

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**

**FACULDADE DE COMUNICAÇÃO**

**LORENA REIS SILVA**

**FESTA DE COSME E DAMIÃO: UM DIAGNÓSTICO DE PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL EM SALVADOR**

**SALVADOR**

**2014**

**LORENA REIS SILVA**

**FESTA DE COSME E DAMIÃO: UM DIAGNÓSTICO DE PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL EM SALVADOR**

Monografia apresentada ao curso de graduação em Comunicação Social – Produção em Comunicação e Cultura, Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Bacharel em Comunicação Social – Produção em Comunicação e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. José Roberto Severino

**SALVADOR**

**2014**

Dedico este trabalho ao melhor amigo de todos os tempos: Itamar Ferreira.

I miss you every day, my boy!

**AGRADECIMENTOS**

A Deus e aos santos gêmeos que me protegem.

Aos meus pais, por acreditarem em mim, por me amarem tanto, por me tranquilizarem e por serem meus pais.

A minha irmã, simplesmente por ser a melhor irmã do mundo. A ela eu devo este trabalho.

As minhas amigas de todas as horas, que tanto confiam no meu potencial e que me querem tão bem: Bela, Bita, Fofa, Jô, Manuka, Nai, Ninha e Tai.

Aos meus amigos faconianos, esses queridos que me inspiram tanto amor: Binha, Cainho, Italinho, Jana, Jordan, Lulu, Mari, Mila e Prince.

Ao meu orientador, prof. Severino por ser compreensivo e querido.

Muito obrigada!

**RESUMO**

Este trabalho tem como objeto de pesquisa a Festa de Cosme e Damião e suas características que dialogam com a ideia de reconhecimento da mesma como Patrimônio Cultural da Bahia. A monografia se fundamenta nas concepções de festa, coletividade e memória, propostas por Émile Durkheim (2008),Jean Duvignaud (1983), Roger Caillois (1988), Joel Candau (2012), entre outros, além de apresentar concepções difundidas em documentos oficiais pelos principais órgãos ligados a políticas patrimoniais. Estes conceitos servem para fundamentar a pesquisa teórica e metodologicamente para assim ser feita a caracterização da celebração em questão e a abordagem das relações firmadas entre os diversos atores sociais envolvidos. Após o cruzamento de informações baseadas nas reflexões dos autores citados, além de dados apresentados em jornais e entrevistas verificou-se a possibilidade de inclusão desta manifestação cultural no Livro de Registro de Eventos e Celebrações, do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC).

**Palavras-chave:** festa; Cosme e Damião, memória, patrimônio imaterial.

**LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

CEC-BA Conselho Estadual de Cultura do Estado da Bahia

DPI Departamento de Patrimônio Imaterial

INRC Inventário Nacional de Referências Culturais

IPAC Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia

IPHAN Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

MINC Ministério da Cultura

PCI Patrimônio Cultural Imaterial

SPHAN Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

UNESCO Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura

**SUMÁRIO**

* + 1. **INTRODUÇÃO** 8
		2. **A FESTA 10**

2.1 Conceito de festa 10

2.2 Festa: espaço do sagrado 11

2.3 Festa: ação coletiva 13

2.4 O viés subversivo da festa 16

 **3. A FESTA DE COSME E DAMIÃO 19** 3.1 Cosme e Damião: história e sincretismo 19

 3.2 Comida e fé 25

 3.3 Algumas reflexões sobre a Festa de Cosme e Damião 30

 3.4 Memória e identidade na Festa de Cosme e Damião 33

**4. POLÍTICAS CULTURAIS E PATRIMÔNIO CULTURAL 37**

4.1 Políticas públicas no Brasil 37

4.2 Sobre a ideia de patrimônio cultural 40

4.3 A perspectiva imaterial do patrimônio cultural e a Política de

Salvaguarda 43

* 1. Festa de Cosme e Damião como objeto de registro 47

**5. CONSIDERAÇÕES FINAIS 53**

**6. REFERÊNCIAS 55**

* + - 1. **INTRODUÇÃO**

A Festa de Cosme e Damião, celebração religiosa originalmente católica, se configura hoje como uma importante festividade que preza pela diversidade cultural dos locais nos quais se insere. A intenção desta pesquisa é apresentar conceitos e características envolvidas no universo simbólico que permeia a festa em questão, para então entendermos as razões que a tornam potencialmente capaz de obter o título de Patrimônio Cultural Imaterial da Bahia.

São muitos os aspectos que envolvem tal manifestação, entretanto, não almejamos apresentar aqui todos eles, e sim, uma entre tantas outras dimensões da festa. Optamos analisar a Festa de Cosme e Damião a partir da perspectiva do sincretismo religioso a fim de entender como se estabelecem as relações de devoção e fé no tocante à celebração aos santos gêmeos. O aspecto sincrético desse festejo tem origem no período da colonização do Brasil e, com o passar do tempo, vem se apresentando como referência no que se refere ao respeito estabelecido entre diferentes religiões.

Com o envolvimento de diversos aspectos na conceituação e caracterização desta celebração, tornou-se importante o aprofundamento em certas questões fundamentais para o entendimento da mesma. Para isso, se fez necessário que nos debruçássemos sobre o estudo de temas relativos ao nosso objeto, numa tentativa de entendê-lo de maneira ampla. Portanto, abordaremos as concepções de festa, memória coletiva, políticas culturais, patrimônio cultural, entre outros assuntos que dialogam diretamente com o objeto em questão.

Um marco no estudo do tema da festa foi a publicação, em 1912, do livro *As formas elementares de vida religiosa*, do sociólogo francês Émile Durkheim. O autor se dedica a uma reflexão teórica acerca da festa atrelada a ideia de religião, pois segundo ele “a própria ideia de cerimônia religiosa de alguma importância desperta a ideia de festa” (2008, p. 456). Durkheim chama atenção para os elementos recreativos e estéticos que caracterizam as festas religiosas e observou a função libertadora intrínseca às celebrações, tendo em vista a conexão estabelecida entre o indivíduo e energias superiores.

Sendo assim, o primeiro capítulo desta pesquisa se presta a concatenar esses dois fenômenos presentes na vida em sociedade: festa e religião. A dualidade entre sagrado e profano também é abordada, pois Durkheim entende que as festividades teriam surgido da necessidade de separação entre os dias sagrados e profanos. Dias sagrados seriam aqueles consagrados ao divino, dedicados à dimensão espiritual, e profanos, seriam os períodos destinados às preocupações com o trabalho e o cotidiano vulgar. Este capítulo apresenta ainda a perspectiva coletiva e subversiva da festa e para isso traremos a concepção de “estado de efervescência coletiva”, expressão difundida por Durkheim para designar os momentos de excesso observados nas celebrações. As contribuições de Jean Duvignaud (1983) se relacionam com a concepção da festa atrelada a ideia de subversão, ou seja, a quebra com a sequência do cotidiano, a ruptura com as normas e regras.

O segundo capítulo apresenta as características da Festa de Cosme e Damião, a partir de uma pesquisa baseada nos escritos de Vivaldo da Costa Lima (2005). Sendo assim, este capítulo contempla a história dos santos, o sincretismo, as relações de devoção e obrigação que são estabelecidas, os rituais e as tradições envolvidas, a função da comida nessa celebração, a ideia de dar-receber-retribuir sugerida por Marcel Mauss (2013), a noção de sacrifício, entre outros aspectos.

Neste percurso, percebemos a importância da compreensão do termo “memória coletiva”, tendo em vista a relação da Festa de Cosme e Damião com a cultura local, envolvendo religiosidade, ancestralidade, histórias de vida pensadas individual e coletivamente. Então, o terceiro capítulo é dedicado ao entendimento do lugar da memória perante a ideia de festa religiosa. Joel Candau, afirma que “não se pode haver construção de uma memória coletiva se as memórias individuais não se abrem umas às outras visando objetivos comuns, tendo um mesmo horizonte de ação” (2012, p. 48). É a partir desta perspectiva que se dá o presente trabalho, entendendo a memória da festa dos santos gêmeos como fenômeno construído nas dimensões individual e coletiva.

No quarto e último capítulo, intitulado “Patrimônio Cultural Imaterial: concepção e aplicações” é traçado um histórico das políticas culturais no Brasil e sua forte ligação com a ideia de patrimônio cultural. Contemplaremos a definição de patrimônio como forma de facilitar a compreensão das perspectivas material e imaterial do mesmo, para isso buscamos as definições veiculadas pelos principais órgãos responsáveis pela preservação de bens culturais nas esferas estadual, federal e internacional. Os conceitos de registro, inventário, tombamento e ações de salvaguarda, ou seja, as diferentes formas de proteção ao patrimônio, também estão presentes nesta pesquisa. De maneira conclusiva, abordamos características da Festa de Cosme e Damião que dialogam com a ideia de reconhecimento da mesma como Patrimônio Cultural Imaterial da Bahia, tendo em vista a sustentação social dessa manifestação cultural e sua perpetuação frente às novas gerações que estão por vir.

1. **NOÇÕES GERAIS**
	1. Conceito de Festa

As civilizações de todos os tempos foram marcadas por um tipo de manifestação cultural: a festa. Como nos afirma o sociólogo francês Jean Duvignaud, “ato surpreendente, imprevisível, ela se declara tanto durante as cerimônias rituais com as quais não se confunde, quanto ao longo de toda manifestação pública” (1983, p. 31/32). É notória a presença da festa nas sociedades ao longo da história, e no Brasil, conhecido internacionalmente por ser o “país do carnaval” “onde tudo acaba em festa” existe um grande número de realizações festivas ao longo do ano, que vão desde cerimônias religiosas até celebrações de caráter prioritariamente econômico. Entendendo a festa como um importante ícone na construção identitária de qualquer civilização, apresentaremos neste capítulo estudos acerca do tema, para então nos debruçarmos no objeto deste trabalho: a Festa de Cosme e Damião.

Diante das tantas celebrações festivas que ocorrem no Brasil muitas visões acerca do tema têm sido propostas por diversos autores, portanto entendemos a necessidade de delimitar o conceito de festa. Numa consulta ao dicionário Aurélio, nos deparamos com a seguinte definição: solenidade, comemoração, cerimônia em regozijo por qualquer fato ou data. Para além da ideia de puro divertimento, esta ampla percepção de festa nos permite relacioná-la tanto com cerimônias religiosas quanto com manifestações profanas. Mais a seguir nos aprofundaremos nessa questão (sagrado X profano).

Em sua tese de Doutorado, a antropóloga Rita de Cássia Amaral (1998), afirma que o responsável pela primeira definição conceitual do termo festa foi Sigmund Freud, no livro Totem e Tabu, publicado em 1913, no qual entende que “um festival é um excesso permitido, ou melhor, obrigatório, a ruptura solene de uma proibição” (FREUD, 1974 apud AMARAL, 1998). Dessa forma, Freud traz a noção de festa atrelada à quebra de regras preestabelecidas. Amaral complementa este pensamento, afirmando:

A festa se relaciona, portanto, com o “sagrado de transgressão”. Manifesta a sacralidade das normas da vida social corrente por sua violação ritual; é alteração da ordem, inversão dos interditos e das barreiras sociais, fusão numa imensa fraternidade, por oposição à vida social comum, que classifica e separa (AMARAL, 1988, p. 38).

Neste trabalho nos interessa as reflexões teóricas que se dediquem ao tema da festa atrelado ao estudo dos rituais ou das teorias religiosas. Neste sentido, identificamos alguns autores que se dedicaram a pesquisas que abordam especificamente o tema citado, entretanto, a grande maioria deles se baseia nas reflexões de Émile Durkheim que, no início do século XX, reuniu no livro *As formas elementares de vida religiosa*(2008) várias constatações acerca da relação entre o ritual religioso e as festas. Ao tratar as representações religiosas como constitutivas da sociedade, Durkheim reafirma a importância da religião em todas as civilizações e chama atenção para os elementos recreativos e estéticos que caracterizam-na. Segundo o autor:

A própria ideia de cerimônia religiosa de alguma importância desperta a ideia de festa. Inversamente, toda festa, quando, por suas origens, é puramente leiga, apresenta determinadas características de cerimônia religiosa, pois, em todos os casos, tem como efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim estado de efervescência, às vezes até de delírio que não deixa de ter parentesco com o estado religioso. O homem é transportado fora de si mesmo, distraído de suas ocupações e de suas preocupações ordinárias. Assim, de ambas as partes, observam-se as mesmas manifestações: gritos, cantos, música, movimentos violentos, danças, procura de excitantes que restaurem o nível vital etc. Observou-se muitas vezes que as festas populares levam a excessos, fazem perder de vista o limite que separa o lícito do ilícito; o mesmo se dá com as cerimônias religiosas que determinam como que uma necessidade de violar as regras normalmente mais respeitadas. Certamente, não é que não se devam diferenciar as duas formas da atividade pública. O simples júbilo, não tem objetivo sério, ao passo que, no seu conjunto, uma cerimônia ritual tem sempre finalidade grave. (2008, p. 456).

Durkheim observou a função recreativa e libertadora das festas, sejam religiosas ou não. O autor salienta que durante determinadas representações rituais ou ritos representativos, os indivíduos esquecem o mundo real que os prendem e são transportados para um plano onde a imaginação fica mais à vontade, as preocupações com a vida cotidiana são esquecidas, o homem se conecta com energias superiores queo revitalizam.

* 1. Festa: espaço do sagrado

A literatura antropológica clássica tem autores considerados como referências no que se refere aos mais importantes estudos teóricos sobre a festa. Entre os grandes pensadores do tema estão Émile Durkheim (2008), já citado, e Roger Caillois (1988). Ambos pensam a festa como um dos elementos fundamentais de toda religião e é na articulação destes dois fenômenos que se encontra um tempo consagrado ao divino. Durante as cerimônias religiosas o homem se dedica aos rituais, às orações, àquilo que remete à condição de sagrado, e é nesse momento que a vida religiosa atinge alto grau de intensidade. Já a vida cotidiana é dedicada a uma rotina que não abre espaço para festividades, pois o trabalho ocupa os dias dos indivíduos, constituindo-se como uma forma eminente do domínio profano, visto que seu objetivo principal é prover as necessidades imediatas da vida vulgar.

