

ISSN 0103 8117

BAHIA ANÁLISE & DADOS

Salvador SEI v. 19 n. 3 p. 635-886 out./dez. 2009



Governo do Estado da Bahia
Jaques Wagner

Secretaria do Planejamento – Seplan
Walter Pinheiro

**Superintendência de Estudos Econômicos
e Sociais da Bahia – SEI**
José Geraldo dos Reis Santos

Diretoria de Pesquisas – Dipeq
Thaiz Silveira Braga

Diretoria de Estudos – Direst
Edgard Porto

Coordenação de Pesquisas Sociais – Copes/Dipeq
Laumar Neves de Souza

Coordenação de Estudos Especiais – Coesp/Direst
Thiago Reis Góes

BAHIA ANÁLISE & DADOS é uma publicação trimestral da SEI, autarquia vinculada à Secretaria do Planejamento. Divulga a produção regular dos técnicos da SEI e de colaboradores externos. Disponível para consultas e download no site <http://www.sei.ba.gov.br>. As opiniões emitidas nos textos assinados são de total responsabilidade dos autores. Esta publicação está indexada no *Ulrich's International Periodicals Directory* e na *Library of Congress* e no sistema *Qualis* da Capes.

Conselho Editorial

André Garcez Ghirardi, Ângela Borges, Ângela Franco, Antônio Wilson Ferreira Menezes, Ardemirio de Barros Silva, Asher Kiperstok, Carlota Gottschall, Carmen Fontes de Souza Teixeira, Cesar Vaz de Carvalho Junior, Edgard Porto, Edmundo Sá Barreto Figueirôa, Eduardo L. G. Rios-Neto, Eduardo Pereira Nunes, Elsa Sousa Kraychete, Guaraci Adeodato Alves de Souza, Inaiá Maria Moreira de Carvalho, Jair Sampaio Soares Junior, José Eli da Veiga, José Geraldo dos Reis Santos, José Ribeiro Soares Guimarães, Lino Mosquera Navarro, Luiz Antônio Pinto de Oliveira, Luiz Filgueiras, Luiz Mário Ribeiro Vieira, Moema José de Carvalho Augusto, Mônica de Moura Pires, Nádia Hage Fialho, Nadya Araújo Guimarães, Oswaldo Guerra, Renata Prosépio, Renato Leone Miranda Léda, Ricardo Abramovay, Rita Pimentel, Tereza Lúcia Muricy de Abreu, Vitor de Athayde Couto

Conselho Temático

Ana Clara Torres Ribeiro (IPPUR/UFRJ), Ana Fernandes (UFBA), Heloisa Soares de Moura Costa (UFMG), Luiz Cesar Queiroz Ribeiro (IPPUR/UFRJ), Pedro de Almeida Vasconcelos (UCSal/UFBA), Rosa Moura (Ipardes)

Editor

Francisco Baqueiro Vidal

Coordenação Editorial

Patricia Chame Dias, Ilce Carvalho

Revisão de Linguagem

Calixto Sabatini (port.), Christiane Eide June (ing.)

Coordenação de Biblioteca e Documentação – Cobi

Ana Paula Sampaio

Normalização

Raimundo Pereira Santos, Eliana Marta Gomes da Silva Souza

Coordenação de Disseminação de Informações – Codin

Márcia Santos

Padronização e Estilo/Editoria de Arte

Elisabete Cristina Teixeira Barretto, Aline Santana (estag.)

Produção Executiva

Anna Luiza Sapucaia

Capa

Julio Vilela

Editoração

Agapê Design

Bahia Análise & Dados, v. 1 (1991-)
Salvador: Superintendência de Estudos Econômicos e
Sociais da Bahia, 2009.
v.19
n.3
Trimestral
ISSN 0103 8117

CDU 338 (813.8)

Impressão: EGBA
Tiragem: 1.200 exemplares

Av. Luiz Viana Filho, 4ª Av., nº 435, 2º andar – CAB
CEP: 41.745-002 Salvador – Bahia
Tel.: (71) 3115-4822 / Fax: (71) 3116-1781
sei@sei.ba.gov.br
www.sei.ba.gov.br



SUMÁRIO

Apresentação	639	Intervenções urbanas e unidades existenciais: o Projeto Rio Cidade como um estudo de caso <i>Carlos Fernando Gomes Galvão de Queirós</i>	759
GESTÃO E INSTRUMENTOS	641		
Cidades, tecnologias de informação e comunicações e planejamento urbano <i>Othon Jambeiro</i>	643	Centralidade na cidade contemporânea, novos sujeitos e projetos: o caso das universidades na área central do Rio de Janeiro <i>Rachel Torrez</i>	777
Plano diretor no Estatuto da Cidade e perspectivas atuais do planejamento urbano <i>Glória Cecília dos Santos Figueiredo</i>	655		
O Estatuto da Cidade e a ZEIS: estudo da regulamentação e aplicabilidade do instrumento urbanístico no Brasil <i>Aparecida Netto Teixeira</i>	667	As ruas da cidade tradicional: a morfologia do centro de uma cidade média - Campina Grande, Paraíba, Brasil <i>Doralice Sátyro Maia</i>	791
A participação do Estado nas mais-valias urbanas: perspectivas para Salvador <i>Lesdli Carneiro de Jesus</i>	679	Autoconstrução em Salvador: a moradia possível <i>Maria Raquel Mattoso Mattedi</i>	805
Discutindo parâmetros urbanos para o Estudo de Viabilidade Municipal <i>Nathan Belcavello de Oliveira</i>	693	Os edifícios São Vito e Mercúrio: uma história que não se conta <i>Clara Passaro</i>	817
Operações urbanas – a produção e o controle do espaço público em diferentes escalas <i>Ludmila Dias Fernandes</i>	707	QUESTÕES SOBRE O DIREITO À CIDADE	833
EXPRESSÕES DA REALIDADE URBANA	717	Cultura e direito à cidade: espaços públicos de comunicação popular em Salvador, na Bahia <i>Angelo Serpa</i>	835
O retorno da questão habitacional nas políticas do Estado brasileiro: elementos para uma reflexão sociológica <i>Brasilmar Ferreira Nunes</i> <i>João Maurício Martins de Abreu</i>	719	Considerações sobre algumas dinâmicas socioespaciais encontradas em festas populares do candomblé: A participação nos espaços públicos <i>Thais de Bhanthumchinda Portela</i>	849
Os condomínios residenciais fechados na Região Metropolitana de Salvador <i>Rafael de Aguiar Arantes</i> <i>Inaiá M. M. de Carvalho</i>	735	Cidades inacessíveis: uma violação ao direito à experimentação dos centros urbanos pelas pessoas com deficiência <i>Paulo Roberto Neves Santos</i> <i>José Bezerra Viana Neto</i>	863
Segregação residencial no oeste baiano: o planejamento urbano no município <i>Luís Eduardo Magalhães</i> <i>Antonio Muniz dos Santos Filho</i> <i>Jorge Ney Valois Rios Filho</i>	747	Circuladôs urbano-educacionais: a cidade como metapedagogia <i>Climério Manoel Macêdo Moraes</i>	877

Considerações sobre algumas dinâmicas socioespaciais encontradas em festas populares do candomblé: a participação nos espaços públicos

Thais de Bhanthumchinda Portela^A

Resumo

Este artigo trata de algumas das dinâmicas socioespaciais que permeiam uma ação urbana produzida pela cultura do candomblé nas festas de lemanjá que acontecem nas cidades de Salvador-BA e do Rio de Janeiro-RJ. A narrativa sobre essas festas leva a uma reflexão tanto sobre o atual modo de ocupação dos espaços públicos quanto sobre a lógica do pensamento urbanístico contemporâneo e a gestão da ordem urbana nessas cidades. Com isso, busca aprofundar o debate teórico sobre o tema da participação.

