



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Tecnologia e ciência

Instituto de Geografia

Denise David Caxias

**As distintas representações da Festa no cotidiano extraordinário da cidade
de Niterói, RJ: viva São Jorge! Viva São Pedro!**

Rio de Janeiro

2018

Denise David Caxias

As distintas representações da Festa no cotidiano extraordinário da cidade de Niterói,

RJ: viva São Jorge! Viva São Pedro!



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Gestão e Estruturação do Espaço Geográfico.

Orientadora: Aureanice de Mello Corrêa

Rio de Janeiro

2018

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CTC/C

C384 Caxias, Denise David.
As distintas representações da festa no cotidiano extraordinário da cidade de Niterói, RJ: viva São Jorge! Viva São Pedro! / Denise David Caxias. – 2018.
101 f. : il.

Orientador: Aureanice de Mello Corrêa.
Dissertação (Mestrado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Geografia.

1. Geografia humana – Niterói (RJ) – Teses. 2. Festas religiosas – Igreja Católica – Niterói (RJ) – Teses. 3. Festas Populares – São Jorge – Niterói (RJ) – Teses. 4. Representação simbólica – Identidade cultural – Niterói (RJ) – Teses. 5. Festas Populares – São Pedro – Niterói (RJ) – Teses. I. Corrêa, Aureanice de Mello. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Geografia. III. Título.

CDU 911.3(815.3)

Bibliotecária responsável: Fernanda Lobo / CRB-7:5265

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Denise David Caxias

As distintas representações da Festa no cotidiano extraordinário da cidade de Niterói,

RJ: viva São Jorge! Viva São Pedro!

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Gestão e Estruturação do Espaço Geográfico.

Aprovada em 27 de abril de 2018.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Aureanice de Mello Corrêa

Instituto de Geografia - UERJ

Banca examinadora:

Prof. Dr. Ulisses da Silva Fernandes

Instituto de Geografia - UERJ

Prof. Dr. Miguel Ângelo Ribeiro

Instituto de Geografia - UERJ

Prof. Dr. Jorge Luiz Barbosa

Universidade Federal Fluminense

Prof^ª. Dr^ª. Marli Cigagna

Universidade Federal Fluminense

Rio de Janeiro

2018

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho aos meus santos protetores, São Jorge e São Pedro.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, em primeiro lugar, pois nas suas palavras encontrei paz: “Aquele que habita no esconderijo do Altíssimo, à sombra do Onipotente descansará.”. Salmos 91.

Agradeço a minha mãe, pela presença e apoio na minha vida. Sem você nada seria possível.

Agradeço a minha família, sejam os de sangue, sobrinho, pai, irmã, cunhado e primo, sejam os de coração, Ricardo Nicolay, Camila Martorelli, Paula Fernandes, Carolina Ramos, Fernando Damasco, Célio Quintanilha, Júlio Guills, Ana Bliggs, Liliane, Victor Maluf, Emerson Kabimba, Silvana, Julia Scalla, Fernanda Nuffer, Luisa Smiderle. Obrigada, vocês são fundamentais na minha vida.

Agradeço ao Programa de pós-graduação em Geografia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Agradeço o financiamento a mim prestado pelo Fundação Carlos Chagas de Amparo a Pesquisa do estado do Rio de Janeiro.

Agradeço a minha orientadora, Aureanice de Mello Corrêa, por dois anos de comprometimento, afeto e respeito.

Agradeço a banca, professora Marli, professor Barbosa e professor Miguel, pela disponibilidade, carinho e afeto.

Agradeço aos santos que me protegem todos os dias. São Jorge atravessou o meu caminho e hoje é meu guerreiro e protetor, São Pedro me escolheu quando me direcionou para Jurujuba em 2011. Obrigada por estarem sempre comigo.

Agradeço as minhas “filhas” Isabela, Ratinha e Pururuca pelas noites mal dormidas por eu ficar acordada escrevendo ou estudando.

Toute représentation, qu'elle soit d'ailleurs vulgaire ou scientifique, est un acte de création.

Antoine Bailly

As representações não têm por objetivo mensurar o espaço físico e reproduzi-lo com precisão, mas traduzir hipóteses sobre a organização espacial, aberto a toda riqueza que este conceito pode oferecer.

Salete Kozel

La conexión, fragmentada e insegura, entre las representaciones elaboradas del espacio y el espacio de las representaciones es el objeto del conocimiento, «objeto» que implica explica un sujeto, aquel en quien lo vivido, lo percibido y lo concebido (lo sabido) se encuentran en una práctica espacial.

Henri Lefebvre

A Festa se reafirma como elemento central da vida urbana, questão de direito à vivência na cidade.

Marcos Souza

RESUMO

CAXIAS, Denise David. *As distintas representações da Festa no cotidiano extraordinário da cidade de Niterói, RJ: viva São Jorge! Viva São Pedro!* 2018. 101f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geografia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

A presente dissertação tem como objetivo compreender as distintas territorialidades de duas Festas Católicas Populares na cidade de Niterói. Assim como, a produção do espaço citadino a partir da dinâmica das práticas culturais religiosas. Como estudo de caso, foram analisadas as Festas de São Jorge e de São Pedro que ocorrem, respectivamente, no bairro centro e no bairro de Jurujuba. Evidenciou-se as discussões de circularidade cultural e disputas políticas e representação social nas duas festas. Os procedimentos metodológicos que adotamos foram a observação de campo, entrevistas, pesquisa documental no jornal O Fluminense, livros e acervos diversos sobre o tema. A última década (2007-2017) foi recorte histórico escolhido, onde buscamos dialogar com as mudanças ocorridas, traçando uma dialética com a história da origem da tradição festiva. O centro da pesquisa focou-se nas diferentes territorialidades simbólicas e materiais (as práticas culturais religiosas) e os conflitos políticos, econômicos e sociais que a Festa produz e re-produz. Assim sendo, constatamos a importância dos signos e significados das práticas culturais religiosas para a materialização das representações simbólicas na produção do espaço.

Palavras-chaves: Representação. Festa. Cotidiano Extraordinário. São Jorge. São Pedro.

ABSTRACT

CAXIAS, Denise David. *The different representations of the Feast in the extraordinary daily life the city of Niterói, RJ: save Sao Jorge! Save Saint Peter!* 2018. 101 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geografia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

This master's degree dissertation had as its object to comprehend Popular Catholic Feast's distinct territorialities at Niteroi City as well the urban production of space, from the dynamic of religious cultural practices. As case studies, it has been analyzed São Jorge's and São Pedro's Feast, that take place, respectively, at the central area and at Jurujuba's neighborhood. It was highlighted the debate of cultural circularity, political struggle and social representation in both feasts. The methodological procedures adopted were: observation field interviews, documental research at O Fluminense newspaper, books, and different collections of the subject. The last decade (2007-2017) was de fragment of time chosen for analysis, where we had sought to dialogue with the changes that had been occurred, contrasting with the feast traditions origins' history. The research's center stroke at different symbolical and material territorialities religious cultural practices and the political, economical and social conflicts that are produced and reproduced by the Feast. This way, we concluded the importance of signs and meanings of religious cultural practices for the embodiment of symbolic representations in the production of space.

Keywords: Representation. Feast.Extraordinary Daily.São Jorge. Saint Peter.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	09
1	GEOGRAFIA E FESTA: REPRESENTAÇÕES	20
1.1	A geografia das Representações: breve histórico	20
1.2	Cultura, identidade e território: memórias da Festa na cidade	25
1.3	Representando as festas	32
1.3.1	<u>Viva São Jorge!</u>	33
1.3.2	<u>Viva São Pedro!</u>	42
2	A CIRCULARIDADE CULTURAL	52
2.1	Fronteiras Porosas: o jogo de espelhos São Jorge/ Ogum e São Pedro/Xangô	52
2.2	A Procissão	55
2.2.1	<u>A resistência do traçado da devoção: Ogunhê!</u>	55
2.2.2	<u>Geossimbolizando a orla niteroiense: KaôCabecilê</u>	62
2.3	Arremates desse enredo	68
3	DISPUTAS POLÍTICAS E REPRESENTAÇÃO SOCIAL	70
3.1	A disputa pelo discurso	70
3.1.1	<u>A missa e a devoção na Capela de São Jorge</u>	71
3.1.2	<u>“Os covardes nunca tentaram, os fracos ficaram no caminho, só os fortes conseguiram”</u> : São Jorge no 12º Batalhão da Polícia Militar	74
3.2	Os sentidos da Festa	81
3.2.1	<u>A dialética do comando local: São Pedro em Jurujuba</u>	82
3.2.2	<u>A turistificação da Festa: processos</u>	84
	UMA GRANDE TEIA DE SIGNIFICADOS: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES	90
	REFERÊNCIAS	94

INTRODUÇÃO

O presente trabalho busca contribuir pensar a Festa em sua totalidade, neste caso, Lefebvre será a base para pensar a multidimensionalidade desse espaço onde a Festa é produzida e produtora. Desta forma, buscamos discutir a geografia das representações em Kozel (2001), dialogando com os conceitos de cultura, identidade e território, e como as representações sociais produzem uma memória das festas na cidade. Assim, buscamos discutir a dialética da produção do espaço em Lefebvre (2013) e a discussão das estruturas em Bourdieu (1994, 1996).

Para analisar e compreender a produção simbólica da festa, usamos a categoria de análise Circularidade Cultural, pensada por Corrêa (2004) buscando aplicá-la nas práticas culturais e religiosas – as fronteiras porosas e a procissão - das festas em discussão, São Jorge na área central da cidade, e São Pedro, no bairro de Jurujuba, em Niterói. Para Gwiazdzinski (2011, p.350) “a festa urbana é um formidável laboratório da cidade, ao mesmo tempo revelador e teste”.

O dia de São Jorge é celebrado no dia 23 de abril, reúne aproximadamente 15 mil devotos e curiosos (segundo o Jornal O Dia) em sua celebração. Conta com um comércio local de artigos religiosos que enaltece as peculiaridades de diferentes traços da fé dos sujeitos em relação ao santo homenageado e com o território de sua celebração. Além dos devotos católicos praticantes e não praticantes há uma forte presença de religiosos de diferentes práticas e, dentre eles, os de matrizes afro-brasileira, exemplo de circularidade cultural. Esta se confirma a partir das influências culturais entre os diferentes grupos sociais, num processo de mão dupla e que viabiliza a troca de experiências e a incorporação de diferentes culturas (CORRÊA, 2004).

A Festa de São Pedro possui atualmente uma importância não apenas religiosa, mas também turística. Ela faz parte do calendário turístico da cidade e foi declarada como Patrimônio Cultural Imaterial da Cidade e incluída no calendário oficial de eventos no dia 19 de dezembro de 2011. Ela conta com uma tradicional procissão marítima em toda a enseada de Jurujuba desde 1923, segundo a história oral e, há menção a essa procissão no ano 1921, segundo o jornal “O Fluminense”.

Através da observação de campo, desde o ano 2015 até 2017 na Festa de São Jorge, e desde o ano de 2013¹ à 2017 na Festa de São Pedro, é possível afirmar a existência de

¹ Trabalhos anteriores, CAXIAS, 2017a; 2017b.

geossímbolos bem marcantes nas duas festas. Mesmo que sua origem e função sejam diferenciadas, a alvorada festiva, a primeira missa e a procissão são elementos simbólico-culturais fundamentais no momento festivo. E como afirmou Corrêa (2004, p.24): “Os geossímbolos, considerados como territorialidades, semiografam no espaço, o território cultural, que desta forma, emerge delimitado por fronteiras porosas, de trocas, evidenciando o caráter dinâmico da cultura e do território como processo sócio espacial”.

A Festa de São Jorge transporta em seu âmago essa fronteira porosa. Durante a celebração ao santo, que carrega a essência de um grande guerreiro, representa-se também, num movimento circular de trocas culturais, a figura de Ogum. Nas entrevistas realizadas, a relação intrínseca do santo com o Orixá ficou evidente. Entrevistamos 25 pessoas na festa do ano 2016, ao perguntarmos se a devoção era a São Jorge e a Ogum, a resposta afirmativa se consolidou em 36% das entrevistas, frente a 51% de devotos apenas de São Jorge. Nessa perspectiva relacional, usamos o conceito de circularidade por compreender que a abordagem tradicional do conceito de sincretismo² aponta na direção de supressão de uma identidade religiosa por outra identidade religiosa dominante, e partimos da condição de que há, na festa de São Jorge uma fronteira porosa entre o catolicismo e as religiões de matriz afro-indígena brasileira, o que evidencia o caráter dinâmico da cultura e, nesse estudo, o território é espaço propício para esse enredo.