Durkheim afirma que as festas teriam surgido da necessidade de separar o tempo em dias sagrados e profanos, já que estes não poderiam coexistir. Para o autor, “é necessário destinar à vida religiosa (sagrada) dias ou períodos determinados dos quais todas as ocupações profanas sejam eliminadas” (2008, p. 373). Duas classes, dois gêneros opostos, assim o autor divide o mundo em dois domínios, o sagrado que compreende aquilo que se aproxima do campo religioso, da magia, mitos e crenças, ou seja, aquilo que remete ao extraordinário, que se sobrepõe ao real. E o profano que seria todo o “resto”, o que engloba o cotidiano ordinário, o trabalho utilitário, entre outros elementos presentes no mundo real. A partir desta dicotomização, constatamos que existe uma superioridade do sagrado em relação ao profano, o que demonstra a existência de uma concepção dualista baseada na subordinação, sendo atribuído ao sagrado “uma espécie de dignidade mais alta” (2008, p. 499).

Diversos autores seguem a linha de pensamento durkheimiano, entre eles está o sociólogo francês Roger Caillois que, no livro *O homem e o sagrado* (1988), corrobora com Durkheim no que diz respeito à ideia de sagrado, entendendo-o como aquilo que se opõe diretamente ao profano. É na esfera sagrada que o homem deposita a sua fé e a sua crença de que seus lamentos serão atendidos. O sagrado representa uma força com a qual o homem deve contar, uma energia eficaz, de onde o crente espera que venha o seu êxito. Em comparação ao sagrado, o profano torna-se “desprovido de existência, como o nada diante do ser” (1988, p. 21). Caillois traz um exemplo pertinente:

Entre os *Maoris[[1]](#footnote-1),* se uma mulher penetra no estaleiro onde se constrói uma canoa consagrada, esvaem-se as qualidades que se tencionava conferir à embarcação: esta não se aguentará no mar; a presença de um ser profano é suficiente para afastar a bênção divina. (1988, p. 21).

Sendo assim, é possível compreender que o profano tem o poder de destruir a santidade presente num ambiente sagrado. São forças que não podem existir conjuntamente. Nesse sentido, é possível entender a necessidade de se construir templos e santuários, locais reservados às coisas e aos seres sagrados e que excluem a possibilidade de contato com a dimensão profana da vida.

Buscando uma conexão entre o tema da festa e a ideia de sagrado, Caillois recorre aos estudos durkheimianos para afirmar que as festividades estão contidas no plano da sacralidade. As preocupações cotidianas da vida, as atividades diárias dos homens que suprem suas necessidades imediatas, são postas de lado no momento da festa, pois entende-se que este é um tempo consagrado ao divino.

Propondo uma teoria da festa baseada na oposição explicitada anteriormente, Caillois afirma que o cotidiano dedicado ao trabalho se opõe ao momento festivo. Por se tratar de um ato coletivo, ou “ajuntamento maciço” (1988, p. 95) que implica comunhão de sentimentos, a festa incita a exaltação dos instintos humanos e resulta na produção de impulsos irrefletidos, ou seja, gritos, gestos e transes decorrem do arrebatamento provocado pela festa. O autor afirma que não existe festa, ainda que triste, que não contemple “um princípio de excesso e de pândega (...) a festa define-se sempre pela dança, o canto, a ingestão de comida, o beberete. É preciso que toda a gente se divirta à grande, até se prostrar, até cair doente. É a própria lei da festa” (1988, p. 96).

* 1. Festa: ação coletiva

Baseado na análise de festividades de sociedades primitivas, Roger Caillois compreendeu qual a real essência da festa: o excesso e tudo o que decorre dele, ou seja, o esbanjamento e a violência, atos espontâneos provocados pela agitação coletiva. A violência citada refere-se à ruptura com as questões da vida cotidiana. Ao romper de maneira violenta com a sua rotina, o indivíduo entra em contato com outro mundo, um mundo carregado de energias que o ultrapassa e que exprime a possibilidade de renovar/recriar a sociedade. Este poder de renovação/recriação é entendido por Caillois como a finalidade da festa: “todos os anos a vegetação se renova e a vida social, do mesmo modo que a natureza inaugura um novo ciclo. Tudo o que existe deve então ser rejuvenescido. É preciso recomeçar a criação do mundo” (1988, p. 99). O autor afirma que durante a festa:

Todos os excessos são permitidos, pois é destes mesmos excessos, dos esbanjamentos, das orgias e da violência que a sociedade espera a sua regeneração. Ela deseja um vigor novo saído da explosão e da prostração. (1988, p. 162)

De modo peculiar Caillois faz uma comparação entre a guerra e a festa. Assegurando as devidas proporções, o autor entende que existe uma relação de oposição entre esses dois fenômenos, sendo a guerra ligada à catástrofe e a festa consagrada aos transbordamentos da alegria. Porém, algumas características comuns permitem a aproximação entre esses dois fenômenos, como a grandeza absoluta de ambas e suas funções na vida coletiva dos indivíduos:

A similitude da guerra com a festa é, pois, aqui, absoluta: ambas inauguram um período de forte socialização, de fusão integral dos instrumentos, dos recursos, das forças; elas rompem o tempo durante o qual os indivíduos se atarefam cada qual de sua banda numa quantidade de domínios diferentes. Por sua vez, estes dependem muito mais uns dos outros para se escarrancharem mutuamente do que para ocupar um lugar definido por uma estrutura rigorosa. Nas sociedades modernas, a guerra representa, por esta razão, o único momento de concentração e de absorção intensa no grupo de tudo o que tende vulgarmente a manter uma certa zona de independência a seu respeito. É por isso que, mais do que com as férias e os dias feriados, ela sugere a comparação com a antiga época da efervescência coletiva. (1988, p. 164).

A guerra inaugura um tempo em que a sociedade impõe aos seus membros um agir coletivo, aproximando-os de corpo e alma, em busca de um objetivo comum. Da mesma forma, a festa configura-se como um fator de aliança entre os que dela participam, tendo em vista o compartilhamento da efervescência, do delírio.

A partir de tais constatações, torna-se necessário sublinhar o caráter eminentemente coletivo da festa, que implica na construção ou fortalecimento de vínculos sociais. Pensar o estudo sócio-antropológico da festa significa um aprofundamento na compreensão dos indivíduos enquanto seres que vivem em coletividade. Caillois traz a seguinte contribuição para esta discussão:

A festa aparece como o fenômeno total que manifesta a glória da coletividade e a ‘revigoração’ do ser: o grupo se rejubila pelos nascimentos ocorridos, que provam sua prosperidade e asseguram seu porvir. Ele recebe no seu seio novos membros pela iniciação que funda seu vigor. Ele toma consciência de seus mortos e lhes afirma solenemente sua fidelidade. É ao mesmo tempo a ocasião em que, nas sociedades hierarquizadas, se aproximam e se confraternizam as diferentes classes sociais e onde, nas sociedades de fratrias , os grupos complementares e antagonistas se confundem, atestam sua solidariedade e fazem colaborar com a obra da criação os princípios místicos que eles encarnam e que acredita-se, ordinariamente, não devem se juntar. (1988, p. 166).

A coletividade agregadora que perpassa a festa produz o que Émile Durkheim denomina enquanto “estado de efervescência coletiva”, ou seja, momentos em que os excessos são aflorados a partir da dança, dos cantos, da violação das regras preestabelecidas etc. É na ocasião da efervescência que o indivíduo participante de determinada celebração “não se reconhece, sente-se como que transformado e, por conseguinte, transforma o meio que o cerca” (2008, p. 499).

O estado de efervescência coletiva se caracteriza como elemento constituinte da religião e da festa. Toda a excitação produzida nesse momento ápice aponta para o lugar das transgressões permitidas nas festas, quando os indivíduos tendem a abandonar sua vida real por alguns instantes, tendo suas “energias vitais superexcitadas, as paixões mais vivas, as sensações mais fortes” (2008, p. 499).

O tempo da festa é aquele em que as regras são suspensas, o que não significa dizer que não haja ordem durante as festividades. A revolução transformadora que a festa incita é produzida pela transgressão das normas vigentes, porém existe uma etiqueta própria a ser seguida. A festa não está vinculada a normalidade do cotidiano, mas tem uma lógica interna que é compreendida pela coletividade que dela participa.

Marcel Mauss acredita que toda festa é um ato coletivo, e como tal pressupõe a participação e o envolvimento de um grupo de pessoas. No livro *Sociologia e Antropologia*(2013), o sociólogo afirma:

Não queremos dizer simplesmente que as festas são celebradas em comum, mas que nelas transpira de todas as maneiras o sentimento que a comunidade tem de si mesma, de sua unidade. Não são coletivas apenas no sentido de que uma pluralidade de indivíduos reunidos dela participa: elas são o assunto do grupo, e é o grupo que elas exprimem. (2013, p. 476).

Sobrinho e discípulo de Durkheim, Mauss entende a festa atrelada ao conceito de reciprocidade e como fato social total. O autor se interessa pelo caráter voluntário, seja gratuito ou interessado, das trocas que ocorrem em festas típicas de determinadas sociedades, nas quais as coletividades (clãs, tribos, famílias etc.) trocam não apenas bens e riquezas materiais, mas principalmente, banquetes, danças, ritos, serviços militares, que Mauss designa como “sistema das prestações totais” (2013, p. 190). Essas trocas baseiam-se na obrigação de dar, receber e retribuir, na qual a ideia de dádiva é entendida como um modo de relacionamento humano, indo muito além do viés econômico, sendo considerado um fenômeno que dá origem a sociabilidade. Explico: para o sociólogo, a oferta de bens e troca de dádivas não seria motivada pelo lucro, mas sim pelo reconhecimento social, pelo status superior daquele que oferece seus bens.

Entender a festa como um fato social total no sentido maussiano significa abarcar uma multiplicidade de atividades coletivas de diversas naturezas, incluindo as instituições religiosas, jurídicas, morais, econômicas, e ainda, os fenômenos estéticos. A congregação de todos esses elementos é o que diferencia uma festa de uma simples cerimônia.

* 1. O viés subversivo da festa

Partindo para o contexto histórico brasileiro, podemos inferir que a festa teve um importante papel de mediação simbólica no processo de colonização do Brasil, pois se constituiu como uma linguagem pela qual, diferentes povos podiam se comunicar. Antes da chegada dos portugueses, as tribos indígenas que aqui habitavam já demonstravam certo gosto por rituais festivos, o que incluía danças, cantos, vestimentas específicas etc. Com a vinda do homem branco colonizador esta atmosfera festiva ganhou força por conta da tradição católica do povo lusitano. Paulo Miguez, pesquisador e professor da Universidade Federal da Bahia, no artigo *A festa: inflexões e desafios contemporâneos*(2012),afirma que as procissões e os cortejos típicos do catolicismo foram incorporados à tradição festiva indígena, e revela mais:

Tal espírito festivo vai ser definitiva e grandiosamente enriquecido pelas marés africanas da escravidão. Aqui, então, no trabalho, no quilombo e no terreiro, os africanos escravizados vão fazer da festa uma estratégia importante para o enfrentamento dos horrores do cativeiro; vão torná-la um componente fundamental dos seus processos de ressocialização e reterritorialização simbólica e vão assumi-la como um importante território de resistência, de luta – ressalta-se que a utilização da festa como um território de resistência não é algo que fique restrito aos séculos de escravidão. Ainda hoje, a festa constitui um território de resistência e continuidade da cultura das camadas populares da sociedade brasileira – culturas que, regra geral, são mantidas sob o manto da invisibilidade e, quase sempre, são vítimas da intolerância e do preconceito. (MIGUEZ, 2012, p 208).

Enfrentamento e subversão, essas são palavras-chave para o entendimento do termo festa pela ótica de Jean Duvignaud. A subversão exaltante a que o autor se refere no livro *Festas e Civilizações* (1983) diz respeito a um forte “estímulo à mudança ou à renovação do questionamento nas sociedades” (1983, p. 231). É a quebra com a sequência do cotidiano. No caso dos escravos que tinham a festa como um espaço de resistência, cada momento festivo era uma oportunidade para abalar o poder dos seus senhores, num enfrentamento da ordem imposta.

Partindo do princípio de que “a festa, em si, não implica qualquer outra finalidade senão ela mesma” (1983, p. 66), Duvignaud defende que a festa não deve ser revestida por um caráter utilitarista que, para ele, relaciona-se com o modo de vida do Ocidente industrializado. O poder de despertar e animar os sentidos dos indivíduos, que para o autor é a essência da festa, estaria ameaçado pela lógica da funcionalidade do mundo contemporâneo, no qual a dinâmica capitalista atribui determinadas funções aos seus elementos constituintes vislumbrando a rentabilidade. Nesse sentido, Duvignaud afirma que “a festa não é, em verdade, o exercício irracional com que a queiram rotular apenas porque não correspondia às categorias mentais de um mundo paralisado pela ideia da funcionalidade” (1983, p. 25).

A partir dessas constatações percebemos que a festa se configura como um território de conflitos e tensões, no qual as disputas se fazem presentes por motivos diversos, seja uma disputa de ordem religiosa, como acontece em eventos baseados no sincretismo que abarcam, principalmente na Bahia, o catolicismo e o candomblé, seja de ordem econômica como é o caso do carnaval de Salvador, com o conflito entre a tradição identitária de um povo e a crescente espetacularização e, por conseguinte, a transformação do carnaval em fenômeno midiático.

Interessa-nos entender a festa a partir desta perspectiva de enfrentamentos, na qual a ruptura com o cotidiano dá lugar aos excessos. Seja no ambiente de trabalho, com seus gestos repetidos e contidos, seja nas relações pessoais, os indivíduos, de maneira geral, tendem a ser podados pela sociedade. Há uma espécie de roteiro a seguir, com normas e leis que ditam como deve ser o comportamento das pessoas, priorizando a visão mecanicista das coisas. No momento em que se dá a festa acontece uma quebra desta normatização, os indivíduos agem subversivamente e buscam dar vazão ao ludismo, estabelecendo uma relação prazerosa com o ambiente festivo.

Para além da dimensão subversiva da festa, com seus momentos de êxtase, ela cumpre também, como já foi dito, o papel de manifestação agregadora, no sentido de se caracterizar enquanto espaço social que prevê a coletividade, agindo na superação das distâncias entre os indivíduos. As cerimônias religiosas tendem a colocar o espírito coletivo em movimento, o que aproxima as pessoas tornando-as íntimas. Duvignaud traz a noção de consciência coletiva da festa com a utilização do termo (re)*ligare*, que deve ser entendido como aquilo que liga os indivíduos uns aos outros e que, por conseguinte, constrói vínculos e elos entre os sujeitos. Festa requer participação coletiva e é a partir daí que nasce o sentimento de pertencimento, sobre o qual trataremos mais adiante.