Palavras-chave: Espaços Públicos. Pensamento Urbanístico. Candomblé. Ordem Urbana. Participação

Abstract

This article shows some social and space dynamics within the urban action found among the Candomblé's culture, into lemanjá's Cerimonies taken place in the cities of Salvador, State of Bahia, and Rio de Janeiro, State of Rio de Janeiro. The description over these ceremonies bring us to a reflexion about the actual occupation process on the public spaces, and also some considerations over contemporary Urban Studies and the Management of the Urban Order in both cities. This article aims a deep discussion on a theoretical debate about participation.

Keywords: Public Space. Urban Studies. Urban Order. Candomblé. Participation.

AS FESTAS

Desde os primeiros ensaios sociológicos e antropológicos, o estudo das tradições religiosas, a cultura popular e as festas que ocorrem em espaços públicos foram relacionados entre si. Inaugurando esse tipo de estudo acadêmico, em 1912, Durkheim (1989) publicou *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, uma análise da proximidade da relação entre a festa e a religião, entre a marcação do tempo sagrado e profano, que mostra a possibilidade de transgressão que o espaço festivo proporciona pelo estado de efervescência coletiva. Sua teoria geral da religião a aponta como um

fenômeno social e a festa religiosa como o modo de a sociedade “sacralizar” um tempo, isto é, de justificar socialmente um tempo diferenciado, fora da vida profana do trabalho, da vida pública e privada.

O caráter distintivo dos dias de festa corresponde, em todas as religiões conhecidas, à pausa no trabalho, suspensão da vida pública e privada, à medida que eles não apresentam objetivo religioso (DURKHEIM, 1989, p. 372).

Dias ou períodos determinados dos quais todas as ocupações profanas sejam eliminadas (DURKHEIM, 1989, p. 373).

Já em 1923-1924, foi publicado pela primeira vez no tomo I do *L'Année Sociologique*, o Ensaio Sobre a Dádiva, de Marcel Mauss (1974), que traz uma outra noção para as dinâmicas sociais: a aliança. Mauss aponta que, em todas as socieda-

^A Doutora em Planejamento Urbano e Regional pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); mestre em Urbanismo pela UFRJ; pesquisadora associada ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia (PPGAU/UFBA); bolsista PDJ do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). taiportela@yahoo.com.br

des, a vida social é constituída por uma constante troca, relação fundada no elo promovido pelo dar-e-receber. Essa troca acontece de modo distinto em cada sociedade e, naquelas em que a dádiva circula, passa a existir uma particular relação de compromisso entre aqueles que trocam. Ao aceitar, quem recebe compromete-se a trocar, e um vínculo fundamentado em uma aliança é construído.

A dádiva, portanto, não é um ato altruísta de doação.

É uma atitude construída pelo interesse. É a negociação desses interesses, muitas vezes na base do conflito, que determina a riqueza (não necessariamente monetária) de um grupo. É importante aquele que tem muito (seja esse muito o que for) para trocar e que pratica essa ação de dar-e-receber. A riqueza não se revela pelo muito que é guardado, acumulado, e sim pelo muito que circula.

A explicação das dinâmicas sociais, sem o cunho teológico das práticas religiosas, ganha notoriedade com o trabalho desses dois autores franceses. Outros teóricos, da mesma época, descreveram dinâmicas sociais diferenciadas do racionalismo funcionalista constituído pelo pensamento ocidental a partir do período moderno. Entre esses está Boas (1920), com seu estudo sobre os *kwakiutl*, no noroeste dos Estados Unidos, que descreve uma forma específica de dinâmica social, o *potlach*, que, em determinados aspectos, relaciona-se com a dádiva. Em longos períodos de inverno, grupos dessa sociedade, muitas vezes antagônicos, reuniam-se em contínuos festivais. Os conflitos não eram expressados por lutas ou guerras, mas por demonstrações de poder e riqueza realizadas na destruição do maior número de bens acumulados (cobertores, enfeites, comidas etc.). Quanto maior a destruição ritual, “desperdício” na visão racional funcionalista do mundo ocidental, maior era a festa e o poder latente do grupo.

Outros sistemas de prestação foram estudados, por exemplo, em *Argonauts of Western Pacific*. Malinowski (1978) escreveu sobre a instituição do *kula* (troca de braceletes e colares) entre os trobriandeses. Entretanto, não cabe a este artigo

traçar e fundamentar o pensamento sobre outros sentidos de mundo e demonstrar a veracidade de sua existência no mundo contemporâneo. Aqui aceitamos que outros sentidos de mundo existem e doravante trataremos da dádiva. Entendemos

que ela existe nas práticas culturais do candomblé como um sentido de mundo que o fundamenta, e esses sentidos criam usos e fluxos singulares com os espaços públicos das cidades, promovendo um modo específico

de participação coletiva nesses espaços.

É nessa direção que começa este artigo. Para efeito dessa reflexão, estaremos falando de uma celebração popular religiosa, a Festa de Iemanjá, nas cidades de Salvador-BA e Rio de Janeiro-RJ, como um tempo sacralizado no sentido proposto por Durkeim. Tratamos da religião do candomblé não pelos aspectos teológicos e sim pelas dinâmicas sociais implicadas na ideia da dádiva que determinam um outro tempo/espaço, considerado aqui como socialmente necessário. Afirmamos a importância desse tempo/espaço diferenciado porque consideramos ser este um momento singular de produção da experiência vivida nos espaços públicos.

No estatuto jurídico brasileiro, regulado majoritariamente pelo direito à posse privada do solo e do espaço nele produzido – mesmo com a adoção de uma legislação que considera a função social do uso do solo –, o espaço público é a contrapartida que permite que o privado exista como tal, sendo regido pelas normativas dos interesses particulares, dos proprietários. Ao espaço público cabem, portanto, as normativas produzidas pelos interesses daqueles não proprietários, os cidadãos, a quem pertence o solo e o espaço nele configurado e que não é regido pelo direito à propriedade. O espaço público é aquele que pode ser compartilhado por todos e que tem, no Estado, a figura jurídica do seu depositário e representante legal.

Mas quando verificamos os fluxos produzidos pelos usos do espaço e as práticas culturais tecidas em seus múltiplos territórios, a constituição do espaço não fica limitada às normativas jurídicas

Quanto maior a destruição ritual, “desperdício” na visão racional funcionalista do mundo ocidental, maior era a festa e o poder latente do grupo

legais do público, geridas pelo Estado, e do privado, geridas pelos proprietários. Há uma miríade de situações, tanto de cooperação como de conflito de interesses, principalmente nas grandes cidades desse tempo/espço contemporâneo, que torna complexas as relações entre espaço público e privado.

Neste texto, tratamos o espaço público como aquele em que diferentes grupos podem compartilhar de maneira pública, ou em público, suas práticas culturais. Um *shopping*, portanto, mesmo sendo um espaço normatizado pelo direito privado, pode tornar-se um espaço público, na medida em que ali grupos manifestam publicamente suas práticas e ocupam o espaço com seus usos. Esses fluxos de uso em público permitem a constituição de múltiplos territórios utilizados (SANTOS; SILVEIRA, 2001) e esses configuram, pelas práticas ali delineadas, uma noção específica de espaço público.

De acordo com Santos e Silveira (2001), as configurações territoriais são o conjunto dos sistemas naturais, herdados por uma determinada sociedade, e dos sistemas de objetos técnicos e culturais historicamente estabelecidos. Elas são apenas condições. Sua atualidade advém das ações realizadas sobre essas configurações. A ordem espacial nesses territórios é explicada pelas ações em uso, pelas práticas. Tomando como base esse pensamento é que passamos a considerar como espaço público aquele constituído por territórios utilizados de modo público, isto é, praticados pelos usuários em público e para o público.

