

2 A CIRCULARIDADE CULTURAL

[...] o conceito de circularidade é explicitado *pelos* [...] influencias culturais entre as diferentes classes sociais, num processo de mão dupla [...] que viabiliza a troca de experiências e a incorporação destas (*experiências*) por culturas distintas. (CORRÊA, 2004, p.21, grifos nossos).

O conceito de circularidade cultural em Corrêa (2004) se baseia na leitura de Ginzburg(1987) no qual a ideia de cultura está associada a processo e movimento. O conceito irá sustentar esse capítulo, à medida que, o termo empregado por Corrêa orienta ao entendimento das singularidades culturais, como possíveis de dialogarem tradições que convivem em estreita articulação num dado território. Em nosso caso, a festa agencia diferentes sujeitos e esses, articulam suas práticas culturais/religiosas, como forma de assegurem a sobrevivência de seus costumes e tradições diante de processo de dominação e de imposição cultural (religiões de matriz afro-indígena em detrimento da religião católica).

Neste capítulo buscaremos discutir a ideia de fronteiras porosas e discutiremos a circularidade cultural aplicada nas duas procissões das festas em tela.

2.1 Fronteiras Porosas: o jogo de espelhos São Jorge/ Ogum e São Pedro/Xangô

Nativo da Capadócia (Turquia), São Jorge vence o dragão em Silene (Líbia) e morre como mártir cristão na época de Diocleciano. É reconhecido entre os católicos como o santo que defende e favorece a todos os que a ele recorrem com fé e devoção, vencendo batalhas e demandas, questões complicadas e perseguições, injustiças e desentendimentos (DIAS, 2016).

Ogum, Orixá da luta por excelência, é aquele que vêm à frente (VERGER, 1981). Ogum significa guerra, Orixá das contendas, deus da guerra, dono do ferro e do fogo, também é um guerreiro, um lutador que defende a lei e a ordem, que abre os caminhos e vence as lutas, agindo pelo instinto para defender e proteger os mais fracos (VIANNA, 2016).

As duas características / atributos apresentadas direcionam a compreensão de um sentido de performance, que irá se propor aqui, pelo viés da geográfica cultural, buscando representar uma ideia de performance cultural a partir das características dos santos.

Através da subjetividade dos atributos apresentados (guerreiro, protetor, etc.), cria-se a imagem/figura de um santo e/ou orixá, representando-se e objetivando-se em São Jorge e/ou Ogum, materializando-se em um discurso de fé e crença, concretizadas na Festa. Nesta perspectiva, que esses distintos personagens históricos e religiosos forjam uma figura/imagem a partir de iguais atributos e que através desse discurso performativo de suas qualidades, controlam, definem e categorizam determinados lugares e territórios culturais/ religiosos.

São Jorge e Ogum denotam em suas características o imaginário do lutador, guerreiro, vencedor, o que defende seus fieis dos problemas e acossamentos e, como num jogo de espelhos observa-se uma circularidade cultural (CORRÊA, 2004) entre a Igreja Católica Apostólica Romana e as religiões afro-brasileiras, o Candomblé e a Umbanda onde os devotos dessas práticas culturais/religiosas, em São Jorge reconhece os atributos de Ogum e, em Ogum reconhece os atributos de São Jorge. Ogum representava na cultura iorubana a divindade da agricultura, qualidade esta que não é reconhecida no Brasil, sendo exaltado na prática cultural/religiosa afro-brasileira a performance do guerreiro/lutador, que são atualizados (os atributos) permanentemente nos itans/ lendas, através da orixalidade²³.

Desta feita, podemos assim demonstrar nessas performances dos atributos – São Jorge e Ogum - como diversas culturas que por meio de diferentes práticas culturais/religiosas, por intermédio do jogo de espelhos estabelecem territorialidades, desenhando, assim, seus territórios culturais.

São Pedro, pescador chamado Simão Barjonasque levava riqueza para sua família através do seu trabalho. Casado e residente em Cafarnaum²⁴, Simão conhece Jesus quando lhe empresta um barco para que Ele evangelizasse aos ribeirinhos, Simão concorda, mas com desconfiança, até porque ele teve que sair do seu trajeto habitual. No retorno, Jesus, em sua onisciência, diz-lhe: “lança a tua rede de novo terás o retorno na sua generosidade”. Assim feito, a rede voltou cheia de peixes, e Simão pede perdão a Jesus pela desconfiança. Jesus o chama para ser “pescador de almas”²⁵ e o seguiu-lo como discípulo seu. Simão aceita. Em uma das

²³ Embasadas pela perspectiva de Vianna (2016) a orixalidade é o engendramento de narrativas alternativas que forjam identidades. Esse processo se torna possível por meio da vivência e espacialidades do cotidiano no território-terreiro de candomblé, assim, as lendas, itans sobre os orixás são passadas de geração em geração por meio da oralidade e atualizam permanentemente a presença do orixá e dos ancestrais no seio do grupo cultural/ social/religioso.

²⁴ Cidade localizada no extremo norte do mar da Galileia é reconhecida como “cidade de Jesus”, onde ele fez muitos e grandes milagres e desenvolveu a maior parte do seu ministério.

²⁵ Modo bíblico de referir-se a espiritualidade.

missões de Jesus e seus discípulos para os lados de Cesaréia de Filipe²⁶, perguntou ele aos discípulos:

Quem diz o povo ser o Filho do Homem?
 E eles responderam: uns dizem ser: João Batista; outro: Elias; e outros: Jeremias ou algum dos profetas.
 Mas vós, [continuou Jesus], quem dizeis que eu sou?
 Respondendo Simão Pedro, disse: *Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo.*
 Então, Jesus lhe afirmou: Bem-aventurado és, Simão Barjonas, porque não foi a carne e sangue que to revelaram, mas meu Pai, que estás nos céus.
 Também te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra [provavelmente a palavra é kefá, em aramaico, significa rocha ou pedra] edificarei a minha igreja, e as portas do inferno não prevaleceram contra ela.
 Dar-te-ei as chaves do reino dos céus; o que ligares na terra terá sido ligado nos céus; e o que desligares na terra terá sido desligado nos céus. (MATEUS, cap. 16, vers. 13-19, grifo nosso).

A afirmação de fé de Simão, lhe deu a condição de ser o discípulo ao qual Cristo afirma, conforme exposto, que suas palavras são garantias de petição e atendimento. Ou seja, crê em Cristo como filho de Deus, levou a Simão, posteriormente a ser chamado de Pedro, o “poder” de pedir aqui na terra e Deus resolver do céu. O discurso simbólico aqui pode ser justificado pela intencionalidade das relações de poder. Pedro passa a ter poder ao se submeter ao poderio de Deus, reconhecendo-o.

A chave do reino dos céus está com ele. Pedro é considerado o primeiro papa da Santa Igreja Católica, ao morrer crucificado, pede para virar sua cruz de cabeça para baixo, pois não se sentia digno de morrer como Jesus.

Xangô, orixá africano vinculado a riqueza (lembramos que Pedro era um pescador “empresário”) e tem como símbolo a pedreira. Xangô está no comando da justiça, podendo, assim como Pedro, decidir o que é justo ou não justo. Assim como Pedro possui o poder de se manifestar nos céus, Xangô é vinculado a raios e trovões. Em um dos itans, ele fica rico após ser generoso, e Pedro ganha mais prosperidade financeira após ser generoso com Jesus (mesmo desconfiando).

Nesse jogo de espelhos, observamos e afirmamos a porosidade cultural existente entre o cristianismo católico e as religiões de matriz afro-indígena. A cultura circula na porosidade das fronteiras simbólicas, admitindo uma espacialidade. O espaço social é produto das contínuas relações sociais, culturais, econômicas e políticas que se vivencia no cotidiano da sociedade. Berdoulay (2002) frente aos espaços e sujeitos produtos e produtores da cultura/identidade vai afirmar que

²⁶ Cidade romana situada ao norte do mar da Galiléia, em território não judeu.

A noção de espaço permite ao pensamento geográfico um esclarecimento original em torno das questões às quais nos referimos frequentemente sob o termo cultura. Embora esse termo seja altamente polissêmico, ele revela uma percepção da diversidade dos modos de vida, dos costumes, dos símbolos ou das práticas que os seres humanos utilizam nas diversas esferas de sua vida pessoal ou coletiva. *O olhar geográfico nos indica que essas práticas tem uma dimensão espacial* (BERDOULAY, 2002, p.101, grifo nosso).

Ou seja, a geografia é a ciência capaz de compreender as práticas sociais que norteiam a Festa e são norteadas por ela, por uma perspectiva da totalidade e pela sua espacialidade, desde que não ignore a cultura, a identidade, a memória e o próprio território.

2.2 A Procissão

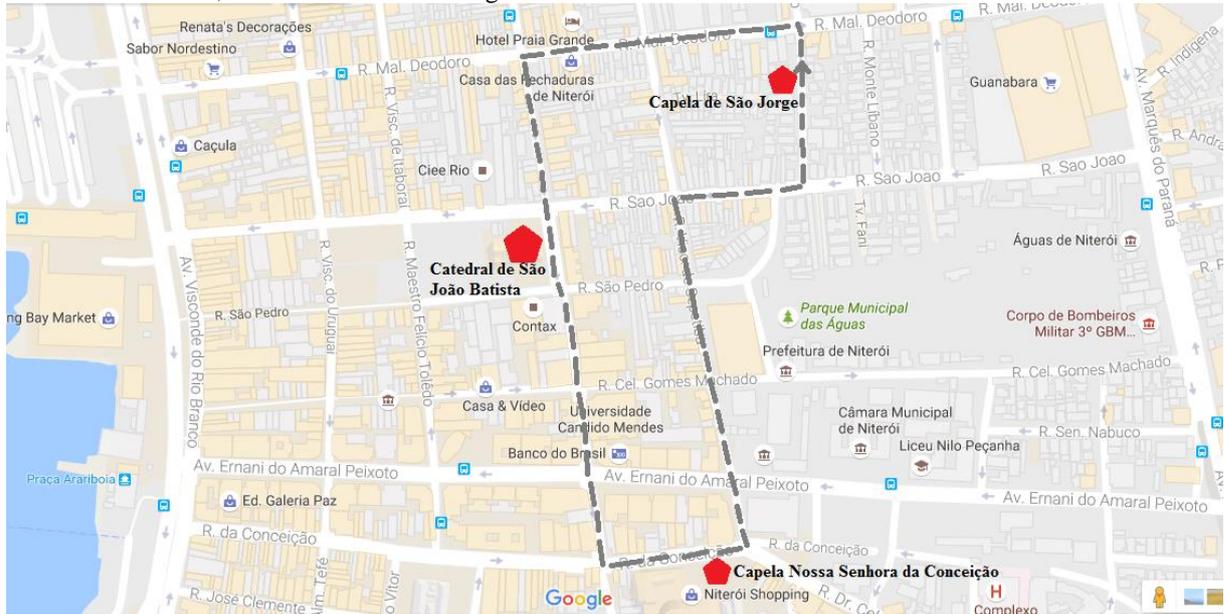
2.2.1 A resistência do traçado da devoção: Ogunhê!!

O momento da procissão, configurado pelas suas fronteiras porosas, efeito da circularidade entre diferentes práticas culturais/religiosas engendradas no mesmo território, constrói uma territorialidade singular. Buscamos nesse subcapítulo descrever de maneira mais detalhada cada momento da procissão, embora já tenhamos, superficialmente, descrito no texto.

A procissão terrestre, ato solene católico em reverência ao santo, percorre as principais ruas do centro da cidade antiga de Niterói (fig. 30). Ela é iniciada após a última missa do dia 23 de abril às 18h. À frente do séquito, a imagem de Nossa Senhora da Conceição é levada em um andor enfeitado com rosas brancas e em seguida São Jorge, ornamentado com cravos vermelhos, saindo de sua Capela, perpassa entre os devotos que se aglomeram e anseiam pela passagem do santo para reverenciá-lo.

Colocado ao alto de um carro de Bombeiros, segue em meio a procissão. Adentra a Rua Marechal Deodoro, a principal rua de saída dos ônibus intermunicipais em direção à ponte Niterói-Rio e Alameda São Boaventura. A rua fica interditada para a procissão passar. Num acordo entre Igreja e a prefeitura, as ruas não são mais cerradas todo o tempo da procissão, mas são fechadas e abertas à medida que a procissão passa.

Figura 30 – Mapa elaborado a partir do Google Maps com o trajeto da procissão terrestre, no centro da cidade de Niterói, em reverência a São Jorge



Fonte: A autora, 2017.

A primeira parada solene do cortejo é na Catedral de São João Batista (Fig. 31), responsável pela Capela de São Jorge. É possível observar que muitos esperam a procissão na porta da Catedral e dali vão acompanhá-la.

Figura 31- Primeira parada solene, Catedral de São João Batista



Fonte: A autora, 2016

Inclusive, desse ponto simbólico, um homem com a indumentária do senhor *Zé Pilintra* se destaca da multidão (Fig. 32). Zé Pilintra é uma figura que reporta toda a uma multidimensionalidade do espaço e das práticas espaciais e do processo diaspórico. Borges (2009, p. 91) fundamentada na teoria da literatura pós-colonial se propõe a discutir “*como um*

sujeito diaspórico, nas suas relações de sobrevivência em uma sociedade carregada de preconceitos, resultantes dos efeitos da colonização, [...] oriundo do deslocamento geográfico e cultural, *usa-se de* sua identidade híbrida para impor seu espaço na sociedade pós-colonizada”. O processo circular da cultura, proposto por Corrêa (2004) pode ser exemplificado pela figura de Zé Pilintra, sua história é o retrato do constante dialogo cultural e religioso presente no território brasileiro: as religiões de matriz afro-indígena.