1. **O CONTEXTO DA PESQUISA**
	1. Cosme e Damião: história e sincretismo

*“São Cosme e Damião, que por amor a Deus e ao próximo vos dedicastes à cura do corpo e da alma de vossos semelhantes, abençoai os médicos e farmacêuticos, medicai o meu corpo na doença e fortalecei a minha alma contra a superstição e todas as práticas do mal.*

*Que vossa inocência e simplicidade acompanhem e protejam todas as nossas crianças. Que a alegria da consciência tranquila, que sempre vos acompanhou, repouse também em meu coração. Que a vossa proteção conserve meu coração simples e sincero, para que sirvam também para mim as palavras de Jesus: 'Deixai vir a mim os pequeninos, porque deles é o Reino do Céu'.*

*São Cosme e Damião, rogai por nós.*

*Amém”.*

Irmãos gêmeos, nascidos na Arábia do século III (LIMA, 2005), os santos católicos Cosme e Damião foram médicos que exerceram a profissão gratuitamente, sendo então chamados de *anárgiros*, ou seja, aqueles que não aceitam dinheiro em troca do trabalho realizado. Ficaram conhecidos por suas curas miraculosas, como nos conta o antropólogo Vivaldo da Costa Lima, no livro *Cosme e Damião: o culto aos santos gêmeos no Brasil e na África*(2005):

Várias gravuras do século XV e XVI mostram o famoso milagre da Perna Preta, em que se vêem os santos vestidos com as roupas corporativas da profissão médica, que é, de resto, a reproduzida, desde então, nas suas imagens, com manto debruado de arminho ou outras peles, barrete preto e realizando a cura de um doente que tinha a perna já gangrenada (LIMA, 2005, p. 14/15).

Acusados de feitiçaria, em detrimento das curas extraordinárias direcionadas aos doentes da região onde viviam, os gêmeos foram perseguidos e assassinados a mando do Imperador Deocleciano, ainda no século III. Passado o tempo, durante a Renascença tornaram-se os padroeiros da influente família Médici[[2]](#footnote-2), e a partir daí foram construídas capelas e igrejas em seus nomes, aumentando sua popularidade, fazendo com que fossem então considerados os padroeiros dos médicos e farmacêuticos.

Segundo Vivaldo da Costa Lima (2005), a devoção a Cosme e Damião no Brasil teve início durante a colonização portuguesa, visto que este é um povo de tradição católica. Entre os anos de 1530 e 1540 foi inaugurada, em terras brasileiras, a primeira igreja em homenagem aos santos irmãos, na cidade de Igarassu, Pernambuco. Tal devoção trazida de Portugal e imposta aos povos que aqui habitavam, acabou por se espalhar pelo país. Roger Bastide no livro *O candomblé da Bahia*(2001), nos dá uma pista de como se desenvolveu a crença aos santos:

Compreende-se facilmente que a devoção de São Cosme e São Damião tenha passado tão rapidamente de Portugal para sua colônia americana, pois os dois santos asseguravam a alimentação, afastavam os perigos de contágio epidêmico, facilitavam o nascimento de gêmeos (2001, p.194)

 A crença católica nos santos foi sendo transformada pelo sincretismo religioso. Os negros escravizados trazidos da África tinham uma ligação muito forte com as questões relacionadas à religiosidade, porém encontravam no homem branco uma barreira que os impediam de celebrar a fé, assim sendo, foram obrigados a sincretizar seus orixás com os santos católicos impostos pelo colonizador e a assimilação do culto católico de São Cosme e São Damião foi transformada no culto ioruba dos *Ibejis*.

O *Dicionário de cultos afro-brasileiros*(1977) define*Ibeji* como

Princípio da dualidade, representado pelos gêmeos, na África, sendo estes sagrados. No Brasil são considerados orixás em alguns terreiros, protetores dos gêmeos e dos partos múltiplos (…) muitas vezes confundidos com erês. (CACCIATORE, 1977, p. 145).

Muitos confundem *Ibejis*com *erês,* mas não se trata da mesma entidade. Ainda segundo o mesmo *Dicionário*, erê refere-se a uma “vibração infantil pertencente a certa corrente vibratória de um orixá […] na umbanda, é assimilado às 'crianças', espíritos infantis particulares de cada filho de santo” (ibid, p.116). Nesse sentido, entende-se que o fato do termo *Ibeji* se relacionar com o conceito de gêmeos e de partos múltiplos, acabou por aproximá-lo da função de protetor das crianças.

O antropólogoOrdepSerra, em entrevista ao *Jornal A Tarde* elucidou as diferenças entre o que se chama *Ibeji* e o que se convém chamar de *erê*:

Os Ibejis são filhos de Iansã com Xangô. Geralmente são gêmeos, mas há tradições que dizem que são sete ou nove. Embora correntes, tanto do lado católico como do candomblé, combatam o sincretismo, dizendo que ele atrapalha a identidade de cada uma das religiões, é difícil removê-la da cabeça do povo. E assim os santos gêmeos continuam ganhando o caruru e os doces dos Ibejis. Já os erês são seres intermediários, que marcam a passagem entre o orixá e os iniciados no seu culto. Têm personalidade complexa e contraditória. Uma das suas principais características é o comportamento infantil. Por isso costumam ser confundidos com os Ibejis. Que geralmente são conhecidos como divindades gêmeas (RELIGIÃO...,2004).

Na tradição católica os irmãos são louvados como santos adultos que praticaram a medicina, porém o imaginário popular, a partir da incorporação de crenças de origem afro-brasileira, identifica-os como os “santos meninos”, e assim são adorados por grande parte dos devotos.

Na cidade de Salvador, o contato com as práticas religiosas africanas se mostrou de suma importância no processo de ampliação da devoção a Cosme e Damião. Bastide acredita que “com a chegada do africano essa devoção vai unificar-se ao culto dos mabaças, isto é, dos gêmeos, numa simbiose tão estreita que hoje é difícil distinguir a parte propriamente africana da europeia, nos costumes populares” (2001, p. 41).

Carlos Torres, no livro *Bahia, Cidade Feitiço*(1961),traz um importante testemunho acerca do aspecto sincrético desta devoção e mais ainda, sobre a religiosidade popular na dinâmica das classes sociais:

Na Bahia, terra tradicional por excelência, a família, quer seja rica, pobre ou da classe média, como também branca, preta ou mulata, comemora os santos Cosme e Damião obedecendo ao ritual da Igreja Católica, acompanhando os festejos com um pouco dos usos e costumes do feitiço africano, principalmente na parte da culinária que é saborosíssima. (TORRES, 1961 apud LIMA, 2005).

Em vista deste depoimento, podemos inferir que as diferenças sociais baseadas na estratificação a partir de questões econômicas e raciais eram bem marcadas. O autor identifica homem branco com o rico, o negro com o pobre e o mulato com a classe média, tendo em vista o crescente processo de miscigenação vivido no Brasil. Nesse sentido, o culto a Cosme e Damião caracteriza-se por transpor determinadas barreiras separacionistas que envolvem as questões culturais no Brasil. Apesar da ideia de “feitiço”, termo utilizado por Carlos Torres, relacionar-se de forma pejorativa com as religiões de origem afro-brasileira, percebemos que os costumes europeus misturaram-se às tradições africanas, ambas carregadas de elementos simbólicos bem definidos, e os rituais de devoção tornaram-se sincréticos, abarcando um maior número de fiéis.

A popularidade dos santos gêmeos na capital baiana ganhou força ainda maior com a construção da Paróquia dos Santos Cosme e Damião, localizada na Rua Lima e Silva, no bairro da Liberdade. Erguida no dia 14 de abril de 1941, o templo foi fundado por decreto do então Arcebispo Dom Augusto Álvaro da Silva, tendo monsenhor Gaspar Sadoc[[3]](#footnote-3), com apenas 25 anos, como primeiro pároco.

A única igreja dedicada aos “santos meninos” em território soteropolitano recebe muitos fiéis no dia 27 de setembro, data consagrada aos gêmeos. Em verdade, 26 de setembro foi a data escolhida pela Igreja Católica para o culto a Cosme e Damião, em razão de ter sido esta a data da canonização dos irmãos. Porém é no dia 27 de setembro que as homenagens aos santos gêmeos tornam-se mais visadas, em razão dos festejos afro-brasileiros dedicarem esta data aos mesmos. Em entrevista ao *Jornal Correio da Bahia*, o padre Sadoc afirma:

A comemoração no dia 27 ganhou força porque os jesuítas deixavam que seus escravos fizessem suas festas nessa data. Nesse dia eles não trabalhavam, davam comidas a eles, era um dia festivo e muitos eram libertados. Isso no tempo dos jesuítas.Depois os jesuítas foram embora, expulsos, e então eles continuaram naquele dia 27. E eles tinham muitos escravos, eram poderosos naquele tempo. Então aí nasceram no dia 27 de São Cosme e São Damião algumas superstições que estão se tornando uma coisa, como se diz, ajustadora (ENTREVISTA..., 2004).

Em virtude do dia 27 de setembro ser tido pela maioria dos fiéis, católicos ou praticantes de religiões afro-brasileiras, como a data para homenagear os santos gêmeos, a Paróquia dos Santos Cosme e Damião promove, nesta data, diversas atividades para celebrá-los, o que inclui alvorada de fogos, diversas missas durante o dia, além de uma procissão que sai da igreja, na Estrada da Liberdade e vai até o bairro da Lapinha. O sincretismo religioso nesta data de celebrações é tão presente que uma multidão de crianças se forma na porta do território paroquial à espera da distribuição de doces. Notemos que a prática de oferecer alimentos em nome de forças espirituais tem origem nas religiões afro-brasileiras, apesar disso, guloseimas são dadas a meninos e meninas na porta da paróquia pelos fiéis.

Apesar dos cultos sincréticos fazerem parte dos festejos aos santos gêmeos, sabe-se que a cultura afro-brasileira tem sofrido ao longo de sua história variados tipos de perseguições. Tomemos o exemplo da matéria intitulada *Festa de Cosme e Damião celebra o sincretismo,* veiculada pelo *Jornal A Tarde* no ano de 2006. Determinado trecho da matéria diz:

O culto aos santos gêmeos, São Cosme e São Damião representa uma assimilação à hagiologia católica e ao folclore já enraizado na alma do povo baiano, mantendo, apesar da descaracterização que está existindo no candomblé, como uma tradição viva (FESTA...,2006).

A utilização da palavra “folclore” demonstra o caráter degradativo que a matéria apresenta ao leitor, pois a religião de raiz africana é tratada não como uma tradição carregada de significados, mas de maneira folclorizada, conferindo um tratamento inferior em comparação ao direcionado à religião católica. Léa Freitas Perez, no livro *Festa, religião e cidade: corpo e alma do Brasil* (2011), propõe um estudo histórico acerca das agressões simbólicas as quais as práticas de origem africana sofreram em solo brasileiro e afirma que:

Os homens de Ciência e os católicos ortodoxos atacavam vigorosamente as crenças e as práticas de origem africana, alçadas à condição de grandes responsáveis pelo atraso do país, e sua hibridização com o catolicismo. (2011, p. 154)

E revela mais

Os ataques que os cultos sincréticos sofriam por parte da intelectualidade e do clero brasileiros, no final do século XIX, tinham por argumento que tal variedade de cultos era prova do desenvolvimento cultural, social e econômico retardado do país. Isso porque julgavam, equivocadamente, como é todo e qualquer julgamento judicativo, que em sociedades progressistas não seriam encontrados cultos bárbaros, essas práticas extraordinárias, esses rituais arcaicos, essas cerimônias fora de época, que no Brasil faziam as delícias dos etnólogos e dos folcloristas. (ibid., p. 155)

Tendo em vista o amplo histórico de discriminações sofridas pelas religiões de matriz africana, Monsenhor Gaspar Sadoc, sacerdote então responsável pela Paróquia dos Santos Cosme e Damião no ano de 1942, agiu de maneira ousada para a época. No papel de líder da primeira procissão oferecida aos santos gêmeos pela paróquia do bairro da Liberdade, o padre demonstrou respeito e tolerância frente ao sincretismo. Na reportagem “Devoção de sete meninos”, publicada pelo *Jornal A Tarde*, em 26 de setembro de 2005, fica clara a pacífica convivência existente entre os fiéis das distintas crenças:

Em 26 de setembro de 1942, a tradicional legião de devotos de São Cosme e Damião caminhava em procissão pelas ruas da Liberdade, pela primeira vez se viu ali um padre negro. Levando àquele povo de origem africana os ensinamentos sobre a vida e o martírio dos santos irmãos. Atrás centenas de católicos se misturavam aos filhos e filhas-de-santo, acompanhando a imagem sacra pela antiga Rua Lima e Silva, em direção à Lapinha, como ainda hoje reza a tradição. No dia seguinte, 27 de setembro, dia destinado aos santos pelos devotos do candomblé, todos se reuniram novamente, em um terreno baldio, cedido por um velho imigrante espanhol, já falecido. […] Desde então, brancos e pretos da Bahia, católicos e adeptos do candomblé, todos passaram a festejar juntos, nas ruas da Liberdade, o dia dedicado aos santos irmãos, a São Cosme e São Damião. (DEVOÇÃO...,2005)

Monsenhor Gaspar Sadoc declarou ainda:

E enquanto a Paróquia de São Cosme e São Damião seguia recebendo os fiéis na sala improvisada da Rua Lima e Silva, nº 206, os devotos de Candomblé batiam os atabaques na rua ao lado, nº208. Era lá, que a mãe de santo Xandu festejava a festa dos Ibejis, os orixás gêmeos. Quem ia lá fazer o movimento, era aquele grande pai-de-santo da Bahia, que se chamava Joãozinho da Goméia. Ele que fazia lá o preceito dele. Eu 206 e ele 208. Dava muito bem. Passava lá dias e dias batendo aquele negócio durante o dia. Quando era de noite, em atenção ao vigário que estava ali perto, ele diminuía o ritmo [...]. Ele fazia aquele São Cosme com muita comida, depois mandava aquela bandeja pra mim. (ENTREVISTA..., 2003)

Como sabemos, a paróquia deixou de ser apenas uma sala e passou a se constituir enquanto igreja, além disso, o terreiro citado na entrevista deixou de existir. As ideias de respeito e boa convivência também estão presentes no discurso do atual pároco da Igreja. Em entrevista recente, Padre Josevaldo Nascimento, líder da paróquia desde 2010, afirmou:

É louvável que vivamos em paz entre as religiões e, enquanto católicos, nós consideramos a validade da religião de nossos irmãos africanos enquanto um sistema de fé, mas, tanto nós, quanto os adeptos sérios do candomblé, fazem questão de distinguir os dois campos como sendo de crenças distintas (informação verbal)[[4]](#footnote-4).