Esse território praticado, que configura o que é o espaço público ou privado, no Brasil, sofre um processo histórico de expansão dos interesses privados sobre os públicos. Esse conflito estabelecido ao longo dos séculos se configurou de distintos modos, mas a ordem urbana e o pensamento urbanístico a ela atrelado, durante todo esse período, parece sempre ter estado a favor dos interesses privados.

Entendem-se aqui por pensamento urbanístico as práticas, as teorias e os instrumentos criados pelas disciplinas do urbanismo e do planejamento

urbano. A ordem urbana é toda a política, a economia, a cultura, isto é, toda a organização social configurada em um espaço urbano. O pensamento urbanístico disciplinar chegou ao Brasil com as reformas de Pereira Passos no Rio de Janeiro, e, desde então, a ordem urbana vem sendo majoritariamente gerida pelos interesses privados das elites proprietárias do país.

Essa conexão pode ser demonstrada, por exemplo, pela ordem urbana e pelo pensamento urbanístico promovido pelos interesses do desenvolvimentismo modernizador do país que funcionou as ruas para o fluxo de passagem de carros, retirando delas a possibilidade de utilização como áreas de lazer e ponto de encontro. Não se brinca mais na rua, não se senta mais em calçadas para uma prosa no final da tarde, não se namora mais encostado ao muro.

A ordem urbana e o pensamento urbanístico ligados aos interesses das elites proprietárias do país criam um modo hegemônico de produção do espaço em todas as cidades brasileiras, voltado para uma lógica de produção capitalística. Capitalístico é o termo que Guatarri e Rolnik (1993)¹ usa para descrever o modo de produção econômico atual, baseado na produção do desejo voltado para o consumo, que se dá em diferentes regimes políticos, com os mesmos princípios. Assim, capitalísticos são os Estados Unidos, a China, Cuba e o Brasil. A ordem urbana e o pensamento urbanístico hegemônico solapam o valor do que é público, incluindo nesse bojo o espaço, que se torna apenas cenário/imagem/simulacro dos interesses privados. Ele deixa, assim, de ser lugar da ação urbana participativa, seja da participação cidadã, seja da experimentação cotidiana das cidades como prática vivida, tão bem descrita por Certeau (2008) no texto sobre as caminhadas pela cidade.

¹ "Guatarri acrescenta o sufixo "ístico" a "capitalista" por lhe parecer necessário criar um termo que possa designar não apenas as sociedades qualificadas como capitalistas, mas também setores do "Terceiro Mundo" ou do capitalismo "periférico", assim como as economias ditas socialistas dos países do leste, que vivem numa espécie de dependência e contradependência do capitalismo. Tais sociedades, segundo Guatarri, em nada se diferenciariam do ponto de vista do modo de produção da subjetividade. Elas funcionariam segundo uma mesma cartografia do desejo no campo social, uma mesma economia libidinal-política" (GUATARRI; ROLNIK, 1993, p. 15).

O Carnaval, por exemplo, poderia ser considerado um grande momento de produção do território praticado, em um tempo diferenciado, nos espaços públicos. Mas, em Salvador e no Rio de Janeiro, essa festa já ganhou contornos tão padronizados pela lógica do consumo capitalístico que é quase impossível encontrar outros sentidos afora os do desejo produzido para o consumo e relacionado ao lazer disciplinado (mesmo quando não pacificado). Esse processo é promovido pelo *marketing* urbano da ação publicitária, que trata as cidades como produto de mercado a ser vendido no mundo da economia global, e da indústria do turismo da sociedade do espetáculo. Essa reflexão é feita por Debord (2000), que critica a intermediação da vida feita por imagens que levam à passividade e à aceitação dos valores preestabelecidos pelo capitalismo. Em outros termos, o espetáculo promove o “viver” a vida das ruas por meio das imagens da televisão e não pela participação da própria vida nas ruas.

Entendemos que o Carnaval dessas cidades é território praticado, mas a participação que nele acontece não é outra, senão a pacificada pela ordem urbana que promove o espetáculo, que não cria nenhum tipo de compromisso do usuário com o que é público e sim fortalece o vínculo com o consumo – que tende cada vez mais a afirmar os interesses privados das elites sobre os interesses do que é público e para todos. Para comprovar, basta acompanhar os altos custos cobrados de quem quer participar do espetáculo e a relação entre as redes televisivas e a ação que se desenrola no Sambódromo e na Cidade do Samba, no Rio de Janeiro, e nos circuitos do Carnaval, em Salvador .

Entretanto, aqui não procuramos somente argumentar a favor da multiplicação das experiências de convívio regidas por outra ordem que não somente a do consumo da sociedade do espetáculo. Entende-se que essas experiências são cada vez mais socialmente necessárias, mas nos interessa também olhar os cruzamentos de interesses que atravessam as práticas e os discursos que regem a atual ordem urbana hegemônica e o

pensamento urbanístico a ela atrelado. A racionalidade desse pensamento produz instrumentos de intervenção no espaço voltados para o incremento das condições que levam à liberação do fluxo dos capitais públicos e privados. Nesse processo, as diferenças e contradições devem ser caladas pela afirmação de um consenso “participativo” que projeta o mais rentável cenário/imagem da cidade para “todos” os cidadãos. É a cidade do pensamento único (ARANTES; VAINER; MARICATO, 2000).

As dissidências, os tempos lentos, os ruídos, as brechas, as resistências à hegemonia do pensamento único existem por todos os lados, inclusive no pensamento urbanístico (evidentemente não hegemônico). Apontamos aqui, como um exemplo, todo o processo da reforma urbana que levou à criação do Estatuto da Cidade, no qual se aplicam critérios que afirmam o direito do uso social da terra e não somente o uso do solo regido pelo direito da propriedade privada.

Mas gostaríamos de caminhar por um percurso ainda mais sutil, ou, como os pensadores da cultura gostam de chamar, mais imaterial. Indagamos: como a ordem urbana regida e disciplinada pelo pensamento urbanístico hegemônico se comporta frente a outros modos de ocupação dos espaços públicos, como aqueles que são criados, imaterialmente, pelo sentido da dádiva? Essa é a questão que norteia as análises desse texto. Afinal, não é verdade que a ordem urbana atual discursa e se legitima socialmente afirmando o direito à participação, à inclusão e a equidade de todos, do convívio em comum da diversidade e pelo direito de manifestação de todas as práticas culturais no espaço público?

Portanto, vamos à festa?

SALVADOR-BA E RIO DE JANEIRO-RJ EM UMA REFLEXÃO ARTICULADA

Salvador e Rio de Janeiro são cidades que vivenciaram um cotidiano baseado no sistema escravocrata, tiveram nos negros a maioria de sua

população e estes desenvolveram uma cultura, uma negritude singular que até hoje demarca seus espaços públicos. Ambas as cidades são turísticas, e em ambas o turismo se afirma nos fluxos imateriais de sua negritude, seja no Carnaval, nas rodas de samba, na feijoada, no acarajé, nas “mulatas globelizações” e nas baianas.

Uma grande parte dessa negritude tem relação com o candomblé, mesmo quando não afirmado publicamente. Escolhemos tratar do candomblé nesse texto porque compreendemos que sua imaterialidade é carregada, também, do sentido da dádiva. Por essa ordem de mundo, que é dialógica, o material e o imaterial operam tanto por uma lógica racional, na qual os filhos-de-santo cumprem suas jornadas de trabalho, pagam suas contas e economizam na poupança do banco, como pela ordem da dádiva, quando oferecem as comidas rituais para o “santo” nas esquinas de ruas, embaixo de árvores ou portas de comércio, ou quando fazem uma festa para lemanjá.

