (Frei) Pedro. **O Thaumaturgo Santo Antônio** - na história, na lenda e na arte. Petrópolis/RJ: Centro da Boa Imprensa, 1922.
- SOIHET, Rachel. **A subversão pelo riso**: estudos sobre o carnaval carioca da Belle Époque ao tempo de Vargas. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- SOUSA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de santa cruz**. São Paulo: Cia das letras, 1986.

SOUZA, Océlio Teixeira de. **A Festa do Pau da Bandeira de Santo Antônio de Barbalha (CE): entre o controle e a autonomia (1928-1998)**. Rio de Janeiro: UFRJ (Dissertação de Mestrado em História Social), 2000.

_____. A Festa do Pau da Bandeira de Santo Antônio de Barbalha. In: MARQUES, Roberto & LIMA, Marinalva Vilar de (Org.). **Estudos Regionais: limites e possibilidades**. Crato: NERE/CERES Editora, 2004.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana B. **Brasil de todos os santos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