Para Silva (2012, p. 1086) Exu “representaria, com sua mitologia associada aos reinos das passagens, das rotas, dos cruzamentos, a possibilidade de continuidade entre o espaço público e o privado, ou a própria problematização no plano simbólico destas dicotomias”. Ou seja, na dialética das suas diferentes representações, “Exu fon-ioruba, de caráter fálico, jocoso e irreverente, e o diabo da tradição católica medieval” (Ibidem), se faz a construção imagética do personagem Exu.

[...] o caráter agregador e disruptivo de Exu admite vê-lo também como uma possibilidade de romper ou questionar estas dicotomias. Nesse sentido, meus argumentos se beneficiam de ideias relativas à circularidade hermenêutica ou cultural, desenvolvidas por autores como Mikhail Bakhtin (1999) e Carlo Ginzburg (1987), entre outros.

Outro aspecto importante na abordagem proposta refere-se ao fluxo das continuidades e das rupturas entre imaginário africano e afro-brasileiro na construção da imagem de Exu. (Ibidem)

Podemos observar que Silva (2012), para compreender a dinâmica do “Exu do Brasil”, irá se fundamentar nas ideias de Ginzburg (1987) assim como Corrêa (2004) ao acionarem o termo do círculo bakhtiniano juntamente com a proposta cultural de Ginzburg. Assim, observamos que há, nessa hibridização da identidade de Exu um desdobramento material desse imaginário cultural e religioso, baseado nas trocas culturais que existiram no Brasil desde seu processo de colonização. O autor vai discutir que, no Brasil, Exu assume diferentes facetas: “no Brasil, devido à escravidão e à conversão obrigatória ao catolicismo, o Exu assumiu várias faces, ora prevalecendo seu aspecto de deus mensageiro e ordeiro, ora seu aspecto de *trickster* e promotor do caos social.” (Ibidem, p. 1088).

Dessa forma, “segundo o mito, Exu movimenta-se no *tempo e no espaço* (pelos quatro pontos cardeais) por meio do bastão que carrega. A encruzilhada, por ser o encontro de todos os caminhos, é um dos espaços preferenciais para a realização de suas oferendas.” (Ibidem, p.1100, grifo nosso). Exu também possui, segundo o autor, uma performance feminina na

umbanda, a Pombagira²⁷.

Importante destacarmos que a figura de Exu se desenrola nos enredos que norteiam a cultura popular brasileira. Como o autor destaca, “Exu faz arte, dança no carnaval e se torna ícone nacional” (Ibidem, p.1104). Ou seja, essa entidade, se materializa no espaço, e em nosso caso, na Festa de São Jorge. Mas quem é o senhor Zé Pilintra? O famoso “malandro carioca”²⁸:

A categoria social dos malandros, personagens tipificados do início até meados do XX – capoeiristas, sambistas, freqüentadores de bares e cabarés – permaneceram por algum tempo em contemporaneidade com suas versões sagradas: os espíritos de malandros. Esta dupla existência, no que diz respeito à elaboração da memória, é de fundamental importância para o entendimento que temos hoje acerca desses agentes [...]. (PIMENTEL, 2011, p. 436).

Na umbanda, o espírito desse malandro, boêmio amante da noite e da rua, que geralmente morre assassinado por faca ou tiro numa briga por mulher, dívida de jogo ou outro vício, é cultuado como Zé Pilintra. Esta entidade é um tipo de Exu urbano, das zonas portuárias e das áreas de meretrício, assim como as Pombagiras. Veste-se, entretanto, com paletó, calça e sapatos brancos e gravata e lenço vermelhos. Sua vestimenta impecável é uma forma de ludibriar sua condição de pobre e marginal social e chamar a atenção para si como sujeito que não tem propriamente um lugar na estrutura social excludente da sociedade brasileira. (SILVA, 2012, p. 1105).

Figura 32 - Senhor Zé Pilintra



Fonte: Fotografia feita por André de Lima Alvarenga, 2017.

²⁷ A Pombagira é um Exu feminino que desafia a ordem patriarcal da sociedade brasileira por meio da não aceitação da subordinação da mulher aos papéis domésticos tradicionais de esposa e mãe. Como "mulher da rua" e não "da casa", a Pombagira, no estereótipo da prostituta, questiona o lar, a família, a maternidade e o casamento como as únicas possibilidades de ação da mulher ou de expressão do feminino. Ela se utiliza da diferença anatômica (pênis e vagina) associada ao sexo biológico (macho e fêmea) e aos papéis de gênero (masculino e feminino) para questionar, através da jocosidade e da licenciosidade (como se fosse um "trickster de saia"), o poder social que instaura as relações de dominação (SILVA, 2012, p. 2100, 2101).

²⁸ Silva (2012, p. 1105) Walt Disney, quando esteve no Rio de Janeiro na década de 1940, foi seduzido pela imagem de um país festivo, alegre, amante das cores vivas, das comidas apimentadas, exótico e sensual. Produziu, para representar o Brasil, o "José (ou Zé) Carioca", um papagaio verde e amarelo, falante, alegre, porém preguiçoso, ou seja, um expert na arte de encontrar um "jeitinho" para sobreviver sem trabalhar, ou o famoso "malandro carioca".

O Zé Pilintra, encontrado na Festa de São Jorge em Niterói, é devoto de São Jorge. Essa informação foi obtida por meio de uma conversa com as “ekedis” (quatro mulheres) que zelam pela entidade, durante todo o seu rito devocional. A constituição da imagem de Zé Pilintra, em si, já é um exemplo da circularidade cultural que norteia esse capítulo, mas o fato de encontrarmos a entidade (matriz afro-indígena) incorporada em meio à festa de São Jorge (Católica) e seguindo um rito de devoção (a procissão) como reconhecimento de seu afeto e fé, é o melhor exemplo que poderíamos encontrar para sustentar a discussão proposta de Corrêa (2004). Concordamos com Melo (2017) ao sustentar que a categoria de análise proposta de Corrêa (2004), para analisar o espaço social, a circularidade cultural, constitui

Processo de resistência estabelecido a partir de relações de poder, uma vez que se contrapõem à cultura hegemônica, criando alternativas que possibilitam a delimitação de fronteiras, mesmo que porosas, e ainda, em constante movimento, e a constituição de territorialidades que asseguram a sua identidade constituída no princípio de alteridade, elemento este que se constituiu a partir do agenciamento de valores e costumes de origem negro-africana que se entrecruzam na realidade sociohistórica e socioespacial de tal grupo social [...] (MELO, 2017, p. 4683).

Isto posto, afirmamos aqui, a importância da geografia cultural para compreender os fenômenos das diversas práticas culturais e religiosas presente no território das festas, é fundamental a análise multidimensional dos fenômenos em sua tríade. A caracterização de Exu na figura de Zé Pilintra é resultado da hibridização (resistência) e trocas culturais e religiosa, que só foram possíveis, dado o caráter poroso das fronteiras que separam os ritos dos negros escravizados que foram trazidos ao Brasil, os ritos indígenas e os ritos católicos:

Exu é a chave deste diálogo de longa duração entre as cosmologias africanas, americanas e europeias que, desde o século XVI, fluem umas nas outras. A demonização do Exu e a "orixalização" do demônio, ou suas mediações, expressariam, assim, as leituras recíprocas de universos culturais em contato (SILVA, 2012, p. 1109).

Dessa forma, os sentimentos de respeito e despeito se entrecruzam na leitura dessa entidade. Mas independente dos sentimentos que ela exprime, a entidade Exu exerce um poder sobre o território brasileiro e no território da Festa, após o término da procissão em homenagem a São Jorge, é a Exu (Zé Pilintra) que muitos devotos vão abraçar e pedir benção no bar da esquina da rua da Capela, onde Zé Pilintra se acomodar para beber cerveja.

Desejo, repulsa, fascínio pelo exótico e medo do feitiço são alguns dos sentimentos que estes "corpos híbridos" passaram a despertar na sua condição simultânea de marginais sociais (como o Zé Pilintra e a Pombagira) e de reconhecidos agentes da transformação do mundo por meio de um suposto e privilegiado manuseio de

"ferramentas mágicas". Imagens de seres "meio-a-meio" fornecem, portanto, uma boa metáfora de uma sociedade que se vê como resultante do trânsito transatlântico de corpos e culturas que modelaram um mundo unido e dividido, único e múltiplo. É, pois, na capacidade de interagir ou dividir, de provocar o consenso ou o dissenso, de juntar os opostos ou separar os pares, de obedecer ou subverter as regras que Exu, em suas inúmeras faces, exprime o seu poder no Brasil (SILVA, 2012, p. 1109, 1110).

Com todo o imaginário e poderio, Zé Pilintra está em meio ao préstito que se detém na catedral, muitos fogos dispararam e a música cessa. Em ato de regozijo ouve-se aplausos ao final dos estouros dos fogos e a procissão segue para a segunda parada solene, na Capela de Nossa Senhora da Conceição.

Neste momento, a imagem de Nossa Senhora adentra as escadarias da Capela, e é posicionada de frente para a rua (Fig.33), onde é coroada por uma menina vestida de anjo, e São Jorge se posiciona de frente para a santa (Fig.34), sob uma postura de respeito e júbilo. Muitos fogos são disparados, tornando vermelha a cena citadina. Os sinos dobram e o povo louva, trazendo aos fiéis a vivência de um momento de encontro, reverência e fé. Há emoções por toda a parte, a prática cultural /religiosa penetra em cada recanto da vida do grupo social/religioso, mediando as relações ali presentes, significando o momento festivo. Viva a performance de São Jorge, viva a performance de Ogum!

Figura 33 - Nossa Senhora posicionada para ser homenageada



Fonte: A autora, 2016

Figura 34 - São Jorge reverencia Nossa Senhora



Fonte: Fotografia feita por Aureanice de Mello Corrêa, 2016

Com muitas palmas e olhos lacrimejantes de emoção, após o encontro com o sagrado na segunda parada solene, clímax da procissão, o cortejo retorna pelas ruas do centro da cidade em direção a Capela de São Jorge. Neste retorno é notável a quantidade de bares, cheios de devotos, vestido de vermelho e de vermelho e branco, e quando o préstito passa em frente a esses botequins e bares há um silêncio respeitoso e muitos seguram o copo de cerveja em sinal de reverencia e respeito. Dessa forma, aguardam a procissão seguir e voltam a beber.

Ao chegar à Capela os cravos que adornavam o santo guerreiro são disputadas pelos devotos. A busca pelo sentido de ter o objeto/ signo sagrado para sacralizar sua casa, pois as flores foram ritualizadas pelo cortejo, pelo ato de fé, pelo próprio grupo social comungando com o santo/ orixá, sob a efervescência coletiva (DURKHEIM, 1989) será protegido por São Jorge e Ogum.

O itinerário do séquito assume uma dimensão simbólica que, a partir dos atributos culturais/religiosos ao qual, o cortejo celebra e fortalece a identidade dos devotos, no momento de unidade em que São Jorge e Ogum performam os atributos de protetor, guerreiro, vencedor das causas difíceis.

Essa performance cultural que fora apresentada pelo centro da cidade de Niterói, na Festa de São Jorge a partir dos atributos do santo e Orixá (Ogum), produz discursos que configuram uma territorialidade. Essa territorialidade esculpe um novo arranjo na cidade, esse novo arranjo conforma a concepção da disputa e reordenamento territorial tendo como ponto central as práticas culturais e religiosas lá engendradas. As práticas culturais/religiosas transformam o cotidiano da cidade, reorganizando seus espaços e construindo novos territórios, mesmo que efêmeros.

A procissão, geossímbolo da Festa, demarca na cidade a importância das práticas culturais e religiosas vivenciadas em sua materialidade e imaterialidade, experimentadas e

perpetuadas em função de São Jorge, para os católicos e Ogum para os religiosos de matriz afro-indígena. Mesmo a festa possuindo um caráter efêmero, tem uma composição onde subsistem relações econômicas, político-ideológicas, simbólicas e afetivas extremamente ricas (MAIA, 1999:213-214). Desta forma, é fundamental ratificar a centralidade da cultura na formação das identidades pessoais e sociais, assim, a festa está impregnada de processos identitários.

Neste sentido recorremos a Hall (1997) que afirma ser necessário reconhecer que os signos e seus significados são subjetivamente válidos ao mesmo tempo em que estão objetivamente presentes na sociedade observados em nossas ações, instituições, rituais e práticas culturais e religiosas.

2.2.2 Geossimbolizando a orla niteroiense: Kawó Kabiesilé!

A Festa de São Pedro dos Pescadores em Jurujuba era mantida pelos próprios pescadores nas suas origens, no entanto, ao passar dos anos, a Igreja Católica assume a Festa e passa a conduzir esse espetáculo. Num bairro majoritariamente devoto a São Pedro, essa condução não era, digamos “difícil”. Existia por parte da comunidade, principalmente dos pescadores, um apreço por colaborar financeiramente para a realização desta.

O apreço e a consciência da importância simbólica da Festa ainda existem. Segundo entrevistas realizadas por nós durante o mês de abril de 2016, constatamos algumas respostas que demonstraram essa consciência simbólica coletiva. A pergunta feita aos moradores foi: “O que representa a Festa de São Pedro pra você e para o bairro?”

Algumas respostas²⁹:

Fidel, sem religião, morador há trinta anos, responde: “*não representa nada*”. Mas afirma: “*é tradição em relação à igreja – comemora o padroeiro dos pescadores*”.

Condessa, evangélica, moradora há onze anos, diz: “*representa distração e lazer, por se difícil ter outra coisa*”. Destaca: “*é uma festa simbólica e atrai muitos turistas e aumento de renda*”

Barão, católico, morador há 67 anos, afirma que a Festa representa: “*símbolo do lugar, animação, chama a atenção dos outros, se findar (a festa), acaba o lugar*”.