Além disso, também é necessário organizar o tempo fora do terreiro para que se possa trabalhar dentro dele, na produção da festa. Faz-se uma espécie de “escala”, onde todos participam, sem que seja preciso sobrecarregar alguns. Esta “escala leva em consideração os dias de folga, de cada adepto, o número de horas disponíveis, as férias, a lua e até mesmo a menstruação das mulheres, que durante o período menstrual não podem trabalhar no terreiro (AMARAL, 1993).

A idéia de que a vida é festa marca de modo profundo a visão de mundo do povo-de-santo e é perceptível também fora da religião. O sentido da festa, produzido dentro dos terreiros, ultrapassa seus muros e torna-se o elemento que norteia e distingue as escolhas deste grupo em relação aos demais e que aponta de que outros grupos ele pode participar. Assim, o povo-de-santo será visto no candomblé mas também nos afoxés, nas escolas de samba, nos pagodes, nos bailes “funk”, nos “fundos-de-quintal”, na capoeira, nos shows de música afro e em várias outras

atividades ligadas à festa de um modo ou de outro. A festa marca a passagem do tempo para o povo-de-santo (AMARAL, 1993).

As festas organizam o tempo/espaço no candomblé, dentro dos terreiros e fora deles. Sua importância pode ser medida pelo esforço realizado para organizá-las. É preciso dinheiro e esse bem costuma ser parco na vida da maioria do povo-de-santo. Por isso, necessita-se de muito esforço para buscar recursos entre amigos e filhos-de-santo; é preciso muito compromisso.

A sociabilidade criada na produção dos eventos festivos do candomblé contrapõe-se à festa produzida pelo mundo do espetáculo, que não exige envolvimento e sim o pagamento, para que as pessoas participem. Dentro de uma casa-de-santo, mesmo aqueles que contribuem financeiramente para sua realização, devem participar comprometidamente. Não que a participação passiva não aconteça também. Existem muitas pessoas que só aparecem no dia da festa, mas o povo-de-santo é dialógico, sabe operar tanto pela dádiva como pelo espetáculo, e os valores devidos a cada um são bem estabelecidos.

O povo-de-santo entende de compromisso. Sua vida no “santo” começa pela festa que confirma a religião, que não é fácil. Articula-se, tomam-se recursos que são possuídos, usa-se o boca a boca para divulgar a festa e pedir o necessário para realizá-la. Dividem-se as tarefas: deve-se lavar, passar e engomar as roupas. É preciso polir as insígnias dos orixás e as sinetas rituais. Durante todo o tempo da preparação das festas, é preciso respeitar tabus sexuais e alimentares, participar das matanças (sacrifícios de animais) para Exu e outras divindades, depois de percorrer as avícolas procurando os animais mais adequados a cada um deles.

Depois do sacrifício, é preciso depenar aves, pelar cabritos, separar as partes de cada divindade e cozinhar as carnes, que serão servidas à assistência (participantes) no final da festa. Durante todo o tempo, é preciso fazer bules e mais bules

de café para os que estão ajudando no terreiro. Sem contar as muitas vezes em que os chefes dos candomblés resolvem dar um “toque” diferente à festa, como, por exemplo, enfeitar a casa com folhas ou flores, ou ainda fazer uma roupa nova para as divindades. Tudo isso nos é contado por Amaral (1993).

Com o mesmo cuidado são preparadas as festas que acontecem fora dos terreiros. Essas saídas geralmente coincidem com as celebrações públicas das cidades, reminiscências do tempo em que as festas de “santo” só podiam acontecer sincretizadas com as católicas, com exceção da de Iemanjá, que é só dela, tanto no dia 2 de fevereiro, em Salvador, como no dia 29 de dezembro, dia oficial de Iemanjá no Rio de Janeiro.

A festa de candomblé, além de ser um elemento que organiza a vida de cada casa, torna pública a estética, a hierarquia, o conhecimento, a riqueza e a força espiritual de cada terreiro. Para uma casa de candomblé, a ação de apresentar-se em espaço público, seja oferecendo uma canjica/mungunzá no dia de São Lázaro, em Salvador, seja indo no xirê (roda) em Copacabana, no Rio de Janeiro, é de grande responsabilidade e orgulho. Não se vai de qualquer jeito, não se leva qualquer oferenda comprada às pressas no mercado. A dádiva vai junto em todos os preparativos relacionados a uma saída.

O compromisso efetuado nas festas não é o cumprimento de um castigo ou pena. Não existe a ideia de se pagar por pecados no candomblé. Existe o estar no caminho ou não, existe o cumprir ou não as obrigações para chegar-se em plena potência ao próprio destino. E o melhor jeito de se chegar é pela alegria, não uma “alegria estética”, prometida por propagandas turísticas sobre a “terra da felicidade”, mas uma alegria que tem a ver com a fome de Artaud (1964).

O mais urgente parece, não tanto defender uma cultura cuja existência jamais salvou um homem da preocupação de melhor viver e de ter fome, quanto extrair daquilo que chamamos cultura, as idéias cuja força viva é idêntica à da fome (ARTAUD, 1964).

**Para uma casa de candomblé,
a ação de apresentar-se em
espaço público é de grande
responsabilidade e orgulho**

O tempo do povo-de-santo é lento. Mesmo quando ele entra no tempo regulado e cada vez mais acelerado da produção econômica hegemônica, é construído na base da fome-alegria. Não a alegria pacificada apresentada nos cartões postais dos carnavais de Salvador e do Rio de Janeiro, mas alegria como ideia de resistência e vida. No documentário *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, de 1996, em uma frase do próprio Deleuze sobre

a alegria, em uma tradução livre, ele diz: “Evitemos as paixões tristes e vivamos com alegria para ter o máximo da nossa potência; fugir da resignação, da má consciência, da culpa e de todos os afectos tristes que padres, juizes e psicanalistas exploram”.

Para o povo-de-santo, a festa e a cidade que a recebe são da ordem dessa fome-alegria.

Essa freqüente produção da festa e participação nela é o que produz o gosto do povo-de-santo por outras esferas festivas da vida social, tais como as “rodas-de-samba”, carnaval etc. Para o povo-de-santo, que se espelha nos orixás, que vêm ao mundo para dançar e festejar, o tempo de festa é sempre. Porque a vida, quando se tem saúde, alegria, amor, deve ser festejada. Não importa se o trabalho é duro, se a vida é difícil. Estes momentos situam-se fora da festa, fora da verdadeira “vida” que é a festa. E assim a cidade, para o povo-de-santo é uma cidade boa, onde se conseguem os recursos para a festa e onde se vive buscando-a mais e mais, em diferentes momentos e lugares. A vida é festa. Para o povo-de-santo, a alegria é a “prova dos nove” (AMARAL, 1993).

Ao ver as pessoas do candomblé passarem pelas ruas em um dia de festa, seja em Salvador, com toda a pompa das roupas e das circunstâncias, ou no Rio de Janeiro, na descrição do grande centro urbano que, em termos, aceita essa religiosidade, percebe-se a existência dessa fome-alegria que efetua a potência, o devir capaz de fazer [re]existir uma prática cultural participativa, no sentido mais ativo e comprometido da palavra.