A Festa de São Pedro recorre à caracterização mais turística e local. Importante salientar que o bairro é tradicionalmente vinculado à colônia de Pesca e Maricultura, assim sendo, o dia do santo é um dia para agradecer, e os outros dias de Festa para “farrear” (como relatado pela organizadora do evento durante entrevista concedida a nós no ano de 2017). A festa de São Pedro ocorre entre quatro e cinco dias, enquanto a Festa de São Jorge ocorre apenas no dia do santo.

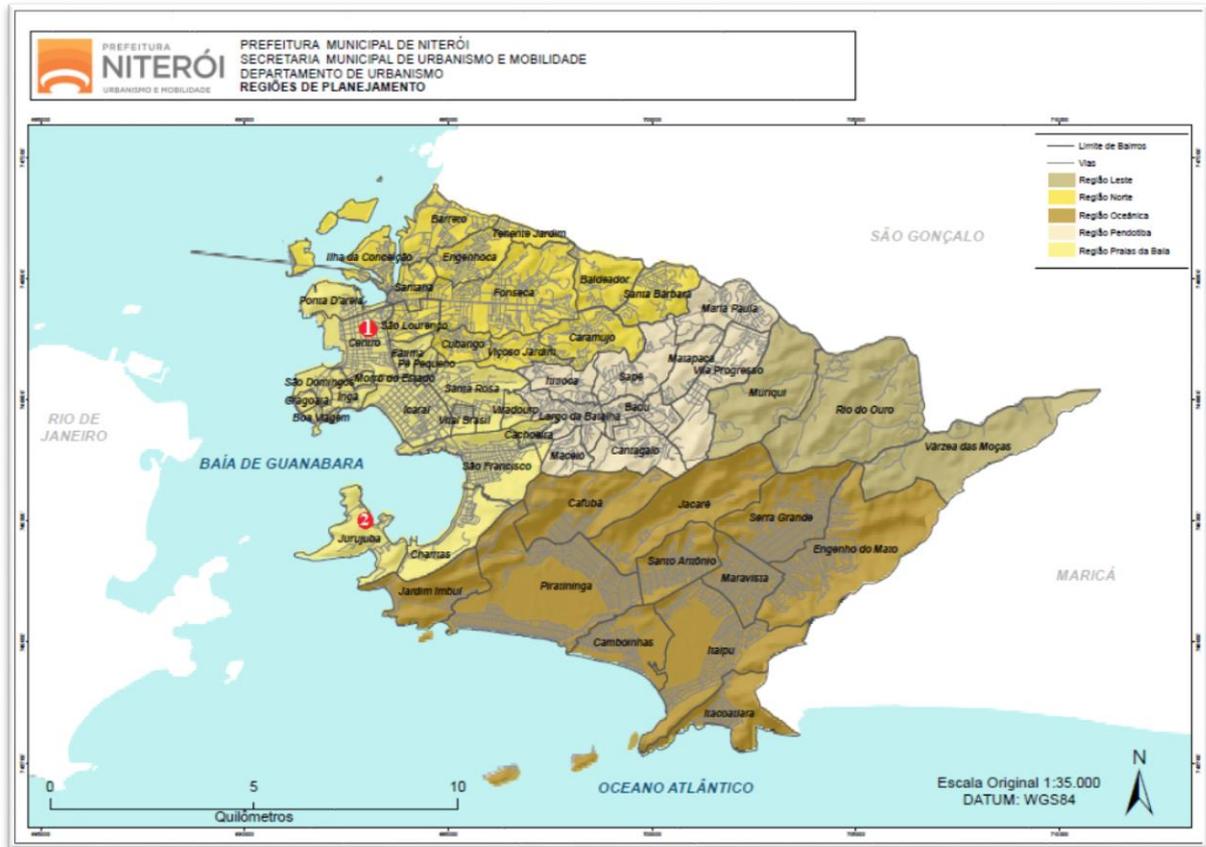
Esses momentos nos permite descobrir signos espaciais (CORRÊA, 2004) e a partir desses, e das relações sociais características de cada grupo social, ratificamos a Festa como um código sócio cultural impresso no espaço geográfico (DI MÉO, 2001).

Também buscamos apontar as disputas políticas e suas representações sociais, pois, acreditamos que a festa carregue os discursos das relações de poder, seja político ideológico ou cultural simbólico, ou ainda, as duas perspectivas conectadas, que analisamos no texto.

² Justificamos a perspectiva tradicional do conceito de sincretismo, porque esse sentido tradicional vem sendo ressignificado, a saber, os trabalhos de FERRETTI (1998, 2007a, 2007b, 2013, 2014), que inclusive muito dialogam com a proposta de circularidade cultural. A perspectiva de Ferretti muito nos agrada.

A escolha pela cidade de Niterói (Figura 1) se deu por todo o caminho, por nós, percorrido durante a graduação. As festas foram frutos dos agenciamentos por nós (a autora e a orientadora) no sentido de discutir e pensar as múltiplas territorialidades da cidade.

Figura 1- Localização da área central de Niterói e o bairro Jurujuba



Fonte: Secretaria Municipal de Niterói, 2014 – Editado pela autora, 2018

Diante da breve apresentação, consideramos necessário acionar os caminhos que traçamos para pensar a multidimensionalidade do espaço da festa na cidade de Niterói. A teoria da produção do espaço em Lefebvre nos proporciona a partir da discussão da tríade do espaço, compreender a dinâmica da totalidade do mesmo. Acreditamos que as práticas culturais/religiosas aqui estudadas – do catolicismo popular, da umbanda e candomblé – produzem o espaço social. Assim, recorremos a Lefebvre, que, segundo Schmid, admite que o espaço social abarca

os seres humanos em sua corporeidade e sensualidade, sua sensibilidade e imaginação, seus pensamentos e suas ideologias; seres humanos que entram em relações entre si por meio de suas atividades e práticas (SCHMID, 2012, p.91).

Neste sentido, a proposta lefebvriana da produção do espaço pode ser dividida em três dimensões ou processos dialeticamente interconectados. Ainda segundo a leitura de Schmid

Lefebvre desenvolve uma figura tridimensional da realidade social. A prática social material tomada como ponto de partida da vida e da análise constitui o primeiro momento. Ela permanece em contradição com o segundo momento: conhecimento, linguagem e palavra escrita, compreendidos por Lefebvre como abstração, como poder concreto e como compulsão ou constrangimento. O terceiro momento envolve poesia e desejo como formas de transcendência que ajudam o devir a prevalecer sobre a morte (SCHMID, 2012, p. 95).

Desta forma, aqui estamos a propor a compreensão de como o imaginário individual e o imaginário coletivo, em dialética, produzem o espaço a partir da análise tridimensional: a prática espacial, a representação do espaço e os espaços de representação.

Segundo Santos (2012) “a totalidade é o conjunto de todas as coisas e de todos os homens, em sua realidade, isto é, em suas relações, e em seu movimento”(p.116). O movimento das práticas sociais são partes de um todo que em movimento constroem uma totalidade, uma realidade complexa, um sistema de significações. Desta forma, a dialética proposta por Lefebvre (2013) nos permite compreender a produção do espaço pela complexidade das práticas culturais/religiosas

A teoria da produção do espaço em Lefebvre tornou-se muito fascinante, porque, segundo Schmid (2012, p.90), “sua significância reside especialmente no fato de que ela integra sistematicamente as categorias de cidade e espaço em uma única e abrangente teoria social, permitindo a compreensão e a análise dos processos espaciais em diferentes níveis”. Lefebvre entende o espaço (social) como produto (social), pois, para o autor, a ideia de espaço está atrelada a realidade social. Segundo aponta Schmid (Ibidem), “o espaço não existe em si mesmo. Ele é produzido”.

Para Lefebvre, o espaço social só pode ser produzido a partir das relações sociais, em um constante agenciamento entre estrutura e indivíduos. Afirma, ao destacar as dificuldades da sua teoria social,

Segunda e não menor dificuldade: na estrita tradição marxista, o espaço social podia ser considerado uma superestrutura. Um resultado tanto das forças produtivas como das estruturas, das relações de propriedade, entre outras. Ora, o espaço entra nas forças produtivas, na divisão do trabalho; ele tem relações com a propriedade, isso é claro. Com as trocas, com as instituições, a cultura, o saber. Ele se vende e se compra; ele tem valor de troca e valor de uso. Portanto, ele não se situa em tal ou tal dos “níveis”, dos “planos”, classicamente distinguidos e hierarquizados. O conceito de espaço (social) e o próprio espaço escapam, portanto, à classificação “base-estrutura-superestrutura”(LEFEBVRE, 2006, p.125, 126)

Ainda para Lefebvre,

O conceito de espaço liga o mental e o cultural, o social e o histórico. Reconstituindo um processo complexo: *descoberta* (de espaços novos, desconhecidos, dos continentes ou do cosmos); *produção* (da organização espacial própria de cada sociedade); *criação* (de obras: a paisagem, a cidade com a monumentalidade e o cenário). Tudo isso evolutivamente, geneticamente (com uma gênese), mas segundo uma lógica: a forma geral da *simultaneidade*; pois todo dispositivo espacial repousa sobre a justaposição na inteligência, e sobre a ensambleagem material de elementos com os quais se *produz* a simultaneidade (IBIDEM, p.126).

Segundo Schmid (2012, p. 91), para Lefebvre tempo e espaço “são aspectos integrais da prática social”, “como produtos sociais”, “resultado e pré-condição da produção da sociedade”. Assim sendo, as práticas culturais e religiosas expressas no espaço da cidade, no tempo da festa, produz um espaço social delimitado, um território efêmero. As práticas sociais se diferenciam no tempo e espaço de cada sociedade. Retomamos a discussão de Lefebvre (2010), ao dotar de sentido as cidades, assumindo suas especificidades, devido ao seu contexto histórico. De fato, para nós, a análise de uma mesma cidade em dois momentos diferenciados, nos mostrou distintas territorialidades, que constituem diferentes representações sociais da festa. Dito isto,

[...] espaço e tempo não existem de forma universal. Como eles são produzidos socialmente, só podem ser compreendidos no contexto de uma sociedade específica. Dessa forma, espaço e tempo não são apenas relacionais, mas fundamentalmente históricos. Isso demanda uma análise capaz de considerar as relações sociais, relações de poder e conflitos relevantes em cada situação (SCHMID, 2012, p.91).

Para compreender a teoria da produção do espaço em Lefebvre, é preciso consideramos a sua abordagem e lógica pelo discurso dialético. Para Schmid (Ibidem, p.93), esse discurso dialético, onde o autor expõe as contradições do espaço social, se baseiam não apenas no pensamento de Hegel e Marx, mas principalmente, em Nietzsche. O pensamento dialético significa o reconhecimento de que *a realidade social é marcada por contradições e que somente pode ser entendida por meio da compreensão dessas contradições* (Ibidem).

Para Lefebvre

Se nós considerarmos o conteúdo, se existe um conteúdo, uma proposição isolada não é nem verdadeira, nem falsa; toda proposição isolada deve ser transcendida; toda proposição com um conteúdo real é ambos verdadeira e falsa, verdadeira se é transcendida, falsa se é declarada como absoluta (LEFEBVRE, 1968, p.42 apud SCHMID, 2012, p. 93).

Assim o autor assume a posição interpretativa das questões pertinentes ao espaço social, como sim e não, sempre haverá riscos e ao mesmo tempo possibilidades de análise e compreensão. Para ele os conceitos de dialética estabelecidos eram problemáticos e faz suas críticas em cada uma dessas discussões (SCHMID, 2012) e chega a uma consideração, propondo uma dialética tridimensional. Lefebvre (2013, p.435, 436) aponta que sua dialética é uma crítica radical a Hegel baseada na prática social de Marx e na arte de Nietzsche, mas assume que sua discussão não esgota o tema da produção do espaço. Lefebvre vai discutir a análise tridimensional da produção do espaço, da seguinte forma:

La práctica espacial de una sociedad secreta su espacio; lo postula y lo supone en una interacción dialéctica; lo produce lenta y serenamente dominándolo y apropiándose de él. Desde el punto de vista analítico, la práctica espacial de una sociedad se descubre al descifrar su espacio.