* 1. Comida e fé

É sabido que os rituais que envolvem as religiões afro-brasileiras geram uma série de ações que vão além de orações; música, dança, oferta de comidas etc., compõem um sistema de valores simbólicos que se entrelaçam com a ideia de devoção e fé. Aos santos gêmeos é oferecido o tradicional caruru, que se inclui neste conjunto de expressões estéticas e sinestésicas reunidas nas obrigações da celebração de origem africana.

Apesar de ser popularmente conhecido como “caruru de Cosme e Damião”, outros alimentos e muitas outras práticas estão envolvidas neste festejo, sendo o caruru uma parte do todo. Este é o prato principal da celebração, porém não o único, notemos que a festa não se encerra neste alimento.

O caruru de preceito, como é chamado, constitui-se como um banquete à base de azeite de dendê e tem como ingrediente principal o quiabo, que segundo o antropólogo Vilson Caetano (2009) é um alimento próprio de reis africanos. Para os iorubás, Xangô, além de ser pai dos *Ibejis*, representa também a figura paterna na dinastia dos Oió, uma das cidades sagradas do povo iorubá, portanto é considerado um rei. Caetano afirma que o caruru de São Cosme e São Damião é a reprodução do mundo africano, assim entendemos a importância do quiabo na preparação do prato principal do festejo.

Vários outros pratos típicos da culinária africana compõem o cardápio da celebração, e como afirma o chef de cozinha Elmo Alves, cada item é oferecido a um determinado orixá. O caruru é feito a base de quiabo cortado em cruz, camarão seco, azeite de dendê, amendoim, castanhas, gengibre, entre outros temperos e é oferecido a Xangô. O chef acrescenta ainda:

O feijão fradinho e o inhame são comidas de Ogum, o feijão preto e a pipoca fazem referência à Obaluaê, milho branco para Oxalá, acarajé para Iansã, farofa e xinxim de frango para Exu e banana frita para Oxumarê […] para os *Ibejis* a iguaria é a rapadura. Balas e bombons também são bem-vindos e podem ser servidos no prato, folha de bananeira está incluída nesta definição, ou separadamente (SÁBADO..., 2008)

Ainda estão inclusos os seguintes alimentos: abará, vatapá, abóbora, batata doce, ovo cozido e roletes de cana. Os doces, principalmente as balas de mel, também não podem faltar no cardápio da Festa de Cosme e Damião. Vivaldo da Costa Lima afirma que:

A crescente associação dos santos gêmeos com a figura dos erês, portanto a crescente infantilização dos *Ibejis* nos terreiros de santo levam, também, à mudança na dieta ou nas preferências dietéticas de Cosme e Damião – distribuição de balas industrializadas, predominância de doces, mesmo refrigerantes – tudo isso vem, naturalmente, aparecendo e se integrando no processo de um culto que sempre foi mais secular do que sagrado (2005, p. 49)

Como manda a tradição da celebração, os primeiros a serem servidos são os donos da festa, isto é, os santos, então duas cumbucas de barro são colocadas no altar dos gêmeos, que deve estar enfeitado com velas e flores. Logo após, é a vez das crianças comerem. O chão é forrado com uma toalha branca e então é colocada uma bacia, também chamada de balbúrdia, com todos as comidas que fazem parte da celebração. São escolhidas sete crianças para sentarem em torno dos alimentos e estas devem comer sem o auxílio de talheres, apenas com as mãos. Enquanto comem, cantigas são entoadas pelos adultos ao redor, a mais tradicional delas, diz “São Cosme mandou fazer duas camisinha azul, no dia da festa dele São Cosme quer caruru...” [[5]](#footnote-5)

Quando as sete crianças terminam de comer é hora de servir os adultos e as outras crianças de maneira tradicional, ou seja, utilizando pratos e talheres. A festa não tem horário para acontecer, pode ser durante o dia ou à noite. A música faz parte da celebração e o estilo mais recorrente é o samba de roda. Não há ingestão de bebida alcoólica e a festa termina quando o último convidado vai embora.

A tradição dos cultos e rituais dedicados aos *Ibejis* mantém uma ligação com o número sete, tão forte é a relação que é comum se ouvir a expressão “caruru dos sete meninos”. Vejamos, sete crianças são escolhidas para abrirem as celebrações e são os primeiros a saborear os pratos típicos do festejo, sete é o número de quiabos inteiros que devem ser colocados na panela ainda durante o preparo do caruru, e segundo os costumes, quem tiver no seu prato um desses quiabos deve ofertar o caruru no ano seguinte. A duração da promessa feita aos santos deve se dar por sete anos, ou seja, para sua graça ser atendida o devoto deve se comprometer a oferecer o caruru por, pelo menos, sete setembros. Segundo Vivaldo da Costa Lima, a simbologia relacionada ao número sete surgiu da crença nagô de existirem não apenas dois, mas “sete irmãos, Cosme, Damião, Doú, Alabá, Crispim, Crispiniano e Talabi” (2005, p. 22).

Diversos motivos levam as pessoas a oferecerem o caruru aos santos, alguns o fazem como forma de pagar uma promessa, outros entendem esta obrigação necessária pelo fato de terem filhos gêmeos, há quem tenha obrigações com um erê, existem os que prezam pela vivacidade da casa cheia e fazem o caruru de maneira descompromissada, entre outras motivações.

A cabeleireira Valdeci Viana, 50 anos, moradora do bairro de Itapuã, nos conta os motivos pelos quais começou a oferecer o caruru aos santos gêmeos. Sua história de devoção teve início quando seu filho, ainda criança, adoeceu e os médicos não conseguiram diagnosticar qual a doença:

Foi um desespero. Vitor tinha 8 anos e sentia muitas dores na barriga, meu filho chorava o dia inteiro de dor. Levei em vários médicos, fizeram muitos exames, mas não descobriam o que ele tinha, até que eu fiz uma promessa pra São Cosme e São Damião. Ali com meu filho sofrendo nos meus braços, eu implorei pela sua cura e prometi que faria o caruru de Cosme. No dia seguinte Vitor acordou sem dor e desde 1990 eu abro as portas da minha casa e dou o caruru (Informação verbal)[[6]](#footnote-6).

Observamos que a dinâmica empregada na oferta do caruru de Cosme e Damião faz uma analogia à tríplice obrigação de dar-receber-retribuir, teoria apresentada por Marcel Mauss, no seu *Ensaio sobre a dádiva* (2013). Dona Valdeci dá sua fé aos santos na esperança de ter seus pedidos atendidos, ao passo que recebe a bênção clamada ela retribui a dádiva conseguida, oferecendo a comida em sinal de cumprimento da promessa feita. Ora, podemos entender que esta é uma relação de troca: o devoto endereça sua promessa aos santos, fazendo seus pedidos e estabelecendo um pacto espiritual, visto que, se a súplica for atendida, o indivíduo retribui com a realização de rituais, neste caso específico, o caruru.

A fé é dada, a dádiva é recebida e retribui-se com o cumprimento da promessa. Podemos entender esse processo como um serviço inserido no campo da “instituição da prestação total” (2013, p. 200). Mauss utiliza essa expressão para se referir às trocas que mantém as relações sociais e espirituais. O autor entende que “a prestação total não implica somente a obrigação de retribuir os presentes recebidos, mas supõe duas outras igualmente importantes: obrigação de dar, de um lado, obrigação de receber, de outro” (ibid., p.201). As relações presentes no ato dar-receber-retribuir envolvem tanto as trocas entre homens, quanto as trocas entre homens e deuses, tendo o caráter da obrigatoriedade embutido nesses vínculos baseados no intercâmbio.

Trazendo à tona a noção de sacrifício, Vivaldo da Costa Lima declara que “o povo iorubá, em suas várias etnias, entendem o sacrifício, o ebó, como a forma essencial da sua comunicação com os orixás” (2005, p. 22), sendo então, o caruru dos sete meninos “mais do que uma oferenda, mas um sacrifício: o que na Bahia, o povo-de-santo chama de 'obrigação'.” (ibid, p. 22). O ebó citado pelo antropólogo é um tipo de oferenda dedicado a determinado orixá, que pode ou não envolver o sacrifício animal. No caso do culto aos *Ibejis*não há contato com bichos, apesar de um dos pratos servidos no caruru ser o xinxim de galinha, a mesma não é morta de maneira sacrificada.

Sobre a ideia de sacrifício, Dona Valdeci garante:

É uma obrigação boa. É muito bom você agradar quem lhe ajuda, né?Eu sei que já poderia ter parado de dar o caruru dos sete meninos há muito tempo, porque eu só prometi dar por sete anos, mas esses santos são tão bons pra mim, eu tenho tanta fé neles, que eu quero fazer esse sacrifício pelo resto da minha vida. (informação verbal)[[7]](#footnote-7).

Percebemos na fala da entrevistada que existe uma relação de prazer e devoção no cumprimento da obrigação. O sacrifício é um compromisso selado entre o homem e as forças espirituais, e como tal deve ser realizado, tendo em vista o acordo estabelecido. Porém, para além da rigidez de uma promessa que não pode ser quebrada, a devota mantém um vínculo de bem-estar e satisfação por “agradar quem lhe ajuda”, como ela afirma.

Atrelada à ideia de sacrifício, está o aspecto simbólico do pedido de esmolas para a obrigação dos santos, mesmo entre aqueles que dispõem de boa condição financeira. Odorico Tavares, pernambucano radicado na Bahia, registrou no livro *Bahia, imagens da terra e do povo* (1961) a existência desse tipo de sacrifício no culto a Cosme e Damião:

A importância arrecadada de modo algum cobre as despesas com os festejos; apenas ato simbólico da penitência de pedir. Pode tratar-se até de pessoa abastada, mas tem que obedecer à penitência de pedir, nem que seja no mínimo a três casas, como demonstração de sacrifício a que a criatura se submete (1961, apud 2005. p 20).

Vivaldo da Costa Lima complementa a fala de Tavares com a seguinte constatação:

Esse espírito sacrificial da penitência está sempre presente na maioria das religiões, senão em todas. Sacrifício é uma renúncia voluntária de um valor, de um bem, seja material ou espiritual, e, no caso dos “abastados”, a abdicação de uma certa parcela do poder, do status, pelo ato simbólico e humilde do pedir. (LIMA, 2005, p. 21)

Ainda sobre o que tange a prática de esmolar donativos para a realização de missas ou para a oferta do caruru, Raimundo Nonato da Silva, em sua dissertação de mestrado, defendida em 2004 na Escola de Belas Artes, da Universidade Federal da Bahia, explica como se dá esse processo:

A imagem dos santos é colocada em uma pequena caixa, ou cestinha, que é antes forrada e enfeitada como um oratório, e então de porta em porta ou pelas ruas, e às vezes nos casos mais rigorosos descalços, o devoto ou devota pede donativos para o caruru (SILVA, 2004, p. 28)

O procedimento de pedir esmolas não é obrigatório para todos os devotos, isso vai depender da promessa feita por cada indivíduo. Aqueles que se dispuserem a desempenhar tal ato estão dando uma prova de humildade frente aos santos, e isso é o mais importante nessa prática.

Voltando ao cerne desta pesquisa, entendemos que a festa de Cosme e Damião não envolve apenas a prática de oferecer comida aos santos, uma série de outros rituais estão envolvidos na celebração. Já no início do mês de setembro o comércio da capital baiana se modifica e dá-se o aumento de preço dos principais ingredientes do caruru. Grande parte dos devotos faz a compra dos produtos na tradicional Feira de São Joaquim ou na Feira das Sete Portas, por ambas oferecerem todos os itens necessários para o preparo das comidas dos santos. Lourival Couto, feirante há mais de 30 anos, afirma que o preço do quiabo é o que mais aumenta: “se no mês de agosto a gente vende o quiabo por R$5,00 o cento, em setembro o preço vai pra R$10,00” (informação verbal)[[8]](#footnote-8).

Para os devotos, o aumento nos preços não se configura como um obstáculo para o cumprimento da promessa, mas compromete a execução da celebração como um todo. Desde 1990 oferecendo o caruru aos santos gêmeos, Dona Valdeci afirma:

Eu gosto de ver minha casa cheia, gosto de oferecer a comida com fartura, mas não é todo ano que eu posso. Às vezes o dinheiro tá pouco e eu improviso, faço quentinhas e distribuo pela rua, o importante é dar a comida que é pra agradecer por tudo que Cosminho faz por mim e por meu filho (informação verbal)[[9]](#footnote-9).

Normalmente os preparativos para a celebração começam no dia anterior quando os quiabos são cortados. Esse momento inspira o espírito de coletividade, pois inclui a participação, majoritariamente feminina, de pessoas próximas a quem oferece o caruru. “Minha casa já fica cheia desde o dia 26, vem prima, irmã, vizinha, todo mundo querendo ajudar nos preparos do caruru. Eu amo ver minha casa assim cheia de gente. É uma alegria só.”, é o que garante Dona Valdeci.

A maneira como se ritualiza o caruru segue preceitos gerais. Além do que já foi exposto, a tradição também ensina que as pessoas devem vestir roupas de tons claro (nunca na cor preta), isso vale para todos os momentos do ritual, incluindo a festa em si. Também é importante que a pessoa que está oferecendo o caruru corte os sete primeiros quiabos, enquanto agradece pelas graças alcançadas. Outra prática do ritual aconselha que não se deve negar o caruru a quem quer que seja, ainda que pessoas desconhecidas estejam presentes, é preciso servi-las da mesma maneira que a um convidado.

A partir da análise dos dados reunidos até aqui, percebemos que o ato de comer pode ser entendido como uma experiência construída culturalmente, visto que uma variedade de significados está incutida nessa prática. O universo das festas religiosas na Bahia, baseadas no sincretismo religioso, permite que a comida exerça, além da função de obrigação e sacrifício, o papel de ligação entre as pessoas, fazendo com que estas se reconheçam e se identifiquem umas com as outras.

* 1. Algumas reflexões sobre a Festa de Cosme e Damião

Tendo em vista a apresentação do percurso trilhado pelos devotos para a realização da Festa de Cosme e Damião, torna-se necessário traçar uma análise dos aspectos centrais desta celebração, interligando os rituais e manifestações que dela decorrem com os conceitos esmiuçados no início deste trabalho, principalmente as teorias propostas por Jean Duvignaud (1983), Émile Durkheim (2008) e Roger Caillois (1988).