Não é nada comparada à alegria protegida, confortável e disciplinada efetuada pela sociedade do espetáculo, pelo *marketing* urbano e pela indústria do turismo, que exatamente impedem essa efetuação de potência – criativa, sexual, social, cultural etc. – porque não trata dos laços de compromisso necessários para que a dádiva se efetue como ordem de mundo. E é essa potência para a fome-alegria, que trata do criar e não do aplicar/replicar um modelo de gestão da ordem urbana voltada para o aporte dos capitais das cidades *glocais* (do global localizado), que demarca as territorializações efetuadas nos dias de festa pública para o candomblé.

A FESTA DE IEMANJÁ NO RIO VERMELHO, EM 2 DE FEVEREIRO

O ciclo de festas no espaço público de Salvador ligadas ao candomblé é extenso e tem na Festa de Iemanjá, no dia 2 de fevereiro, uma de suas maiores expressões. Depois do Senhor do Bonfim, esta é a festa mais concorrida da cidade e acontece no bairro do Rio Vermelho. Conta-se que ao lado, no Morro da Sereia, havia uma caverna considerada a casa da Mãe D'água. Ali eram colocados oferendas e pedidos, até que uma pedreira detonou a gruta para a retirada das pedras. Por falta de um lugar para sua devoção, os pescadores da colônia da Casa do Peso (para a venda dos peixes) resolveram organizar, no dia 2 de fevereiro, sua própria homenagem à sua rainha.

A festa começava com uma missa na Igreja de Santana e, à tarde, diferentes presentes eram levados para o mar. Mas o sincretismo incomodou o vigário da paróquia, que passou a fechar a igreja no dia 2 de fevereiro. Ficou somente a homenagem organizada pelos pescadores e abençoada por todos os terreiros e simpatizantes. Conta-se que foi a mãe-de-santo Júlia Bugar, que tinha sua casa na Língua de Vaca, perto do terreiro do Gantois, que orientou a lista de compras e fez o preparo do primeiro presente, respeitando todos os preceitos. Desde então, o presente dos pescadores para Iemanjá é preparado por uma

mãe-de-santo, observando-se os preceitos do candomblé.

O ritual de agradecimento começa a ser preparado meses antes, na negociação com a prefeitura sobre o valor a ser liberado como apoio.

Nunca é uma negociação fácil, e o dinheiro sempre sai na última hora. Em 2009, de acordo com o site oficial da prefeitura, foram liberados

R\$15.000,00 para os pescadores organizarem o presente para Iemanjá. Sem o presente dos pescadores, a festa não acontece e, ao comparar com a grande repercussão publicitária que a cidade ganha nos horários nobres das redes televisivas, essa é uma grande jogada do *marketing* urbano de Salvador.

A ação da festa, em si, inicia-se na noite anterior, com um ritual de limpeza do corpo dos pescadores e um presente entregue para as águas doces, no Dique do Tororó, por volta da primeira hora da madrugada. Um tributo a Oxum, divindade das águas doces, antes da homenagem a Iemanjá, rainha do mar. No Rio Vermelho, os grupos de devotos começam a chegar de madrugada, às 3 ou 4 horas da manhã. Muitos vem a pé, de longe, tocando seus tambores, cantando e trazendo suas flores brancas e seus barcos². Nesse momento, todo o trânsito da região, o transporte público, as barracas e os banheiros públicos já foram ordenados pelos agentes da Coordenadoria de Saúde Ambiental da Secretaria Municipal da Saúde (SMS), que inspecionam o comércio informal, distribuem folhetos educativos, incluindo noções de higiene, pela Vigilância Sanitária e Centro de Controle de Zoonoses. A ordem urbana realiza na festa sua ação normativa.

O efetivo policial e os fiscais da Secretaria Municipal de Serviços Públicos e Prevenção à Violência (Sesp) também já estabeleceram seus procedimentos. A prefeitura já liberou a verba, por meio da Empresa Salvador Turismo (Saltur), para os pescadores organizarem o presente a Iemanjá. Tudo já está organizado para receber os milhares de pessoas que devem chegar à festa.

² Presentes ofertados no mar, em forma de barco, que contém flores, perfumes, espelhos, batons etc.

Enquanto isso, uma mãe-de-santo vai cumprindo o ritual do presente dos pescadores, colocando ali todas as comidas preferidas de lemanjá. Quando chega a alvorada, os atabaques batem, clarins sopram e os rojões estouram, anunciando a colocação do presente pela mãe-de-santo na Casa do Peso e o início dos grandes festejos.

Diferentes grupos usam o espaço, tornando-o cada vez mais público. Negros, amarelos e brancos; pobres e ricos; homossexuais e heterossexuais; famílias; moradores de rua, políticos – evangélicos ou não – e ambulantes; gente de terreiro ou não, todos vão juntando-se na enseada do Rio Vermelho e instaurando o território praticado de todas as diferenças. As baianas chegam com suas indumentárias vistosas e engomadas com esmero. Os diferentes grupos criam suas rodas de confraternização, muitos organizam mesas para o café da manhã em plena rua. Isso é a privatização do espaço público ou é a constituição do espaço público com outras práticas? As definições são difíceis de ser simplificadas.

Pessoas vão colocando seus presentes no mar ou ao lado da Casa do Peso, perto da escultura da sereia, feita por Manoel Bonfim na década de 1960. Outras pessoas pagam os pescadores, que as levam para o mar, para entregar seus presentes. O valor é negociado caso a caso. Tem gente que vai até o fundo da enseada por menos de R\$ 1,00.

Ali é montada uma barraca onde fica a imagem de lemanjá recebendo e ofertando a dádiva, efetuada pelos presentes que vão sendo entregues durante todo o dia por milhares de pessoas que ficam horas na fila, faça chuva ou sol. E como é Salvador, com chuva e sol ao mesmo tempo. Mais tarde, eles serão levados no cortejo de barcos para o mar. Quanto maior é o número e a qualidade das oferendas, maior é a fome-alegria dos participantes, e maior será a dádiva entre os participantes da festa e lemanjá.

A fila continua. Outra forma-se na frente do cômodo-altar montado na Casa do Peso. Ali muitos devotos ajoelham-se e são benzidos com a água de cheiro oferecida pelas baianas que ven-

dem um mingau, uma reza, uma flor, acompanhados tanto pelo sinal da cruz católica como pelas reverências do candomblé. Uma estrutura montada pela prefeitura, para a promoção do espetáculo na festa, vai da colônia dos pescadores ao Mercado do Peixe e conta com mais de 50 barracas grandes e pequenas – que tocam os mais diferentes ritmos populares – e muitos banheiros químicos (em 2005, havia mais de 100).

Desde o dia anterior, a rua é tomada pela ocupação informal dos ambulantes que dormem por ali para demarcar um bom espaço. Vendem flores, refrigerantes, cachorro-quente, churrasquinho, perfumes, fitas, CD's piratas, camisetas, brinquedinhos etc. Alguns legalizados e muitos não, vão tomando as calçadas e as ruas próximas. Isso é privatização ou uso social do espaço público? Novamente a complexidade presente que rompe as categorizações fáceis. O pensamento urbanístico hegemônico tende a controlar e disciplinar esse tipo de uso praticado, removendo-o para locais “apropriados” à sua informalidade. Para tanto, a ordem urbana encarrega a polícia da ação de retirada desse uso indevido do espaço.

Por cima da balaustrada à beira do mar, bandeirinhas de papel de seda azul e branco, cores de lemanjá, cobrem tudo. Postes de iluminação são enfeitados com folhas de palmeiras. Fios de lâmpadas correm de um lado para o outro, mostrando que a festa vai até o anoitecer. A rua liberada do trânsito de carros é cada vez mais ocupada por pessoas. Continua chegando gente, de azul ou branco, cores de lemanjá, pela fé ou para simplesmente ver.

