

MARIA RUIZ RUIZ

**POLÍTICA E DEVOÇÃO NA FESTA DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO NO
PORTO DO CAPIM, JOÃO PESSOA (PB)**



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

MARIA RUIZ RUIZ

**POLÍTICA E DEVOÇÃO NA FESTA DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO
NO PORTO DO CAPIM, JOÃO PESSOA (PB)**

JOÃO PESSOA, PB

2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

MARIA RUIZ RUIZ

**POLÍTICA E DEVOÇÃO NA FESTA DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO
NO PORTO DO CAPIM, JOÃO PESSOA (PB)**

Dissertação submetida pela mestranda Maria Ruiz Ruiz à banca examinadora como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba.

Orientadora: Luciana Chianca

JOÃO PESSOA, PB

2016

R934p Ruiz, Maria Ruiz.
Política e devoção na festa de Nossa Senhora da
Conceição no Porto do Capim, João Pessoa (PB).- Maria Ruiz
Ruiz .- João Pessoa, 2016.
113f. : il.
Orientadora: Luciana Chianca
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA
1. Antropologia. 2. Conjuntura urbana. 3. Mobilizações
populares - Porto do Capim - João Pessoa-PB. 4. Memória e
política. 5. Religiosidades.

UFPB/BC

CDU: 39(043)

MARIA RUIZ RUIZ

**POLITICA E DEVOÇÃO NA FESTA DE NOSSA SENHORA DA
CONCEIÇÃO NO PORTO DO CAPIM/PB.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba.

Resultado: APROVADO

Em: 15 de abril de 2016.

Banca examinadora

Luciana Chianca

Profa. Dra. Luciana Chianca
(orientadora/PPGA/UFPB)

Marcio Caniello

Prof. Dr. Marcio Caniello
(Examinador Externo /UFCG)

Maria Patrícia Lopes Goldfarb

Profa. Dra. Patrícia Goldfarb
(Examinadora Interna/PPGA/UFPB)

En los evangelios, María aparece poco.

La Iglesia tampoco le prestó mayor atención, hasta hace cosa de mil años. Entonces la madre de Jesús fue consagrada madre de la humanidad y símbolo de la pureza de la fe. En el siglo once, mientras la Iglesia inventaba el Purgatorio y la confesión obligatoria, brotaron en Francia ochenta iglesias y catedrales en homenaje a María.

El prestigio provenía de la virginidad. María, alimentada por los ángeles, embarazada por una paloma, jamás había sido tocada por mano de hombre. El marido, san José, la saludaba de lejos. Y más sagrada fue a partir de 1854, cuando el papa Pío IX, el infalible, reveló que María había sido sin pecado concebida, lo que traducido significaba que también era virgen la mamá de la Virgen.

María es, hoy por hoy, la divinidad más adorada y milagrera del mundo.

Eva había condenado a las mujeres. María las redime. Gracias a ella, las pecadoras, hijas de Eva, tienen la oportunidad de arrepentirse.

Y eso fue lo que pasó con la otra María, la que figura en las estampitas, al pie de la santa cruz, junto a la inmaculada. Según la tradición, esa otra María, María Magdalena, era puta y se hizo santa. Los creyentes la humillan perdonándola.

Eduardo Galeano, "Espejos: Una historia casi universal", 2000.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a comunidade Porto do Capim que carinhosamente me acolheu no seu cotidiano. Em especial agradeço a Dona Cida por nossas conversas na barraca e por ter aberto as portas da sua casa e sua família; a Dona Penha por estar sempre disponível; a Rossana por estar sempre apta para resolver qualquer dúvida e ser um exemplo de luta; a Dona Zita e Esmeralda por me acompanhar nas caminhadas pelo Centro Histórico de João Pessoa; também a Dona Lourdes por me convidar aos trabalhos do Terreiro de Iemanjá; a e Dona Verônica pelas fotos no rio e as risadas.

Às crianças do Porto do Capim, a Christian pelo seu olhar. A todas as mulheres da Associação de Mulheres Porto do Capim e a outras que também me ensinaram, entre outras coisas, que acreditar em Deus serve para afirma a força que tem dentro delas.

Também agradeço às amigas que me ajudaram na escrita, me aguentaram nas crises e me deram força: Carol, Lúcia, Marie, Thiago e Adriana. A Hermes por me apresentar a comunidade e a Pati por me acompanhar a campo e compartilhar casa e inquietudes. Agradecer a minha orientadora Luciana que, apesar dos desencontros, sempre nos encontramos, grata pela dedicação e pela partilha de ideias.