Marta, espírita, moradora há 28 anos, responde que “*a festa é um meio de divertimento por não ter nada além da festa e da procissão*”.

²⁹Os nomes dos entrevistados foram modificados para preservar suas identidades.

Alanis, católica, moradora a 58 anos, afirma que participou da festa durante a sua adolescência, e que a realização da festa já faz parte da vida cotidiana e é sempre bem-vinda. A festa, pra ela, “*ajuda a divulgar a cidade e possui importância religiosa*”. (Entrevistas Realizadas aleatoriamente nas ruas do bairro de Jurujuba, em abril de 2016).

Nesses relatos é nítido o sentimento de afeto que se construiu em relação a Festa, reafirmamos Guarinello (2001) quando ele sustenta que

Uma festa é uma produção social que pode gerar vários produtos, tanto materiais como comunicativos ou, simplesmente, significativos. O mais crucial e mais geral desses produtos é, precisamente, a produção de uma determinada identidade entre os participantes. A festa é, num sentido bem amplo, produção de memória e, portanto, de identidade no tempo e no espaço social. (GUARINELLO, 2001, p. 972)

Voltando dimensão territorial da cultura e da identidade, a procissão simboliza essas relações sociais, culturais e simbólicas no cotidiano do bairro. Nas falas que ouvimos durante os trabalhos de campo, ressaltamos: tradição, festa simbólica, lugar, procissão. Essas palavras demonstram como o discurso identitário orienta estas escolhas, de tornar normal, lógico, necessário, inevitável, o sentimento de pertencer, com uma forte intensidade, a um grupo. (...) O discurso tem tarefa de definir o grupo, fazer passar de estado latente àquele de “comunidade” em que os membros são persuadidos a terem interesses comuns, a ter alguma coisa a defenderem juntos (MARTIN, 1994, p.23).

Essa memória coletiva se materializa no território através da repetição de práticas espaciais (culturais e religiosas), neste caso a procissão marítima. Como já observamos, para Bonnemaïson (2012), “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 é denominado geossímbolo”. A procissão marítima (Fig.35) em homenagem a São Pedro dos Pescadores de Jurujuba constitui esse itinerário.

Essa 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 imprimi uma marca na cidade. A marca do “ato de festejar” que “enseja a constituição de territorialidades que delineiam o território – um território encarnador da cultura”. (CORRÊA, 2013). E partir dessa marca o grupo social preserva uma memória social e cultural. Durante a procissão marítima, observamos que a mesma é vista e

revista pelos sujeitos que compõem a cidade niteroiense, sejam as pessoas na orla ou de seus prédios. Isso reafirma a dimensão territorial da identidade e da cultura. (Figuras 36, 37, 38).

Figure 35 - Procissão Marítima



Fonte: A autora, 2017

Figura 36 - Multidão na orla de Charitas para verem a procissão marítima.



Fonte: A autora, 2016

Figura 37 - Pessoas de seus prédios em Icaraí observando a procissão.



Fonte: A autora, 2016

Figura 38 - Pessoas no Museu de Arte Contemporânea observando a procissão.



Fonte: A autora, 2016

Importante destacar que nesse movimento-percurso-procissão terrestre e marítima há legados de diferentes religiosidades. As velas colocadas entre as rochas (Fig.39), a presença de uma mulher na igreja, vestida de branco, chamou-nos atenção (Fig. 40).

Figura 39 - Velas acesas entre as rochas no bairro de Jurujuba



Fonte: A autora, 2017

Figura 40 - Uma mulher fazendo uso do ojá na Capela de São Pedro



Fonte: A autora, 2017

São Pedro pode ser comparado, na cultura afro-indígena brasileira, com Xangô³⁰. Essas relações, que já foram comparadas no texto, trouxe-nos uma leitura diferenciada sobre as velas que foram depositadas nas rochas durante o dia 29 de junho. Moraes (2018, p. 224) afirma que na cidade do Rio de Janeiro, “as formações rochosas da Pedra da Gávea e Corcovado são verdadeiros santuários para a entrega de oferendas a Xangô”. Dessa forma, é possível associarmos o oferecer da prática cultural-religiosa de acender a vela, especificamente por entre as rochas, como uma oferenda ou pedido a Xangô.

³⁰ Xangô pode ser considerado o orixá que mais sincretiza com os santos católicos, podendo encontrar atributos do orixá com São Jerônimo (MARTINS, IWASHITA, 2017), São João Batista, São José e São Francisco de Assis.

Melo (2013, p. 31) ao discorrer sobre os mitos pertinentes as ações de cada Orixá, relata um mito que expressa uma queixosa “falta de poderes e de atribuições específicas” por parte dos Orixás a Orunmilá - sacerdote responsável pela consulta com o plano divino através de diversos sistemas divinatórios denominados de Ifá (BENISTE, 2006 *apud* MELO, 2013, p. 31). Após as reclamações, Orunmilá decidiu distribuir para os Orixás, determinados poderes, e que em um dia específico começaria a cair do Orúm poderes e cada um poderia pegá-los.

No dia marcado. Do alto começaram a surgir sons estranhos acompanhados pelo movimentado da brisa que pairava sobre todos. Foi nesse instante que os poderes começaram a cair do Orún. [...] Exu foi um dos mais persistentes e não hesitou em empurrar quem estivesse perto; por causa disso, pegou grande parte dos poderes; entre eles, o de ser o guardião do Axé de Olodumarê e o transportador das oferendas votivas. [...] Xangô, através do que conseguiu apanhar, tornou-se o dono da pedra. Obaluaê veio a ser o senhor das doenças em especial a varíola; Ossain adquiriu o conhecimento do uso litúrgico e medicinal das plantas; Orixá Oko tornou-se o senhor da fartura das colheitas; Ogum ficou com o poder do uso dos metais. Assim cada Orixá recebeu a sua parte dos poderes do Orún (BENISTE, 2006, p. 65 *apud* MELO, 2013, p.31, grifo nosso).

Observamos que a ligação entre a prática cultural e religiosa na Festa de São Pedro – a vela acesa dentro da rocha- retrata sua conexão com o orixá Xangô. Mais uma vez, se faz presente a leitura proposta por Corrêa (2004) referente à ideia de circularidade cultural, já que, na festa católica observamos o movimento circular das religiosidades católica e afro-indígena brasileira.

A mulher na igreja vestida de branco e fazendo uso do ojá ou torso (Fig. 40) nos fez repensar a discussão da circularidade cultural presente na festa de São Pedro. Durante três anos de pesquisa, ainda não havíamos observado uma disposição clara de uma religiosidade afro-indígena brasileira durante a festa, mas na festa de 2017, isso mudou. O ojá é um tecido que serve para cobrir o ori, ou seja, a cabeça das pessoas; e também se enuncia como um signo hierárquico dentro da religião. Talga e Paulino (2011) discutem as relações entre algumas regiões em África e os terreiros de candomblé no Brasil, e como o movimento diaspórico trouxe características marcantes da cultura africana, os tecidos, por exemplo, e a disposição deles possuem significados, eles revelam elementos que passam despercebidos para aqueles que não conhecem: “[...] um seguidor dessa religiosidade que não passou por nenhum ritual de iniciação deve apenas usar tecidos simples, sem bordados, costuras, rendas ou deixar sua saia armada, pois esses elementos podem representar até a quantidade de anos de feitura de alguém no santo” (Ibidem, p.10).

No caso do ojá usado pela mulher na igreja, segundo Talga e Paulino

[...] se esse pano estiver com uma das abas levantada, significa que a pessoa tem sete anos de santo sendo filha de um orixá masculino, caso as duas abas estejam levantadas isso significa que ela também possui sete anos de feitura pagas ao santo e filha de um orixá feminino (TALGA E PAULINO, 2011, p. 10).

Após a mulher sair da capela, após a missa, a seguimos com o intuito de perguntar sobre sua ida a igreja vestida com uma indumentária³¹ notadamente diferenciada do catolicismo. No entanto, ao abordarmos a mulher, perguntamos se ela era devota de São Pedro, e ela prontamente respondeu: “- sim, sou devota de São Pedro. Meu pai. É meu pai Xangô e eu não poderia deixar de vir aqui, hoje, prestigiá-lo. Embora eu esteja de preceito, pedi permissão a meu pai (*pai de santo da casa*) para vir aqui prestar minha homenagem”. Perguntamos se era de umbanda ou candomblé e a ela respondeu, umbanda. Neste caso, as abas do ojá direcionam sua feitura em Xangô, e, a cor branca é referente a cor do orixá Oxalá³². Acreditamos que essa manifestação corpórea, uso da indumentária, mais uma vez ratifica a discussão da circularidade cultural e religiosa exposta ao longo da dissertação, já que, para a umbandista, estar na capela (igreja católica), é fundamental para sua devoção, crença.

2.2 Arremates desse enredo

Nesta tentativa de arrematar a ideia de circularidade cultural nas duas festas, nos parece claro, as potencialidades do debate, seja pelas fronteiras porosas, seja pelos agenciamentos na construção do dialogo cultural religioso.

Para Melo,

a circularidade cultural, empregada por Aureanice de Mello Corrêa, é uma ferramenta e/ou uma categoria de análise, elaborada a partir da análise do conflito entre a Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte com a Igreja Católica. A abordagem proposta pela autora em âmbito geográfico permite compreender outros fenômenos sociais, os quais apresentam em sua realidade espacial evidências de territorialidades distintas que estão em constante agenciamento. (Melo, 2017, p. 4688).

³¹ É senso comum no Brasil associar o branco a “pessoas de santo”, ou seja, religiosos de religiões afro-indígenas brasileiras.

³² Essa proposição da cor branca ao orixá Oxalá pode ser lida em “Ritos e Rituais” de Guilouski e Costa, 2012.

Essa categoria de análise - a circularidade cultural - esclarece e norteia nosso trabalho, seja pela construção das representações sociais, imbricadas na lógica dialética da produção do espaço, seja pela descoberta nosso, de uma fronteira invisível, porosa e dialética presente nas festas de São Jorge e São Pedro, que se materializa claramente nas duas festas, seja pela presença da entidade Zé Pilintra, incorporado, seja pela fala dos entrevistados, seja pelas velas dispostas dentre as rochas, seja pelo uso do corpo como suporte sógnico (CORRÊA, 2004) ou como o próprio signo.

3 DISPUTAS POLÍTICAS E REPRESENTAÇÃO SOCIAL

Para Guarinello (2001, p. 974) “toda festa uma estrutura de poder [...] que se inscreve na memória coletiva e individual dos participantes”. Arelada a discussão sobre relações de poder na geografia está o território e todos seus possíveis desdobramentos, inclusive disputas políticas e qual representação social a mesma está se propondo a construir. Qual o discurso a ser proposto pela fala do padre, dos organizadores, dos folhetos, do manual do tríduo? São essas questões que buscaremos discutir nesse último capítulo, e dessa forma, mostrar que multidimensionalidade do espaço pode ser observada no território-lugar da festa.

3.1 A disputa pelo discurso

A Festa de São Jorge na cidade de Niterói envolve vários atores e conforma distintas espacialidades a partir de determinados discursos. A Capela dedicada ao santo, vinculada a Arquidiocese, possui sua representatividade histórica na área central da cidade e compõe-se no calendário da Igreja. Entretanto, foi criada uma capela dentro do Batalhão da Polícia Militar que possui outra representação no espaço niteroiense, outro território de ‘Jorge’.

Importante destacarmos que o discurso em si legitima uma representação social e é legitimada por ela. É o discurso, cheio de intencionalidade, que fundamenta um pensamento social. Halbwachs (2004, p. 54) ao argumentar que “a memória individual não é possível sem instrumentos, como palavras e ideias, os quais não são inventados pelos indivíduos, mas tomados emprestados de seu meio” mostra o processo dialógico entre discurso e representação social. Um legitima o outro em um processo circular. “Movimento dos sentidos, errância dos sujeitos, lugares provisórios de conjunção e dispersão, de unidade e de diversidade, de indistinção, de incerteza, de trajetos, de ancoragem e de vestígios: isto é discurso, isto é o ritual da palavra. Mesmo o das que não se dizem” (ORLANDI, 2005, p. 10). A partir dessa definição de Orlandi, podemos identificar que as práticas espaciais são discursos, o movimento do corpo é discurso. O discurso pode se apresentar de diversas formas e produz efeitos espaço-temporais. São produtos e produtores das representações sociais.

Dessa forma, podemos considerar que o fenômeno das representações sociais

[...] constitui uma forma de pensamento social que abrange informações, experiências, conhecimentos e modelos que circulam na sociedade e que são recebidos e transmitidos pelas tradições, pela educação e pela comunicação social, o que o torna presente em todas as áreas da vida humana, não se restringindo aos acontecimentos culturais ou políticos. *Esse é, portanto, um fenômeno complexo, pois envolve uma multiplicidade de setores, de práticas sociais, de atividades e de objetos da vida humana.*

As representações sociais indicam a existência de um pensamento social que resultou das experiências, das crenças e das trocas de informações ocorridas na vida cotidiana dos seres humanos (MACEDO, PASSOS, p. 3, grifo nosso).

As práticas sociais constituem um discurso da mesma maneira que são frutos de um discurso. E a partir dessa perspectiva buscaremos tencionar os discursos expostos nas duas missas a São Jorge na área central da cidade, a da Capela vinculada a Arquidiocese e, da Capela dentro do 12º batalhão.