O devoto faz suas preces, o povo-de-santo dança para as divindades, uns vão virando no santo³, outros ficam por ali por ficar. Os turistas tiram fotos e mais fotos. Políticos chegam para marcar sua presença e juntar-se à dádiva de lemanjá. Até mesmo o prefeito evangélico aparece com séquito e troca abraços com as pessoas. As redes de

³ Virar no santo é incorporar a divindade no próprio corpo. O sujeito deixa de ser um indivíduo e se torna o santo de corpo presente, o imaterial presente no mundo material.

televisão já fizeram inúmeras reportagens e assim várias pessoas irão participar desse espetáculo. Diferentes grupos tocam tambores, para o “santo” e para o samba. Vai juntando gente para entregar flores e água de cheiro e espelhos e sabonetes e pedidos e agradecimentos a Iemanjá.

Meio-dia. Muito cheiro de comida. Alguns grupos já se dirigem para casas do Rio Vermelho, para uma feijoada, baiana ou carioca, nova tradição dos moradores da região. As embarcações chegam para a saída do cortejo com o presente principal, que vai ao mar no final da tarde. Esse movimento, essa ação urbana que cria um território praticado tanto pelo espetáculo como pela dádiva, é contínuo. Por toda a tarde, grupos vêm e vão tensionando os interesses públicos e privados. O mesmo espaço embaralha essas categorias, já que a festa estende-se para a casa das pessoas, para os restaurantes, para as farmácias.

Mas que fique claro: sem a dádiva inicial dos pescadores, sem a dádiva de todo o povo-de-santo que se compromete a oferecer seus presentes, sem a dádiva dos que vêm ver a festa e participam ativamente na construção desse espaço público, esse outro tempo produzido no espaço público não seria possível já que não haveria o sentido que lhe dá existência. Tanto é assim que o prefeito evangélico paga a conta do presente oferecido pelos pescadores a Iemanjá sabendo que os preceitos ali contidos são do candomblé. Ele sabe que sem essa dádiva a festa não acontece e sem a festa o espetáculo não pode capturar as imagens da fome-alegria para promover suas redes de consumo.

A multidão canta na saída do presente principal, enquanto inúmeros rojões estouram no ar. A procissão comandada pelos pescadores sai com palmas e toques⁴ de candomblé para Iemanjá. Muita gente emocionada. A procissão marítima, formada por aproximadamente 200 embarcações, sai e entrega as oferendas a três milhas da costa, no

ponto chamado “Buraquinho de Iaiá”. Se Iemanjá aceitar o presente (se ele afundar), a pescaria vai ser boa o ano inteiro, e as pessoas que colocaram presentes nos barcos terão seus pedidos de amor e sucesso atendidos.

Depois, a noite vai chegando e continua o vaivém de gente chegando e indo. Agora, poucos vêm com as cores de Iemanjá. A roupa é outra. Os que chegam procuram outras práticas, pouco

religiosas, que seguem pela noite afóra. O povo bebe, desfila, se acaba pelas ruas. E no dia seguinte, as ruas de todo o bairro do Rio Vermelho acordam de “ressaca”.

A FESTA DE IEMANJÁ DO MERCADÃO DE MADUREIRA, EM 29 DE DEZEMBRO

Iemanjá, no Rio de Janeiro, é sincretizada com Nossa Senhora da Glória. Sua festa no Outeiro, no dia 15 de agosto, tem uma missa solene e uma procissão que parte da igreja pelas ruas do bairro da Glória e marcam a Festa de Assunção. No meio dessa festa, costuma-se ver a devoção a Iemanjá, feita por alguns poucos filhos-de-santo que parecem estar cumprindo uma obrigação.

Existem várias outras festas para Iemanjá que ocupam os espaços públicos no Rio de Janeiro. Uma outra é organizada por migrantes baianos, desde 1951. Esse grupo tenta manter em terras cariocas o ritual soteropolitano. Apoiados por grupos de movimentos negros cariocas, no dia 2 de fevereiro sai o seu cortejo. A concentração começa nos arcos da Lapa, na sede da Federação de Blocos Afros e Afoxés do Rio de Janeiro (Febarj), até a Estação das Barcas, na Praça XV, de onde sai uma embarcação para o meio da Baía da Guanabara levando os presentes.

Em 2003, aproximadamente umas mil pessoas acompanharam o cortejo, entre elas o Afoxé Filhos de Gandhi, seguindo um caminhão com caixas acústicas que amplificam o som dos atabaques. Cestas de frutas e potes com água-de-cheiro são carregados e durante o percurso vão sendo distribuídos pelos passantes. Na Cinelândia, por onde

⁴ Toques são músicas rituais do candomblé.

passa o cortejo, filhos-de-santo montam mesas com frutas, água-de-cheiro e flores para os participantes.

Após vários anos de um governo estadual ligada às religiões evangélicas e com o crescimento delas, os participantes dessa festa dizem que ela diminuiu de tamanho e beleza. A administração da Estação das Barcas (empresa estatal) não permitiu mais a entrada do cortejo em suas embarcações, e o presente passou a sair para o mar em uma velha barca de carga, alugada com muita dificuldade pelo grupo, dado o alto valor cobrado.

Outra comemoração a lemanjá, no final do ano, é muito maior. A festa iniciou-se entre as décadas de 1940 a 1950. As praias passaram a ser ocupadas pelo povo-de-santo do candomblé e da umbanda. Vários desses grupos organizavam seus rituais públicos nas praias do Leme a Copacabana, ao som dos atabaques, com rodas de dança e várias manifestações de entidades. Essa ocupação tornou-se um espetáculo na medida em que hotéis da orla passaram a apoiar essas práticas. Moradores da região começaram, também, a fazer suas festas de fim de ano na areia, incorporando o branco, as flores para lemanjá e os pulos de sete ondas com o intento de garantir um ano cheio de boas graças.

Mas, em 1993, na primeira gestão do prefeito César Maia, a ocupação dos terreiros nas areias de Copacabana foi proibida, sendo levada para águas da Baía da Guanabara – mais especificamente na escondida Praia da Bica, Ilha do Governador e para a outra escondida Praia da Urca. Nesse mesmo ano, a prefeitura começou a organizar os famosos *shows* de fim de ano na orla, que, atualmente, recebe mais de 2 milhões de pessoas. Ali são usadas mais de 20 toneladas de fogos de artifício e espalhados diferentes palcos, cada um com variadas atrações.

A festa para lemanjá que acompanhamos não é aquela organizada pela prefeitura no final do ano, nem a feita por tantos outros terreiros nas praias da metrópole e nem a do dia 2 de fevereiro da tradição baiana em terras cariocas. Seguimos

aqui a festa de lemanjá organizada pelo Mercado de Madureira, um grande centro de comércio do subúrbio do Rio de Janeiro que tem uma vasta quantidade de lojas de artigos religiosos, referência para o mundo do candomblé carioca.

Após um incêndio acontecido em 2000 e da posterior reinauguração do Mercado em 2001, os comerciantes de produtos religiosos do local, com o intuito de agradecer, resolveram oferecer uma

dádiva a lemanjá no final do ano, no dia 29 de dezembro, para não haver confusão com as festas do *réveillon*. Em 2003, saiu em direção a Copacabana a primeira carreta do Mercado de Madureira, chamada por eles de lemanjá Rio Copa Fest.

Já na primeira festa, a Prefeitura do Rio de Janeiro deu seu apoio. Dadas as práticas de ordem urbana anteriores, tende-se a acreditar que foi mais pela força econômica do Mercado de Madureira, que não é pouca, do que pelo respeito às ações no espaço público realizadas pelos praticantes do candomblé. Mas, seja como for, a dádiva do Mercado já nasceu também como espetáculo e foi notícia na primeira página dos principais jornais e telejornais do Rio de Janeiro.