¿En qué consiste la práctica espacial bajo el neocapitalismo? Expresa una estrecha asociación en el espacio percibido entre la realidad cotidiana (el uso del tiempo) y la realidad urbana (las rutas y redes que se ligan a los lugares de trabajo, de vida «privada», de ocio). Sin duda, esta asociación es sorprendente pues incluye la separación más extrema entre los lugares que vincula. La competencia y la performance espaciales propias de cada miembro de la sociedad sólo son apreciables empíricamente. La práctica espacial «moderna» se define así por la vida cotidiana de un habitante de vivienda social en la periferia —caso límite, pero sin duda significativo—, sin que esto nos autorice a dejar de lado las autopistas o la política de transporte aéreo. Una práctica espacial debe poseer cierta cohesión, sin que esto sea equivalente a coherencia (en el sentido de intelectualmente elaborada, concebido lógicamente)³(LEFEBVRE, 2013, p.97).

Podemos compreender essa prática espacial como os acontecimentos sociais da vida no cotidiano ordinário da cidade. A performance cotidiana dos indivíduos para vivenciarem a cidade. Como camaleões, os sujeitos, “enel sentido intelectualmente elaborado”, possui a capacidade de exibir rápidas mudanças (performance) durante suas interações sociais. O movimento de desterritorialização ao sair do transporte coletivo (sentido ordinário da vida na cidade) para adentrar ao coletivo, todos vestidos de vermelho e branco⁴ na aérea central da cidade niteroiense, se reterritorializando no cotidiano extraordinário, que para nós, é a festa.

³“A prática espacial de uma sociedade secreta seu espaço; ela o põe e o supõe, numa interação dialética: ela o produz lenta e seguramente, dominando-o e dele se apropriando. Para a análise, a prática espacial de uma sociedade se descobre decifrando seu espaço.

O que é a prática espacial no neo-capitalismo? Ela associa estreitamente, no espaço percebido, a realidade cotidiana (o emprego do tempo) e a realidade urbana (os percursos e redes ligando os lugares do trabalho, da vida “privada”, dos lazeres). Associação surpreendente, pois ela inclui em si {pressupõe} a separação exacerbada entre esses lugares que ela religa. A competência e a performance espaciais próprias a cada membro dessa sociedade só se examinam empiricamente. A prática espacial “moderna” se define, portanto, pela vida cotidiana de um habitante de HLM no subúrbio, caso-limite e significativo; o que não autoriza negligenciar as auto-estradas e a aero-política. Uma prática espacial deve possuir uma certa coesão, o que não quer dizer uma coerência (intelectualmente elaborada: concebida e lógica).” Tradução de Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins.

⁴ Cores que representam o dia de São Jorge.

Las representaciones del espacio, es decir, el espacio concebido, el espacio de los científicos, planificadores, urbanistas, tecnócratas fragmentadores, ingenieros sociales y hasta el de cierto tipo de artistas próximos a la cientificidad, todos los cuales identifican lo vivido y lo percibido con lo concebido (lo que perpetúan las Arcanas especulaciones sobre los Números: el número áureo, los módulos, los cánones, etc.). *Es el espacio dominante en cualquier sociedad* (o modo de producción). Las concepciones del espacio tenderían (con algunas excepciones sobre las que habrá que regresar) hacia un sistema de signos verbales — intelectualmente elaborados.⁵(Ibidem, grifo nosso)

O “espaço dominante em qualquer sociedade”, ou seja, a base ou a infraestrutura da formação econômica e social, é constituída por distintas intencionalidades, seja no âmbito do poder religioso dominante (perpetuação do catolicismo), seja na dimensão da reprodução a festa como tradição (estratégia do uso do turismo para justificar a permanência de uma prática espacial). Na leitura da tríade espacial proposta por Lefebvre, é impossível dimensionar o espaço somente a partir de uma delas, nesse caso, o espaço concebido só é possível ser analisado em sua relação com o espaço percebido. A representação do espaço, enquanto forma, “espaços vazios”, mental e socialmente, só terão sentido social ao associar-se aos espaços de representação.

Los espacios de representación, es decir, el espacio vivido a través de las imágenes y los símbolos que lo acompañan, y de ahí, pues, el espacio de los «habitantes», de los «usuarios», pero también el de ciertos artistas y quizá de aquellos novelistas y filósofos que describen y sólo aspiran a describir. Se trata *del espacio dominado*, esto es, pasivamente experimentado, que la imaginación desea modificar y tomar. Recubre el espacio físico utilizando simbólicamente sus objetos. Por consiguiente, esos espacios de representación mostrarían una tendencia (de nuevo con las excepciones precedentes) hacia sistemas más o menos coherentes de símbolos y signos no verbales⁶(Ibidem, p.98, grifonosso).

Os espaços de representação muito nos interessam na tríade da análise espacial de Lefebvre, pois é nesse momento, que, a dimensão simbólica se apresenta de forma mais intensa.

⁵ “As representações do espaço, ou seja, o espaço concebido, aquele dos cientistas, dos planificadores, dos urbanistas, dos tecnocratas “retalhadores” e “agenciadores”, de certos artistas próximos da cientificidade, identificando o vivido e o percebido ao concebido (o que perpetua as sábias especulações sobre os Números: o número de ouro, os módulos e “canhões”). É o espaço dominante numa sociedade (um modo de produção). As concepções do espaço tenderiam (com algumas reservas sobre as quais será preciso retornar) para um sistema de signos verbais, portanto, elaborados intelectualmente”. Tradução de Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins.

⁶ “Os espaços de representação, ou seja, o espaço vivido através das imagens e símbolos que o acompanham, portanto, espaço dos “habitantes”, dos “usuários”, mas também de certos artistas e talvez dos que descrevem e acreditam somente descrever: os escritores, os filósofos. Trata-se do espaço dominado, portanto, suportado, que a imaginação tenta modificar e apropriar. De modo que esses espaços de representação tenderiam (feitas as mesmas reservas precedentes) para sistemas mais ou menos coherentes de símbolos e signos não verbais.” Tradução de Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins.

Para Schmid (2012, p.101), “a “ordem” material que aflora na superfície pode tornar-se ela mesma um veículo transmitindo significados. Dessa maneira, um simbolismo (espacial) se desenvolve expressando e invocando normas, valores e experiências sociais”. ‘Esse espaço dominado’, para nós está dominado pela ordem cultural e política da festa. Para exemplo desse simbolismo espacial, as duas festas – São Jorge e São Pedro - possuem geossímbolos (móveis e fixos), que orientam no espaço urbano da cidade de Niterói o acontecimento da festa. Esse espaço vivido é mediador, é o diálogo entre o espaço percebido e o espaço concebido.

O vivido se dá no campo das relações cotidianas, se desdobra nas microrelações de poder, seja na família, seja no bairro, seja na organização da festa. Segundo a proposta de Lefebvre em *O direito a cidade*, o vivido não pode ser compreendido sem o seu contexto histórico, sem o espaço concebido. É no espaço percebido que os sujeitos fazem seus agenciamentos abstratos e cognitivos, a partir de suas percepções, em um movimento de interação mental, político e social. O espaço vivido é a produção social do que fora assimilada. É a experimentação do mundo na prática da vida cotidiana.

Schmid ao analisar as categorias para compreensão do espaço social em Lefebvre irá sustentar a percepção fenomenológica no pensamento do autor. Assim como a linguagem, a fenomenologia foi base para a tríade espacial. O conceito de percepção está totalmente vinculado ao sentido fenomenológico. Cada sujeito vai perceber de uma forma a mesma imagem, a mesma festa, por exemplo. No entanto, a materialidade concreta e produzida destoa da concepção clássica da fenomenologia, onde a percepção se dá intuitivamente sem uma materialidade social. O conceito de prática espacial é uma referência para que ele não se perca da concretude materialista, acreditamos.

Para Schmid (2012, p.103), “a proposta de Lefebvre é, assim dizendo, a de uma fenomenologia materialista”. Dessa forma, ele vai buscar fazer uma referência a partir da concretude do espaço, a tríade espacial se dá na relação da tríade dialética do homem, que são os conceitos de percebido, concebido e vivido. Tríade que se dá no campo das representações individuais e coletivas, nas palavras do autor, “individual e social”.

Assim sendo, nas palavras de Lefebvre (2006),

O espaço social é múltiplo: abstrato e prático, imediato e mediato. O espaço religioso não desaparece diante do espaço do comércio; ele permanece, e por muito tempo, o espaço da palavra e o do saber. Ao seu lado, e mesmo nele, existem sítios e lugares para outros espaços, o das trocas, o do poder. As representações do espaço e os espaços de representação divergem, sem dissolver a unidade do conjunto (LEFEBVRE, 2006, p.364).

A partir da leitura lefebvriana do espaço social, acreditamos que a festa é uma prática cultural e religiosa, que abrange todas as esferas da vida social e espacial dos sujeitos sociais. O “poder” das estruturas só é possível pelos agenciamentos cotidianos dos sujeitos. Sem relações sociais o espaço não pode ser produzido.

Lefebvre defende que “enrealidad, elespacio social «incorpora» losactossociales, las acciones de lossujetos tanto colectivos como individuales que nacen y mueren, que padecen y actúan »”⁷ (LEFEBVRE, 2013, p.93). Essa afirmativa nos garante segurança para afirmar que, as representações sociais são influenciadas pelas ideias, valores, crenças e ideologias, numa dialética constante entre estrutura e sujeitos.

As representações simbólicas se dão no campo dos agenciamentos da linguagem. Assim, para Bourdieu, cada agente social, terá a sua prática espacial e uma representação desse espaço, que, em dialética, se reproduzindo de acordo com o lugar dos sujeitos na vida social. Não entraremos aqui no mérito da divisão hierárquica de classes, mas buscamos, como tentativa e desafio, mostrar que na Festa, seja ela qual for, a percepção será diferenciada de acordo com a posição social, religiosa e cultural do sujeito devoto ou não devoto.

Para Bourdieu (1994, p.60-61), *habitus* é um conceito que se classifica como um “sistema de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionarem como estruturas estruturantes, isto é, como princípio que gera e estrutura as práticas e as representações”, um processo de “interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade”. Essa conceituação dialoga com a tríade dialética do espaço proposta por Lefebvre.

Considerando essas afirmações, ao elaborarmos nossas representações, constatamos que fazemos um filtro (condicionado pelas estruturas pré estabelecidas) e passamos a perceber, sentir e vivenciar a realidade de uma forma. Um sujeito católico, morador da área central de Niterói, possui no seu calendário anual, a queima de fogos que ocorre durante a alvorado na Festa de São Jorge. Para esse sujeito, hipoteticamente, isso faz parte de um ritual vinculado a sua fé. A sua forma de lidar ou ser flexível com o barulho será diferente de um sujeito protestante. Ou seja, nossas bolhas sociais⁸ sejam do campo religioso ou cultural condicionam nossa forma de viver e se relacionar com o mundo.

⁷ “Na verdade, o espaço social “incorpora” atos sociais, os de sujeitos ao mesmo tempo coletivos e individuais, que nascem e morrem, padecem e agem.” Tradução de Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins.

⁸ Estamos pensando aqui na alusão a bolhas das mídias sociais, mas que se dão no campo da realidade não virtual também. Muitos religiosos preferem se isolar do mundo secular para viverem “mais para Cristo”. Para detalhes sobre essa bolha, principalmente no campo religioso, ver tese de Alexander Soares Magalhães, intitulada “Amigo de fé: estudo sobre religião e amizade entre jovens assembleianos da Baixada Fluminense”, defendido em 2016

Para Bourdieu (1994, p.108), “as representações mentais são atos de percepção e de apreciação, de conhecimento e de reconhecimento, em que os agentes investem seus interesses e pressupostos”; e “as representações objetivas (materiais como bandeiras, insígnias, símbolos, emblemas, cartazes etc.) são estratégias interessadas de manipulação simbólica tendentes a determinar a representação (mental) que os outros podem construir a respeito tanto dessas propriedades como de seus portadores” (Ibidem). Ora, há agenciamentos nessa estruturação proposta pelo autor. Como já afirmamos aqui, o processo é de “interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade”, é dialético.

Em Bourdieu, “produzir e impor representações (mentais, verbais, gráficas ou teatrais) do mundo social capazes de agir sobre esse mundo, agindo sobre as representações dos agentes a seu respeito” é uma ação política, e nessa perspectiva, revolucionário que pode gerar mudanças estruturais (Ibidem, p. 117). No entanto, vamos nos ater a discussão, não pelo viés revolucionário do conceito, mas das possibilidades que o mesmo nos inspira. As representações mentais, verbais, gráficas ou *teatrais* influenciam na dinâmica social de um espaço. O que chamamos aqui de território efêmero da festa, produz, em suas diferentes atividades, um lugar de afetos e lembranças. Essa relação entre território e lugar, estrutura política e espaço das afetividades cotidianas, é um caminho para compreender as negociações entre as estruturas e os indivíduos.