3.1.1 A missa e a devoção na Capela de São Jorge

Três dias antes de 23 de abril, a Capela faz o tríduo ao santo padroeiro. O tríduo, segundo a organizadora da festa de São Jorge, é uma preparação para a comunidade entrar num clima de oração, para assim saber, dentro da doutrina católica, celebrar melhor aquele dia do santo. O padre busca todo o tempo deixar claro que o objetivo da Festa não é adorar São Jorge, mas sim adorar a Cristo através da história de vida de São Jorge. Preza-se no tríduo tratar São Jorge como uma pessoa que foi importante para a história da Igreja, mas não como fundamental para a aquisição de bênçãos e vitórias, mais uma vez é frisado a importância do Cristo, São Jorge intercede, mas não realiza. Dessa forma, o padre refere-se ao santo durante o tríduo ao usar sua vida como exemplo de fé, esperança e caridade, o chama apenas por Jorge.

Na Capela de São Jorge, o primeiro dia do tríduo é referenciado pela Fé. Faz-se a leitura da Carta de São Tiago, capítulo 2, versículos 14-16:

[...] 14. De que aproveitará, irmãos, a alguém dizer que tem fé, se não tiver obras? Acaso esta fé poderá salvá-lo?/15. Se a um irmão ou a uma irmã faltarem roupas e o alimento cotidiano, /16. e algum de vós lhes disser: Ide em paz, aquecei-vos e fartai-vos, mas não lhes der o necessário para o corpo, de que lhes aproveitará?/ 17. Assim também a fé: se não tiver obras, é morta em si mesma./ 18. Mas alguém dirá: Tu tens fé, e eu tenho obras. Mostra-me a tua fé sem obras e eu te mostrarei a minha fé pelas minhas obras./ 19. Crês que há um só Deus. Fazes bem. Também os demônios crêem e tremem./ 20. Queres ver, ó homem vão, como a fé sem obras é estéril?/21. Abraão, nosso pai, não foi justificado pelas obras, oferecendo o seu filho Isaac sobre o altar? /22. Vês como a fé cooperava com as suas obras e era completada por elas./ 23. Assim se cumpriu a Escritura, que diz: Abraão creu em Deus e isto lhe foi tido em conta de justiça, e foi chamado amigo de Deus (Gn 15,6)./ 24. Vedes como o homem é

justificado pelas obras e não somente pela fé?/ 25. Do mesmo modo Raab, a meretriz, não foi ela justificada pelas obras, por ter recebido os mensageiros e os ter feito sair por outro caminho?/ 26. Assim como o corpo sem a alma é morto, assim também a fé sem obras é morta (BIBLIA CATÓLICA).

Após a leitura do texto bíblico, segue-se um rápido sermão, no qual o padre reafirma a importância da vida de Jorge e que devemos seguir seu exemplo, ter fé. A leitura da Carta de Tiago é o discurso da importância combinada, a fé só será considerada se houver obras (materiais), e as obras só produzirão frutos (perpetuação simbólica bíblica da multiplicação de ações) se houver fé. Jorge é lido e interpretado pelo padre como um homem de fé, a obra que ele teria realizado foi sua luta em favor da Santa Igreja Católica. E essas obras, ou seja, a perpetuação da Santa Igreja, só aconteceu porque ao lutar ele teve fé. Sua obra vive!

E no final, a oração baseia-se na lógica da fé: “Eu creio que Jesus, pela intercessão de São Jorge, me atenderá nas minhas aflições, e da mesma maneira, caminharei na vida fortalecido pela fé em Deus e amparado pela mão firme e poderosa de meu santo protetor, Jorge da Capadócia. Amém.” (TRÍDUO A SÃO JORGE, 2017).

No segundo dia, o fiéis chegam na capela para ouvir a importância da Esperança. Para justificar o discurso da esperança, faz-se a leitura da Carta de São Paulo aos Romanos, capítulo 5, versículos 1-5:

1. Justificados, pois, pela fé temos a paz com Deus, por meio de nosso Senhor Jesus Cristo./ 2. Por ele é que tivemos acesso a essa graça, na qual estamos firmes, e nos gloriamos na esperança de possuir um dia a glória de Deus./ 3. Não só isso, mas nos gloriamos até das tribulações. Pois sabemos que a tribulação produz a paciência./ 4. a paciência prova a fidelidade e a fidelidade, comprovada, produz a esperança./ 5. E a esperança não engana. Porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado (BIBLIA CATÓLICA).

Após a leitura do texto bíblico, segue-se um rápido sermão sobre a importância do “cristão ter esperança, pois a esperança conduz a vitória que é dada por meio da Fé”. Mais uma vez se recorre a vida de Jorge para exemplificar esse texto bíblico, o padre fala todo o tempo da necessidade do cristão católico compreender que a sua fé precisa estar firmada em Cristo e a esperança nele, pois Jorge é apenas um exemplo a ser seguido. Resgata todo o tempo o versículo 1, “justificado pela fé por meio de nosso Senhor Jesus Cristo”. Jorge foi um homem de esperança e seus esforços devem ser compreendidos nessa perspectiva. Após o rápido sermão, a oração é feita pelo padre:

Quando em minha vida tudo parecer perdido, chamarei por São Jorge e ele dará outro rumo à minha vida: mudará meu sorriso, minhas lágrimas em alegria e meu desânimo em coragem.

Quando a tempestade do desassossego e da dúvida levantar um turbilhão em minha alma, apelo para São Jorge para que ele esclareça as minhas dúvidas e acalme os sentimentos de medo e insegurança. E quando o dragão do desespero rugir no meu coração, confio que há de surgir o cavaleiro da esperança, São Jorge, para vencê-lo e esmagá-lo, devolvendo ao meu espírito a segurança e a tranquilidade, a alegria e a paz com Deus e com os homens. Amém (TRÍDUO A SÃO JORGE, 2017).

Importante analisarmos que no livro de tríduo que nos entregue ao chegar à capela, o texto da oração centraliza-se na figura de São Jorge, mas a missa em si, buscar salientar a figura de Cristo como centro.

O terceiro e último dia refere-se a Caridade. Lê-se a 1ª Carta de São Paulo aos Coríntios, capítulo 13, versículos 1-13.

1. Ainda que eu falasse as línguas dos homens e dos anjos, se não tiver caridade, sou como o bronze que soa, ou como o címbalo que retine./ 2. Mesmo que eu tivesse o dom da profecia, e conhecesse todos os mistérios e toda a ciência; mesmo que tivesse toda a fé, a ponto de transportar montanhas, se não tiver caridade, não sou nada./ 3. Ainda que distribuísse todos os meus bens em sustento dos pobres, e ainda que entregasse o meu corpo para ser queimado, se não tiver caridade, de nada valerá!/ 4. A caridade é paciente, a caridade é bondosa. Não tem inveja. A caridade não é orgulhosa. Não é arrogante./ 5. Nem escandalosa. Não busca os seus próprios interesses, não se irrita, não guarda rancor./ 6. Não se alegra com a injustiça, mas se rejubila com a verdade./ 7. Tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta./ 8. A caridade jamais acabará. As profecias desaparecerão, o dom das línguas cessará, o dom da ciência findará./ 9. A nossa ciência é parcial, a nossa profecia é imperfeita./ 10. Quando chegar o que é perfeito, o imperfeito desaparecerá./ 11. Quando eu era criança, falava como criança, pensava como criança, raciocinava como criança. Desde que me tornei homem, eliminei as coisas de criança./ 12. Hoje vemos como por um espelho, confusamente; mas então veremos face a face. Hoje conheço em parte; mas então conhecerei totalmente, como eu sou conhecido./ 13. Por ora subsistem a fé, a esperança e a caridade – as três. Porém, a maior delas é a caridade (BIBLIA CATÓLICA).

Nesse momento, pós leitura da texto bíblico, o padre recapitula os dias anteriores referentes à Fé e a Esperança, e embasado no texto produz o discurso do amor/ caridade, conforme Paulo escreveu, “a Caridade é o maior de todos os dons”. Lembra que não importa a Fé e a Esperança se não tiver Caridade. Pois a mesma precisa estar presente no coração dos fiéis católicos. Discursa que Jorge foi um guerreiro justo, fiel a Deus e a Igreja, e que tudo que fez foi porque havia caridade em suas ações. Ao terminar o breve sermão, pois havia reunião marcada entre os organizadores e colaboradores da festa, o padre ora, junto a igreja:

Meus, Deus, para que eu possa cumprir o grande mandamento: “Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo”, permita-me que invoque o auxílio de São Jorge, meu protetor.

São Jorge, vós que perdoastes o imperador Diocleciano e os carrascos que vos torturaram e tomastes a defesa dos cristãos perseguidos, ajudai-me a perdoar os que me ofendem e fazem sofrer injustamente. Ajudai-me a suportar os que me irritam e esgotam a paciência. Fazei-me mais amável para com meus familiares, para com meus superiores, meus companheiros de trabalho. Tornai-me mais compreensivo com os

meus subordinados, mais caridoso com os pobres, mais generoso com os necessitados, mais solidário para com os que sofrem.

São Jorge, meu Santo guerreiro, que só fazeis guerra à maldade e à injustiça, não permitais que o ódio entre em meu coração, mas conservai sempre em mim o amor a Deus e ao próximo, que é o distintivo dos discípulos de Cristo e o estandarte dos filhos de Deus. Amém (TRÍDUO A SÃO JORGE, 2017).

Durante a reunião, o padre responsável pela capela cedeu-nos um momento para entrevista, uma fala nos marcou muito. Ao perguntarmos da importância do tríduo para a festa, o padre relata que é “uma experiência para católicos, onde a *igreja doutrina os seus*, já que a festa recebe diversos tipos de religiosos”. Para o padre há uma necessidade da igreja em desconstruir a ideia do santo como “fazedor de milagres” e sim demonstrá-lo como mediador entre os cristãos e a Jesus, ele seria o elo, o intercessor. Essa discussão doutrinária, no entanto, passa despercebida para aqueles que não conhecem as doutrinas bíblicas, como falamos de um determinado lugar³³, para nós ficou nítido esse processo. Mais uma vez há um discurso em disputa. Quando discutimos análise discursiva a linguagem é vista como mediação necessária entre o homem e a realidade natural e social, o trabalho simbólico do discurso está na base da produção da existência humana (ORLANDI, 2005).

Esse trabalho simbólico se justifica na imagem que a igreja quer atribuir a São Jorge: um santo que traz amor e caridade, fé e esperança, justo, tolerante. A mensagem do pároco responsável pela capela de São Jorge é de tolerância religiosa, onde São Jorge é aquele que leva a paz, que busca justiça, mas sem o intuito vingativo. Desta forma, conhecemos um São Jorge, que mesmo guerreiro incansável, é justo e ponderado. Assim sendo, a festa é aberta a todos os sujeitos em suas distintas religiosidades e práticas culturais/ religiosas.

3.1.2 “Os covardes nunca tentaram, os fracos ficaram no caminho, só os fortes conseguiram”:

São Jorge no 12º Batalhão da Polícia Militar

Com o título deste subcapítulo estampado dentro do 12º Batalhão da Polícia Militar de Niterói (Fig.41), ocorre no meio do gramado local uma missa campal à 10h em homenagem ao santo protetor dos policiais militares. Ao chegarmos ao batalhão, há dois sargentos na recepção que encaminham os devotos - que chegam para a missa - a uma pequena sala. São-nos

³³ Esse lugar é dado pelo fato da pesquisadora ser formada em curso de bacharel livre em Teologia e estar inserida, religiosamente, na Igreja Assembleia de Deus.

oferecidas camisas estampadas com a foto de São Jorge na frente e nas costas das camisas, os patrocinadores da Festa (Fig. 42), *Guaraná Crac*, entre outros. Essas ações que aconteceram na chegada da festa já traduz discurso, o do não dito, mas produzido e sentido. Há um “uniforme” para igualar todos naquele ambiente e há patrocinadores na festa. Essa missa que acontece no batalhão não é para todos. A própria vestimenta (“uniforme”) delimita um perfil. Na camisa está estampado: “11º Encontro dos filhos de São Jorge”. A missa faz parte de uma festa, um evento – o encontro dos filhos de São Jorge - mas como está dentro de um órgão da administração pública, há um pequeno cartaz na porta do batalhão que expõe o horário e a data da missa (Fig. 43), e deixando claro: Entrada Franca. No entanto, ao chegarem os filhos que marcaram aquele encontro, percebe-se suas relações vinculadas a polícia: são policiais – ativa e aposentados, familiares desses policiais e dos policiais mortos em serviço.

Figura 41 – Foto dentro do 12º Batalhão da Polícia Militar em Niterói



Fonte: A autora, 2017.

Fig. 44 – Missa no 12º Batalhão da Polícia Militar



Fonte: A autora, 2017

Com um discurso enérgico, o capelão inicia seu sermão. Propõe-se a falar em nome dos parentes dos policiais mortos em serviço: “são vítimas da criminalidade que assola o país e não há políticas públicas que ajudem esses familiares”. O capelão tenta em todo o seu sermão, legitimar as ações da PM no estado do Rio de Janeiro, ao mesmo tempo em que, acredita ele, estar dando conforto aos familiares desses policiais que ali estão presentes.

A missa, realizada pelo capelão da capela, usa como abordagem discursiva a parábola. Segue o texto que ele discursa para legitimar sua preleção:

Na margem de um grande rio estava, um dia, um sapo. Ele precisava chegar à margem oposta. Enquanto se preparava para entrar na água, chegou um escorpião. Também este precisava chegar à outra margem, mas não podia fazê-lo: os escorpiões não sabem nadar. A contragosto viu que o sapo era a única possibilidade de chegar ao outro lado. O escorpião pediu ao sapo para ajudá-lo: - *Deixa-me subir nas tuas costas e transporta-me até a outra margem. És grande o suficiente e não te cansarás.*

Mas o sapo, que conhecia o veneno do ferrão do escorpião, respondeu: - *Nas minhas costas? Estás louco! Tenho medo de teu veneno mortal!*

E o escorpião: - *Estás equivocado em temer-me. Eu desejo atravessar o rio. É meu interesse que tu vivas.*

Com tal raciocínio, o escorpião induziu o sapo a aceitar. Subiu, então, em suas costas. O sapo entrou na água carregando o escorpião e começou a nadar perfeitamente à vontade no seu meio natural.