Considerando os embasamentos desenvolvidos na construção desta pesquisa, percebemos que as preparações para a festa dos santos irmãos começam antes mesmo do dia 27 de setembro. A ida à feira para comprar os ingredientes do banquete que será servido se configura como um ato prévio que garante a escolha dos produtos mais frescos, o contato com os feirantes e a tradicional “pechincha”, práticas que fazem parte do universo simbólico que envolve os devotos que oferecem o caruru.

Partindo para a análise da Festa de Cosme e Damião atrelada às teorias apresentadas por Jean Duvignaud, no livro *Festas e Civilizações* (1983), identificamos o caráter subversivo, a que o autor se refere, no instante em que a celebração mencionada rompe com as normas estabelecidas socialmente. Mas em quais momentos isso acontece? Vejamos, os códigos de etiqueta sob os quais estão inseridas as sociedades tidas como civilizadas, ditam que devemos comer sentados à mesa, utilizando utensílios próprios para este fim, porém, durante a festa que celebra os santos gêmeos esta prescrição é quebrada e as crianças sentam-se no chão e se alimentam com as mãos, transgredindo os princípios vigentes.

Outro ponto que nos chama atenção relaciona-se com a sequência da festa, quando acontece a inversão da ordem preestabelecida. O encadeamento delineado por esta festividade reafirma o seu posicionamento de subversão em face aos protocolos instituídos socialmente, tendo em vista que os meninos e meninas, crianças escolhidas aleatoriamente, são as primeiras a serem servidas, antes mesmo que os próprios adultos, e mais, é permitido que limpem as mãos na roupa de quem oferece o caruru. Esta ruptura com as regras propicia uma relação prazerosa dos indivíduos com o ambiente festivo, pois desperta o sentimento de liberdade que, no cotidiano ordinário é sufocado pela rotina de trabalho. É na ocasião da quebra com as normas vigentes que o indivíduo enxerga o mundo, ainda que apenas no instante da festa, sem amarras e sem regulações. Sobre isso, Duvignaud declara: “a festa destrói toda regulamentação […] ela não apenas viola, mas destrói códigos e normas” (1983, p. 67).

Importante destacar o lugar da coletividade neste processo, sendo o seu conceito intrínseco a ideia de festa. O agir coletivo está em todos os momentos desta importante celebração sincrética, desde o preparo da comida, com a reunião de pessoas próximas do devoto trabalhando pelo mesmo fim, ou seja, homenagear aos santos, até o momento da festa em si. Entendemos que o tempo da festa é aquele dedicado ao sagrado, é o momento de celebrar as forças espirituais de forma coletiva, entoando orações e cantigas que evoquem e consolidem a fé daqueles indivíduos. Como aponta Caiollois (1988), “o dia da festa, o simples domingo, é antes de tudo um tempo consagrado ao divino, em que o trabalho é interdito, em que se deve repousar, gozar e louvar a Deus” (1988, p. 97).

A ideia de coletividade se torna ainda mais forte nesta festividade quando se instaura o “estado de efervescência coletiva”, anunciado por Durkheim (2008). No instante em que as crianças, principais homenageadas da festa em questão, terminam a comilança chega-se ao ápice da celebração, as pessoas se animam, gritando e cantando em louvor aos santos gêmeos, pois entendem que eles já estão devidamente alimentados. Nesse momento os excessos são despertados, a vida cotidiana é esquecida, o importante é celebrar, louvar a entidade espiritual. Segundo Durkheim, ainda que determinadas cerimônias religiosas designem a violação de regras normalmente respeitadas, “não se deve procurar sentido ritual preciso para todas as licenças. Pode se tratar simplesmente de consequência mecânica do estado de superexcitação provocado pela cerimônia” (2008, p. 456).

É importante frisar que apesar do caráter coletivo da festa, cada sujeito participa de forma única da celebração na qual está inserido, ou seja, há os que interagem e há os que se resguardam. Nesse sentido, além de entendermos que é possível que existam várias festas dentro de cada celebração, pois cada indivíduo a interpreta de uma maneira, podemos também inferir que nem todos os presentes transgridem as regras, alguns se preservam e não apresentam atitudes subversivas.

No decorrer das discussões apresentadas nesta pesquisa, pudemos constatar que à festa é conferida notória importância no que tange a construção de valores coletivos e, por conseguinte, da identidade de um povo. Atrelada a esses paradigmas, está a noção de memória e o seu lugar de destaque no estabelecimento da festividade. Roger Caillois traz uma importante contribuição para a discussão, afirmando:

Compreende-se que a festa, representando um tal paroxismo da vida e rompendo de um modo tão violento com as pequenas preocupações da existência cotidiana, surja ao indivíduo como um outro mundo, onde ele se sente amparado e transformado por forças que o ultrapassam. A sua atividade diária, colheita, caça, pesca ou criação de gado, limita-se a preencher o seu tempo e a prover as suas necessidades imediatas. É certo que ele lhe dedique atenção, paciência, habilidade, mas, mais profundamente, vive na recordação de uma festa e na expectativa de uma outra, pois a festa figura para ele, para a sua memória e para o seu desejo, o tempo das emoções intensas e da metamorfose do seu ser (1988, p. 96-97).

Festa está intrinsecamente ligada à ideia de memória coletiva, pois é na aglutinação de pessoas que se desenvolvem os excessos e a ruptura com o cotidiano. A Festa de Cosme e Damião está presente no imaginário popular baiano, as pessoas se enchem de expectativas para a chegada do dia 27 de setembro, é comum os devotos que oferecem o caruru aos santos serem interpelados com a indagação: “esse ano vai ter caruru?”. Quem é convidado para a festa busca renovar o convite e garantir a presença na celebração no ano seguinte. Como afirma Caillois, o intervalo entre uma festa e outra configura-se como um misto de lembranças da festividade vivida e a esperança de vivê-la novamente (1988, p.97).

De maneira conclusiva, percebemos que além de suscitar momentos de êxtase ao prever a ideia de coletividade e ao se interligar com o sagrado, esta celebração apresenta peculiaridades que estabelecem relações subversivas perante os códigos sociais e morais reconhecidos pela sociedade em geral. Também é possível inferir que a Festa de Cosme e Damião está envolta por um vasto horizonte carregado por lembranças e histórias de vida, o que inclui relações familiares e afetivas. Percebendo esta forte imbricação entre a festa analisada e os aspectos identitários correlacionados, e tendo em vista a sua importância para a população da cidade de Salvador, no capítulo seguinte nos debruçaremos sobre as possibilidades de proteção desta celebração, tendo em vista a sua preservação e perpetuação.

3.4 Memória e identidade na Festa de Cosme e Damião

Historicamente as festas têm se constituído como importante atividade pública que funcionam como um modelo de comunicação que integra os indivíduos que dela participam. A festa prevê o encontro de pessoas, a integração da coletividade, e torna possível a afirmação da identidade daquele grupo na qual está inserida, tendo em vista a diversidade de valores culturais que a mesma carrega.

Diante disso, entendemos que a construção da identidade coletiva se dá na articulação entre o passado e o presente, tendo a festa o poder de colocá-los frente a frente. O passado embutido nas tradições, nos legados históricos e envolvido pela memória coletiva é colocado diante do presente, da inovação, das práticas culturais que se transformaram ao longo do tempo e das resignificações simbólicas impostas pelo mundo moderno.

Podemos afirmar que a dialética entre tradição/inovação é uma constante que perpassa a ideia de festa. Maria Nazareth Ferreira, pesquisadora do campo da comunicação, declara que observadores e participantes de determinada festa em seus comentários, por vezes, relatam que “a festa é a mesma de cada ano, mas é diferente daquela anterior” (FERREIRA, 2006, p.5). Este depoimento demonstra a capacidade pertencente à festa de se transformar, mas sem perder seus valores básicos pelos quais é possível identificá-la.

O caráter mutável da festaé um aspecto interessante e que merece atenção. Sendo um fenômeno que se reconstrói e se resignifica a cada realização, a festa, processo vivo e dinâmico que não dialoga com a ideia de estagnação, sofre modificações, mas não perde de vista o prestígio da tradição na qual se insere. É uma fusão entre passado e presente, tradição e inovação, reprodução e inversão, herança e novidade.

Percebemos que a festa se constitui na experiência social, no âmbito da coletividade, instituindo um campo de memória, ou seja, o contato estabelecido entre os indivíduos pertencentes a uma mesma comunidade faz com que sejam partilhadas práticas, tradições e vivências, e esse conjunto de aspectos formam a memória coletiva. As celebrações, de uma maneira geral, têm a capacidade de unir pessoas em nome dos mesmos valores e crenças, para assim compartilharem as experiências festivas, construindo laços sociais. A festa, muitas vezes, se constitui como um pretexto para as pessoas se reunirem e reviverem lembranças de momentos e ocasiões marcantes para cada um.

Imersa neste território de imbricações entre passado e presente, a memória se alia às tradições para construir as identidades. Nesse ínterim, as festas reafirmam a identidade coletiva, fazendo com que cada indivíduo tome consciência do seu pertencimento ao grupo. Por se reconhecerem nas práticas também desenvolvidas por outras pessoas, os indivíduos sentem-se parte da mesma comunidade, experimentando a possibilidade de se identificar culturalmente com outras pessoas.

Sobre a ideia de memória e identidade, JoëlCandau acredita que:

A memória, ao mesmo tempo em que nos modela, é também por nós modelada. Isso resume perfeitamente a dialética da memória e da identidade que se conjugam, se nutrem mutuamente, se apoiam uma na outra para produzir uma trajetória de vida, uma história, um mito, uma narração (CANDAU, 2011, p. 16)

Sobre as narrativas e histórias citadas, Candau acredita ser necessário que elas sejam transmitidas, tendo em vista a sobrevivência das identidades culturais:

Sem essa mobilização da memória que é a transmissão, já não há nem socialização nem educação, e, ao mesmo tempo, se admitimos, como diz E. Leach, que a cultura é “uma tradição transmissível de comportamentos apreendidos”, toda identidade cultural se torna impossível (ibid. 105)

Uma das formas de transmissão da memória e, por conseguinte, de sustentação da identidade cultural é a festividade. É no ato festivo que as tradições são reativadas, as lembranças são compartilhadas, dando à memória um lugar de destaque, tendo em vista as histórias que cada um tem para contar. A participação das novas gerações agregadas a partir da ideia de transmissão do legado cultural é de suma importância para que mantenham contato com os rituais e as práticas culturais envolvidos nas festas, fazendo com que estas permaneçam em sua memória. Muitos vivem na lembrança da festa que se foi e na expectativa para a chegada da próxima

Partindo para uma análise mais objetiva dos temas propostos até aqui, observamos que as festas populares são parte fundamental da história de muitos povoados e cidades, e com Salvador não é diferente. A capital baiana é conhecida por suas tradicionais festas religiosas, que prezam pelo sincretismo e reafirmam a identidade cultural do seu povo. A festa que é objeto de análise desta pesquisa tem grande popularidade entre os soteropolitanos e faz parte do imaginário popular. As pessoas, de maneira geral, têm sempre alguma história para contar sobre o universo simbólico que envolve a Festa de Cosme e Damião, seja com relação a comida ou aos rituais embutidos nesta festividade.

A memória desta festa é constantemente renovada, tendo em vista que a cada mês de setembro ocorrem as celebrações em homenagem aos santos gêmeos. Dona Vanda, uma senhora de 77 anos, que mora em Salvador desde os 15 anos,nos conta a sua relação com a festa analisada:

Eu não me lembro de ter vivido um mês de setembro sem ter o caruru. Essa tradição é antiga na minha família, eu me lembro de minha avó Detinha cortando os quiabos e oferecendo a Cosme e Damião. Depois passou pra minha mãe que passou pra mim. No meu tempo de menina o caruru era uma folia, a gente sentava no chão e comia a vontade. Hoje em dia eu faço (a festa) porque eu gosto mesmo, reúno minha família, abro as portas da minha casa pra quem quiser chegar. Quando meu irmão José vem é melhor ainda, quando a gente era pequeno ele também sentava pra comer o caruru de mão e saia sujando todo mundo de vatapá, a gente ri até hoje dessas histórias. (informação verbal)10

Neta de escravos, Dona Vanda afirma que sua religião é a católica e nos dá uma pista do que acha sobre o sincretismo religioso:

Eu cresci acostumada a ver de tudo nessa vida, já fui em terreiro, mas eu sou mesmo é católica. Gosto de rezar meu terço, de ir à missa toda semana. Eu sei que o caruru é do candomblé, mas eu não ligo. Tem que ter respeito. (informação verbal)10

 Algumas reflexões podem ser desenvolvidas a partir das falas de Dona Vanda. A começar pelas relações familiares envolvidas, que estabelecem um forte vínculo com a celebração. Por se tratar de uma herança familiar o sentido de continuidade conferido é muito valorizado. Apesar de saber que esta festa é realizada em diversas casas e terreiros, a ideia de tradição é tão próxima da entrevistada, é algo tão presente em sua vida que é como se esse costume fosse apenas da sua família em específico.

A memória da festa é viva na mente e nas práticas de Dona Vanda, ela conta com prazer as histórias vividas na infância e celebra esses momentos até hoje, gargalhando com seu irmão por conta das travessuras do tempo de criança. Os rituais da festa são obedecidos até hoje, mas o que preocupa Dona Vanda é o futuro da tradição:

Eu já faço meu caruru a tanto tempo e queria que meus filhos continuassem com isso, mas eles não são devotos como eu. Eles fazem o caruru de vez em quando. Rosana (filha mais velha de dona Vanda, atualmente com 52 anos) é a que é mais certa, ela me ajuda aqui e ainda distribui queimado pelavizinhança. (informações verbais)

Pudemos perceber que a memória desta festa se funde com questões familiares, de gerações que herdam determinadas tradições e, em muitos casos, honram com este legado. A construção da identidadecultural pode ser observada nos vínculos estabelecidos e no compartilhamento de práticas e rituais. Assim é desenvolvido o sentimento de pertencimento, de fazer parte, de estar inserido. A partir do momento em que o indivíduo toma consciência dessa identificação e se imbui desse sentimento, significa dizer que ele está preparado para dar continuidade àquelas manifestações.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

10Relatos obtidos através de entrevista não estruturada realizada em 18 dez. 2013

1. **PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL: CONCEPÇÃO E APLICAÇÕES**

Como foi dito anteriormente, este capítulo visa apresentar a política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial, tendo como base os conceitos difundidos pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC), pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), Ministério da Cultura (MINC) e pelas normas regulamentadas internacionalmente pela Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (UNESCO). No decorrer deste percurso conceitual percebemos a necessidade de inclusão de um breve histórico acerca das políticas culturais brasileiras, por entender que tais políticas estão, desde sua criação, intrinsecamente ligadas às questões de patrimonialização de bens culturais. A partir da elucidação dos temas citados pretendemos levantar uma considerável discussão a respeito da Festa de Cosme e Damião, importante manifestação cultural popular detentora de características que tornam possível sua inclusão na lista de bens protegidos pelas políticas de salvaguarda do patrimônio imaterial.