Agradeço a aqueles amores que ficam em João Pessoa e que cada dia me dão mais um motivo para voltar à minha família brasileira: Ângela, Paula, Mari, Diego, Carla, Samara, Marta, Raahbe e Greta. Um abraço a todos aqueles que já não sabem se a passagem é de ida ou de volta. E para acabar, agradeço à minha mãe, Maria, e à minha avó Manuela, que sem saber e a mil quilômetros de distância, apareciam durante o trabalho de campo.

Com este trabalho espero poder contribuir com as reflexões sobre conjuntura urbana da comunidade Porto do Capim e dar visibilidade às formas de luta cotidiana das moradoras e moradores através da Festa de Nossa Senhora da Conceição.

RESUMO

A presente dissertação tem como propósito a discutir as relações entre religiosidades, política e disputa pelo território em contextos urbanos a partir do estudo da festa de Nossa Senhora da Conceição, na região do Porto do Capim, em João Pessoa. Tomando como base uma perspectiva processual, no trabalho descreve-se a produção da festa, suas relações materiais e simbólicas com a Igreja, com o Estado e com movimentos sociais a partir do engajamento de sujeitos variados tanto no espaço festivo quanto em outros espaços de interlocução e disputa política. Inseridos em um contexto de disputa pela sua permanência no espaço que ocupam há pelo menos seis décadas, os moradores do Porto do Capim apropriam-se da festa como um espaço para negociação e exposição de suas demandas, e consolidação de uma memória enquanto grupo específico. Nesse ínterim, também estabelecendo jogos e arranjos através da criação de redes e parceria através da festa que têm como objetivo maior a mobilização em favor de sua permanência no território.

Palavras-chave: conjuntura urbana; mobilizações populares; religiosidades; memória e política; Porto do Capim.

ABSTRACT

.
The dissertation aims to discuss the relation between religious life, politics and struggle for territory in urban contexts from the study of the feast of Nossa Senhora da Conceição, in the region so called Porto do Capim, in João Pessoa. Based on a procedural perspective, the dissertation describes the production of the feast in its material and symbolic relations with the Church, the State and Social Movements according the engagement of various subjects both in the feast and other spaces of interlocution and political disputes. Entered into a dispute context for their stay in an space occupied at least for six decades, residents of Porto do Capim are appropriating from the feast as a space for trading and exhibition of their demands, and consolidation of a memory as a specific group. Meanwhile, also setting games and arrangements through networking and partnership through the feast whose highest goal mobilization in favor of their stay in the territory.

Keywords: urban environment; Popular mobilizations; religiousness; memory and politics; Porto do Capim

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Imagens da santa dentro da Igreja São Frei Pedro Gonçalves antes de começar a procissão	34
Figura 2: A nova imagem da santa na Ilha da Santa, 2015	34
Figura 3: percurso da procissão terrestre	35
Figura 4: Percurso da procissão marítima	38
Figura 5: Procissão terrestre quando chega no trapiche, 2015	38
Figura 6: catamarã na procissão marítima	40
Figura 7: procissão chegando na Ilha da Santa	42
Figura 8: imagens no interior da Capelinha na Ilha da Santa	42
Figura 9: Capela Santa Marta na rua Porto do Capim	54
Figura 10: Imagem de Nossa Senhora da Conceição no Interior da Capela Santa Marta	54
Figura 11: Igreja São Frei Pedro Gonçalves	56
Figura 12: Imagem as santa Nossa Senhora da Imaculada Conceição dentro da Igreja São Frei Pedro Gonçalves	56
Figura 13: cruzeiro e capelinha da Ilha da Santa	77
Figura 14: cartaz sobre a capelinha	77
Figura 15: O trapiche antes da festa de Nossa Senhora da Conceição	78
Figura 16: O trapiche depois da festa de Nossa Senhora da Conceição	78
Figura 17: Igreja Evangélica Missão Porto do Capim	78
Figura 18: Interior do Terreiro de Iemanjá	78
Figura 19: Dentro do Terreiro de Iemanjá, roda no trabalho da saída de quarto ...	82
Figura 20: No interior do Terreiro de Iemanjá, músicos, oferendas ao caboclo (embaixo das folhas de coqueiro) e porta do quarto	82

LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Área do Porto do Capim.....	13
--	----