Assim que chegou ao meio do rio, no ponto que era mais forte a corrente e maior o esforço do sapo, o escorpião levantou o rabo e enterrou o ferrão com toda força nas costas do sapo. Enquanto o veneno mortal se difundia em seu corpo, sentindo que a vida se esvaía, o sapo exclamou: - *Maldito, o que estás fazendo? Não vês que ambos morreremos: eu envenenado e tu afogado! Por que fizeste isso?*

E o escorpião, já se afogando, diz: - *Porque eu sou um escorpião e esta é minha natureza* (AUTOR DESCONHECIDO).

Após essa parábola cheia de intencionalidades simbólicas e políticas, vemos uma outra representação de São Jorge, um santo que guerreia e mata antes de morrer. O capelão discursa

usando Tomé como exemplo e pergunta: *-Vocês querem ser como Jorge ou como Tomé? Tomé precisou ver para crer, São Jorge já veio com a espada.*

Esse discurso incisivo do capelão constrói uma representação social de São Jorge como o santo que guerreia independente de justiça, mas por causa própria. Um alento aos familiares dos policiais mortos? Talvez. Mas esse discurso também dá carta branca as policiais na ativa para matar. É necessário se discutir a abrangência desse discurso. Os chamados “autos de resistência” têm sido usados nos boletins de ocorrência e inquéritos policiais para justificar mortes em áreas periféricas em todo território nacional. Segundo dados apresentados pela revista Exame (2016), ao se levar em consideração a proporção populacional brasileira, o estado do Rio de Janeiro possui a maior taxa de mortes causadas por policiais, 3,5 mortos a cada 100 mil habitantes.

Bandeira (2017) apresenta, em seu artigo publicado no jornal *Nexo*, dados do Fórum Brasileiro de Segurança Pública mostrando que

em 2016, 4.224 pessoas morreram em decorrência de intervenções das polícias civil e militar, um aumento de 25,8% em relação ao ano anterior. Entre 2009 e 2016, 21.897 pessoas morreram em ações policiais. *A maioria das vítimas são homens negros com idades entre 12 e 29 anos.* Um estudo da HumanRightsWatch mostra que, muitas vezes, *tais episódios não são investigados corretamente. A ONG analisou 64 casos em que havia evidências de uso ilegal da força letal, ocorridos entre 2009 e 2015, no Rio.* Em 36 casos, os promotores não chegaram a apresentar denúncias. Apenas 8 foram a julgamento, e em 4 os policiais envolvidos foram condenados. César Muñoz, pesquisador da ONG, disse ao *Nexo* que havia casos em que *a polícia civil não ouvia todos os envolvidos no fato, não fazia perícia ou sequer ia ao local do crime* (BANDEIRA, 2017, grifo nosso).

O uso discursivo do capelão, legitimando as ações violentas da polícia na cidade de Niterói, no estado do Rio de Janeiro é preocupante. Face aos dados que apresentamos, e conscientes que o discurso produz uma representação social - um imaginário coletivo - os familiares presentes na missa, ao incorporarem esse discurso, o reproduzirão em suas famílias e entre os seus amigos. Ratificando um “senso comum” que já existe no meio da sociedade brasileira, muito influenciado pela mídia e por algumas figuras emblemáticas, como o radialista Afanasio Jazadji³⁵, de que “bandido bom é bandido morto” (BUENO, 2004). Neste sentido, é importante discutir os “autos de resistência”. No mesmo artigo de Bandeira (2017), já citado anteriormente, o jornalista buscar discutir o projeto que acaba com o auto de resistência no

³⁵Afanasio Jazadji (São Paulo, 2 de novembro de 1950) é um jornalista, radialista, advogado, publicitário e político brasileiro de origem romena. Hoje, não possui mais filiação partidária, mas já exerceu o mandato de deputado estadual entre 1987 e 2007 pelo PDS, PST e PFL, com cinco eleições seguidas.

Brasil (Projeto de lei 4.471/2012³⁶). Para isso ele discute o que seriam os chamados “autos de resistência”:

O termo “auto de resistência” não existe penalmente. Em entrevista ao Nexo, Ignácio Cano, membro do Laboratório de Análise da Violência da Uerj (Universidade do Estado do Rio de Janeiro), disse que se trata de uma ficção administrativa criada durante a ditadura militar (1964-1985) para impedir que policiais fossem presos em flagrante por homicídio. O objetivo, afirma, era transmitir a ideia de que houve resistência, ou seja, de que a morte foi em legítima defesa do policial. O problema, de acordo com ele, é que a expressão e seus sinônimos – como, por exemplo, “resistência seguida de morte” – continuaram a ser usados sob a mesma premissa, sacralizando a presunção de inocência do policial. Em 2012, uma resolução da Secretaria Nacional de Direitos Humanos recomendou o abandono do termo. Alguns estados, como Rio de Janeiro e São Paulo, pararam de usar a expressão. Em 2016, uma resolução conjunta do Conselho Superior de Polícia, órgão da Polícia Federal, e do Conselho Nacional dos Chefes da Polícia Civil, definiu a abolição dos termos. Porém, as expressões foram substituídas por “lesão corporal decorrente de oposição à intervenção policial” ou “homicídio decorrente de oposição à ação policial” – o que, segundo Cano, ainda indica que houve resistência e, conseqüentemente, culpa da vítima (BANDEIRA, 2017, grifo nosso).

O termo que fora usado durante décadas pela polícia no Brasil, sequer existe penalmente. A sua criação é decorrente de um processo ditatorial, os assassinatos ocorridos no Brasil durante o período da ditadura civil-militar (1964-1985), foram justificados por um termo inexistente, e até 2012 seguiram sendo usados. Observemos como o discurso possui valor simbólico fundamental para a materialização de ações. O discurso de um líder religioso que justifica os crimes de “lesão corporal decorrente de oposição à intervenção policial” e “homicídio decorrente de oposição à ação policial” (antes chamados ‘autos de resistência’), usando a imagem de um santo católico caracterizado pela luta e justiça, partindo do pressuposto que todos são culpados até que se prove o contrário, nos parece uma necessidade de legitimar o discurso do Estado, a quem de fato, a polícia tem servido.

Após o sermão do capelão, a palavra foi passada para um padre vinculado a Arquidiocese, que estava presente. O padre, notadamente constrangido com o sermão, abre sua fala: “- Notemos como a vida é interessante. Estou aqui nesse momento com vocês, aqui nesse batalhão. E mais tarde estarei na favela da Maré para a crisma de mais de 70 jovens daquela comunidade.”. Dito isto, paira-se um silêncio. O padre ora pela vida de um bebê que está a ser apresentado, e em seguida forma-se uma pequena concentração (em vista da procissão que ocorre na capela vinculada a Arquidiocese) para a procissão terrestre (Fig.45) que acontece após a missa do 12º BPM.

³⁶ O projeto pode ser acessado por meio do link:

http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1027001&filename=PL+4471/2012

Figura 45 - Concentração antes do início da procissão do 12º BPM



Fonte: A autora, 2017.

Inicia-se o cortejo. Mais uma vez o discurso não dito toma forma nesta festa. O trajeto é traçado apenas no entorno do batalhão. São Jorge do 12º BPM é apenas dos policiais e seus familiares. O traçado está repleto de intencionalidades, é simbólico. E nesse trajeto, além da própria lógica discursiva exposta no sentido da semiografia do séquito, encontra-se em frente ao 12º BPM uma oferenda religiosa (fig. 46). No capítulo três deste trabalho discutimos a categoria de análise “Circularidade Cultural” proposta por Corrêa (2004), onde as diferentes culturas se interpelam e agenciam seus processos de hibridização. Essa oferenda é parte desse processo circular da cultura. Notemos que no jogo de espelhos discutido nesse trabalho na página 51, São Jorge e Ogum se associam. E essa oferenda apresentada é fruto das incorporações históricas da alimentação do negro, da associação das práticas culturais e religiosas. Mascarin (2013) afirma que um dos exemplos das mudanças no

[...] hábito alimentar do negro, inclusive utilizado no alimento como oferenda para orixá é o cará, a farinha de mandioca, que segundo Câmara Cascudo foi introduzida na alimentação do negro de forma impositiva.

Na primeira fase do ajustamento o escravo no Brasil não consumia de bom grado os carás, as pacovas e mesmo o milho que lhe davam por fruta, como dizia Gabriel Soares de Souza. Preferia naturalmente inhames em vez de carás e bananas em vez de pacovas, alimentos que deixara de provar desde a sujeição (CASCUDO, 2004, p. 201). [...] Desse exemplo pode-se verificar que o inhame preparado como comida de orixá está na receita de cará de ogum, em que se utilizam três carás grandes, destes um é cozido inteiro, um amassado e um cru. Arruma-se no alguidar, abrindo-os, rega-se com mel e dendê. Esta receita é uma das utilizadas no preparo de oferenda a ogum no terreiro em tela.

A tradição dos mitos em relação aos alimentos foi se solidificando, principalmente nos ensinamentos nas cozinhas, quando da preparação de um iniciado. Isto trouxe ao cotidiano dos terreiros até a atualidade, a tradição dos mitos e de oferendas que foram se consolidando e enriquecendo o gosto das pessoas e dos orixás pelo processo do hibridismo advindo das diferentes culturas alimentares, sem perder de vista o aspecto

sagrado que envolve o alimento que o orixá aprova, assim como, sua preparação e local do assentamento (MASCARIN, 2013, p. 3, 4).

Historicamente, as mudanças alimentares foram sendo incorporadas e ressignificadas. Destacamos o fato, de que a base da oferenda - no caso de Ogum, cara ou inhame – é a mesma, mas de acordo com cada terreiro de candomblé ou casa de umbanda haverá incorporações a oferenda. Também devemos nos atentar que nos ritos das religiões afro-indígenas quando se faz oferenda para um orixá, também pode se ter a necessidade de fazer a outro. Bahia (2016) ao discutir a transnacionalização das religiões afro brasileiras em Portugal, faz algumas considerações em relação às oferendas de orixás:

Embora Exu seja o primeiro, para dar alguma coisa para este tem que se reverenciar a Ogum. Quando se faz uma festa para exu, também se reverencia Ogum. Quando se faz despacho para exu leva *também uma oferenda para Ogum, se leva uma cerveja (na umbanda ele toma cerveja)*. (BAHIA, 2016, p.2).

Embasados em Mascarin (2013) e Bahia (2016), podemos afirmar que a oferenda encontrada no dia 23 de abril em frente ao 12º BPM, contendo um alguidar com inhame, azeite dendê e cerveja, foi oferendada a Ogum. Por serem esses alguns dos alimentos que Ogum recebe enquanto oferenda. Estar ali, no dia 23 de abril, dia de São Jorge, reafirma o caráter dinâmico da festa e da circularidade cultural religiosa, como código sócio espaciais, na paisagem citadina. Notemos que há reconhecimento, há diálogo, houve enunciação.

Figura 46 - Oferenda religiosa em frente ao 12º BPM



Fonte: Fotografia feita por Júlio Guills, 2017

3.2 Os sentidos da Festa

[...] a festa foi, por muito tempo, ignorada pelos geógrafos, que naturalmente privilegiaram o espaço em detrimento do tempo e a "temporalidade habitual" (CLAVAL, 2010) em detrimento do excepcional, do temporário, do EXTRAORDINÁRIO, do parêntese, da descontinuidade ou da ruptura. Mas o espaço reúne-se com o tempo. (GWIAZDZINSKI, 2011, p.338)

Em Jurujuba, encontram-se vários conflitos de âmbito religioso, intolerância religiosa por parte dos protestantes em função da Festa Católica; há uma disputa financeira em jogo, quem vai comandar a Festa, organizar; ao mesmo tempo em que ocorre a turistificação da mesma, a busca incessante da organização para criação de novas tradições com o objetivo de manter a festa soberana, e desta forma, ela não se findar na memória coletiva. No ano de 2017, houve uma moto procissão que saiu de Boa Viagem até Jurujuba carregando a imagem de São

Pedro, não é uma tradição, mas foi inserida para torna-se uma. São nessas tramas que a festa produz discursos que produziram sentidos. São novas representações a serem incorporadas, ou não.

3.2.1 A dialética do comando local: São Pedro em Jurujuba

É tradição, é tradição do povo de Jurujuba.(Maisa Vasconcelos³⁷)

Guarinello (2001, p.972) afirma que a “festa é uma produção social” e que vários produtos são por ela gerados – materiais, comunicativos, significativos – mas, “o mais importante é a produção de uma determinada identidade entre os participantes”. Porque é produção de memória, e memória produza identidade inscrita num tempo e num espaço social. Dessa forma, a narrativa que é construída para produção de signos e sentidos em função da Festa torna-se fundamental para o agente que está no comando da mesma. O sujeito que possui o poder elege a narrativa que se tornará memória, elege a memória coletiva. As organizadoras da Festa possuem atualmente esse poder, mas antes das mesmas assumirem, havia outro sujeito que disputava o comando da mesma, principalmente para ter acesso a recursos financeiros provenientes do evento festivo.

Conceber a Festa sem pensá-la como um território é ignorar o caráter determinante na concepção de Sack (1986, p.19) sobre Territorialidade e Território. O primeiro será caracterizado pelo autor como "a tentativa de um indivíduo ou grupo para afetar, influenciar ou controlar pessoas, fenômenos e relações, e para delimitar e impor controle sobre uma área geográfica. Essa área será chamada de território". O território exige um limite territorial, mesmo que este seja simbólico, sinalizado por gestos, palavras, vestimentas, adereços, afetos e narrativas míticas. (CORRÊA, 2004).