Para Turra Neto

“entre espaço e território, há o lugar, como conceito intermediário. Espaço como categoria mais ampla, lugar como conceito mais empírico, que permite particularizar e circunscrever o espaço para a pesquisa, tornando-o apreensível para o trabalho do sujeito do conhecimento. Território como o conceito que nos permitirá apreender o espaço, no lugar, pelo estudo de certos tipos de ações e práticas dos sujeitos sociais, em negociação com outros sujeitos, com os quais são obrigados a *coexistir*, numa extensão comum”(TURRA NETO, 2015, p.52, grifo nosso).

Essa coexistência, para nós, constitui os agenciamentos dos sujeitos na luta pelos seus ideais, sejam eles políticos ideológicos, sejam eles culturais e religiosos. As representações, pois, são ideias, conceitos, concepções, valores, princípios e imagens que, pensamos e atribuímos um significado à realidade. Isto posto, concordamos com Bourdieu (1994, p.122-123) ao afirmar que “a ciência transforma a representação do mundo social e, ao mesmo tempo, o próprio mundo social, ao viabilizar práticas ajustadas a essa representação transformada”. As nossas práticas cotidianas são orientadas, influenciadas pelas representações que formamos sobre quem somos, o que devemos fazer e como devemos interagir com as outras pessoas. E

isso é dado pela construção dialética exposta por Lefebvre, assim, podemos caracterizar que as ações e reações dos indivíduos frente a estrutura que o condiciona é agenciada, a totalidade das ações se dá no campo da análise tridimensional.

Buscaremos aplicar a discussão lefebvriana de espaço percebido (práticas espaciais), espaço concebido (representações do espaço) e espaço vivido (espaços de representações) ao analisar e buscar compreender os processos de circularidade cultural presente nas festas em tela, e nas disputas políticas das representações sociais das mesmas. Vamos as Festas!

1 GEOGRAFIA E FESTA: REPRESENTAÇÕES

[...] o lugar da festa, como representação simbólica, constitui-se pelos múltiplos sentidos e significados garantidos pelos costumes, hábitos e valores (TEIXEIRA, 2016, p.98).

Toda festa é uma representação. Independente se há maciça participação popular (casos de festas religiosas, como de terreiros, igrejas católicas) ou com uma intencionalidade para a mercantilização, espetacularização e midiaticização (o que não significa que não há participação popular; no caso do Carnaval no Rio de Janeiro há participação popular e os processos de espetacularização). Isto posto, podemos observar que a Festa possui diferentes representações, quando mesmo coletivas, se desdobram em representações individuais, em um processo retroalimentativo. Neste capítulo, desdobraremos sobre a Geografia das Representações; os conceitos de cultura, identidade e território com o intuito de buscar uma representação para as memórias das festas na cidade niteroiense, conectando-os para se compreender as dinâmicas das festas em tela, São Pedro e São Jorge.

1.1 A geografia das Representações: breve histórico

Na década de 1960-1970, as Ciências Sociais sofrem a chamada *cultural turn*, uma virada cultural que será acompanhada por diferentes momentos de “ruptura epistemológica”, seja na Sociologia, conforme apresenta Noller, “o que, nos anos de 1970, se anuncia empiricamente como globalização é acompanhado por uma transição epistemológica, a passagem de uma compreensão tradicional, geograficamente limitada, para outra, pós-tradicional, aberta e plural, do espaço social” (NOLLER, 2000, p. 21); seja na geografia cultural, como propõe McDowell (1996) e Claval (2002, 2004, 2012), em que os geógrafos começam a questionar o sentido de cultura e como esta se vincula à organização espacial.

McDowell (1996) aponta como a Geografia Cultural tem se mostrado um campo de pesquisa “excitante” abrangendo desde

[...] as análises de objetos do cotidiano, representação da natureza na arte e em filmes até estudos do significado de paisagens e a construção social de identidade baseadas em lugares [...] seu foco inclui a investigação da cultural material, costumes sociais e significados simbólicos [...] (MCDOWELL, 1996, p. 159)

Ainda neste texto, a autora agrega três momentos de transformação da geografia cultural, sua proposta é apresentar uma historiografia dela. O primeiro enfatiza a chamada Escola de Berkeley⁹. Num segundo momento, apresenta a abordagem da geografia cultural, que vai definir cultura como “conjunto de significados compartilhados expressos nas práticas sociais dentro de um lugar” (Ibidem, p. 159, 160). Junto a essa perspectiva, a autora também desenvolve o momento da Escola do Paisagismo. Por último, resgata a dimensão da Teoria Social, evidenciando que não apenas os geógrafos culturais buscam estudar a cultura, mas os teóricos sociais também, principalmente mostrando como a “crescente escala global de produção e consumo afeta as relações entre identidade, significado e lugar” (Ibidem, p.160). O enfoque neste trabalho será na segunda perspectiva da geógrafa em tela.

Para McDowell (1996):

Cultura é um conjunto de ideias, hábitos e crenças que dá forma às ações das pessoas e à sua produção de artefatos materiais, incluindo a paisagem e o ambiente construído. *A cultura é socialmente definida e socialmente determinada.* Ideias culturais são expressas nas vidas de grupos sociais que articulam, expressam e contestam esses conjuntos de ideias e valores, que são eles próprios específicos no tempo e no espaço (MCDOWELL, 1996, p. 161, grifos nossos).

É importante destacar, nessa afirmativa, que as representações sociais se constroem num aporte coletivo, mas são ressignificadas pelos indivíduos do grupo e mudam no tempo e no espaço. Os movimentos de contestação cultural são exemplos dessa dinâmica espaço-temporal. E, nas tradições festivas, não é diferente. Novas tradições são reinventadas na perspectiva da renovação cultural.

Segundo Claval (2012), a abordagem cultural, na Geografia brasileira, ficou em “repouso” entre os anos 1950 e 1980. A necessidade de uma Geografia crítica que protagonizasse, dentro das ciências sociais, uma explicação para o momento histórico que estava acontecendo, a Ditadura Militar, fez com que essa abordagem não tivesse um protagonismo e ficasse à margem dentro da própria ciência geográfica.

Ao fazer um balanço sobre a história da Geografia, Claval (2011) tece suas críticas ao modelo adotado pelos pesquisadores em Ciências Sociais nas décadas de 50 e 60, os quais usavam, como fundamento de análise, o estruturalismo. A base desse fundamento é, que, as configurações estruturais da sociedade permanecem estáveis por longos períodos e o indivíduo

⁹ A denominada Escola de Berkeley ou Saueriana tem seu auge, em 1925, com um famoso texto publicado por Carl Sauer, “*A Morfologia da Paisagem*”. É considerada a primeira fase da Geografia Cultural que, segundo Claval (1999), estende-se de 1890 a 1940. A cultura, nesse período, é considerada uma entidade supra orgânica, que paira sobre o *éthos* social; é adquirida pelo poder causal (CORRÊA; ROSENDAHL, 2012).

é refém dessa condição reproduzindo-a, isto é, “as preferências e as escolhas dos indivíduos não tinham nenhum papel na construção dessas estruturas”(Ibidem, p.7).

Ele afirma ainda que, nos anos 70, a crítica ao modelo estruturalista (que explicava a permanência das estruturas, mas não a evolução delas, ignorando assim a história) foi fundamental para a proposta estruturacionista em que se associava o estruturalismo e o papel da iniciativa individual na França, com Bourdieu 2009 [1980], e no Reino Unido, com Giddens (1984).

Essa nova perspectiva de pensar o espaço social, num constante diálogo entre a ação dos sujeitos e as bases estruturais da sociedade, permite uma melhor compreensão do fenômeno da festa, em especial, a festa religiosa popular. Claval, ao afirmar que “as pessoas têm uma reação emotiva diante dos lugares em que vivem, que percorrem regularmente ou que visitam eventualmente” (2010, p.39), consente pensar sobre a complexidade das ações individuais frente às estruturas pré-concebidas.

Claval argumenta que

o objetivo da abordagem cultural é entender a experiência dos homens no meio ambiente e social, compreender a significação que estes impõem ao meio ambiente, e o sentido dado às suas vidas. A abordagem cultural integra as representações mentais e as reações subjetivas no campo da pesquisa geográfica (CLAVAL, 2002, p. 20).

McDowell (1996) aponta que os teóricos sociais, cada vez mais, se envolvem no debate da identidade, significado e lugar, cuja atenção é concentrada nas maneiras como símbolos, rituais, comportamentos e práticas sociais resultam num compartilhamento conjunto ou num conjunto de significados, ou seja, as representações culturais e sociais. Importante destacar que MCDowell, ao discorrer sobre a Modernidade e a ordem simbólica da metrópole, destaca alguns teórico-chaves de importância recente para o norteamento da Geografia Cultural, são eles: Michel De Certeau (1980 – *A prática da vida cotidiana*), Guy Debord (1967 – *A sociedade do espetáculo*) e Henri Lefebvre (1974 – *A produção do espaço*). Ela vai ressaltar a importância desses autores para pensar o espaço de forma vivenciada, imaginada. São novas interpretações em relação aos trabalhos desses autores que, segundo Claval (2004), farão se repensar o tema da produção do espaço.

No pós-período militar, com a tradução dos livros de Yi-Fu Tuan, em 1980 (*Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*) e 1983 (*Espaço e lugar*), a abordagem fenomenológica na Geografia Cultural e Humanista brasileira ganha novos ares. Oliveira e Machado foram as protagonistas dessa difusão e a categoria “lugar”, dentro da proposta conceitual do espaço, se afirma (CLAVAL, 2012).

Assim sendo, nas décadas de 1970 e 1980, a Geografia Humanista estreita seus laços com a Geografia Cultural e com a Geografia Histórica, ganhando status de campo disciplinar. Hoje, usa-se o termo Geografia Cultural Humanista (HOLZER, 2012). As representações em Geografia possuem, assim, o aporte do método fenomenológico e da Geografia Cultural Humanista.

Bailly (1995) afirma que “représentation” é uma

création sociale ou individuelle de schémas pertinents du réel dans le cadre d'une idéologie ; elle consiste soit à évoquer des objets en leur absence, soit, lorsqu'elle double la perception en leur présence, à compléter la connaissance perceptive en se référant à d'autres objets non actuellement perçus (BAILLY, 1995, p.373)¹⁰..

Ou seja, as representações em Geografia se constituem em criações individuais ou sociais de esquemas mentais estabelecidos a partir da realidade espacial inerente a uma ideologia.

Isto posto, Kozel (2001) afirma:

A Geografia das representações objetiva entender os processos que submetem o comportamento humano, tendo como premissa que este é adquirido através de experiências, temporal, espacial e social, existindo uma relação direta e indireta entre essas representações e as ações humanas, ou seja, entre as representações e o imaginário revolucionando a gênese do conhecimento. Portanto, nos permite compreender a diversidade inerente às práticas sociais, as mentalidades, os vividos, podendo até nos permitir melhor entender os movimentos regionalistas e as tensões interregionais (KOZEL, 2001, p. 213).

A Geografia das representações nos permite compreender as especificidades do indivíduo, porém sem negar o seu construto social. Os signos que permeiam as distintas realidades foram construídos socialmente ao longo da existência daquele indivíduo.

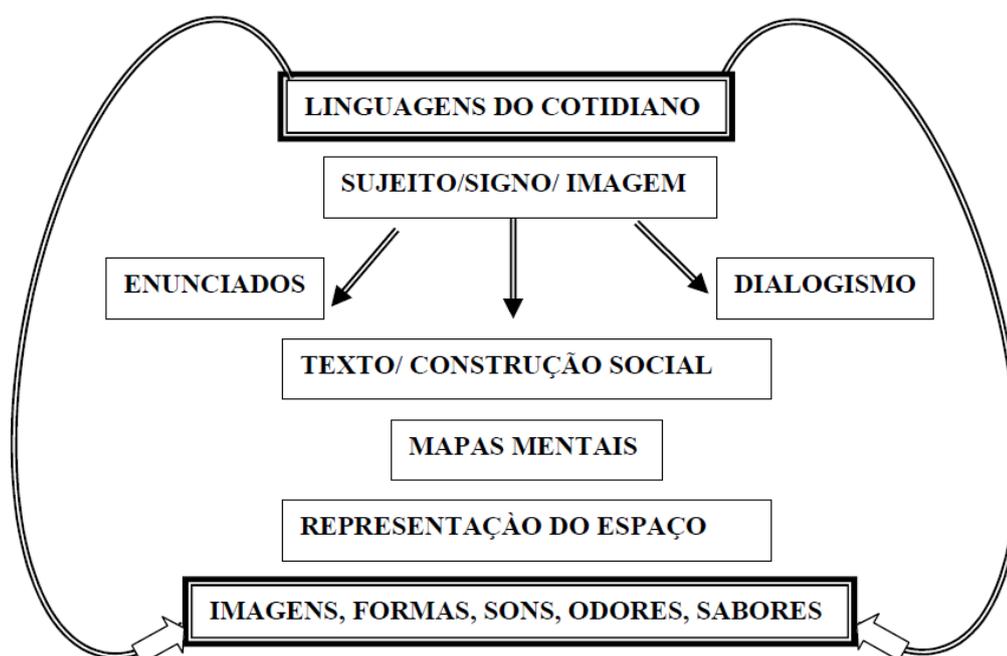
Nas palavras de Kozel (2009, p.1), “a representação é aqui considerada como uma forma de linguagem impregnada de significados e valores sociais refletindo a realidade ou vivência social dos indivíduos”.