SUMÁRIO

Introdução	12
O Trabalho de campo.....	16
Marco Teórico.....	20
Metodologia	22
 Capítulo I –A Festa de Nossa Senhora da Conceição	 27
Antes da procissão: o café da manhã	28
A saída da santa	32
A procissão terrestre.....	34
Procissão marítima.....	37
Ilha da Santa	41
De volta para casa	47
 Capítulo II – Construção de Memórias e Poderes na Festa	 49
A promessa de Dona Penha, a Igreja e a Santa: a origem da festa.....	50
Organização e as lideranças femininas: feminismo mariano?	57
As crianças e a festa: transmissão de uma tradição.....	63
Participação e visibilidade: a posse da festa	65
 Capítulo III – A Festa e a Comunidade Hoje: Fronteiras e Redes	 70
Dentro do território da festa: a rua, o trapiche e a ilha.....	74
Os de dentro: Os católicos e os outros	78
Católicos e umbandistas.....	83
Católicos e evangélicos	86
A fita azul: as fronteiras na festa.....	88
Os de fora: redes externas	90
Patrocinadores e a comunidade: políticos e comerciantes	91
Universitários e turistas	93
 Considerações Finais	 98

Referências

Anexo

INTRODUÇÃO

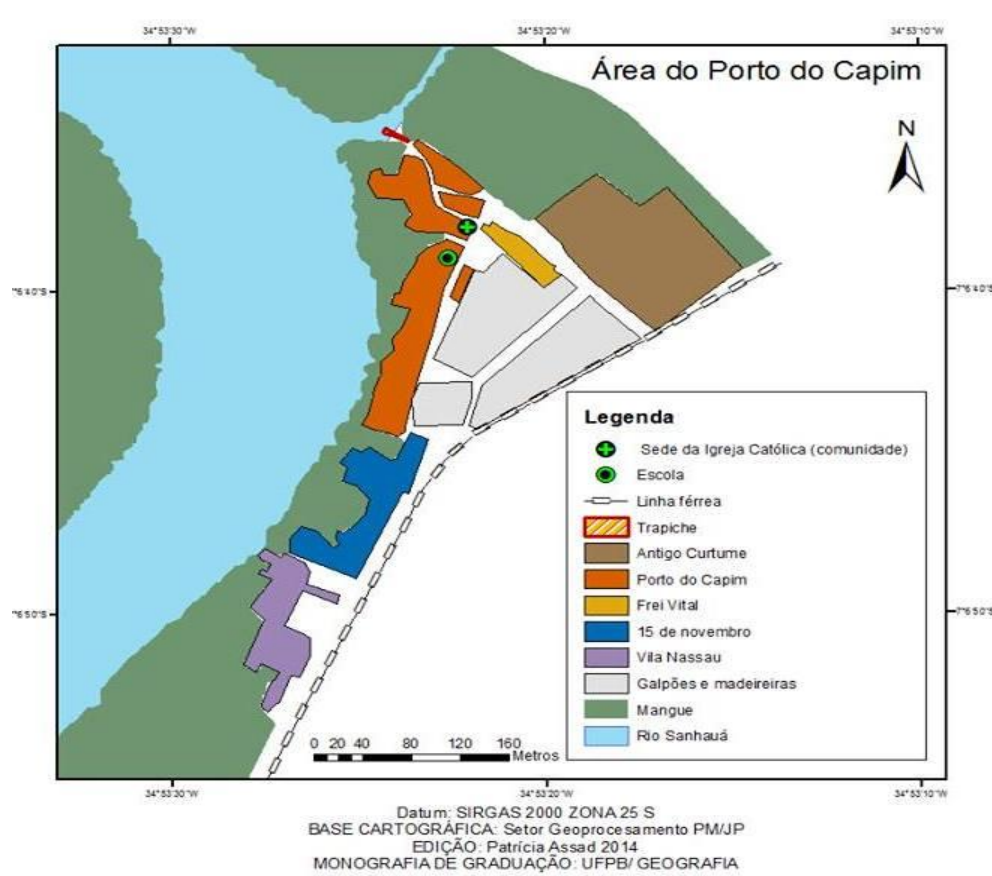
O Porto do Capim se situa no centro da cidade de João Pessoa, capital do estado brasileiro da Paraíba. Localiza-se às margens do Rio Sanhauá (afluente do Rio Paraíba), o qual avizinha a maior parte do chamado Bairro do Varadouro, sendo frequentemente citada por seus habitantes como lugar de início da cidade de João Pessoa (cujo nome inicial foi Nossa Senhora das Neves). A área do Porto do Capim comporta quatro divisões populacionais reconhecidas pela Prefeitura Municipal de João Pessoa: Frei Vital, Praça 15 de Novembro, Porto do Capim e Vila Nassau¹.