* 1. Políticas culturais no Brasil

Teixeira Coelho (1997), no *Dicionário crítico de política cultural*, traz a seguinte definição da expressão:

Uma ciência da organização das estruturas culturais, a política cultural é entendida habitualmente como programa de intervenções realizadas pelo Estado, instituições civis, entidades privadas ou grupos comunitários com o objetivo de satisfazer as necessidades culturais da população e promover o desenvolvimento de suas representações simbólicas. Sob este entendimento imediato, a política cultural apresenta-se como o conjunto de iniciativas, tomadas por esses agentes, visando promover a produção, a distribuição e o uso da cultura, a preservação e divulgação do patrimônio histórico e o ordenamento do aparelho burocrático por elas responsável. (1997, p. 293)

No Brasil, a implantação de políticas voltadas essencialmente para o campo cultural se deu no primeiro Governo Vargas, ainda na década de 1930, com a criação de órgãos e instituições voltados para setores nunca antes contemplados. Albino Rubim, pesquisador da área, afirma que o contexto histórico vivido na época favoreceu a inauguração das políticas culturais no país:

Os anos 30 do século XXtrazem alterações políticas, econômicas e culturais significativas. A velha república encontra-se em ruína. As classes médias e o proletariado aparecem na cena política. A emergente burguesia disputa espaço político com as oligarquias. A “Revolução” de 30 conforma mais uma transição pelo alto, com rupturas e continuidades controladas. O novo regime representa um pacto de compromisso entre estes novos atores e as velhas elites agrárias, no qual inovação e conservação lutam sem embates radicais. Industrialização; urbanização; modernismo cultural e construção do estado nacional centralizado, política e administrativamente, são algumas das faces do renovado país. (2007a, p. 14).

A política cultural implantada neste momento no Brasil “valorizava o nacionalismo, a brasilidade, a harmonia entre as classes sociais, o trabalho e o caráter mestiço do povo brasileiro” (ibid., p.16). O governo getulista buscava desenvolver em cada cidadão o orgulho de ser brasileiro, estimulando a construção de uma identidade nacional que legitimasse o regime de governo vigente, ou seja, era preciso valorizar o homem brasileiro e sua relação com o Estado. Alexandre Barbalho, no artigo *Políticas culturais no Brasil: identidade e diversidade sem diferença* (2007), entende que:

A valorização da nacionalidade como política de Estado orienta a ação do governo na área cultural ao glorificar a cultura popular mestiça, elevando-a a símbolo nacional. O “popular”, ou o folclore, retirado do local onde é elaborado, ocultando assim as relações sociais das quais é produto, funciona, nesse momento de constituição da “cultura brasileira”, como força de união entre as diversidades regionais e de classe. A mestiçagem amalgama os tipos populares em um único ser, o Ser Nacional, cujas marcas são a cordialidade e o pacifismo. (2007, p. 41)

O caráter autoritário do então governo se protegia por trás da ideia de construção da identidade nacional, para assim intervir livremente na cultura brasileira. Com isso, surgiram diversos órgãos culturais, sendo o mais importante para esta pesquisa, o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN). Logo após a instauração do regime político conhecido como Estado Novo, no ano de 1937, foi criada esta instituição, por iniciativa do entãoMinistro da Educação e Saúde, Gustavo Capanema, inaugurando um novo tempo para as políticas de proteção aos bens culturais brasileiros. A respeito de suas principais responsabilidades, Rubim destaca:

O Serviço, depois Instituto ou Secretaria, opta pela preservação do patrimônio de pedra e cal, de cultura branca, de estética barroca e teor monumental. Em geral: igrejas católicas, fortes e palácios do período colonial. Com isto, o SPHANcircunscreve a área de atuação, dilui possíveis polêmicas, desenvolve sua competência técnica qualificada e profissionaliza seu pessoal. (ibid., p.17)

Percebemos que o SPHAN (atual IPHAN) se constituiu enquanto órgão federal responsável pela preservação do patrimônio cultural brasileiro, porém o caráter classista presente nas suas ações apontava para a falta de interação com outras classes sociais, para além das elites. Além disso, as práticas de proteção patrimonialistas da época prezavam, como afirma Rubim, pelo patrimônio de “pedra e cal”, deixando de contemplar os bens de natureza imaterial, como por exemplo, as manifestações culturais. Ainda segundo Albino Rubim:

Não por acaso, o tema do patrimônio sempre teve um peso relevante nas políticas culturais em quase todos os países no âmbito internacional, na Ibero-América e no Brasil. O exemplo do papel historicamente desempenhado pelo SPHAN-IPHANna conformação das políticas culturais no País é esclarecedor. (2007b, p.154-155)

Percebemos que o surgimento do campo das políticas culturais brasileiras associa-se profundamente com as ações de proteção ao patrimônio cultural material que tinham como principal objetivo assegurar e fortalecer a ideia de identidade nacional, o que segundo Eugênio Lins (2010) foi desastroso para o país, pois:

Ao longo de praticamente 70 anos de ações voltadas para a preservação dos bens culturais, apenas mais recentemente de maneira efetiva observa-se que outros elementos culturais de determinados segmentos da sociedade brasileira estão sendo efetivamente incorporados. Isto porque nesse processo de construção da identidade nacional eliminou-se temas da cultura afrodescendente, da cultura indígena, porque o que se tentou forjar era uma identidade brasileira que se espelhava principalmente nos segmentos da sociedade que sempre detiveram o poder religioso, econômico e político. (2010, p. 59).

Para entendermos melhor as relações imbricadas até então, discorreremos acerca do conceito de patrimônio cultural, tendo como foco os conteúdos dispostos pelas principais instituições responsáveis pela proteção e valorização do patrimônio brasileiro. Trazendo à tona as definições difundidas por estes órgãos, situados nos âmbitos estadual, federal e internacional, este texto tem como objetivo o entrelaçamento de informações relacionadas com os temas sugeridos até aqui.

* 1. Sobre a ideia de patrimônio cultural

Do latim *patrimonium*, que significa herança paterna, a expressão patrimônio remete àquilo que é passado entre gerações e, por isso, deve ser preservado e valorizado. Legados estéticos, simbólicos, materiais ou imateriais, fazem parte da ideia presente no termo em questão. Tal herança pode indicar vínculos pessoais ou, de maneira ampliada, pode se estabelecer na esfera da coletividade. A *Constituição Federal Brasileira*, promulgada no ano de 1988, traz a seguinte definição para o termo em questão:

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

* + 1. as formas de expressão;
		2. os modos de criar, fazer e viver;
		3. as criações científicas, artísticas e tecnológicas;
		4. as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artísticas;
		5. os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e cientifico.

Patrimônio cultural engloba uma gama diversificada de produções humanas, sejam elas tangíveis ou intangíveis. Sendo assim, podemos inferir que o contínuo processo criativo de um povo, concebido a partir do universo simbólico que o rodeia, configura-se como uma forma de construção da memória coletiva que fortalece a concepção de identidade cultural de cada sociedade. Essa noção é de suma importância para o entendimento do tema proposto, pois cada sociedade vai atribuir valor a seus possíveis patrimônios a partir de um sentimento de pertencimento, que se baseia na ideia de memória e de identidade.

Em documento oficial veiculado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), autarquia federal vinculada ao Ministério da Cultura (MINC) responsável pela preservação dos bens culturas brasileiros, patrimônio cultural deve ser entendido de maneira ampla, incluindo não apenas imóveis históricos, como palácios e igrejas, mas também “imóveis particulares, trechos urbanos e até ambientes naturais de importância paisagística, passando por imagens, mobiliário, utensílios e outros bens móveis” (IPHAN, 2013). Esta ampliação se deve ao histórico das políticas patrimoniais brasileiras por muito tempo terem prezado apenas pela preservação de bens consagrados, a exemplo de grandes monumentos. O viés econômico influenciou na expansão do conceito de patrimônio cultural:

É possível realizar uma das mais importantes distinções que se pode fazer com relação ao Patrimônio Cultural, pois sendo ele diferente das outras modalidades da cultura restritas apenas ao mercado cultural, apresenta interfaces significativas com outros importantes segmentos da economia como a construção civil e o turismo, ampliando exponencialmente o potencial de investimentos. (IPHAN, 2013)

O sentimento de pertencimento mencionado anteriormente interfere diretamente na valoração dada aos bens culturais pertencentes à determinada comunidade. Para a socióloga Maria Cecília Fonseca, “o valor monetário e o valor de uso também estão implícitos nos bens patrimoniais edificados, daí sua relevância para a comunidade” (2005, p. 36). Por muito tempo o poder de decisão sobre o que seria legitimado enquanto patrimônio cultural ficou nas mãos da elite brasileira, que se identificava com os grandes monumentos já citados. Com o desenvolvimento das políticas patrimoniais atrelado ao alargamento do entendimento de cultura, outras manifestações culturais representativas passaram a ser contempladas. Sobre isso detalharemos mais no tópico seguinte.

Ainda sobre a representatividade da sociedade no assunto em questão, observemos o que institui o primeiro parágrafo do artigo 216 presente na *Constituição Federal,*

Parágrafo 1. O poder público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

O texto oficial da Presidência da República traz um avanço significativo no que se refere à participação da sociedade neste processo, pois inclui a comunidade nas ações de proteção ao patrimônio, conferindo-lhe poder colaborativo. Além da questão da participação popular, o referido parágrafo apresenta uma série de instrumentos de preservação do patrimônio cultural brasileiro, até então novos. Segundo Maria Cecília Londres (2005), até a década de 1970, o único instrumento legal disponível para a proteção de bens culturais era o tombamento, que se encarregava, e assim o faz até os dias atuais, pela preservação do patrimônio histórico edificado. Importante ressaltar que o tombamento pode ser sugerido por qualquer pessoa, porém a avaliação da legitimidade do bem é feita pelo IPHAN, ou seja, quem decide é o poder público federal.

 Na esfera estadual, o Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC) é o órgão responsável por identificar, documentar e proteger o patrimônio cultural do estado da Bahia. Atuando de forma articulada com instituições federais e com a sociedade civil, este órgão foi fundado em 1967, e tem como missão “atuar de forma integrada e em articulação com a sociedade, na salvaguarda dos bens tangíveis e intangíveis e no fomento de ações culturais, para o fortalecimento das identidades no Estado da Bahia” (IPAC, 2013).

Segundo relatório divulgado pelo IPAC¹¹, atualmente a Bahia possui 177 bens culturais materiais inscritos no Livro de Tombo do Estado. Os bens são divididos por Território de Identidade, sendo o Território Metropolitano de Salvador o que apresenta o maior número de bens tombados, sendo um total de 76. A definição dada pelo IPAC para o termo tombamento é a seguinte:

Ato final resultante de procedimento administrativo mediante o qual o poder público, intervindo na propriedade privada ou pública, integra-se na gestão

do bem móvel ou imóvel de caráter histórico, artístico, arqueológico, documental ou natural, sujeitando-o a regime jurídico especial de tutela pública, tendo em vista a realização de interesse coletivo de preservação de patrimônio (IPAC, 2013).

Entendemos que tombamento é o instrumento jurídico que reconhece a importância e o valor cultural ou ambiental de determinado bem, colocando-o na condição de patrimônio cultural e impedindo que o mesmo seja destruído ou, até mesmo, descaracterizado. Devemos sublinhar que tombamento refere-se a bens culturais tangíveis, ou seja, aqueles configurados na ordem material, podendo ser móveis ou imóveis. A partir do registro deste bem no Livro de Tombo torna-se possível que o governo, no âmbito estado ou federal, tome medidas de preservação, proteção e valorização do mesmo.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

¹¹Disponível em: <http://www.ipac.ba.gov.br/wp-content/uploads/2013/08/Patrimonio-Material-sob-salvaguarda-do-Estado-da-Bahia.pdf>. Relatório atualizado em 01 de agosto de 2013. Acesso em 15 ago. 2013.

Sabemos que durante muito tempo o conceito de patrimônio cultural esteve imbricado à preservação e conservação apenas de bens inseridos na dimensão material da cultura, porém a partir da década de 1980 surgiram iniciativas que ampliaram esta concepção, incluindo nas leis nacionais a preservação de práticas e domínios intangíveis, ou seja, manifestações culturais imateriais. É sobre esses temas que trataremos a seguir.

* 1. A perspectiva Imaterial do Patrimônio Cultural e a Política de Salvaguarda

O aspecto imaterial do patrimônio cultural brasileiro foi, por muito tempo, ignorado perante as autoridades políticas e administrativas do país. Focando na preservação e valorização de bens materiais, as manifestações e práticas culturais, os saberes e modos de fazer, as expressões artísticas e lúdicas, foram preteridos e não receberam o reconhecimento devido, consequentemente não lhe foram auferidas políticas de proteção.

Algumas iniciativas importantes datam da década de 1930, mas não foram postas em prática na ocasião. Mário de Andrade, intelectual modernista, foi autor do anteprojeto de criação do SPHAN, documento que propunha uma ampliação no entendimento de patrimônio, numa tentativa de incluir aspectos essenciais da diversidade brasileira, como manifestações da cultura popular, o que hoje pode ser classificado como Patrimônio Cultural Imaterial (PCI). Embutido de ideias avançadas para a época, o anteprojeto não foi colocado em prática de maneira integral. Segundo informações do livro *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil,* as ideias de Mário de Andrade partiam de um viés antropológico e, por conta disso, não seria possível usar o mesmo fundamento do tombamento de “pedra e cal” (monumentos edificados) para outros elementos constitutivos de uma dada sociedade (GONÇALVES, 2002).

Dessa maneira, por obedecer a interesses políticos e ideológicos, acabou por predominar a política de preservação focada no “patrimônio histórico”, o que monumentos tomados como símbolos nacionais que tinha, e tem até hoje, no tombamento o seu instrumento legal de proteção.