A festa começou com uma tenda na praia de Copacabana com 200 m², aproximadamente 700 pessoas presentes à festa em Copacabana, uma carreta com cinco ônibus e cerca de 20 carros de passeio, um caminhão enfeitado, carregando uma imagem de lemanjá desde Madureira até a praia de Copacabana, carro de som acompanhando todo o cortejo, 20 barcos com oferendas e pedidos a lemanjá lançados ao mar pelos pescadores, ao largo da costa. Cerca de 1.500 camisetas com o logotipo da festa tinham na parte de trás as marcas dos patrocinadores, bem como da prefeitura do Rio e o símbolo do Rio 2007 (Jogos Pan-americanos).

Um ano depois, na segunda saída, já eram 2 a 3 mil pessoas seguindo do Mercado até Copacabana e a tenda triplicou de tamanho – agora com 600 m². Havia ainda carreta com 10 ônibus e cerca de 50 carros de passeio, o mesmo carro de som acompanhando todo o cortejo e entoan-

Moradores da região começaram, também, a fazer suas festas de fim de ano na areia

do cânticos religiosos, caminhão enfeitado carregando uma imagem de lemanjá e distribuição de 2.500 camisetas com o logotipo da festa, que, nesse ano, começaram a ser trocadas por alimentos a serem doados a instituições de caridade.

Nesse mesmo ano, 2004, começou a fazer parte do cortejo suburbano uma festa da zona sul que, aproveitando-se das celebrações na praia, passou a ser organizada numa tenda ao lado pelo produtor de cinema cubano Geo Barder, entre as ruas Siqueira Campos e Figueiredo Magalhães. Foram aproximadamente 150 celebridades nacionais e estrangeiras que acompanharam livremente a movimentação do lemanjá Rio Copa Fest e depois se retiraram para um show privado – somente para convidados – na praia – espaço público – com motivos afro-brasileiros, batizado de lemanjá Music Festival. Ali a participação era efetuada somente no momento da festa, sem nenhuma relação comprometida, como a da tenda do Mercado.

Em 2005, a Prefeitura do Rio de Janeiro proibiu, novamente, qualquer tipo de manifestação religiosa nas areias da praia no dia da virada do ano. Uma nota do jornal *O Globo*, de 29/12/2005, dizia que a antecipação dos rituais afro-brasileiros era uma decisão tomada, naquele ano, pelo prefeito César Maia, com o objetivo de deixar livre as areias da praia para o público do *réveillon*. Continuava dizendo que a medida havia sido aprovada pelos seguidores da umbanda e do candomblé. E nas areias da praia já eram 4 mil participantes festejando na tenda montada à frente da Rua Bolívar.

Como no Carnaval, a potência, a singularidade que primeiro deu sentido a essa ação de ocupação dos espaços públicos foi banida pela ordem pública para não atrapalhar o espetáculo. E isso justificando que os praticantes desse território aprovavam tal medida. Essa mesma ordem pública é apoiada pelo pensamento urbanístico hegemônico. No plano estratégico da cidade, o *réveillon* é considerado um dos principais produtos de venda da Cidade Maravilhosa, e o candomblé, evidentemente, não pode atrapalhar o espetáculo.

Como no Carnaval, a potência, a singularidade que primeiro deu sentido a essa ação de ocupação dos espaços públicos foi banida pela ordem pública para não atrapalhar o espetáculo

Em 2006, a cidade do Rio de Janeiro institucionalizou a festa. Pelo Decreto de Lei nº 981/2006, ficou instituído no calendário oficial do município o Dia de lemanjá, a ser comemorado no dia 29 de dezembro de cada ano. O projeto do vereador Átila Nunes, sancionado pelo prefeito reeleito César

Maia, que anteriormente havia proibido a festa do povo-de-santo nas praias, narra a trajetória da festa:

[...] Na década de 40, surgiu no Rio de Janeiro uma nova maneira de comemorar o *réveillon*, quando diversos adeptos passaram a deitar, nas águas da baía da Guanabara,

na travessia Rio-Niterói, oferendas a lemanjá. E mesmo assim o faziam muito discretamente, quando a barca já estava no meio da baía [...] um grupo de abnegados lojistas do Mercado de Madureira decidiram realizar um evento de grande porte para agradecer à lemanjá, a mãe de todos os Orixás, sendo então idealizada e realizada a 1ª Festa de lemanjá do Mercado de Madureira [...] Com o sucesso da primeira Festa, tendo sido, inclusive, motivo para a primeira página dos principais jornais do Rio de Janeiro, foi realizada em 29 de novembro de 2004 a segunda Festa [...] O presente projeto de lei instituído a data de 29 de dezembro no calendário oficial do Município do Rio de Janeiro como o **Dia de lemanjá** se justifica em virtude da dimensão que o evento alcançou no Brasil e no exterior e, conseqüentemente, os benefícios sócio-econômicos trazidos para a nossa cidade em razão da magnitude da festa (RIO DE JANEIRO, 2006).

Em 2006, a festa ficou muito mais organizada. Durante todo o mês de dezembro, barcos ficam em cada uma das 20 lojas de produtos religiosos do Mercado. Em conjunto, todas as lojas mantêm um barco enfeitado, com mais de um metro de comprimento, que leva uma imagem de lemanjá de 1,80 m de altura, para que os clientes possam colocar ali seus pedidos e oferendas. Os vendedores usam as camisetas da festa e entregam folhetos explicativos. As camisetas, que nesse ano foram 5.000, são trocadas por dois quilos de alimentos e garantem um lugar nos 20 ônibus fretados pelo

Mercadão. Mas muita gente não conseguiu esse lugar, tendo que ir com os carros particulares ou com outro transporte.

A participação daqueles que seguem a lemanjá Rio Copa Fest não ocorre somente no momento da festa na praia. Ela se constrói pelos laços de compromisso, pelas alianças, durante todo o ano e se avolumam no mês de dezembro. Estar nas areias da praia, efetuando a dádiva com lemanjá, é o ponto culminante de toda uma dinâmica social cuja participação é da ordem do compromisso. É esse comprometimento, permeado do devir da fome-alegria, que dá tanto sentido ao momento do *xirê* na praia. Essa situação, mesmo quando é capturada para o espetáculo a ser consumido, revela toda uma rede de sociabilidade que se contrapõe à lógica racional funcionalista da ordem urbana e do pensamento urbanístico hegemônico.

A movimentação no Mercadão começa cedo, com a organização dos barcos. Ao meio-dia, a concentração em frente ao centro comercial é grande. É iniciado o canto dos pontos para lemanjá por gente do povo-de-santo. Antes das três horas, começam a ser retirados os barcos das lojas e se faz um cortejo dentro do Mercadão até o caminhão. A grande estátua de lemanjá já está ali aguardando. Os Filhos de Gandhi entoam seus cantos.

No meio da tarde, sai o cortejo-carreata, conduzido por batedores da Guarda Municipal e por veículos da Polícia Militar. O roteiro foi previamente aprovado com a prefeitura e corta a Avenida Brasil até a Rua Constante Ramos, local onde está estendida a tenda para o *xirê*. Ali os barcos de oferenda são retirados e colocados dentro da tenda. Iniciam-se os rituais religiosos, com toques e danças para as todas divindades e, em especial, para lemanjá.

Naquele espaço público, todos se misturam: o povo-de-santo que é rico e que é pobre, em todas as variações de cor e raça, as celebridades, os turistas, os curiosos. O *xirê* vai se desenrolando enquanto as embalagens de vidro são retiradas

dos presentes e seus conteúdos despejados no mar, por respeito ao meio ambiente. Depois, os presentes são colocados nos barcos, que, no fim da tarde, saem para o mar. Pombas são soltas com pedidos de paz.