Na figura 2, é possível compreender o processo dialógico entre as linguagens cotidianas, como imagens, sons, sabores, na construção sígnica dos sujeitos. O esquema expõe as relações entre as esferas sociais e as formas de comunicação. Consideramos as

¹⁰ “Criação social ou individual de padrões pertinentes a uma realidade dentro do quadro de uma ideologia; consiste em evocar objetos em sua ausência, ou, quando duplica a percepção em sua presença, ao completar o conhecimento perceptivo ao se referir a outros objetos que não são percebidos atualmente.” Tradução nossa

narrativas imagéticas, construídas pelos indivíduos que compõem a festa, como textos¹¹ a serem lidos, não apenas como uma representação individual, mas coletiva, à medida que se compartilham valores e significados com comunidades e redes de relações (KOZEL, 2009). Ou seja, os diversos sentidos da festa, narrados pelos indivíduos, seja através, de fotografias, vídeos, poesias, sons, cheiros, sabores serão considerados ao longo do texto, como aspectos fundamentais para a compreensão do sistema simbólico que a festa produz.

Figura 2- Linguagens e Representação



Fonte: Organizado por KOZEL, 2009, p. 2.

Por conseguinte, relaciona-se também à representação pela perspectiva de Hall (2016), ao abordar o enfoque da teoria representacional construtivista, na qual “as coisas não significam: nós construímos sentido, usando sistemas representacionais – conceitos e signos” (Ibidem, p. 48). O sistema de linguagem construído pelos indivíduos é que vai dar sentido ao mundo material, assim, “os atores sociais que usam os sistemas conceituais, o linguístico e outros sistemas representacionais de sua cultura para construir sentido, para fazer com que o mundo seja compreensível e para comunicar sobre esse mundo, inteligivelmente, para outros”, (Ibidem, p. 49).

¹¹ Para Bakhtin, texto é signo que se constitui nas fronteiras do dito e do não-dito; do verbal e do extra-verbal onde se desenrola a situação comunicativa. Para ele, tudo o que se diz é determinado pelo lugar de onde se diz. É necessário situar o texto no centro da investigação sobre a linguagem, valorizar as formações discursivas como agentes desse tecido complexo, e, com isso, desvendar o funcionamento do mundo verbal e de seus signos (MACHADO, 1996, p.90).

Para alcançar a dimensão simbólica das práticas sociais e culturais, o método fenomenológico tem sido a ferramenta dos geógrafos culturais e, principalmente, dos humanistas. Holzer (2012, p.169) afirma que “o método fenomenológico seria utilizado para se fazer uma descrição rigorosa do mundo vivido da experiência humana e, com isso, por meio da intencionalidade, reconhecer as ‘essências’ da estrutura perceptiva”. Desta forma, ao relacionar os lugares, as representações, significados e as vivências, podem-se interpretar as percepções e intencionalidades humanas. Em nosso caso, buscaremos estabelecer um diálogo com o conceito de Representação em Kozel (2001) e a tríade do espaço percebido, vivido e concebido proposto por Lefebvre (2013[1974]) para a compreensão da totalidade dialética do espaço social.

Desta forma, compreender as diferentes representações a partir das subjetividades dos sujeitos nas suas diferentes formas de viver e se relacionar com o mundo, por meio das imagens (fotografias e vídeos) produzidas durante o campo, as entrevistas e da bibliografia sobre as duas Festas, na interface entre cultura, identidade e território, à medida que se propõe a analisar de maneira qualitativa, como as festas constroem diferentes imaginários e territorialidade.

1.2 Cultura, identidade e território: memórias da festa na cidade

A Festa, como expressão de significados e espaço de vivências sociais, revela-se como uma das “formas de apropriação da cidade e de compreensão das práticas sociais e culturais que fundamentam as identidades e/ou as recriam imbricadas com novos valores e significados” (FARIAS, 2012, p.1).

Como já salientado no texto, compreendemos que a “cultura é socialmente definida e socialmente determinada”(MCDOWELL, 1996, p.161), no entanto, isso não significa a inexistência de um diálogo entre a estrutura e os indivíduos. Num movimento contínuo e descontínuo as relações se estabelecem por meio das ações individuais e coletivas no espaço, produzindo-o. Lefebvre (2013) discorre sobre a importância de se pensar o espaço para além da sua planificação, compreendendo-o enquanto produtos das relações sociais, econômicas e políticas que se estabelecem nas sociedades. “De ahí el esfuerzo para salir de la confusión sobre la base de considerar el espacio (social), así como el tiempo (social), no ya como «hechos» de

la naturaleza más o menos modificada, ni tampoco como simples hechos de «cultura», sino como productos”¹²(Ibidem, p.54).

Acreditamos, pois, que a estrutura - ou a infraestrutura, na perspectiva marxista (ALTHUSSER, 1987)- e a cultura - ou superestrutura - não se eliminam ou hierarquizam entre si, tampouco são determinantes uma em detrimento da outra no processo de produção do espaço Assim, tanto a cultura como a identidade assumem uma dimensão territorial.

Barbosa (2004) aborda essa dimensão ao buscar em seu texto apreender a dinâmica material da cultura na formação do território, afirmando que “a cultura se constrói do movimento próprio das relações dos indivíduos entre si e com o mundo da realização da vida, promovendo a significação do ser social” (BARBOSA, 2004, p.100). Essa realização da vida, portanto da cultura, segundo Godelier (1984) é o território. Este que é configurado, todo o tempo, pelas distintas territorialidades, a partir das práticas culturais e religiosas que ali se estabelecem, impregnando-o de cultura e identidade. É processo, é movimento, é cíclico.

Corrêa argumenta que

a Cultura surge como uma ponte que viabiliza a relação do ser humano e da sociedade com o espaço. Este relacionamento apresenta-se como faces de uma mesma realidade, onde a função social e a função simbólica engendram a distinção e a correlação entre o espaço social, o espaço produzido e concebido em termos de organização e produção e o espaço cultural – concordando com (BONNEMAISON, 2002; pp.86-104) – o espaço vivenciado e concebido em termos de significação e relação simbólica (CORRÊA, 2004, p.17).

Segundo Cruz (2007), “na construção da identidade não é possível pensar de forma dissociada sua natureza simbólica e subjetiva (representações) e seus referentes mais “objetivos” e “materiais” (a experiência social em sua materialidade)”, portanto a identidade se materializa nas relações sociais e se territorializa em suas ações sociais.

A cultura e identidade são conceitos centrais para compreendermos a territorialização dos espaços onde as festas incidem. As práticas culturais e religiosas expressas durante o ato festivo – procissões, orações, o ato de acender velas, cantar em coletividade, ofertar - representam a reprodução simbólica e subjetiva construída através das memórias individuais pautadas por uma memória coletiva (HALBWACHS, 2004). Para Halbwachs (1925) a conceituação de “quadros sociais da memória” considera a memória individual como o conjunto de elementos que são legados socialmente, ou seja, a memória é um constructo social. O que não significa a não existência da competência psicológica individual das lembranças,

¹² “De onde o esforço para sair da confusão considerando o espaço (social), assim como o tempo (social), não mais como fatos da “natureza” mais ou menos modificada, nem como simples fatos de “cultura”, mas como produtos.” Tradução de Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (2006).

entretanto, até mesmo nas lembranças individuais está implícita a coletividade do momento a ser lembrado. A memória social é o vínculo entre o indivíduo, a sociedade e a cidade, forjando um território efêmero da Festa; é o vínculo entre os sujeitos sociais e o lugar; podemos falar então de memórias (representações) ao invés de uma única memória.

Nessa perspectiva, segundo Le Goff (2003, p.489), “a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje”. À medida que o indivíduo se reconhece no ambiente e/ou se integra no circuito do símbolo construído, a identidade torna-se representada, aqui, nas figuras de São Jorge e São Pedro, por meio da festa. Kozel afirma que “o fato cultural como portador de sentidos e como gerador de significados, varia de pessoa para pessoa, sendo que o mundo é construído na troca de significações, intermediado por mensagens que resultam no ser social” (KOZEL, 2013, p.64). Assim, o mundo vivido social é subjetivo, porque se pauta na troca de significações, e é também material, pois, sua intermediação por mensagens se dá por meio das práticas culturais e religiosas. As relações sociais e os laços de afetividade que vão existindo ao longo da existência do indivíduo, dotam-o da condição de ser social.

A condição de ser social, dos sujeitos dotados de emponderamento, enquanto agentes sociais, nos permite assumir a condição de que a Festa é uma forma de garantir o direito à cidade. Gwiazdzinski afirma que

O evento festivo extraordinário é uma promessa feita aos habitantes para responder seus anseios de encontro, liberdade, descontração, descoberta, deslumbramento, surpresa e novidade. [...] Ela metamorfoseia e encanta o espaço público. [...] a festa convida-se para transfigurar a cidade, de dia como de noite, no verão como no inverno. Acometendo um espaço ou percorrendo a cidade, a festa transforma, encarna o cotidiano e transfigura o real. [...] A festa humaniza o espaço público que ela povoa. [...] A festa cria outra cidade. [...] A festa transfigura e encanta. [...] A festa revela a cidade a seus habitantes e visitantes (GWIAZDZINSKI, 2011, p. 342, 343).

Lefebvre ao discorrer sobre *A cidade e a obra*, em seu livro *O direito a cidade* (2010), constata que a cidade “sempre teve relações com a sociedade no seu conjunto, com a sua composição e seu funcionamento, com seus elementos constituintes (campo e agricultura, poder ofensivo e defensivo, poderes políticos, Estados etc.), com sua história” (LEFEBVRE, 2010, p.51). Assim, ele afirma que as mudanças na cidade ocorrem à medida que a sociedade se transforma, e não a partir de uma lógica passiva da “globalidade social”. A cidade, para Lefebvre, “depende também e não menos essencialmente das relações de imediatice, das relações diretas entre as pessoas e grupos que compõem a sociedade (famílias, corpos organizados, profissões, corporações etc.)” (Ibidem, p. 52).

Ainda para o autor, a cidade se situa num meio termo, entre o que ele chama de “ordem próxima” e a “ordem distante”. A primeira, para designar as relações dos indivíduos em grupos, e esses grupos entre si mesmos; a segunda seriam as Igrejas, o Estado, a ordem da sociedade controlada e orientada pelas instituições, seguindo uma forma jurídica.

A cidade é uma *mediação* entre as mediações. [...] a cidade é obra a ser associada mais com a obra de arte do que com o simples produto material. Se há uma produção da cidade, e das relações sociais na cidade, é uma produção e reprodução de seres humanos por seres humanos, mais do que uma produção de objetos. A cidade tem uma história; ela é a obra de uma história, isto é, de pessoas e de grupos bem determinados que realizam essa obra nas condições históricas (LEFEBVRE, 2010, p. 52).

Lefebvre prossegue em seu texto na discussão do uso do termo “produção”, diagnosticando que a cidade é um produto da história, “houve na história uma produção de cidades assim como houve produção de conhecimentos, de cultura, de obras de arte e civilização [...] A cidade foi e continua a ser objeto” (Ibidem, p.53). No entanto, o autor vai diferenciar a formação desse objeto cidade, não podendo mensurá-lo na mesma medida de um objeto, “como um lápis, esta folha de papel”, afirmando que, essa objetividade da cidade se aproxima do campo da objetividade da linguagem fazendo, inclusive, uma comparação com o livro escrito. Mas reparemos que, ao mesmo tempo em que ele compara, ele diferencia.