Durante anos, artistas e intelectuais brasileiros emprestaram esforços na tentativa de fazer com que o Estado colocasse as manifestações da cultura popular na pauta dos interesses do país, afinal as políticas de proteção existentes não contemplavam, por exemplo, os detentores de saberes e fazeres coletivos. Apesar disso, mudanças significativas começaram a acontecer quando, em 1988, a *Constituição Federal Brasileira* incluiu os bens de natureza imaterial em seu artigo de número 216.

Mais tarde, no ano 2000, foi instituído, pelo Decreto nº3. 551, o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, além da fundação de um programa de proteção voltado estritamente para os bens de natureza imaterial, é o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. Entre as ações promovidaspelo mesmo, está a criação dos Livros de Registros que, segundo o IPHAN, “sugere a percepção de distintos domínios na composição da dimensão imaterial do patrimônio cultural” (IPHAN, 2006). Com isso, os bens de natureza intangível foram divididos em quatro categorias de classificação, que correspondem a Livros de Registro:

1) Saberes: conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;

2) Formas de expressão: manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;

3) Celebrações: rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;

4) Lugares: mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e se reproduzem práticas culturais coletivas. (CASTRO, 2008, p.19)

A instauração do Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial se constituiu como um importante avanço na implementação das políticas de proteção ao patrimônio. O registro é um instrumento jurídico que visa valorizar e preservar os bens intangíveis. Ele determina “o compromisso do Estado em inventariar, documentar, produzir conhecimento e apoiar a dinâmica dessas práticas socioculturais, favorecendo um amplo processo de conhecimento, comunicação, expressão de aspirações e reivindicações entre diversos grupos sociais” (ibid. p.18). Numa rápida comparação, o registro está para o patrimônio imaterial assim como o tombamento está para o patrimônio material.

 Em documento oficial veiculado pela UNESCO, são apresentados os caminhos pelos quais percorrem as propostas de registro até serem deliberadas na esfera federal:

As propostas de registros definem-se no movimento coletivo da própria sociedade. Recebidas pelo IPHAN e avaliadas em caráter preliminar, se julgadas procedentes, são encaminhadas para instrução. A instrução dos processos de registro – a elaboração dos dossiês de registros – é sempre supervisionada pelo IPHAN. Consta de descrição pormenorizada do bem a ser registrado, acompanhada da documentação correspondente. Pode ser feita por outro órgão do Ministério da Cultura, pelas unidades regionais do IPHAN ou por entidade pública ou privada que detenha conhecimentos específicos sobre a matéria. Realizada a instrução do processo, o IPHAN emite parecer publicado no Diário Oficial da União. Após 30 dias, que acolhem eventuais manifestações da sociedade sobre o registro, o processo é encaminhado ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural para deliberação. (id. Ibid. p.19)

No âmbito estadual, o processo é basicamente o mesmo. Vejamos o fluxograma¹² disponibilizado pelo IPAC:

É relevante salientar a importância dos dossiês de registro produzidos, tendo em vista os conhecimentos reunidos na sua construção. Segundo Márcia Sant'Anna, a produção deste material:

­\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

¹² Imagem retirada do site: <http://www.ipac.ba.gov.br/patrimonio-imaterial/procedimentos-para-o-tombamento>

É essencial porque possibilita, em primeiro lugar, delimitar o bem ou o conjunto de bens que será registrado, já que as manifestações culturais imateriais são, frequentemente, parte de “complexos” de práticas e bens associados. Assim, é necessário estabelecer um “recorte” e identificar os elementos que de fato estruturam a manifestação que se quer registrar e que são fundamentais para sua etnografia e compreensão. Em suma, aqueles elementos sem os quais o bem não pode ser reconhecido nem como produto de uma prática histórica nem como referência cultural. Contudo, além desse aspecto vinculado à seleção e à atribuição de valor patrimonial, a identificação dos elementos que estruturam a manifestação cultural é ainda importante porque para eles é que deverão ser dirigidas as ações do poder público e dos demais atores sociais envolvidos, destinadas a apoiar suas condições sociais e materiais de existência. (SANT'ANNA, 2005, p. 8).

Percebemos que a atenção oferecida às particularidades de cada manifestação cultural irá delinear as intervenções mais apropriadas, dentre as diversas ações de apoio para a sua salvaguarda. O conteúdo presente nos referidos dossiês caracteriza-se por ser rico em informações e contempla, por exemplo, as motivações que levaram à solicitação do registro, uma contextualização histórica do local onde se dá determinada manifestação, identificação dos agentes envolvidos na prática em questão, entre outras etapas de pesquisa.

Destacamos até aqui, a importância do registro para a proteção de bens culturais e a produção de conhecimento referente aos mesmos. Porém, outro instrumento jurídico de preservação do PCI também merece ser destacado, trata-se do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), que pode ser entendido como:

Um procedimento de investigação que busca descrever cada bem cultural imaterial de modo a permitir a adequada compreensão dos processos de criação, recriação e transmissão que o envolvem, assimcomo dos problemas que o afetam. Trata-se de tarefa primordial para o conhecimento desse universo de bens culturais e para a fundamentação das demais ações de salvaguarda. Mediante a celebração de Termos de Cooperação Técnica, o IPHAN disponibiliza essa metodologia para instituições públicas e privadas, realiza o treinamento das equipes técnicas mobilizadas por tais instituições, e acompanha e orienta o desenvolvimento do trabalho de inventário. (CASTRO, 2008, p.22)

Podemos inferir que o INRC, assim como o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, é um instrumento que visa a identificação e a produção de conhecimentos acerca dos bens culturais instaurados na esfera imaterial. Por conta deste caráter informativo, estas ferramentas, que fazem parte do plano de ações de salvaguarda, são de grande valia para a formulação de políticas públicas no âmbito do PCI.

A noção de salvaguarda é fundamental para o entendimento deste trabalho. Os Planos de Salvaguarda são formas de dar suporte aos bens culturais imateriais e tem como objetivo assegurar condições sociais e materiais para a continuação das expressões culturais protegidas pelo registro ou inventário. Como exemplo de ações de salvaguarda, podemos citar a divulgação do bem cultural, o apoio à transmissão do conhecimento às gerações mais novas, ou ainda, a valorização de mestres e executantes (ibid. p. 24).

As informações reunidas nos dossiês elaborados no processo de registro de determinado bem são de extrema importância para a definição das ações de salvaguarda mais eficazes, tendo em vista as particularidades de cada manifestação cultural. Sendo assim, os Planos de Salvaguarda, instrumentos legitimados pela política federal de patrimônio cultural imaterial do Brasil, visam a melhoria das condições de produção, circulação, transmissão e manutenção das expressões culturais envolvidas.

A partir de todas as informações dispostas até aqui, percebemos o avanço trilhado na área de patrimônio cultural. Um marco nesse processo foi o período em que Gilberto Gil assumiu o Ministério da Cultura (2003-2008), tendo em vista a ampliação do conceito de cultura proposto pelo então ministro. Gil, em um dos seus discursos logo ao assumir o cargo, comprometeu-se a “fazer uma espécie de *do-in antropológico* massageando pontos vitais, mas momentaneamente desprezados ou adormecidos, do corpo cultural do país” (GIL, 2003, p. 6).

No período em que Gil esteve à frente do MINC as ideias de valorização e preservação das práticas populares foram favorecidas e, para além de ações realizadas em outros campos da cultura, foram executadas importantes realizações na área de patrimônio cultural imaterial, como a elaboração e aplicação de políticas de registro das manifestações populares e a criação de espaços específicos da área de PCI no âmbito federal, como o Departamento do Patrimônio Imaterial (DPI), em 2004.

* 1. Festa de Cosme e Damião como objeto de registro

No âmbito internacional, as questões ligadas ao patrimônio imaterial ganharam destaque com a XXXII Convenção pela Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, promovida pela UNESCO e ocorrida no ano de 2003. Vejamos a definição trazida pelo documento, para então desenvolvermos reflexões pertinentes ao tema:

Entende-se por 'patrimônio cultural imaterial' as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – juntos 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. Para os fins da presente Convenção, será levado em conta apenas o patrimônio imaterial que seja compatível com os instrumentos internacionais de direitos humanos existentes e com os imperativos de respeito mútuo entre as comunidades, grupos e indivíduos, e do desenvolvimento sustentável. (IPHAN, texto da XXXII Convenção da UNESCO, 2003, p. 3).

Alguns termos nos chamam atenção nesta conceituação proposta pela UNESCO. Primeiro, a ideia de reconhecimento de determinadas práticas por parte dos grupos envolvidos apontam para o lugar da memória coletiva nesse processo, tendo em vista que para se reconhecer em certas manifestações culturais a comunidade precisa tê-las vivenciado, precisa conhecer seu funcionamento, precisa tê-las em suas lembranças. É a partir desse contato de intensa aproximação com a expressão cultural em questão que se dá o processo de identificação.

Identidade é uma palavra recorrente quando se trata de demandas culturais. O sentimento de identidade proposto na definição da UNESCO remete aos costumes e crenças comuns a determinados grupos e que são compartilhados coletivamente. A cultura tem o poder de agregar, de fazer com que as pessoas reconheçam umas nas outras, traços comuns que as tornam, de algum modo, próximas. No que tange o patrimônio imaterial, é no amadurecimento do sentimento de identidade mencionado, que as comunidades e grupos reconhecem o sentido da continuidade das práticas culturais existentes.

Tendo em vista a importância da memória coletiva e do sentimento de identidade para a concepção de PCI, abordaremos neste momento as características da Festa de Cosme e Damião, objeto desta pesquisa, atreladas aos aspectos que constituem a ideia de patrimônio imaterial, identificando suas aproximações e pontos de convergência. A intenção deste texto é dar subsídios para a discussão em torno de uma possível inclusão desta celebração no Livro de Registros de Bens Culturais de Natureza Imaterial.

Referência cultural importante na afirmação da cultura baiana, a Festa de Cosme e Damião caracteriza-se por ser uma celebração religiosa que abrange devoção e festa, tendo como um de seus pilares a concepção de sincretismo. A festividade integra o calendário litúrgico e o ciclo de festas populares da cidade de Salvador, quando são realizadas diversas homenagens aos santos gêmeos.

Celebração rica em tradições seculares, a Festa de Cosme e Damião é constituída por valores sincréticos que acabam por aproximar a Igreja Católica das religiões de origem afro-brasileira. Podemos considerá-la como referência na promoção da diversidade cultural em Salvador, tendo em vista a convivência pacífica que existe entre diferentes crenças religiosas durante a sua realização. O culto aos orixás é associado ao culto católico tradicional de maneira natural, sendo o maior exemplo disso a oferta de comidas e obrigações, práticas de religiões originárias da África, por parte de devotos que se denominam católicos. Como mostra um dos relatos cedidos à esta pesquisa, em dia de Cosme e Damião muitas pessoas vão até paróquia oficial dos santos, assistem a missa em homenagem aos mesmos e seguem para suas casas para servir o tradicional caruru.

O respeito às diferenças verificado no culto aos santos irmãos sugere a ideia de reconhecimento da ampla diversidade cultural brasileira. Percebemos a importância desta celebração na construção da identidade dos grupos envolvidos e na consolidação do caráter sincrético da mesma, que contempla a história do Brasil, país construído a partir da miscigenação de diferentes povos e culturas.

Um dos pontos altos da Festa, e que caracteriza a sua singularidade perante tantas outras festividades que acontecem na cidade de Salvador, é o ato de oferecer o caruru aos santos na figura das crianças presentes. Como já vimos anteriormente, os santos católicos São Cosme e São Damião assumem a identidade dos *Ibejis* nas religiões de origem africana, privilegiando o culto às crianças. Assim, a Festa de Cosme e Damião assume essa particularidade em forma de obrigação.

A Festa mescla cantos, culinária, danças, orações, infância, ludicidade, se configurando como um dinâmico mosaico de sensações. Os rituais e celebrações ocorrem em diversos pontos de Salvador. Casas, ruas, terreiros, espaços para festa são ambientes onde pode ser observada a realização dos festejos. Seguindo os preceitos tradicionais, todos podem participar da Festa, as portas não podem se fechar a quem quer que seja. Todos têm o direito de saborear os quitutes feitos à base de azeite de dendê, e mais ainda, todos podem compartilhar do estado de “efervescência coletiva” (DURKHEIM, 2008, p. 456) inaugurado em determinado momento da celebração.

Praticada desde os tempos da escravidão no Brasil, a festa analisada demonstra o seu vigor e sua força ao se manter por tantos anos como uma das manifestações de cunho religioso de maior importância para o povo soteropolitano. Como já observamos, esta celebração mexe com o comércio local e não apenas os devotos, mas pessoas em geral criam expectativas em torno da data, ansiosos pela chegada do dia 27 de setembro, na esperança de fazerem parte de um grupo que celebra coletivamente.

Por haver se instalado há tanto tempo no calendário da cidade e na vida das pessoas, esta festa caracteriza-se por fazer parte da memória coletiva da população soteropolitana e tem ajudado a construir a identidade deste povo. As relações estabelecidas com o passado, com a ancestralidade e com a história de construção do nosso país fazem com que a Festa de Cosme e Damião seja uma referência cultural de grande importância. Para entendermos melhor o conceito de “referência cultural”, vejamos o que diz o IRNC sobre o tema:

Referências são as edificações e são paisagens naturais. São também as artes, os ofícios, as formas de expressão e os modos de fazer. São as festas e os lugares a que a memória e a vida social atribuem sentido diferenciado: são as consideradas mais belas, são as mais lembradas, as mais queridas. São fatos, atividades e objetos que mobilizam a gente mais próxima e que reaproximam os que estão longe, para que se reviva o sentimento de participar e de pertencer a um grupo, de possuir um lugar. Em suma, referências são objetos, práticas e lugares apropriados pela cultura na construção de sentidos de identidade, são o que popularmente se chama de raiz de uma cultura (IPHAN, 2000).

O caráter familiar desta celebração pode ser observado na dinâmica de transmissão das práticas e rituais que a compõe. Em muitos casos, a Festa de Cosme e Damião se constitui como uma herança familiar, tradição dos antepassados e que passa de gerações em geração a partir da tradição cultivada e, por conseguinte, pelo sentimento de identidade experimentado cotidianamente. No segundo capítulo dessa pesquisa pudemos perceber como a tradição e os ensinamentos que são passados entre gerações constroem a identidade de grupos. O valioso depoimento de Dona Vanda, uma senhora de 77 anos que afirma ter herdado a fé em Cosme e Damião de sua mãe (informação verbal)¹³, nos mostra o quanto esses legados culturais são importantes para a formação da sociedade brasileira.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

¹³ Relato obtido através de entrevista não estruturadas realizadasem 23 nov. 2013.