Estar nas areias da praia, efetuando a dádiva com lemanjá, é o ponto culminante de toda uma dinâmica social cuja participação é da ordem do compromisso

Ao redor da festa do Mercadão continua acontecendo a segunda versão do rebatizado lemanjá Music Project, com mais de 1.000 convidados-celebridades que delimitam um espaço completamente privado.

Outras *sociáites* vêm realizando suas próprias festas. A Congregação Espírita Umbandista do Brasil também começou uma homenagem própria no Posto 4, em frente à Rua Figueiredo Magalhães, com consultas às divindades para o público participante e promessas de um barco de três metros de comprimento para agradar a lemanjá. E assim a dádiva de lemanjá vai percorrendo e criando outros territórios praticados, que definem espaços públicos e privados no Rio de Janeiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE ALGUMAS DINÂMICAS SOCIOESPACIAS E A PARTICIPAÇÃO COMPROMETIDA NOS ESPAÇOS PÚBLICOS

Pela ordem urbana e pelo pensamento urbanístico hegemônico, as práticas culturais singulares são aceitas somente como uma particularidade que pode ser explorada para o marketing urbano e para o espetáculo, seja na forma da indústria do turismo seja na do lazer pacificado pelo consumo. As práticas culturais que acontecem nas festas populares acima descritas são aceitas e apoiadas pela ordem urbana hegemônica na medida em que podem ser trabalhadas publicitariamente como um produto particular a ser inserido nos fluxos capitalísticos do mundo global. No Rio de Janeiro, a ordem urbana voltada para o espetáculo fica evidente nas decisões tomadas pelo prefeito César Maia.

Essa ordem já retirou do Carnaval de Salvador e do Rio de Janeiro, que também era permeado

pelo sentido da dádiva, sua potência para a fome-alegria. Retirou da festa e dos espaços públicos os sujeitos que a inventaram como tal. Ao redor do Sambódromo e da Cidade do Samba ficam aqueles que amam o Carnaval, mas não podem participar porque não podem pagar o bilhete de entrada. Os cordões que envolvem os trios elétricos de Salvador empurram a pipoca⁵ nesse que é um dos “abraços” mais socialmente desnecessários que existe.

Nada, nem mesmo o lucro, pode justificar a violência material e simbólica gerada por essa dinâmica excludente promovida pelos interesses privados que agem no espaço público da cidade. Minto: os negros pobres dessas cidades que criaram a negritude que fundamenta essas festas ainda participam, não da dádiva que efetua a potência da fome-alegria, mas do tempo profano do trabalho. Participam enquanto trabalham como garis, cordeiros⁶, vendedores ambulantes, policiais.

Caso não se cuide, as festas de lemanjá que surgiram da fome-alegria, do sentido da dádiva, podem sofrer o mesmo processo de espetacularização, sendo capturadas pela ordem urbana para a venda de seus produtos culturais. Não que hoje esses processos de espetacularização não existam nessas festas, mas eles ainda não apagaram a sua participação comprometida nos espaços públicos. Ainda não é preciso pagar ingresso para se entregar um presente para lemanjá, como acontece no Carnaval, e o território pode ser praticado por quem lhe dá o sentido. Por enquanto.

A diferença de sentidos que se cruzam na ação urbana praticada nos espaços públicos gera

A diferença de sentidos que se cruzam na ação urbana praticada nos espaços públicos gera o conflito de interesses

o conflito⁷ de interesses. Isso é inegável, mas em uma sociedade que se quer participativa e ao mesmo tempo diversa, a ordem urbana deve sempre fazer o esforço para aprender a não ser indiferente ao outro que pratica um território comprometido com outra ordem de mundo. Essa mesma ordem urbana deve cobrar do pensamento urbanístico uma prática que dialogue com a diferença, sem unificá-la em consensos.

O conflito deve poder agir, para que o convívio público entre as diferenças que definem um espaço público pleno de potência do vivido e do praticado possa (re)existir. A amizade pública, a dádiva, o comprometimento, as alianças permeadas de contradições, e não o consenso, é o que encontramos nas festas de lemanjá. É nesse aprendizado sobre/com as dinâmicas sociais singulares que a ordem urbana e o pensamento urbanístico devem, cada vez mais, estabelecer suas práticas. Só assim iremos tecer espaços públicos preñes de significados e de participações comprometidas (seja com a cidadania, seja com as experiências outras praticadas no cotidiano) e não simplesmente produzir espaços permeados por participações pacificadas pelo consumo, totalmente descomprometidas com tudo o que é público.

Isso, com certeza, é socialmente necessário.

REFERÊNCIAS

- AMARAL, Rita. O tempo de festa é sempre. *Revista do Migrante*, São Paulo, n. 15, jan./abr. 1993.
- ARANTES, O.; VAINER, C.; MARICATO, E. (Org.). *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- ARTAUD, Antonin. *Le théâtre et son double*. Tradução de Roberto Mallet. Paris: Éditions Gallimard, 1964.
- BOAS, Franz. *Potlatch of the Kwakiutl Indians*. Berkeley: Kroeber & Waterman, Source Book in Anthropology e University of California Press, 1920.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- ⁷ A ideia do conflito como um aspecto necessário e/ou inerente aos espaços públicos vem sendo tratada por diferentes teóricos, entre eles Chantal Mouffe, Jacques Rancière, Paola P.B. Jacques.

⁵ Os participantes que não pagam, mas que acompanham os trios elétricos ao redor do cordão de isolamento que demarca o espaço privatizado daqueles que pagaram para acompanhar o trio dentro do cordão.

⁶ Pessoas, homens e mulheres, que ganham muito pouco para segurar uma corda que separa na rua aqueles que possuem uma camiseta comprada do bloco, com uma estampa que identifica quem pagou ou não, o abadá. Essa camiseta determina quem pode entrar no espaço delimitado pela corda, que é protegida por seguranças. O público que não paga, a pipoca, fica esmagado no pouco espaço que sobra, ao redor das cordas, e vai sendo empurrado com violência por esses seguranças para não entrar em contato com os foliões pagantes. Um abadá chega a custar quatro salários mínimos, e os cordeiros recebem, após ter sua atividade regularizada pela Delegacia Regional do Trabalho, em torno de 0,05% desse valor como diária. Uma amostra da dinâmica social comum nessa festa foi colocada pela manchete de um jornal: “Cordeiro pede um cigarro e folião reage apagando seu cigarro no braço do pedinte”.

CONSIDERAÇÕES SOBRE ALGUMAS DINÂMICAS SOCIOESPACIAIS ENCONTRADAS
EM FESTAS POPULARES DO CANDOMBLÉ: A PARTICIPAÇÃO NOS ESPAÇOS PÚBLICOS

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.

GUATARRI, F.; ROLNIK, S. *Micropolítica. Cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1993.

L'ABÉCÉDAIRE de Gilles Deleuze. Direção de Pierre-André Boutang, com Claire Parnet, 1996. Documentário.

RIO DE JANEIRO (Cidade). Projeto de lei n°. 981/2006. Institui no calendário oficial do Município do Rio de Janeiro o Dia de Iemanjá, a ser comemorado no dia 29 de dezembro de cada ano. Autor: Vereador Átila Nunes Neto.

RODRIGUES, Nina. *Animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Bibliotheca de Divulgação Científica; Civilização Brasileira, 1935. v. 2.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril, 1978.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Edusp, 1974. v. 2.

SANTOS, Milton; SILVEIRA, Maria Laura. *O Brasil: território e sociedade no início do século XXI*. São Paulo: Record, 2001.