Se comparo a cidade a um livro, a uma escrita (a um sistema semiológico), não tenho o direito de esquecer seu caráter de mediação. Não posso separá-la nem daquilo que ela contém, nem daquilo que a contém, isolando-a como se fosse um sistema completo. [...] A totalidade não está presente imediatamente nesse texto escrito, a Cidade. Há outros níveis de realidade que não *transparecem* (não são transparentes) por definição. A cidade *escrita e prescrita*, isto quer dizer que ela significa: ela ordena, ela estipula. O quê? Cabe à reflexão descobrir. Esse texto passou pelas ideologias; ele as reflete também (IBIDEM, p. 53, 54).

Assim sendo, a produção da cidade não pode estar isolada do contexto histórico ao qual ela está inserida. Pois se ela é uma obra de diversos agentes históricos e sociais, ela é fruto de agenciamentos, *a realidade social implica formas e relações*. As formas, funções e estrutura urbana se interpenetram na constituição da cidade, o autor referenda essa posição ao legar a história das cidades e seu contexto espaço-temporal. O texto urbano, para Lefebvre, pode ser lido pelas desestruturações e reestruturações que se sucederem no tempo e no espaço.

Atos e agentes locais marcaram a cidade, mas o mesmo fizeram as relações interpessoais de produção e de propriedade, e por conseguinte as relações entre as classes e as relações de luta de classe, portanto as ideologias (religiosas, filosóficas, isto é, éticas e estéticas, jurídicas etc.). [...] Lê-se a cidade porque ela se escreve, porque ela foi escrita. Entretanto, não basta examinar esse texto sem recorrer ao contexto (IBIDEM, p. 60, 61).

A cidade por ser lida como um texto, desde que, a interpretemos pelas tendências e estratégias políticas, desde que seu contexto histórico não seja ignorado. A maior preocupação do autor está numa leitura da produção do espaço da cidade desconectado de uma ordem político-ideológica, apenas pelas ações da imediatez, cotidianas, desvinculadas de uma intencionalidade que perpassasse as estruturas da sociedade. O contexto, para Lefebvre,

[...] aquilo que está sob o texto a ser decifrado (a vida cotidiana, as relações imediatas, o inconsciente do “urbano”, aquilo que não se diz mais e que se escreve menos ainda, aquilo que se esconde nos espaços habitados – a vida sexual e familiar – que não se manifesta mais nos tête-à-tête), aquilo que está acima desse texto urbano (as instituições, as ideologias), isso não pode ser esquecido na decifração (IBIDEM, p. 61).

Um livro, para o autor, precisa, além, de lido e relido muito bem, ser questionado. Quem e o quê? Como? Por que? Para quem? Essas perguntas expõem e decretam uma necessidade de retorno histórico, social, político e cultural, ou seja, o seu contexto.

Portanto, a cidade não pode ser concebida como *um* sistema significante, determinado e fechado enquanto sistema. A consideração dos níveis da realidade proíbe aqui como em outros casos, essa sistematização. Todavia, a Cidade teve a singular capacidade de se apoderar de todas as significações a fim de dizê-las, a fim de escrevê-las (estipulá-las e “significá-las”), inclusive as significações oriundas do campo, da vida imediata, da religião e da ideologia política. Nas cidades, os monumentos e as festas tiveram estes *sentidos* (IBIDEM, p. 61, 62).

A tentativa da apropriação do espaço da cidade em sua totalidade, categorizado pelas diferentes práticas culturais e religiosas, formam identidades e nos permite ler a festa como produto e produtora de um território. Em cada Festa na cidade, aqui analisadas, mesmo sendo o catolicismo a religião base da festa, cada uma terá características e dinâmicas sociais, políticas, econômicas e culturais próprias. Daí mais uma confirmação de que a cidade não pode ser concebida como um sistema significante, mas vários sistemas ou subsistemas.

As representações sociais, discutida por Kozel (2001), na leitura de imagens a partir do conceito de enunciado de Bakhtin, dialoga com Lefebvre (2010). À medida que Lefebvre afirma haver um “modo de viver e habitar o urbano” criando um sistema de linguagem próprio dos

cidadinos: a vida urbana. Nesse contexto, a vida urbana, nas suas heterotopias, é uma tentativa de desconstrução estrutural, ou seja, um rompimento com as instâncias políticas que buscam enquadrar os sujeitos sociais nesse modelo rígido de vida na cidade. É a apropriação do tempo e do espaço na intenção de frustrar as dominações. O urbano pode ser lido como a luta constante dos cidadãos em não se rotinar dentro de uma história pronta, mas são eles que constroem a história nas suas relações cotidianas. A festa é um fenômeno espacial, que na cidade encontra seu maior potencial de expansão, seja pela lógica política ou pelo excedente econômico. A festa, espetacular ou espetacularizada¹³ permite aos cidadãos uma nova relação com seu cotidiano.

A Festa constitui-se como um lugar-território, perspectiva essa pautada na consolidação da ideia de Haesbaert (2014), onde as categorias de análise se interconectam através do conceito (ou categoria) principal de análise, o espaço geográfico. Assim, o lugar e o território estão imbricados e, em nossa análise sobre a festa, indissociados. Assim, caracterizamos esse *lugar* - cheio de signos e afetividades – *território* - repleto de representações sociais vinculadas as diferentes relações de poder local - um espaço agregador, onde se manifestam distintas corporeidades e novos significados. A partir da construção individual e coletiva, diversas representações são apresentadas no contexto da festa em sua organização espacial.

Acredita-se, portanto, que a Festa constitui-se como uma produção do cotidiano como afirma Guarinello,

[...] uma ação coletiva, que se dá num tempo e lugar definidos e especiais, implicando a concentração de afetos e emoções em torno de um objeto que é celebrado e comemorado e cujo produto principal é a simbolização da unidade dos participantes na esfera de uma determinada identidade (GUARINELLO, 2001, p. 972).

Identidade essa, forjada no contexto da disputa pelo sentido da Festa¹⁴ e pela narrativa que se quer construir a partir da mesma. Sendo assim, a Festa não romperia com o cotidiano, mas, tornar-se-ia parte integrante e fundamental.

¹³ Importante ressaltar aqui, que para nós, a festa é espetacular em quaisquer hipóteses. No entanto, a sua espetacularização é marcada pela mercantilização no modo de apropriação e reprodução econômica e política da mesma.

¹⁴ Os diferentes sentidos da festa têm sido analisados por diferentes autores do campo das ciências sociais. Para Duvignaud (1983), as festas se dividem em festas de participação e de representação, as primeiras congregam a comunidade, já as de representação, separa os protagonistas da trama festiva e os espectadores. Embora discordemos dessa diferenciação, já que acreditamos numa lógica dialética festiva, onde os espectadores também são protagonistas na festa, é importante assumir aqui a importância do autor no debate dos sentidos da Festa. Importante destacar que, no campo geográfico, Corrêa (2004) ao escrever sobre o dinamismo das práticas culturais, afirma a condição de disputa pelo “ato de festejar de múltiplos sentidos”, cujas conexões são efetuadas pelas mais diversas ordens, já que o objetivo seria mediar conflitos e alianças (no caso da autora, a Festa da Irmandade da Boa Morte)na busca pelo domínio sobre o discurso da festa.

[...] a Festa constitui um cotidiano, um cotidiano extraordinário. Momento de efervescência coletiva, onde os sujeitos incorporam suas subjetividades e as exteriorizam na materialização de suas ações. É Festa, é Fé, é Cultura, é Devoção, é Identidade! São práticas culturais/religiosas alinhavando o contexto cultural e identitário num território efêmero, mas fundante da tradição e da narrativa que se quer permanecer sobre todas as outras [...](CAXIAS, 2017b, p. 5797).

Ou seja, mesmo que a Festa ocorra apenas uma vez ao ano, ela compõe um calendário, uma rotina. Assim sendo, a festa constrói sentidos, e reafirma identidades. É um território, porque “territorializa os espaços em que elas incidem ou ocorrem”(ALMEIDA et al, 2016, p.356), é um lugar, porque carrega em seu construto a relação afetiva, de pertencimento, o espaço torna-se lugar a medida que o dotamos de valor (TUAN, 1983).

Diversos autores irão discutir a festa como rompimento do cotidiano, Corrêa faz uma sistematização dessa condição:

[...] a festa emerge desta forma, como propiciadora de uma ‘desposseção’ dos papéis sociais, como aponta FERREIRA (2002; p. 12). Esta ótica é partilhada por diversos autores como: DAMATTA (1997), a festa como desconstrução da ordem; CALLOIS (1950) a festa como propiciadora do retorno ao caos original; BUTTITTA (1997) a festa como religare com o que é divino; COX (1971), a festa como orgiáco, que possui caráter de orgia, um desperdício, o que em DUVIGNAUD (1977) será denominado de dondurien, o dom do nada (CORRÊA, 2004, p.34).

No entanto, para Corrêa (Ibidem), a discussão se dá na esfera espacial. A mesma aponta Claval (1999) para refletir sobre “a importância das festas para determinadas sociedades, justificando dessa forma, organizações espaciais específicas, verdadeiros geossímbolos (BONNEMAISON, 2002), que marcam no espaço o tempo festivo do corpo social”. Analisando a discussão em Di Méo (2001), Corrêa afirma:

[...] a festa, diante desta perspectiva geográfica, permite descobrir signos espaciais (os geossímbolos) que estabelecem desta forma, um vínculo, tecido a partir de uma identidade entre o grupo social que festeja e o espaço. Esta identidade passa a ser construída no processo de atribuição de valores, políticos, ideológicos, afetivos, condição básica para a territorialização do espaço. Redefinindo, por sua vez, a partir desta identidade, a essência desta, *como uma luta pelo poder, significada pela e na conceituação do espaço, delimitando fronteiras que semiografam o território* (CORRÊA, 2004, p. 35, grifos nossos).

Se a *é festa pode* ser interpretada, através da nossa leitura de Lefebvre (2010), como uma heterotopia na desconstrução da ordem imposta, ao mesmo tempo em que não rompe com a categoria da vida urbana estabelecida; por Corrêa (2004, p. 36) como disputa pelo território, por meio de um discurso narrativo, onde “o ato de festejar, ensejando a constituição de territorialidades que irão delinear o território, um território encarnador da cultura”, delimitando

o espaço social da festa; e por Gwiazdzinski (2011, p.337) que afirma que os principais “caracteres da festa expostos são: calendário, evento, memória, cerimônia, comemoração, periodicidade, festejo e distração” defendemos aqui, que a Festa constitui um Cotidiano Extraordinário. Mesmo que a festa rompa com a ordem social vigente, ela não rompe com o modelo da vida urbana estabelecida, ela agencia sua produção e reprodução no campo das relações sociais, políticas, econômicas, religiosas e culturais. Os sujeitos sociais se desterritorializam de um cotidiano ordinário e se reterritorializam no cotidiano extraordinário da festa, os que comungam daquele momento e também os que não comungam. Os primeiros vivendo, percebendo e concebendo a festa, os segundos tentando se desarticular da mesma. De uma forma ou outra, o espaço-tempo da festa se dá em “ritmos, sejam eles cotidianos, semanais, mensais, sazonais, seculares” (GWIAZDZINSK, 2011, p.338).

Afirmando aqui nossa proposta da festa ser uma constituição do cotidiano, ela se espacializa de formas diversas e variadas.

A geografia festiva tem suas particularidades, suas razões e seus territórios que podemos tentar apreender. O evento festivo urbano extraordinário é um objeto híbrido e fractal que se estende a todas as escalas com certo número de caracteres comuns que o distingue de outros encontros e eventos quotidianos. Ele é *coletivo, público, misto, sincronizado*, estabelece *múltiplas parcerias*, tem *múltiplas origens*, é *identitário, laico, mercantilizado, podador e alternativo, excepcional, periódico, efêmero, cíclico, global, multiescalar, alegre, lúdico e recreativo, charlatão, artístico e cultural, multissensorial, intenso, trabalhoso, mediatizado, organizado, profissionalizado e irradiador* (GWIAZDZINSK, 2011, p.344, grifo nosso).

Ao longo dessa dissertação, acionaremos essas formas expostas por Gwiazdzink à medida que sentirmos necessidade, frente às diferenças das duas festas a serem analisadas. Vamos à festas!

1.3 Representando as Festas

Conforme exposto, as representações são construídas pelas relações subjetivas e materiais dos sujeitos, expostas na reprodução simbólica de suas práticas culturais e religiosas. São as pessoas que compõem a festa que dão sentido a ela e fazer se perpetuar na memória e

no cotidiano. Buscaremos etnogeograficamente¹⁵, descrever densamente as festas de São Jorge e de São Pedro a fim de elucidar as práticas que as compõem.