Já pudemos notar o caráter agregador da Festa de Cosme e Damião, com pessoas de diferentes religiões celebrando juntas. Além disso, essa festa tem também a função de aproximar quem vive longe, como no caso da universitária Caroline Santos (informação verbal)14, natural de Salvador. Residente na capital baiana, a estudante viaja todo mês de setembro para Santa Terezinha, cidade do recôncavo baiano, que fica a aproximadamente 200km de Salvador. O motivo? Neste município reside sua avó, Dona Hildete Pereira dos Santos, de 75 anos, que a pelo menos 40 anos oferece o caruru aos santos irmãos. Caroline garante que é nesse período que a família se reúne na casa da matriarca, “é como se fosse o nosso Natal, minha avó consegue reunir, lá no interior, os quatro filhos e vários netos que moram na capital pra comer e rezar pra Cosme e Damião”. Sobre suas memórias de infância, a entrevistada conta que “desde muito pequena eu participo da festa, sentava na roda dos sete meninos e comia com a mão. Era muito divertido, a gente se lambuzava e fazia a festa, literalmente”.

Sobre a continuidade da festa em território soteropolitano, percebemos que algumas descaracterizações foram sofridas ao longo do tempo para garantir que esta prática cultural não deixasse de existir. Tendo em vista o desenvolvimento e consequente modernização da cidade de Salvador, mudanças foram acontecendo, fazendo com que a capital baiana experimente novas formas de celebrar os santos. *Vida moderna altera rito do caruru para Cosme e Damião* é o título da matéria veiculada pelo Jornal A Tarde, em 26 de setembro de 2012. O texto mostra que uma das modificações verificadas refere-se a dificuldade que os devotos enfrentam para reunir as sete crianças necessárias ao cumprimento do ritual. O antropólogo Vilson Caetano (2012) considerou dois aspectos como causadores da ausência das crianças nas celebrações: o crescimento das igrejas neopentecostais e seus discursos que demonizam as comidas oferecidas aos santos, e a diminuição da permanência das crianças nas ruas por conta dos riscos de violência.

A solução encontrada para se contrapor aos problemas citados foi preparar os alimentos e entregá-los nas ruas. As “quentinhas de São Cosme” já são conhecidas em Salvador e se constituem como uma medida alternativa para impedir que a oferta do caruru se acabe. Caetano chama atenção para uma possível consequência dessas transformações: “ao buscar estas alternativas, podemos causar um dano àquilo que temos de maior, que é o nosso patrimônio cultural, o conjunto de práticas relacionas à mesa do caruru" (2012).

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

14 Relato obtido através de entrevista não estruturadas realizadasem 17dez. 2013.

Diante do que já foi exposto no decorrer desta pesquisa, percebemos a notória importância da Festa de Cosme e Damião enquanto celebração que respeita a diversidade cultural e promove a convivência pacífica entre pessoas de diferentes crenças. Além disso, o caráter familiar, com rituais sendo transmitidos de geração em geração, coloca esta festividade na posição de ícone na construção da identidade cultural dos grupos envolvidos em sua realização. A intrínseca relação desta festa com os aspectos que se referem à ideia de memória coletiva também é fundamental para entendermos a sociedade em que vivemos.

Após a análise das diversas características que compõem a Festa de Cosme e Damião percebemos a relevância desta manifestação cultural para os grupos que a mantém. Os aspectos da celebração que foram reunidos nesta pesquisa estabelecem um diálogo direto com a concepção de Patrimônio Cultural Imaterial, principalmente no que diz respeito aos temas: memória, identidade, tradição, respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.

Sendo assim, este diagnóstico sugere a inclusão desta manifestação cultural no Livro de Registro de Eventos e Celebrações, em âmbito estadual, por entender que este ato oficial de reconhecimento social contribui para a preservação e difusão desse valoroso bem cultural que é a Festa de Cosme e Damião. A partir de uma possível aprovação do registro, fica ordenado ao IPAC, representante do poder público nesse processo estadual, as seguintes atribuições:

Documentar e registrar a cada cinco anos os bens registrados por meio das técnicas mais adequadas às suas características, anexando-se sempre que possível, novas informações ao processo, além de efetuar ampla divulgação e promoção, sob a forma de publicações, exposições, vídeos, filmes, meios multimídia e outras formas de linguagem promocional pertinentes, das informações registradas, franqueando-as à pesquisa qualificada (CASTRO, 2008, p. 75)

Inserir a Festa de Cosme e Damião no plano de salvaguarda significa garantir os meios de sustentação social deste valoroso bem cultural, tendo em vista a sua continuidade e perpetuação. A conscientização, especialmente entre as novas gerações, da importância desta celebração que agrega rituais e obrigações, mitos e crenças, é uma necessidade fundamental nos tempos atuais e se configura como a principal ação de salvaguarda da festividade analisada.

1. **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Neste trabalho, procuro apresentar conceitos e reflexões que envolvem a Festa de Cosme e Damião em conjunto com a ideia de patrimônio cultural imaterial, propondo uma imbricação entre os mesmos, para que seja possível entender como esta celebração sincrética pode se inserir nos padrões instituídos pelos órgãos responsáveis pela preservação e valorização de bens culturais imateriais.

Com efeito, esta pesquisa teve como foco de análise a Festa de Cosme e Damião através de duas perspectivas. A primeira delas privilegia a caracterização dessa festa a partir do sincretismo religioso, sendo este aspecto que a torna única, principalmente no que diz respeito à promoção da diversidade cultural. A outra perspectiva, não menos importante, refere-se à concepção de política de salvaguarda, tendo em vista a sua estreita aproximação com diversos aspectos relacionados com os atributos principais da festa.

Para que haja o entendimento das atuais políticas direcionadas a proteção dos bens culturais imateriais, traço um breve histórico a respeito do surgimento das políticas culturais no Brasil, e do desenvolvimento da ideia de patrimônio cultural, incluindo a inserção da perspectiva imaterial da cultura, como as manifestações e práticas culturais, nos documentos oficiais do governo, como a *Constituição Federal* (1988). O conceito alargado de cultura que vem sendo proposto desde a entrada de Gilberto Gil no Ministério da Cultura está transformando a ótica sob a qual o patrimônio imaterial é visto, e novos programas, projetos e ações foram criados para auxiliar na valorização de bens culturais e de detentores de saberes e fazeres.

No decorrer do texto pudemos observar que a Festa de Cosme e Damião vem sofrendo algumas descaracterizações em detrimento da vida moderna. Como exemplo, temos a dificuldade em encontrar os sete meninos para comer com as mãos durante a celebração, sendo assim alguns devotos passaram a fazer uso de “quentinhas” com o intuito de dar continuidade com a devoção. Entendemos que essa prática não deslegitima a festa, mas descaracteriza-a, no sentido de não ser uma ação original da celebração.

 Pensando na valorização deste bem e na sua proteção, tendo em vista a sua continuidade e perpetuação, este trabalho propõe a inclusão desta festa nas leis de patrimonialização do estado da Bahia. Tal inserção se faz importante para que novas gerações conheçam e entendam os rituais, as representações e obrigações da celebração aos santos irmãos. Além disso, entendemos que o reconhecimento social gerado a partir da legitimação de determinada manifestação enquanto patrimônio imaterial pode despertar o sentimento de envaidecimento naqueles que já promovem a festa, pois poderão perceber que o governo se interessa e valoriza aquela prática.

Reconhecidamente importante para a ampliação da ideia de diversidade cultural, a Festa de Cosme e Damião se insere no plano das celebrações sincréticas de grande impacto na vida de devotos e da população baiana em geral. Entender a importância da inclusão desta festa nos Livros de Registros do IPAC significa proteger e valorizar um bem cultural secular e que se baseia em relações familiares que remetem aos tempos de escravidão no Brasil.

Em suma, valorizar a Festa de Cosme e Damião é valorizar a memória da cidade de Salvador, exaltando sua diversidade cultural e o respeito às diferentes crenças existentes.

1. **REFERÊNCIAS**

AMARAL, Rita de Cássia**. Festa à Brasileira**: Significados do festejar no país que “não é sério”, 1998. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

BARBALHO, Alexandre. **Políticas culturais no Brasil**: identidade e diversidade sem diferença. In: BARBALHO, Alexandre, RUBIM, Antônio Albino Canelas (orgs.). Políticas culturais no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2007.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado, 1988.

BRAYNER, Natália Guerra. **Patrimônio cultural imaterial***:* para saber mais. 1ª ed. Brasília: IPHAN, 2007.

CACCIATORE, Olga Gudolle**: Dicionário de cultos afro-brasileiros**: com a origem das palavras. Rio de Janeiro: Forense, 1977.

CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2012.

CAILLOIS, Roger. **O homem e o sagrado**. São Paulo: Edições 70. 1988

CASTRO, Maria Laura Viveiros de. FONSECA, Maria Cecília Londres. **Patrimônio imaterial no Brasil**. Brasília: UNESCO, 2008.

DEVOÇÃO de sete meninos Jornal A Tarde, Salvador, 27 set. 2005.

DURKHEIM. Émile**. As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Paulus, 2008

DUVIGNAUS, Jean. **Festa e civilizações**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983

ENTREVISTA, Monsenhor Gaspar Sadoc. Jornal A Tarde, Salvador, 26 set. 2003

ENTREVISTA, Monsenhor Gaspar Sadoc. Jornal Correio da Bahia, Salvador, 26 set. 2004.

FESTA de Cosme e Damião celebra o Sincretismo. Jornal A Tarde, Salvador, 27 set. 2006.

FONSECA. Maria Cecília L. **O patrimônio em processo**: trajetória da política federal de preservação no Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ, Ministério da Cultura – Iphan, 2005.

FREUD, Sigmund. **Totem e Tabú**. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

GIL, Gilberto**. Discursos do Ministro da Cultura Gilberto Gil**. Brasília. Ministério da Cultura, 2003.

GONÇALVES, José R. Santos. **A retórica da perda**: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/MinC – IPHAN, 2002.

LIMA, Vivaldo da Costa. **Cosme e Damião**: o culto aos santos gêmeos no Brasil e na África. Salvador: Corrupio. 2005.

LINS, Eugênio. **Patrimônio Cultural**: questões para um debate. In: ROCHA, Renata, RUBIM, Antônio Albino Canelas. Políticas culturais para as cidades. Salvador: EDUFBA, 2010.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MIGUEZ, Paulo. **A festa**: inflexões e desafios contemporâneos. In: MIRANDA, Nadja, RUBIM, Linda (orgs.). Estudos da festa. Salvador: EDUFBA, 2012

PEREZ, Lé Freitas. **Festa, religião e cidade**: corpo e alma do Brasil. Porto Alegre: Medianiz,2011.

RELIGIÃO, cultura e ciência aos pés dos gêmeos. Jornal A Tarde, Salvador, 26 set. 2004.

RUBIM, Antônio Albino Canelas. **Políticas culturais no Brasil**: tristes tradições, enormes desafios. In: BARBALHO, Alexandre, RUBIM, Antônio Albino Canelas (orgs.). Políticas culturais no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2007a.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. **Políticas culturais**: entre o possível e o impossível. In: NUSSBAUMER, Gisele Marchiori (org.). Teorias e políticas da cultura: visões multidisciplinares. Salvador: EDUFBA, 2007b.

SÁBADO é dia do ajeum de Cosme, Damião e família. Jornal A Tarde, Salvador, 26 set. 2008.

SANT’ANNA, M. **A face imaterial do patrimônio cultural**. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (Org.). Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. **Políticas públicas e salvaguarda do patrimônio cultural imaterial**. In: FALCÃO, A. (Org.). Registro e políticas de salvaguarda para as culturas populares. Rio de Janeiro: IPHAN/CNFCP, 2005.

SILVA, R.N.R. **Um trajeto poético nas práticas devocionais de Cosme e Damião em Salvador**. 2004. 145 f. Dissertação (Mestrado em Artes Visuais) - Faculdade de Belas Artes, Universidade Federal da Bahia Estadual, Salvador, 2004.

TAVARES, Odorico. **Bahia, imagens da terra e do povo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.

TEIXEIRA, Coelho. **Dicionário crítico de política cultural**. São Paulo: Iluminuras, 1997.

TORRES, Carlos. **Bahia**: cidade feitiço. Salvador: Imprensa Oficial da Bahia, 1961.

Patrimônio imaterial no Brasil / Maria Laura Viveiros de Castro e Maria Cecília Londres Fonseca. Brasília: UNESCO, Educarte, 2008.199 p.

UNESCO. **Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial**. Paris, 17 out. 2003. Disponível em [www.iphan.gov.br](http://www.iphan.gov.br/)

VIDA moderna altera rito do caruru para Cosme e Damião. Jornal A Tarde, Salvador, 26 set. 2012.

1. Maoris: população original da Nova Zelândia, portadores de extrema espiritualidade e que já foram alvo de diversas pesquisas antropológicas. [↑](#footnote-ref-1)
2. Dinastia italiana, que governou a cidade de Florença entre os séculos XV e XVI, dominando a vida política, social e cultural da cidade. Disponível em: <<http://www.historiadomundo.com.br/idade-moderna/renascimento.htm>l>. Acesso em 02 jan. 2014. [↑](#footnote-ref-2)
3. Professor de latim e história, Monsenhor Sadoc tem mais de 70 anos dedicados ao sacerdócio, sendo considerado uma importante liderança da Igreja Católica na capital baiana. [↑](#footnote-ref-3)
4. Relato obtido através de entrevista não estruturada realizada em 08 jan. 2014 [↑](#footnote-ref-4)
5. Canção de autor desconhecido e registrada em domínio público. [↑](#footnote-ref-5)
6. Relato obtido através de entrevista não estruturada realizada em 25 nov. 2013. [↑](#footnote-ref-6)
7. Relato obtido através de entrevista não estruturada realizada em 25 nov. 2013. [↑](#footnote-ref-7)
8. Informação obtida através de entrevista não estruturada realizada em 05 nov. 2013. [↑](#footnote-ref-8)
9. Relato obtido através de entrevista não estruturada realizada em 25 nov. 2013. [↑](#footnote-ref-9)