Os dados mais recentes apresentados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) 2010. Consideram as áreas do Porto do Capim, Vila Nassau, Frei Vital e 15 de Novembro e Nova II como “aglomerado subnormal”², onde foram cadastrados 185 domicílios particulares e um total, à época, de 664 habitantes. Outro levantamento datado do mês de agosto de 2012 apresenta 228 famílias morando na área do Porto do Capim.

Um pouco de história: a cidade de João Pessoa começou a ser construída pelos portugueses em 1585 os quais, segundo Gonçalves (2007) escolheram este local por sua localização estratégica, pois permitia o controle da foz do Rio Paraíba, então em disputa como outros povos europeus, mas principalmente, com os povos indígenas de etnia Potiguara. A partir deste local surgiu a chamada “Cidade Baixa” ou Varadouro, o bairro mais antigo da cidade de João Pessoa. Ainda, segundo Gonçalves (2007) desde o começo da colonização europeia, ali se estabeleceram o porto, seus armazéns, o “passo de açúcar” e também um forte que daria cobertura ao restante da cidade edificada sobre a colina. Na “Cidade Alta” foram instalados os equipamentos administrativos, além das igrejas católicas e conventos das numerosas ordens e casarões dos senhores dos engenhos.

¹<http://www.joaopessoa.pb.gov.br> .

²Segundo a definição do próprio IBGE “aglomerado subnormal” é “o conjunto constituído por 51 ou mais unidades habitacionais caracterizadas por ausência de título de propriedade e pelo menos uma das características abaixo: irregularidade das vias de circulação e do tamanho e forma dos lotes e/ou carência de serviços públicos essenciais (como coleta de lixo, rede de esgoto, rede de água, energia elétrica e iluminação pública)” (IBGE: 2010, p. 2).



Mapa 1: área do Porto do Capim

A partir da década de 1940, depois da inauguração do Porto de Cabedelo, as atividades portuárias foram transferidas do Porto do Capim para aquele município, acelerando o processo de expansão da atividade econômica da cidade em direção à Cidade Alta. Desta forma, na década de 1950 a centralidade do Varadouro entrou em decadência. Não apenas pela desativação do porto como também pelo crescimento da cidade em direção às praias de Tambaú e Cabo Branco com a construção da Avenida Eptácio Pessoa (FERREIRA; TINOCO; ARAÚJO, 2014) e sua pavimentação nas décadas subsequentes.

Em 1960 segundo Gonçalves (2014) teve início um processo de ocupação do Porto do Capim por pessoas de baixa renda oriundas de diferentes lugares dos arredores da cidade e das áreas rurais de todo o estado. Segundo dados da Prefeitura Municipal de João Pessoa, em 2007 havia 297 famílias morando em habitações assentadas sobre os aterros que foram construídos às margens do Rio Sanhauá desde o ano 1976. Em abril de 2014 a Prefeitura Municipal de João Pessoa cadastrou 314 habitações na mesma área

(SCOCUGLIA: 2004, p.111-118; PMJP:2014, apud FERREIRA; TINOCO; ARAUJO, 2014), reafirmando o processo de crescimento populacional de fases anteriores.

Nesta dissertação diversos sujeitos foram aos poucos se apresentando à pesquisa, mas há que destacar sobremaneira a presença de algumas moradoras que ali residem desde 1970 aproximadamente. Elas são figuras públicas representativas dentro da comunidade. Dona Penha, Dona Cida, Dona Lourdes e Dona Zita chegaram à comunidade vindas de regiões como: Santa Rita, Jacaré e Roger, na região metropolitana de João Pessoa. Vieram com suas famílias quanto tinham entre nove e doze anos e lá constituíram seus próprios grupos domésticos, criaram filhos e netos, trabalham e vivem.