A Festa se impõe no sentido de afetar, influenciar e controlar acessos, pessoas...mesmo que seja em um tempo-espaço efêmero. Desta feita, “a festa como território se constitui através das práticas culturais, inseridas numa multiplicidade de relações de diversas naturezas (religiosa, econômicas, artísticas, lúdicas, políticas etc...)”(CORREA, 2004, p.36). Essas práticas sociais, culturais e religiosas, vão interferir diretamente no cotidiano dos moradores do

³⁷Maisa Vasconcelos e Hedy Lamar Bomfim são as duas organizadoras da Festa de São Pedro, no entanto, o nosso maior contato aconteceu com Maisa, durante toda essa pesquisa.

bairro, dos trabalhadores que vivem ali, nos participantes da festa. No caso de São Pedro dos Pescadores de Jurujuba o cotidiano ordinário dos moradores é diretamente afetado com a festa.

As disputas entre esses sujeitos na última década e a permissividade da Igreja Católica em relação à organização local nos permite fazer uma leitura sobre espaços de representação, onde, os cotidianos se interpenetram nas estruturas narrativas e os sujeitos a reconstrói todo o tempo. As duas organizadoras tem total liberdade de organização na condução da capela de São Pedro e da Festa. De modo que, justifica suas ações sempre pautadas na autonomia de comando. Inclusive para incorporar novas tradições a memória da festa, e essa incorporação para Gwiazdzinski (2011, p.344) pode ser feita através das múltiplas origens da festa: “o ponto de partida, funda-se, com frequência, no passado e na tradição, mas pode também apoiar-se em tecnologias, no digital e na prospectiva”.

Hoje, a festa possui grande apelo turístico, devido principalmente à diminuição do número de religiosos católicos e o aumento do número de religiosos protestantes no bairro. Existe uma disputa evidente, como salienta Sousa³⁸, de uma disputa de sentidos que, negocia e elege as narrativas que serão válidas, a partir da memória que se quer preservar, sobre a biografia de um espaço – nesse caso, Jurujuba- e mesmo o bairro não sendo mais, majoritariamente católico, a base da identidade histórica do bairro – festa de São Pedro- prevalece sobre outras formas de significado. As entrevistas que realizamos (conforme já foi relatado no texto), direcionada aos moradores, demonstram a importância simbólica e econômica da festa de São Pedro mesmo para aqueles que professam outras religiões.

Neste sentido, a representação da Festa no bairro é resultado das múltiplas contradições das práticas culturais e religiosas locais, protestantes e católicos principalmente, onde, São Pedro ainda comanda a representação cultural e religiosa daquele território/lugar. As disputas estão presentes em todo o momento da festa, seja na hora de escolher o pescador que irá levar o barco, já que hoje, grande parte professa a fé protestante, nesse sentido, não levará o barco; seja nos pequenos problemas de horário para a alvorada festiva, a banda da fortaleza se negar a chegar às cinco horas da manhã, e Maisa junto a Hedylamar insistirem (e até chorarem diante do tenente) para que a tradição das cinco horas sem mantenha a tradição. Múltiplos agentes, múltiplas disputas, clássico de uma Festa.

³⁸ Já citado na página 38 deste trabalho.

3.2.2 A turistificação da Festa: processos

[...] é justamente a diversidade de lugares, regiões, paisagens, territórios, em sua dinâmica, impulsionada pelas demandas sociais, que proporciona uma realidade global fragmentada e articulada, pulverizada de particularismos e singularidades em conexão com o geral (LUCHIARI, 1998: 16 *apud* RIBEIRO, 2003, p.79).

Com essa citação de Luchiari, Ribeiro (2003) começa seu texto, cujo principal objetivo é analisar os elementos condicionantes para o desenvolvimento da atividade turística no território fluminense. Para alcançar esse objetivo, ele vai distinguir três condicionantes que influenciam o desenvolvimento da atividade do turismo no território fluminense: (a) o elemento físico ou natural; (b) o elemento histórico e as atividades econômicas; e (c) o papel dos transportes. (p. 80, 81). Esses três condicionante estão intimamente ligados e são totalmente compatíveis com a afirmação de Luchiari, pois a base físico-geográfica de uma área, impulsionada pelos elementos históricos (cultura local) e atividades econômicas constrói lugares únicos e por isso, tão desejados numa sociedade globalizada. A totalidade do espaço pela perspectiva do local/ global, o particular/ geral será também influenciada pelas redes de transporte, as distancias diminuem de acordo com o tempo de deslocamento, dessa forma, as três condicionantes são fundamentais para se compreender o processo de turistificação dos lugares, e Jurujuba faz parte desse processo, mais especificamente, vem buscando, através da organização da festa, fazer parte desse circuito econômico do turismo.

Nas palavras de Ribeiro

O turismo é um fenômeno sócio-espacial, e sendo assim, pensar o turismo sem as bases geográficas não se faz turismo, além de pensar que esta atividade consome as paisagens. Fenômeno típico da modernidadee do processo de urbanização, o turismo está inserido no contexto do lazer. Sendo assim, para os geógrafos, é mais um tema a ser estudado, a partir dos aspectos espaciais (organização e impactos), além das locações e dos fluxos das viagens, da dispersão do desenvolvimento, do uso da terra e das modificações do ambiente físico (paisagens). (RIBEIRO, 2003, p. 89, 90, grifo nosso).

Concordamos com Ribeiro na sua definição de turismo, pois a condição de ser um fenômeno sócio-espacial, permite aos geógrafos uma análise multidimensional. No caso de Jurujuba, não apenas a Festa é fator turístico, as fortalezas que compõem o cenário do bairro, já fazem parte do roteiro turístico da cidade de Niterói. Na figura 47, observamos a propaganda, extraída do site da *Niterói - Empresa de Lazer e Turismo S/A*, aNELTUR, onde o título é

“Niterói em 3 dias”³⁹, o primeiro dia seria visitando o conjunto arquitetônico do Caminho Niemeyer que abriga sete monumentos; o segundo dia, seria conhecendo as praias da baía e os fortes, que se localizam todos, no bairro de Jurujuba e no bairro do Imbuhy; e o último dia, seria para conhecer o Parque da Cidade e as praias da região oceânica da cidade. Ou seja, são atividades que consomem a paisagem.

Figura 47 - Niterói em três dias



Fonte: <http://www.neltur.com.br/var/www/html/neltur.com.br/web/roadmaps/orlaguanabara>

Ribeiro, também, afirma ser o turismo um fenômeno típico da modernidade e do processo de urbanização, Lefebvre (2010) ao discutir o direito a cidade, resgata essa perspectiva da urbanidade e os processos decorrentes da industrialização e urbanização, o turismo é um desses processos, e a festa estaria inserida no debate de consumo da cidade. Concordamos com os autores. No entanto, Ribeiro propõe que os geógrafos analisem o fenômeno *a partir dos aspectos espaciais (organização e impactos)*, incluiríamos aqui, a cultura e a tradição. Acreditamos que o processo de turistificação nem sempre está totalmente atrelado à lógica do capital e da organização econômica. Em nosso trabalho de campo e vivência com as organizadoras da festa, percebemos que o desejo de turistificação está relacionado à necessidade de perpetuação da festa de São Pedro como tradição da comunidade (a biografia do espaço) do que o desejo de retorno financeiro para a Capela ou para o interesse próprio. Também destacamos que os estudos sobre cultura e tradição, na interface da geografia urbana, cultural e histórica, gera uma nova organização espacial – mesmo que efêmera – e causa impactos sociais e econômicos locais e regionais. Isto posto, buscaremos analisar o processo de turistificação da festa, buscando relatar e compreender a necessidade do processo pelos interlocutores.

Em Jurujuba, a festa em comemoração ao santo dura cerca de quatro a cinco dias, de acordo com ano e estratégia organizacional. Na agenda da festa, o dia mais importante é o dia

³⁹ Disponível em: <<http://www.neltur.com.br/var/www/html/neltur.com.br/web/roadmaps/niteroi3dias>>

do santo. A reprodução do imaginário coletivo da comunidade de Jurujuba como um bairro pitoresco e diferenciado, o coloca em uma posição privilegiada. Frente à política de urbanização e especulação imobiliária que a cidade de Niterói tem sofrido, drasticamente, Jurujuba vem resistindo. Em 1998 o bairro conseguiu evitar a construção de um condomínio⁴⁰ no alto de um dos morros no bairro, o morro do morcego, houve muita mobilização e o projeto foi engavetado. O bairro, ao ser considerado “um paraíso” no cenário urbano niteroiense, sofre muitas pressões de caráter especulativo imobiliário. Não há casa para vender o alugar no bairro, a vista é extraordinária, sabemos que a paisagem tem um alto preço, o valor de troca é exorbitante, mas os jurujubanos vêm resistindo com seu valor de uso. Neste sentido, vamos apresentar a tese defendida pelas organizadoras da festa: turistificar a festa, para valorizar ainda mais a singularidade local e usar a importância econômico-turística (já que apenas seu caráter cultural imaterial é menosprezado pelos órgãos públicos), caracterizando a lógica do turismo como instrumento de luta e não apenas espetacularização da tradição.

A cultura, que para alguns poderia se homogeneizar com o processo de globalização, é atualmente caracterizada como uma cultura de globalização acelerada, usada como um recurso para a melhoria sócio-política e econômica (YÚDICE, 2004). De acordo com Canclini (1983), existe uma estratégia de mercado que busca valorizar os produtos do povo e não as pessoas que o produzem, carregando a ideia de que festas “tradicionais” são resíduos de tempos pretéritos e por isso carregam a diferença (e isso é vendável). Concorda-se aqui com Canclini, em parte. Jurujuba, sendo esse bairro individualizado na acelerada cidade de Niterói torna-se um lugar único e diferenciado. Entretanto, mesmo que haja uma estratégia de mercado, acredita-se aqui que a Festa como resgate da memória coletiva não deixa de ser tradicional por se adequar em parte as características do mercado.

Buscando tangenciar uma leitura lefebvriana da turistificação da festa, podemos afirmar que *a festa é uma obra dentro da obra que é a cidade*. Mesmo mercantilizada e espetacularizada, acreditamos que a festa não está *apenas* subordinada ao seu valor de troca, pois para Lefebvre (2010, p. 22) “a obra depende mais do valor de uso do que do valor de troca”. O valor de troca (a turistificação da festa) só vai existir enquanto houver pessoas dispostas a levar o andor do santo, a fazer escala de trabalho na igreja, pessoas que ofertem para a realização da festa.

Corrêa (2004) analisa em sua tese a questão da Festa da Irmandade da Boa Morte (BA), propondo que a memória coletiva - religiosa e festiva - produz um discurso (a partir da estratégia

⁴⁰ A proposta era construir um condomínio com 120 residências, Jornal O Fluminense, 06 e 07 jun. 2004, p. 3.

da circularidade cultural, os agenciamentos), para que, possam festejar e neste *sentido de festejar*, construir sua dinâmica turística, e mesmo turística se perpetuar como tradição. Corrêa (2004) citando Ferreira (2002) problematiza a ideia que recaía sobre a Festa da Irmandade da Boa Morte em seu processo de turisficação, local-global: a tradição x representação⁴¹turistificada. Corrêa rebate esse pensamento sinalizando que há “emergência de análises e compreensões múltiplas, sobre o fenômeno social festa, pertinentes à complexidade da sociedade contemporânea” (Ibidem, p.41). Concorda-se aqui totalmente com a autora no sentido de acreditarmos serem necessários mais trabalhos que ouçam os grupos, pois eles se expõem a nós, incluindo suas dúvidas quanto a esse processo de renovação de suas práticas, ao mesmo tempo em que, buscam uma nova forma de serem vistos e ouvidos. Ouvir os atores que realizam o agenciamento da Festa faz-se fundamental para compreendê-lo, não damos voz aos sujeitos interlocutores, apenas podemos ajuda-los a ter visibilidade. O pesquisador precisa estar atento ao seu papel.

Caracterizando esse debate entre tradição e modernidade, onde as Festas tradicionais “não poderiam” ser reinventadas para não perder a tradição, Corrêa enfatiza:

[...] as festas consideradas como tradicionais, recebem críticas negativas, diante da perspectiva de uma perda da autenticidade destas, negando desta forma, em nosso entendimento, a capacidade de reinvenção, de dinamismo da sociedade e suas práticas culturais.

Neste sentido, é importante notar que o dinamismo das práticas culturais situam-se nas conexões que são efetuadas – das mais diversas ordens – que por sua vez, é que dotarão o ato de festejar de múltiplos sentidos – relativizados – conforme o ângulo pelo qual seja apreendido, descortinando uma ótica que nos permite conceber e analisar a festa diante de um contexto de mediação de conflitos e alianças, determinadas por uma busca pelo domínio sobre o discurso da festa (CORRÊA, 2004, p. 42).

E neste enredo do discurso, Ferreira afirma que “festejar é possuir um discurso” (Ibidem) e prossegue: “festejar é lutar pelo poder de se definir o que é ou o que não é festa, dimensionando-o em contextos que vão da integração global a referência local”. Assim, pode-se afirmar que a Festa é a um agente territorializador de práticas culturais. Nesse enredo de tensões e conflitos, a turisficação da Festa se sobressai como estratégia de resistência cultural-simbólica de preservação da identidade territorial do bairro.

A turisficação se justifica, segundo as organizadoras como um retorno “as origens”, na busca constante de brincadeiras para o público infantil, não descaracterização (mesmo se descaracterizando) da Festa, e sempre trazendo a história da Festa como condutor e não as

⁴¹ O sentido de representação usado por Corrêa (2004) é na ideia de performance, performar para o outro um ritual que faça o outro ficar entretido .