1.3.1 Viva São Jorge!

Trazendo a verdade, a paz e a justiça/ proteção eu peço para este santo;/ São Jorge Guerreiro esteja comigo livrai-me do mal,/ também dos desenganos;/ Faça que eu viva com força e saúde,/ me dê uma vida de amor e de sorte;/ Visto sua capa e sua lança de prata/ meu bom Padroeiro se chama São Jorge. (Mauro Ribeiro Junior).

A devoção a São Jorge, na cidade em tela, inicia-se em 1925. Um grupo de devotos requerem uma celebração em honra ao santo, todos os meses no dia 23, e segundo Almeida e Bouças (2015, p.5/ Jornal O Fluminense), com “uma grande homenagem no mês abril”.

Em fevereiro de 1926, alguns fiéis reunidos resolveram fundar a Devoção de São Jorge. No dia primeiro de março de 1926, em reunião realizada na Rua General Andrade Neves nº 19, no centro da cidade, era eleita a primeira diretoria da Devoção, que teve como provedor Custódio José Barbosa.

Em 1929 a Igreja católica adquire um terreno na Rua Floresta, atual Rua Alcides Figueiredo, e ali se constrói o templo em devoção ao santo guerreiro que seria administrado pela Irmandade de São Jorge. A igreja é parcialmente construída em 1930, com estatutos aprovados em 1943 e oficialmente inaugurada em 23 de abril de 1938. Em 2009 a Irmandade se extingue e a igreja ganha posto de capela e passa, hierarquicamente, a pertencer a Catedral de São João Batista.

Nos seus 92 anos, a festa atrai muitos devotos, chegando atingir em 2010, um público de cem mil devotos segundo Moraes (2010, p. 5/ Jornal O Fluminense). Por ser feriado no estado do Rio de Janeiro - pela lei Nº 5198 de 5 de março de 2008 - os devotos circulam pela cidade sem os impedimentos do cotidiano ordinário, o objetivo do dia é reverenciar o santo guerreiro. Em Niterói a cidade se colore, torna-se vermelha e branca, seja pelos corpos dos devotos vestidos de vermelho e branco, seja pelo momento solene da procissão que anuncia a passagem do santo (Fig. 3 e 4).

¹⁵ Para Claval (1999, p. 71 e 72) a maior dificuldade do procedimento de análise etnogeográfico é a “comparação entre diferentes culturas”, e propor a articulação entre “a representação do domínio estudado” e a “interpretação dos dados recolhidos”.

Figura 3 – Momento da Procissão



Fonte: A autora, 2016.

Figura 4 – Devotos vestidos de vermelho.



Fonte: A autora, 2015.

Descrevendo a festa cronologicamente: às cinco horas e trinta minutos da manhã do dia 23 de abril há devotos na porta da Capela de São Jorge (Fig. 5). O Padre reza uma missa interna, junto a todos da organização, em seguida, aproximadamente quinze minutos depois, abre-se a porta da Igreja para todos adentrarem.

Às seis horas da manhã ouvem-se os fogos de artifício (Fig. 6). Após quinze minutos de fogos, em homenagem ao santo guerreiro, a banda da polícia militar (Fig. 7) presta seu preito a São Jorge. Após a banda inicia-se a primeira missa campal do dia às seis horas e trinta minutos (em casos de chuva, a missa é realizada dentro da capela). Ao longo do dia da festa são realizadas seis missas campais. (Fig. 8).

Figura 5 - Devotos às 5h30 na porta da Capela



Fonte: A autora, 2016

Figura 6 - Fogos às 6h – Salve Jorge em Niterói!



Fonte: A autora, 2016.

Figura 7 - Banda da Polícia Militar tocando na festa de São Jorge.



Fonte: A autora, 2016.

Figura 8 - Programação da festa do Glorioso São Jorge

ARQUIDIOCESE DE NITERÓI
IGREJA SÃO JORGE

Grandiosa Festa do Glorioso São Jorge

DIAS 20, 21, 22 E 23 DE ABRIL DE 2015

Programação

20/04 – SEGUNDA-FEIRA
19h – Tríduo preparatório para Festa e Santa Missa.

21/04 – TERÇA-FEIRA
19h – Tríduo preparatório para Festa e Santa Missa.

22/04 – TERÇA-FEIRA
19h – Tríduo preparatório para Festa e Santa Missa.

23/04 – QUINTA-FEIRA
DIA DO GLORIOSO SÃO JORGE
06h – Alvorada
06h30min – Missa Campal
08h – Missa Campal
10h30min – Missa Campal
12h – Missa Campal
14h – Missa Campal
16h – Missa Campal
18h – Tradicional Procissão percorrendo as principais ruas do centro.

Responsável:
Pe. Wallace Dahan dos Santos - Pároco

Apoio:
GLOBAL 10 CONFECCÃO

Rua Dr. Alcides Figueiredo, 16 - Centro - Niterói/RJ Tel.: (21) 2613-4946

Fonte: A autora, 2015

Ao longo do dia, ao fazermos a observação de campo, foi possível encontrar uma diversidade de práticas culturais religiosas. Tais como, saquinho da sorte (Fig. 9), pagamento de promessas - recebemos um chaveiro, como presente de um devoto a São Jorge (Fig.10), pães abençoados por Jorge (Fig. 11), pessoas que levam a imagem do santo para receber a benção do padre (Fig. 12), o ato de acender vela para o santo (Fig. 13), entre outras. Essas práticas reforçam o sentido de reprodução das relações sociais produzindo um espaço social, constituindo lugares e territórios da festa.

Figura 9 - Saquinho da sorte



Fonte: A autora, 2016

Figura 10: Chaveiro recebido durante a festa por um devoto



Fonte: A autora, 2017

Figura 11- Pães de Jorge



Fonte: A autora, 2017

Figura 12 - Devotos que levam a imagem de São Jorge para serem abençoadas pelo padre.



Fonte: A autora, 2016

Figura 13 - A devoção em meio a luz: o ato de acender velas.



Fonte: Fotografia feita por André de Lima Alvarenga, 2017

Ao longo do dia é possível observar, na área ao entorno da Capela, grande movimento e circulação de pessoas vestidas de vermelho e branco, cores que representam São Jorge, ou com camisetas estampadas com a imagem do santo guerreiro.

Em dois anos de observação participante, 2016 e 2017, descobrimos que no meio do burburinho da área central de Niterói, onde localiza-se a capela de São Jorge vinculada a Arquidiocese de Niterói, há também uma capela (Fig. 14) em homenagem ao santo dentro do 12º batalhão da Polícia Militar. Às 10h da manhã, realiza-se uma missa campal (Fig. 15) dedicada ao santo.

Figura 14 - Capela de São Jorge no 12ºBPM



Fonte: A autora, 2017

Figura 15 - Missa campal no 12º BPM



Fonte: A autora, 2017

Finalizada a missa, em ritmo da renovação carismática¹⁶, aguarda-se o início de um cortejo. Há uma procissão terrestre, que, inicia-se à frente da capela e trajeta-se no entorno do batalhão, voltando para capela. Com toda a pompa, São Jorge (fig. 16), o guerreiro que vai a frente para proteger os seus, simbolicamente, protege o 12º batalhão da Polícia Militar em Niterói, seus policiais e seus familiares.

Figura 16 - São Jorge na capela do 12º BPM e no carro para iniciar o préstito no entorno

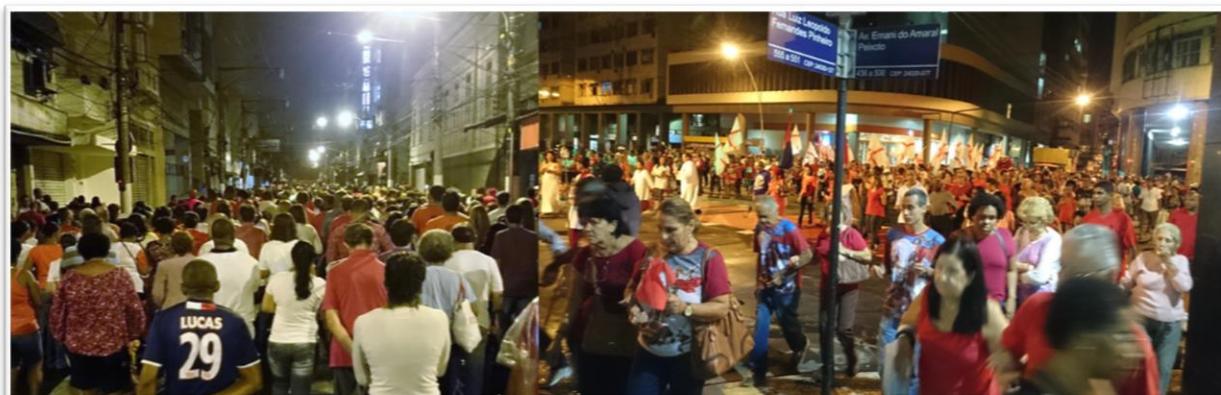


Fonte: A autora, 2017

Após a procissão do batalhão, voltamos para a área central de Niterói, onde fica a capela de São Jorge vinculada à arquidiocese. Nesse período foi possível observar como os bares ficam cheios, a circulação de pessoas também fica bastante intensa, principalmente após as 15h, pois, às 16h, última missa do dia, forma-se o cortejo para a procissão que se iniciará às 18h. O séquito (Fig. 17) possui um traçado histórico, que permanece até os dias atuais, percorrendo as principais ruas do centro da cidade.

¹⁶A Renovação Carismática Católica, ou o Pentecostalismo Católico, como foi inicialmente conhecida, teve origem com um retiro espiritual realizado nos dias 17-19 de fevereiro de 1967, na Universidade de Duquesne (Pittsburgh, Pensylvania, EUA). <<https://formacao.cancaonova.com/igreja/doutrina/renovacao-carismatica-catolica/>> Acesso em: 27 mar 2018.

Figura 17 - A procissão pelas ruas da área central da cidade de Niterói.



Fonte: A autora, 2016

A primeira parada acontece na catedral de São João Batista, hierarquicamente superior à capela; a segunda parada, na capela de Nossa Senhora da Conceição. A segunda parada é um evento festivo, dentro da festa, um clímax. Nossa Senhora da Conceição, a frente de São Jorge, entra pelas escadarias da capela e ali vira-se para a rua, e aguarda o momento da chegada de São Jorge para homenageá-la. Muitos fogos e muita emoção. Um momento *sincronizador* (GWIADZINSK, 2011, p.344), pois “propõe à população¹⁷ daqui (*Niterói*) e de outros lugares (*principalmente, São Gonçalo*) ‘fazer cidade’, ‘território’, ‘sociedade’ e ‘família’ num espaço preciso, durante um tempo limitado e sobre um tema particular”; é identitário, pois “celebram, ao mesmo tempo, a memória, a identidade e o renovado pertencimento à cidade” (Ibidem).

Após o momento solene frente à capela de Nossa Senhora da Conceição, retorna-se para a capela de São Jorge. Despedimo-nos desse glorioso dia, na disputa para conseguir uma das rosas ou cravos que ornamentam o andor do santo (Fig 18). É um ato de rememorar, reproduzir uma memória, uma prática cultural/religiosa, é uma resistência histórica.

¹⁷ Durante o ano de 2016, realizamos entrevistas com 25 pessoas ao longo da festa de São Jorge. Nessa entrevista, uma das perguntas era sobre a cidade de residência dos entrevistados, 60% moravam em Niterói, 20% em São Gonçalo, 12% no Rio de Janeiro, 4% em Maricá e 4% em Campos dos Goytacazes.

Figura 18 - A disputa pelas flores de Jorge



Fonte: A autora, 2016.

1.3.2 Viva São Pedro!

Dia 29 de junho/ É dia de São Pedro/ Salve, salve São Pedro/ Pescador da Galiléia/
Salve, salve São Pedro (Jorge Ben Jor).

Às cinco horas da manhã do dia 29 de junho ouvem-se alguns rojões e fogos de artifício (Fig. 19). Deixa-se claro (a organizadora) que não é a capela quem os solta, são as pessoas que celebram o santo e declaram iniciado o cotidiano extraordinário do bairro.