Conforme Gonçalves (2014) entre as décadas de 1940 e 1970, estes lugares do Porto do Capim:

... passaram a ser ocupados basicamente por famílias de pescadores e marisqueiros ribeirinhos que sempre viveram nas suas proximidades ou nas ilhas da bacia do rio Paraíba (...). A esses primeiros ocupantes, na mesma medida em que suas famílias cresciam e se multiplicaram, foram sendo agregados, ao longo do tempo, familiares e conhecidos que vieram de outros municípios do estado, especialmente das áreas rurais, em busca de melhores condições de vida. Esse processo acelerou-se, sem dúvida, ao longo dos anos sessenta e setenta quando a crise agrária deflagrada pela expulsão dos camponeses das terras, em função da expansão canavieira, e também pela decadência da cotonicultura nas áreas do agreste e do sertão do estado, promoveu um intenso êxodo rural que “inchou” a capital e outras cidades do estado (GONÇALVES: 2014, p. 8).

Nesse sentido, a comunidade atual foi originada pela convivência de pessoas de diferentes partes da capital e municípios do interior. Atualmente, além das relações de vizinhança, se formalizam laços cotidianos com outras partes da cidade, já que a própria localização do Porto do Capim dispõe da proximidade de transporte público (autoviário e ferroviário) que atravessa todo o centro da cidade, onde circulam a maioria das linhas de ônibus e a linha ferroviária (paralela ao Rio Sanhauá), que liga a capital aos municípios de Cabedelo, Bayeux e Santa Rita, na região metropolitana. Esta linha ferroviária facilita também o contato com outras áreas urbanas como são Mandacaru, Renascer e Jacaré, Praia do Poço, Manguinhos e o núcleo urbano-administrativo central de Cabedelo³, que têm estações da parada do trem. Esta linha ferroviária também está

³ O município de Cabedelo estende-se desde os limites das regiões leste e norte de João Pessoa, avizinhandose de bairros como Bessa e Manaíra, em João Pessoa. Todavia, cortado pela rodovia BR-230, apresenta uma dinâmica pela qual sua interpretação é visualização é usualmente recortada, referindo-se como Cabedelo geralmente o extremo, onde a cidade tem seu núcleo administrativo urbano e

muito próxima do transporte interestadual e intermunicipal autoviário a estação Rodoviária e pelo Terminal de Integração de ônibus de João Pessoa. Dessa forma, a comunidade se encontra em um local que facilita uma boa conexão com a cidade.

Segundo o levantamento da fundação Casa da Cultura Cia da Terra (2012), 57% das unidades habitacionais vive com até um salário mínimo, e 45% dos moradores entrevistados participam de atividades comunitárias, sendo estas majoritariamente compostas de atividades de Igrejas de diversas confissões(80%) católicos, evangélicos e afro-brasileiras. Com efeito, podemos constatar ao longo de nossa pesquisa de campo⁴que os moradores participam,sobretudo, em atividades religiosas, ou vinculadas a algum tipo de Igreja.

A área do Porto do Capim abriga uma população que dedica se ao comércio informal, pedreiros, marcenaria, artesões e domésticas atuando em diversos bairros da cidade. Ao mesmo tempo, mantém uma relação estreita com o rio e seu porto, tanto de seus moradores quanto de outras áreas da cidade, num vínculo:

Visível no desenvolvimento de atividades como a pesca, a catação de caranguejo e a coleta de mariscos que, embora não caracterizem a ocupação da maior parte da população, são, de fato, relevantes para a subsistência e a renda de um número representativo de famílias(...). Pessoas de comunidades ribeirinhas de outras áreas doSanhauá, localizadas em João Pessoa ou nos vizinhos municípios de Santa Rita, Lucena e Bayeux, além dos moradores das “croas” (as ilhas fluviais do rio Paraíba), dirigem-se ao Porto do Capim para guardar suas embarcações, consertá-las quando necessário, encomendarredes de pesca aos artesãos que ali moram (GONÇALVES: 2014).

Suas características de centralidade (possibilitando a facilidade de acesso a outros setores da cidade e do Estado da Paraíba)e existência do trapiche no porto, leva à manutenção e criação permanente de vínculos com pescadores de outros bairros da cidade que guardam ali suas embarcações, como são moradores de Roger ou Santa Rita. Outras comunidades próximas ao Porto do Capim como “Comunidade do S” ou a

equipamentos como o Porto. Assim, quando se faz menção à Cabedelo ao longo do texto, exceto quando explicitado, faz-se referência a esse núcleo urbano e administrativo central.