“atrações de palco”. A Neltur só pode oferecer apoio logístico, o que inviabiliza financiamento de capital, sinalizando que toda a organização do evento fica nas mãos das organizadoras, que fazem parte da igreja de São Pedro.

A turistificação da festa, para as organizadoras e para nós, não significa necessariamente perda de representatividade simbólica para o grupo que a promove, mas compreendemos que o grupo que antes a promovia era toda uma comunidade, hoje não é mais. Dessa forma, com o intuito de promover a Festa - enquanto tradição festiva - opta-se pelo apoio de diversos parceiros, colaboradores e patrocinadores para a Festa acontecer.

Maisa é enfática “*vamos melhorar cada vez mais a nossa festa, trazer mais da sua tradição, e inovar pra agradecer a São Pedro [...] é a nossa história, Jurujuba tem história e vamos lutar pra contar essa história*”. Com essa fala a organizadora mostra o caráter dinâmico da cultura e como ela agencia, politicamente, para que a festa se perpetue no território. É a cultura que se inscreveu na memória por meio da prática cultural de viver e fazer a Festa.

A fim de trazer diversidade a Festa, no ano de 2017, foi promovida uma moto procissão em homenagem a São Pedro no dia dois de julho (pleno domingo). A concentração saiu de um quiosque no bairro da Boa Viagem em direção a Capela de São Pedro carregando uma pequena imagem do Santo Padroeiro dos Pescadores. (Fig. 48). Importante destacar o lugar onde se formou a concentração e deu visibilidades ao pequeno evento festivo dentro da festa: o bairro de Boa Viagem.

Cigagna (2001) discute em sua tese as transformações que a cidade Niterói enfrentou nas últimas décadas do século XX, perda da sede da capital do Estado, aumento de 40% da população, fim da zona rural, alto crescimento demográfico, e mesmo assim, a cidade manteve algumas de suas particularidades, tais como: sua tradição histórica, marítima, ecológica e universitária. A autora discute no primeiro momento, os processos de estruturação do território em sua formação (Ibidem, p. 66-68) e, num segundo momento, os processos atuais de formação socioespacial. Neste segundo momento, inserem-se as dinâmicas dos bairros centrais da cidade, inclusive, Boa Viagem (Ibidem, p. 97).

Para exemplificar o processo de evolução da população na cidade, Cigagna (Ibidem, p. 101) apresenta uma tabela com dados da população em 1970, 1980 e 1991. Boa Viagem possui, respectivamente aos anos citados, uma população, de 671, 1773, 2014. Esse bairro triplicou de população em 30 anos. A região em que está inserida, “praias da baía”, é considerada uma das mais caras, além do seu caráter histórico – ilha de boa viagem, do ano de 1650 – que condiciona uma dinâmica turística, o Museu de Arte Contemporânea - que eleva o valor simbólico do bairro, é um bairro localizado ao lado de um dos campus da Universidade Federal Fluminense.

Ou seja, há uma intencionalidade simbólica e política ao estabelecer aquele ponto de concentração para dar início a nova tradição da festa: a moto procissão.

Sim, não é uma tradição, mas foi inserida para torna-se uma, é a reinvenção do cotidiano extraordinário, uma forma de atrair pessoas para celebrar a Festa. Há o caráter espetacular da Festa? Sim, isso é inegável, mas isso não pode ser lido apenas como uma forma de modernizar com objetivo de lucro financeiro ou sob o olhar de descaracterização. A cultura é fluída, as práticas culturais e religiosas também são e não há porque desconsiderar as novas influencias como tradição e renovação. A Festa possui esse caráter dinâmico. São as pessoas que compõem a festa que dão sentido a ela e a fazem perpetuar na memória e no cotidiano. E neste trabalho caracterizamos a Festa como importante instrumento de luta política no bairro e na cidade. São Pedro é justiça!

Figura 48 - Moto Procissão em homenagem a São Pedro



Fonte: A autora, 2017

UMA GRANDE TEIA DE SIGNIFICADOS: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

As tramas que compõem as diferentes festas analisadas se interconectam com as propostas apresentadas, cultura, identidade e território. Em um movimento dialógico de territorialização das festas na cidade, reafirmamos que a cultura e identidade são conceitos centrais para compreendermos essa dinâmica. As práticas culturais e religiosas expressas durante o ato festivo representam a reprodução simbólica e subjetiva construída através das memórias individuais pautadas por uma memória coletiva (HALBWACHS, 1990), conforme já sinalizamos.

Assim, formam-se teias de significados, onde a cidade é a mediadora e mediada pelas relações sociais, a cidade é constituída pelas práticas sociais (LEFEBVRE, 2001). São múltiplos os agentes que influenciam e condicionam a realização das festas, e neste trabalho seria impossível retratarmos todos. Dessa forma, optamos neste capítulo por abordar as representações em disputa: na festa de São Jorge, há uma disputa pelo discurso dos atributos do santo, seja pela Igreja ao buscar o diálogo entre as diferentes religiosidades e tratar Jorge como um homem comum que foi fiel a sua religião, buscando em todo o tempo, a fé, a esperança e a caridade; seja pela disputa do 12º BPM, na fala discursiva do capelão, ao tratar São Jorge como guerreiro incansável, buscando legitimar ações violentas da polícia em seu exercício de trabalho.

A festa de São Pedro, no discurso das organizadoras, busca através do processo de turistificação, se estabelecer como marco tradicional na cidade, e manter a procissão terrestre e marítima como a maior do estado, e assim, em breve, ter o reconhecimento dos festejos como patrimônio cultural imaterial pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, IPHAN. Foi desafiador e difícil até compreendermos que a turistificação, espetacularização da festa não possuía para as organizadoras o caráter da mercantilização. Somente com o mergulho nos meses anteriores e posteriores a festa que isso foi possível. Foi compreendido. Fazer pesquisa no campo das ciências humanas e social requer um despir-se do estruturalismo no qual, a geografia em especial, está inserida e impregnada. Ouvir os sujeitos e não reinterpretar a sua fala, é o primeiro passo. Esperamos ter conseguido esse feito.

Os signos e significados das práticas culturais/religiosas são fundamentais para a materialização das representações simbólicas na produção do espaço social. Alinhando a perspectiva lefebvriana da produção do espaço e das representações em Kozel, buscamos ao

longo deste trabalho *descrever densamente*(GEERTZ, 1989) e etnogeograficamente a Festa como cotidiano extraordinário resultante das práticas culturais e religiosas na cidade.

Conforme afirma Geertz (1989):

O conceito de cultura que eu defendo é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que *o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu*, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, á procura do significado. (GEERTZ, 1989, p.15)

Embora Geertz assumo o conceito de cultura como essencialmente semiótico, assumimos aqui, que, quando a cultura – socialmente definida e socialmente determinada – se materializa em práticas culturais e religiosas, ela assume para além do simbólico, a dimensão política e ideológica. Já que, para nós, a festa é uma ferramenta que transpassa a estrutura e assume um valor de direito, em nosso entendimento, o direito a usufruir a cidade.

Neste sentido, descrever a Festa não é apenas resultado de uma observação, mas de uma imersão no seu cotidiano, buscando a partir de uma densa descrição explicativa, estabelecer uma estrutura de análise que compreenda a observação de campo e a pesquisa documental com o intuito de esclarecer, fundamentar e fomentar a discussão conceitual proposta no início desta dissertação. Dessa forma, buscamos pensar a totalidade da Festa a partir multidimensional do espaço proposta por Lefebvre a partir de uma abordagem cultural geográfica, buscando expor as distintas territorialidades simbólicas e materiais e os conflitos políticos, econômicos e sociais.

Para Geertz, a análise da teia de significado na qual o homem está inserido só pode se feita a partir da interpretação de seus signos/significados. A leitura da festa a partir das Representações (KOZEL, 2001) nos permitiu contextualizar as diferentes dinâmicas – memória, representação simbólica, a circularidades cultural, as fronteiras porosas, o discurso, a turistificação – em sua pluralidade e partir da tríade lefebvriana ler a festa tendo como pressuposto suas conexões entre parte e todo.

Um mundo de significados das práticas culturais e religiosas nos mostraram que as representações sociais só podem ser múltiplas. “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”, conforme já explicitamos em Santos (2012). Assim, o movimento das práticas sociais são partes de um todo que em movimento constroem uma totalidade, uma realidade complexa, um sistema de significações. Somente neste sentido foi possível buscar compreender a totalidade de uma parte que compõem um todo: a festa. Conscientes estamos, de que, ainda nessa análise, a totalidade das ações que compõem a festa, escolhida por nós, está cheia de intencionalidades ideológicas

e políticas, por isso salientamos que a Festa é uma estrutura de poder. Como podemos discutir a memória coletiva sem discutir o agente que escolhe a narrativa que irá se perpetuar? Como falar de identidade coletiva se os sujeitos que compõem o bairro não se identificam com a figura do santo? Como discutir circularidade cultural quando há agentes intolerantes? Como pensar as disputas políticas para a turistificação sem pressupor o caráter mercantil? Como imaginar que em uma mesma cidade, numa mesma área central, no mesmo dia 23 de abril acontecem duas festas em celebração a São Jorge com discursos opostos?

Todas essas perguntas permearam nosso trabalho, esperamos ter conseguido responder a todas, umas com mais ênfase do que outras, muito pelo caráter da inserção etnogeográfica em cada festa. Vale ressaltar aqui, que a festa de São Jorge não possui o caráter de festa de bairro, ela está inserida numa perspectiva local-regional, dado o fato de muitos dos participantes residirem em outro município. Dessa forma, as relações de vivência foram diferentes da festa de São Pedro. Em Jurujuba há uma forte ligação com o bairro e as pessoas que moram no entorno da capela. A alvorada, por exemplo, em São Jorge é para a abertura da Festa, um grito (fogos de artifício) pedindo a São Jorge e Ogum para cuidarem daquele dia, daqueles devotos, nossa interpretação a partir dos significados encontrados no trabalho de campo. A alvorada de São Pedro é para acordar a comunidade para a primeira missa do dia, animar as pessoas para adentrar a festa, rememorar a tradição das bandas da fortaleza, é ressignificação de memória, de identidade.

A festa em Jurujuba dura de quatro a cinco dias e durante todo o mês há movimento no bairro, o que nos permitiu um aprofundamento na interpretação da festa e suas dinâmicas. Assim sendo, como sujeitos políticos e parciais, não nos negamos o direito ao afeto, a realização de atividades junto a organização, como de repente ouvir um: “pode ficar aqui cuidando de São Pedro? Preciso ir ao banheiro”, de uma senhora que todos os anos fica no cargo de vigiar/ tomar conta do santo dentro da pequena capela, e ficamos a cuidar. Não nos negamos o direito de defesa da festa, porque acreditamos na importância da Festa como instrumento de luta, de reafirmação de cultura e identidade, e se para isso a estratégia encontrada foi a turistificação, estamos no dever de escrever neste trabalho isso. E não apontarmos essa questão como crítica do capital, ou da discussão da subordinação do valor de uso pelo valor de troca, pois não é a lógica do capital em si que está impondo essa dinâmica.

Para finalizar essa discussão, salientamos novamente Gwiazdzinsk quando afirma que

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 cotidianos. 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, midiaticizado, organizado, profissionalizado e irradiador* (GWIAZDZINSKI, 2011, p.344, grifo nosso).

E dessa forma, as relações sociais são fundamentais para sua perpetuação, assim como as práticas espaciais – culturais e religiosas – na manutenção dessa lógica identitária festiva. Como já descrevemos o espaço social, pensado após o estruturalismo, em um constante diálogo entre a ação dos sujeitos e as bases estruturais da sociedade corrobora na compreensão da festa em sua multidimensionalidade. Como afirmou Claval (2010) os sujeitos terão uma reação emotiva diante dos lugares em que vivem e frequentam, e essa reação gerará uma ação. E assim, ratificamos que o objetivo da geografia 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. [...] ela integra as representações mentais e as reações subjetivas no campo da pesquisa geográfica (CLAVAL, 2002, p. 20)

Isto posto, admitimos que a geografia é a ciência mais capaz de compreender a festa em sua totalidade contextual, ou seja, pela discussão cultural, econômica, política, social e ideológica, espacializando essas ações para melhor leitura dos microfenômenos dentro do fenômeno Festa. Dentro desta grande teia de significados que adentramos, buscamos apresentar o que mais nos chamou atenção e tentamos geografizar, em uma leitura etnogeográfica, multidimensional e interdisciplinar algumas das práticas culturais e religiosas das duas territorialidades das Festas em tela.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, M. G; et al. Territorialidades de festas populares: espaço-tempo cognitivo, conectivo e conflitivo. *Revista da ANPEGE*, Dourados, v. 12, n. 18 (número especial), p. 347-362, 2016.
- ALMEIDA, Marcelo; BOUÇAS, Milena. (2015) “Hoje é dia do Santo Guerreiro.” *O Fluminense*, Niterói, p.5
- ALTHUSSER, L. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1987.
- BAILLY, A. Les représentations en Géographie, In : BAILLY, et all. *Encyclopédie de géographie*. Paris Editora Econômica, 1995.
- BANDEIRA, L. Qual o debate sobre o projeto que acaba com o auto de resistência no Brasil. *Jornal Nexo*, São Paulo, 08 nov 2017. Disponível em: <<https://www.nexojournal.com.br/expresso/2017/11/08/Qual-o-debate-sobre-o-projeto-que-acaba-com-o-auto-de-resist%C3%Aancia-no-Brasil>> Acesso em: 10 abr. 2018.
- BARBOSA, J. L. Considerações sobre a relação cultura, território e identidade. In: GUELMAN, L., ROCHA, V. *Interculturalidades*. Niterói: EDUFF. 2004.
- BERDOULAY. V. Espaço e Cultura. Olhares geográficos: modos de ver e viver o espaço. In: CASTRO, I. E.; GOMES. P. C. C.; CORRÊA, R. L. (org.) Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- BAHIA, J. A Mouraria de todos os santos: a transnacionalização das religiões afro brasileiras em Portugal. In: ANAIS DO XV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES. Florianópolis, 2016.
- BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R.L.; ROSENDAHL, Z. (org.) *Geografia Cultural: um século*. Rio de Janeiro: EdUERJ. 2002.
- BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA; ROSENDAHL (org.) *Geografia Cultural: uma antologia (1)*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2012.
- BORGES, M. C. F. O sujeito diaspórico e suas implicações culturais em uma “herança”, da obra um caminho no mundo, de V.S. Naipaul. *Línguas e letras*. v. 10, nº 19, 2º sem. p.89-104, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. “Esboço de uma teoria da prática”. In: ORTIZ, Renato (org.) Pierre Bourdieu. São Paulo, Ática, 1994.
- _____. *A economia das trocas linguísticas*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1996).
- _____. *O senso prático*. Petrópolis: Ed. Vozes. [1980] 2009.