Fig. 19 - Fogos de abertura da Festa de São Pedro em Jurujuba



Fonte: A autora, 2017

Terminado os fogos, ouvem-se os sinos da capela tocarem. Poucos minutos depois a banda militar da Fortaleza de Santa Cruz da Barra inicia um ritual histórico: acordar a Jurujuba para a Festa do Santo Padroeiro (Fig. 20). Esse itinerário que a banda faz ao percorrer o bairro

tocando é sempre lembrado por Maísa. A organizadora rememora que em tempos mais antigos a banda do Forte Rio Branco caminhava de seu Forte em direção a capela tocando as cinco da manhã enquanto a banda da Fortaleza de Santa Cruz fazia o trajeto de seu forte até a Capela também, o objetivo era acordar todo o bairro a partir dessa alvorada festiva. Era mais que uma alvorada festiva, era uma tradição devocional de um bairro antes, majoritariamente católico. Hoje, segundo nossa observação de campo, a banda toca apenas fazendo o trajeto da quadra, contornando a capela.

Com o passar dos anos, a Festa foi se modificando, mas isso não significa que a mesma deixou de ser tradicional¹⁸. A organização da Festa está nas mãos de Maisa e Hedylamar há seis anos e o objetivo das mesmas ‘pegarem’ a festa para organizar, tanto a de rua como a do dia do santo, foi por perceberem que a mesma não estava mais seguindo uma “tradição”¹⁹.

Segundo os relatos, narrativas e estórias ouvidas durante visitar a comunidade, a festa acabava por incomodar os moradores e causava muitas brigas e problemas para a comunidade. Quem fazia essa festa de rua (o dia do santo sempre foi organizado pela igreja) era um morador do bairro. Esse morador, segundo relatos ouvidos no campo, apenas se preocupava em lucrar, dessa forma, o objetivo era de “superlotar” o bairro. O bairro não suporta uma superlotação, pois tem apenas uma entrada e saída, em casos de emergência torna-se impossível o atendimento. A quantidade de pessoas era tão grande durante esse período que haviam dificuldades de andar durante os shows da noite, para sair e chegar na altura do palco havia uma espécie de “canoatáxi”, que levava os participantes da Festa do cais (de onde sai a procissão) até a imagem de São Pedro, onde era um pequeno coreto. Todavia, a festa sempre foi aclamada e julgada, seja pelos moradores de fora como pelos de dentro.

¹⁸ Entende-se por tradicional toda cerimônia ou costume praticado antigamente e que se relaciona com uma determinada cultura ou história de uma comunidade. O tradicional pode ser manifestado em diversas expressões artísticas que explicam o cotidiano de uma maneira enraizada na história de um povo (<https://conceitos.com/tradicional/>)

¹⁹ Entende-se por tradição é o conjunto de bens culturais que se transmite de geração em geração no seio de uma comunidade. Trata-se de valores, costumes e manifestações que são conservados pelo fato de serem considerados valiosos aos olhos da sociedade e que se pretende inculcar às novas gerações. A tradição, por conseguinte, é algo que se herda e que faz parte da identidade cultural e social. A arte característica de um grupo social, nomeadamente a sua música, as suas danças, os seus contos e provérbios, faz parte do que é tradicional, à semelhança da gastronomia (<https://conceito.de/tradicao>).

Figura 20 - A banda da Fortaleza de Santa Cruz na alvorada Festiva



Fonte: A autora, 2017

Após esse momento solene e tradicional, segue-se para a primeira missa do dia, às seis horas da manhã. Missa com a capela lotada de fiéis (Fig. 21), afinal, é dia de celebrar. Após a primeira missa abre-se uma janela temporal, somente às nove horas da manhã ocorrerá a próxima missa solene que é campal, seguida pela tradicional procissão. Mas nessa janela, o santo ornamentado ainda não está na sua capela, ele vem sendo carregado (Fig. 22) da casa do devoto que se comprometeu em adorná-lo. Em seu andor, São Pedro é levado em um esforço de fé e respeito, para sua casa, que é a capela, onde é recebido com o tocar dos sinos da mesma. Às nove horas o santo sairá para a missa campal (Fig.23).

Figura 21- Primeira missa do dia



Fonte: A autora, 2017

Figura 22- São Pedro sendo levado para sua Capela após ter sido ornamentado.



Fonte: A autora, 2017

Figura 23 - Missa Campal na Festa de São Pedro



Fonte: A autora, 2016

Encerrada a missa campal, o cortejo inicia-se. O santo é levado em seu andor até a porta da Capela, mais uma vez ouvem-se os sinos. Faz o retorno pela quadra, ao lado da capela, em seguida segue em procissão terrestre até o cais onde, é colocado em seu barco (Fig. 24), totalmente ornamentado para começar o maior evento marítimo do Estado do Rio de Janeiro: a procissão marítima de São Pedro dos Pescadores de Jurujuba. O barco percorrerá toda a enseada de Jurujuba geossimbolizando, neste trajeto terrestre/ marítimo a semiografia do lugar-território da festa na cidade de Niterói.

Figura 24 - São Pedro sendo levado para o barco para iniciar a procissão marítima



Fonte: A autora, 2015

Esse itinerário que a procissão realiza denota não apenas um agradecimento, mas assume também uma condição política de legitimar a devoção do bairro na cidade. Esse percurso territorialidade semiografa na cidade de Niterói “um território que transporta a produção dos símbolos, como uma forma de controle cultural, religioso e político” (CORRÊA, 2004, p.17). Desta forma, admite ser uma atividade simbólica que fortalece a identidade dos participantes (BONNEMAISON, 2012) e também exerce uma ação de controle sobre outros significados existentes no bairro.

Jurujuba não é mais um bairro majoritariamente católico, informação essa dada pela organização da festa, mesmo assim, o catolicismo continua a exercer uma grande influencia no bairro. Castells (1999, p.22) considera identidade, como “o processo de construção de significado com base em um atributo cultural”, lembrando Sousa (2010, p. 87) que afirma que “a memória festiva por ser fruto de uma disputa de sentidos, negocia e elege as narrativas válidas sobre a biografia de um espaço”, poder-se-á considerar em São Pedro que, mesmo o bairro não sendo mais majoritariamente católico, o atributo cultural que foi a base da identidade histórica do bairro (Pesca, Fé e Festa²⁰) prevalece sobre outras formas de significado (o protestantismo, por exemplo, religião que muito tem crescido no bairro, segundo a organização da Festa de São Pedro).

²⁰ Caxias (2017a) emprega, em seu trabalho de conclusão de curso do bacharelado em Geografia, essa tríade como percurso histórico para analisar e compreender as dinâmicas sócio-espaciais do bairro de Jurujuba.

A identidade neste sentido é sustentada por um conjunto de práticas e ações individuais e coletivas que fortalecem as relações sociais, culturais, econômicas e políticas de um determinado grupo social.

A identidade se constrói, então, pelas histórias de vida das pessoas e famílias, pela história de grupos, comunidades e países; pelas coisas próprias que são produzidas em cada lugar, por exemplo, como se planta, como se colhe, como se pesca, como se cria os filhos, como se come, como se fala.

A identidade é, permanentemente, construída e vivida no dia a dia, produzindo e até mesmo renovando o saber fazer bolsas e cestos de palha de junco e taboa, redes, tarrafas e covos, uma boa moqueca; saber o tempo de colher a mangaba, limpar os coqueiros e colher seus frutos... Esses são exemplos de atividades corriqueiras, mas que, quando praticadas como referências das comunidades, mostram suas identidades culturais. A identidade é, pois, afirmada pela cultura e pela história, ou seja, pela memória individual e coletiva daqueles que produzem dando significado às suas vidas(DOURADO, VARGAS, SANTOS (org.), 2015, p. 8 e 9).

A procissão marítima (Fig. 25) é uma prática cultural/religiosa que se traça na Baía de Guanabara, percorrendo toda a enseada de Jurujuba, compreendendo os bairros de Jurujuba, Charitas, São Francisco, Icaraí, Ingá, Boa Viagem (onde passa pelo Museu de Arte Contemporânea) retornando a Jurujuba pela Fortaleza de Santa Cruz da Barra imprimindo na paisagem um novo cenário na cidade. Um cenário efêmero delimitando um território que se propõe a preservar uma memória social e cultural da cidade: a devoção a São Pedro. Bonnemaison (2012, p. 292) afirma que o geossímbolo é “um lugar, um itinerário, uma extensão que, por razões religiosas, políticas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade”, a procissão marítima pode ser considerada um geossímbolo a partir dessa conceituação. O percurso assume essas dimensões simbólicas e se coloca como clímax dessa comemoração, observou-se durante a pesquisa a preocupação para que “se nada der certo” a procissão não pode deixar de acontecer demonstrando a importância dessa prática para o grupo. Não somente a procissão, que é um itinerário, a Capela de São Pedro (Fig. 26) durante o período da Festa é iluminada, assim atuando como geossímbolo fixo ao forjar a semiografia do território-lugar da festa de São Pedro em Jurujuba.

Figura 25- Procissão Marítima



Fonte: A autora, 2016

Figura 26 - Capela Iluminada



Fonte: A autora, 2016

Após a procissão marítima que dura aproximadamente duas horas, volta-se com o santo para a Capela em cortejo. Agora o mesmo está vazio e poucas pessoas o seguem (Fig. 27). Interessante pensar o porquê do retorno nessa procissão ser bastante reduzido. O que buscaremos explicar no texto.

Figura 27 - Retorno da Procissão Terrestre



Fonte: A autora, 2016.

A procissão marítima fazia parte de uma tradição coletiva dos pescadores no Rio de Janeiro, as colônias se uniam para a realização da procissão em homenagem ao santo. Em 1921, a colônia Z11 foi inaugurada no Saco de São Francisco, na então Jurujuba²¹. A partir dessa inauguração, segundo relatos do jornal, começaram a união das colônias para celebrar o dia 29 de junho. Observem a notícia do Jornal “Grandes festas nas enseadas de Jurujuba e de Botafogo” (Fig. 28), no texto da reportagem ressalta-se que “às sete horas será celebrada missa na capela do Sacco de S. Francisco seguindo uma procissão marítima que partirá da respectiva enseada em destino a de Botafogo”. Essa tradição permanece, no entanto são alguns pescadores que a mantêm. Quando a procissão, atualmente, chega à altura do Museu de Arte Contemporânea de Niterói, em Boa Viagem, a procissão de São Pedro retorna a Jurujuba pela Fortaleza de Santa Cruz da Barra, mas os outros pescadores em seus barcos seguem no sentido do bairro da Urca na cidade do Rio de Janeiro.

A organização afirma que não faz mais sentido ir até o Rio de Janeiro, não existem mais as colônias que recepcionavam e abençoavam, por meio de uma missa, os pescadores, criando um vínculo de celebração e fé. O “ir por ir” não faz sentido para Maisa, organizadora da festa. Dessa forma, o barco com o santo e mais três ou quatro barcos, retornam juntos. Acreditamos que esse seja um dos motivos da procissão terrestre de retorno ser menor.

²¹ Caxias (2017a) faz uma reconstituição do território de Jurujuba nos anos 1857, 1914 e 1920, a partir dos mapas disponibilizados pela Biblioteca Nacional e Arquivo Nacional, e pelas informações do Jornal O Fluminense. Dessa forma, mostra que Jurujuba correspondia a uma área muito maior a que hoje se comporta.

Figura 28 - O Dia do Pescador – 28 de junho de 1923



Fonte: Acervo do Jornal O Fluminense da Biblioteca Nacional

Ao chegar à capela, após a volta da procissão, São Pedro é posicionado ao lado do altar para que os devotos o vejam e façam seus agradecimentos e promessas. Logo em seguida celebra-se o terço. A tarde tem momentos culturais, como a banda do quartel que faz apresentação, além das barracas típicas e gourmetizadas que enriquecem a Rua da Igreja e também dão o seu sentido a festa.

Às dezenove horas é realizada a última missa do dia, em seguida a tradicional queima²² do quadro de São Pedro (Fig. 29). Por que a queima é tradicional? A organização não sabe explicar, mas se é tradição, que assim seja realizada. É mais uma prática reproduzida em busca da manutenção da tradição festiva, a queima do quadro por estar inscrita na memória, deve ser realizada.

²² A queima, na verdade, é uma iluminação no entorno do quadro com a foto do santo.

Figura 29 - Queima do Quadro de São Pedro



Fonte: A autora, 2016

A Festa, no ano de 2017, iniciou-se no dia 29 de junho e terminou no dia 2 de julho. O dia do santo, 29, é o dia mais corrido, com atividades ao longo do dia. Os dias seguintes seguem com barracas de comida e brincadeiras, às 19h tem missa na capela. Após a realização da missa, diversos shows que acontecem no palco da FM O Dia (patrocinadora dos cantores). Assim comemora-se São Pedro em Jurujuba. Há tensões, conflitos, vivências, produção de sentidos, há regaste da memória de trabalho e desta forma, há produção do espaço.