BUENO, S. *Bandido bom é bandido morto: a opção ideológico-institucional da política de segurança pública na manutenção de padrões de atuação violentos da polícia militar paulista*. 2014. 145 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Administração Pública e Governo. Escola de Administração de Empresas de São Paulo. 2014.

CANCLINI, N. *As Culturas Populares no Capitalismo*. Editora: Brasiliense, 1983.

CASTELLS, M. *O poder da identidade*. A era da informação: economia, sociedade e cultura, (v.2) São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CAXIAS, D. D. Viva a São Pedro!: a força da devoção desenhando territórios. In: XII ENCONTRO NACIONAL DA ANPEGE. 2017, Porto Alegre. Anais do XII Enanpege, 1º edição. 5791 – 5801 p. 2017b.

_____. Cenários e viveres do bairro de Jurujuba: da pesca ao território da Festa. 2017. 60f. Trabalho de conclusão de curso. (Bacharelado em Geografia) - Departamento de Geografia, Universidade Federal Fluminense, Niterói. 2017a.

CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano: 1, Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994 [1980].

CIGAGNA, M. *La dynamique de l'espace urbain de Niterói, état de Rio de Janeiro: l'évolution de la ville de Niterói, RJ par rapport à la ville de Rio de Janeiro dans la région métropolitaine*. 2001. 330 f. Tese (Doutorado), Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, Université de Paris III, Sorbonne Nouvelle, Paris, 2001.

CLAVAL, P. *A geografia cultural*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1999.

_____. “A volta do cultural” na Geografia. *Mercator* – Revista de Geografia da UFC, ano 1, n. 1, p. 19-27, 2002

_____. A paisagem dos geógrafos. In: ROSENDAHL; CORRÊA, (Orgs.) *Paisagens, texto e identidades*. Tradução de Márcia Trigueiro. Rio de Janeiro: UERJ, 2004. p. 13-74.

_____. *Terra dos homens: a Geografia*. São Paulo: Contexto, 2010.

_____. Geografia cultural: um balanço. *Geografia*, Londrina, v. 20, n. 3, p. 05-24, set./ dez. 2011.

_____. A geografia cultural no Brasil. In: BARTHE-DELOIZY, F., e SERPA, A., orgs. *Visões do Brasil: estudos culturais em Geografia*. Salvador: EDUFBA, 2012. Pp. 11-25

CONCEITOS. Tradição – conceito, o que é, significado. Disponível em: <<https://conceito.de/tradicao>> Acesso em 25 mar 2018 às 2h25.

CONCEITOS. Tradicional - Conceito, o que é, Significado . Disponível em: <<https://conceitos.com/tradicional/>> Acesso em 25 mar. 2018 às 2h25.

CORRÊA, A. M. *Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global*. 2004. 323 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-

Graduação *Stricto Sensu* em Geografia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

_____. “Não acredito em deuses que não saibam dançar: a festa do candomblé, território encarnador da cultura.” In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. *Geografia Cultural: uma antologia*, volume II. Rio de Janeiro: Eduerj, 294p. 2013.

CORRÊA, R. L. ROSENDAHL, Z. Geografia cultural: apresentando uma antologia. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. *Geografia Cultural: uma antologia*, volume I. Rio de Janeiro: Eduerj. 7-14 p. 2012.

CRUZ, Valter C. Territorialidades, identidades e lutas sociais na Amazônia, in: Identidades e Territórios: questões e olhares contemporâneos. Orgs. ARAUJO, F. G. B. e HAESBAERT R. Rio de Janeiro: Access, 2007.

DEBORD, G., *A sociedade do espetáculo*, Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997 [1967].

DI MÉO, G. *La geographie em fêtes*. Paris : Ed. Geophys, 2001.

DIAS, João. (2016) “Festejos de São Jorge na Arquidiocese de Niterói.” 22 abr. 2016. Disponível em: <<http://arqnit.org.br/arqnitfinal/festejos-de-sao-jorge-na-arquidiocese-de-niteroi/>>. Acesso em: 05 out. 2016

DOURADO, A.M.; VARGAS, M.A. M; SANTOS, R.H. *Patrimônio e Identidade: nossas referências*. Aracaju: Editora Diário Oficial do Estado de Sergipe. (EDISE), 2015.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 536 p. 1989.

DUVIGNAUD, J. Festas e civilizações. Edições Universidade Federal do Ceará, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

FARIAS, T. C. *A Festa: patrimônio e cultura urbana*. In: III SEMINÁRIO INTERNACIONAL URBICENTROS, 2012, Salvador. Anais do III Seminário Internacional Urbicentros, Salvador da Bahia, 2012, 20p.

FERRETTI, S. F. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, v. 4, n. 8, p. 182-198, Jun. 1998.

_____. “Religião e Festas Populares”. In: XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, 2007, Buenos Aires. Anais da XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Buenos Aires: Centro InvestEtnograficasUniv Nac. San Martín, 2007a.

_____. Sincretismo e religião na festa do Divino. *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, v. 18, n. 2. p. 105 – 122, 2007b.

_____. Repensando o sincretismo. São Paulo. EDUSP/ ARCHÉ, 2013.

_____. Sincretismo e hibridismo na cultura popular. *Revista Pós Ciências Sociais*. v. 11. n. 21. p. 15- 33, 2014.

FERREIRA, L. F. *O lugar do carnaval: espaço e poder na festa carnavalesca do Rio de Janeiro, Paris e Nice (1859-1930)*. 2002. 303 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Geografia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

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

GIDDENS, A. *A contemporary critique of historical materialism (Vol.1): power, property and the state*. Londres: Macmillan, 1984.

GINZBURG, C. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

GODELIER, Maurice. *L' idéal et le matériel: pensée, économies, sociétés*. Paris: Fayard, 1984.

GUARINELLO, N.L. Festa, trabalho e cotidiano. In: *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa V. II*. JANCSÓ, I; KANTOR,I. (Orgs). São Paulo: Hucitec/ Edusp, 2001.

GWIAZDZINKI, L. *La ville par intermittence: des temps de la fête à un urbanisme des temps*. *Cidades*, v.8, n.13, 2011.

HAESBAERT, R. *Viver no limite: territórios e multi-territorialidade em tempos de insegurança e contenção*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.

_____. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, Presses Universitaires de France, 1925.

HALL, S. *Cultura e representação*. Tradução: Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. PUC- Rio: Apucuri, 2016.

_____. *A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo*. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, 1997.

HOLZER, W. *A geografia humanista: uma revisão*. In: CORRÊA, R. L; ROSENDAHL, Z. *Geografia cultural: uma antologia v. 1*. Rio de Janeiro: EdUERJ. 2012.

KOZEL, S. *Das imagens às linguagens do geográfico: Curitiba, a “capital ecológica”*. 2001, 316 f. Tese. (Doutorado em Geografia Física) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

_____. *As linguagens do cotidiano como representações do espaço: uma proposta metodológica passível*. In: XII ENCUESTRO DE GEÓGRAFOS DE AMÉRICA LATINA, 2009, Montivideo. *Memorias XII Encuentro de geógrafos de América Latina*, 2009.

_____. Comunicando e representando: mapas como construções socioculturais. *Revista Geograficidade*, v.3, número especial: primavera. Rio de Janeiro, p. 58 – 70, 2013.

LE GOFF, J. *História e memória*. Campinas: Unicamp, 2003.

LEFEBVRE, H. *La production de l'espace*. Paris: ÉditionsAnthropos, 1974. 485p.

_____. *O direito a cidade*. São Paulo: Centauro, 2010.

_____. *A produção do espaço*. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: *La production de l'espace*. 4º éd. Paris: ÉditionsAnthropos, 2000). Primeira versão, 2006.

_____. Prefácio: a produção do espaço. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 27, n. 79, p. 123-132, 2013.

_____. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing. 2013.

MACEDO, A. K. S.; PASSOS, G. O. O habitus na construção de representações sociais. In: *IV Encontro de pesquisa em educação da UFPI- A pesquisa como mediação de práticas soioeducativas*, 2006, TERESINA. A PESQUISA COMO MEDIAÇÃO DE PRÁTICAS SOCIOEDUCATIVAS. TERESINA: GRÁFICA DA UFPI, 2006. v. UNICO.

MACHADO, I. A. Texto como enunciação. A abordagem de Mikhail Bakhtin. *Língua e Literatura*, n. 22, p. 89-105, 1996.

MAIA, Carlos Eduardo Santos. “Ensaio interpretativo da dimensão espacial das festas populares - proposições sobre festas brasileiras.” In: ROSENDAHL, Z., CORRÊA, R. L. *Manifestações da Cultura no Espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, 248p.

MARTÍN, D. C. Identités et politique : récit, mythe et ideologie. Paris : PFNSP, 1994.

MARTINS, A. C. P.; IWASHITA, P. K. Sincretismo: uma relação entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras. *Revista de teologia (RevEleTeo)*. ISSN 2177-952x, [S.l.], v. 11, n. 20, p. 38-54, fev. 2018.

MASCARIN, T. F. Comidas de orixás: aspectos relevantes que fazem parte do cotidiano no terreiro de candomblé. In: ANAIS DO IV ENCONTRO DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES – ANPUH. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá, v.5, n. 15, jan. 2013.

MCDOWELL, L. A transformação da Geografia Cultural. In: GREGORY, D. et alii. (Org.) *Geografia humana: sociedade, espaço e ciência social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

MELO, E. Dos terreiros de candomblé à natureza afro-religiosa. *Último Andar*, [S.l.], n. 16, p. 27-36, jan. 2013.

_____. O conceito de circularidade cultural em Aureanice de Mello Corrêa: uma nota para outros diálogos. In: *Anais do XII - Encontro Nacional da ANPEGE*, 2017, Porto Alegre- RS. ENANPEGE, 2017.

- MORAIS, M. A. Os espaços nas estratégias dos grupos umbandistas para o exercício de cidadania na cidade do Rio de Janeiro. *Revista de Geografia* (Recife). v. 35, Nº 1 (especial), 219-235, 2018.
- MORAES, Henrique. “*Missas e Procissão celebram São Jorge*”. 23 abr. 2010.
- NOLLER, P. *Globalisierung, Raum und Gesellschaft*. Elemente einer modernen Soziologie des Raumes. *BerlinerZeitschriftfürSoziologie*, Berlin, 1: 21-48. 2000.
- ORLANDI, E. P. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Campinas, SP: Pontes, 2005..
- PIMENTEL, P. G. O processo de sacralização do malandro e a ressignificação da personalidade histórica. *MNEME, Revista de Humanidades*, 11 (29), jan/jul, 2011. Disponível em: <http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/mneme>
- RIBEIRO, M. A. Turismo no estado do Rio de Janeiro: ensaio de uma tipologia. *Revista GEOgraphia*, ano V, n.10, p. 79 – 91, 2003.
- SANTOS, M. *A natureza do espaço*. São Paulo: Ed. USP, 2012.
- SCHMID, Christian. A teoria da produção do espaço de Henri Lefebvre: em direção a uma dialética tridimensional. *GEOUSP: Espaço e Tempo* (Online), São Paulo, n. 32, p. 89-109, dec. 2012.
- SILVA, V. G. “Exu Do Brasil: Tropos De Uma Identidade Afro-Brasileira Nos Trópicos.” *Revista De Antropologia*, vol. 55, no. 2, pp. 1085–1114, 2012.
- SOUSA, P. P. A. As Geo-grafias da Memória: o lugar festivo como biografia espacial. *Revista RA E GA*, Curitiba, n. 20, p. 81-93, 2010
- TALGA, J. V. B.; PAULINO, V. T. Valores civilizatórios tradicionais africanos no Brasil. In: *Anais do seminário nacional de Pós-graduação em ciências sociais – UFES*. v. 1, n.1. p. 1- 15. 2011.
- TEIXEIRA, M. F.. *As representações espaciais/simbólicas e os sentidos do lugar da festa do boi-à-serra em Santo Antônio de Leverger/MT*. 2016. 200 f. Tese (doutorado) - Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências da Terra, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Curitiba, 2016.
- TUAN, Y. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente* (trad. Livia de Oliveira) São Paulo: Difel, 1980.
- _____. *Espaço e lugar*. (Tradução Livia de Oliveira) São Paulo: Difel, 1983.
- TURRA NETO, N. Espaço e lugar no debate sobre território. *Geograficidade*, v.5 n.1. 2015.
- VERGER, P. F. *Deuses Iorubas na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio Edições, 1981.

VIANNA, C. C. “Ogum afro-brasileiro: alternativas de pertencimento cultural propostas pelos racionais MC’S em sobrevivendo no inferno.” *Revista Afluente*. Bacabal, 2016

YÚDICE, George. *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.