⁴O período de pesquisa de campo mais intenso estendeu-se entre Outubro e final de dezembro de 2015. Através da Associação de Mulheres Porto do Capim, AMPC, meu trabalho de campo se desenvolveu, sobretudo, no Centro de Cultura, na Praça do Quem Quem, lugares situados na rua Frei Vital e rua Porto do Capim. Estes são os lugares por onde a procissão passa, lugares os quais, pela sua proximidade ao trapiche do Porto do Capim, são considerados pontos centrais da área. As pessoas que me facilitaram o acesso ao campo são, eram em sua maioria, as mulheres da associação, e foi com elas que realizei várias entrevistas informais e formais.

“Comunidade do Papelão”⁵, têm acompanhamento social por parte de voluntários de pastorais da Igreja católica⁶. Porém, apesar de estar localizada em um lugar central da cidade, é importante mencionar que o Porto do Capim não dispõe de saneamento básico de esgoto, nem de posto de saúde, sendo estes problemas destacados pelos moradores da comunidade.

Ainda sobre a área onde a pesquisa de campo foi desenvolvida, cabe destacar que o Porto do Capim tem a maior parte do seu território localizado em uma Zona Especial de Preservação (ZP2) do município⁷, e em Área de Preservação Permanente pelo Código Florestal, (Lei 12.657), merecendo por essa razão um tratamento específico e restritivo no que concerne à sua habitabilidade e operação de urbanização do poder público.

O trabalho de campo

Meu primeiro encontro com o Porto do Capim foi em março de 2013, quando cheguei à cidade de João Pessoa graças ao Programa de Intercambio Plan Próprio, convênio estabelecido entre a Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e a Universidade de Granada (UGR) e com auxílio de uma bolsa de estudos Fórmula, do Banco Santander. Desta forma, em 2013 comecei a cursar na UFPB as últimas disciplinas do curso de Sociologia da Faculdade de Sociologia e Ciências Políticas da UGR.

Na Espanha, durante esse ano foram sentidas as consequências estouro da bolha imobiliária em 2008; a situação de crise no setor da construção produziu o despejo de muitas famílias na região de Andaluzia⁸, onde eu nasci e me criei. Desta forma, devido a esta situação de desespero político, econômico e social na minha terra, e enquanto eu me encontrava no Brasil, comecei a pesquisar acerca de movimentos políticos cuja ferramenta principal estivesse baseada na redistribuição da propriedade.

⁵ “Comunidade do S” localizada no Bairro Baixo Roger, e “Comunidade do Papelão” localizada na ladeira de São Francisco n Bairro Roger.

⁶ Como é a Pastoral da Criança, órgão de Ação Social da Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), trata-se de uma instituição de base comunitária que intervém na capacitação de líderes voluntários que para orientar e acompanhar as famílias vizinhas em noções básicas de saúde durante a gestação e os primeiros anos de vida das crianças.

⁷ Mapa do uso e ocupação do solo da cidade de João Pessoa, código de urbanismo do município de João Pessoa (2001) (www.joaopessoa.pb.gov.br).

⁸ http://elpais.com/elpais/2015/08/01/media/1438446912_132166.html

Durante o meu primeiro mês em João Pessoa, um amigo ativista do movimento antigamente chamado de “Ocupe Porto do Capim” e colaborador da “Comissão Porto do Capim em Ação”, me convidou para uma das reuniões na Praça Anterior Navarro onde a situação da área seria discutida. Evidentemente não entendi muita coisa, pois ainda estava no processo de aprendizado da língua e ambientação. De fato, nesse momento da minha estadia em João Pessoa era quase impossível entender a maior parte das palavras que escutava.

Mas dessa experiência ficaram a curiosidade e meu interesse por aquele lugar conhecido como “Porto do Capim” que estava se organizando politicamente ante a possibilidade de sua remoção⁹ por parte dos órgãos públicos. Desta forma, posso dizer que minha pesquisa começou no ano 2013, com a minha chegada à João Pessoa num momento no qual minha sensibilidade ante os temas de ocupação e resistência estava sendo intensificada.

No transcurso deste ano frequentei algumas reuniões da Comissão Porto do Capim e da Associação de Mulheres Porto do Capim¹⁰. Elas sempre me convidaram para festa de Nossa Senhora da Conceição, porém, durante essas datas eu estava na Espanha. Mas minha curiosidade pela festa foi aumentando devido a que era apresentada por elas como parte fundamental da identidade daquela comunidade. Assim, quando em 2014 comecei o curso de mestrado no Programa de Pós-graduação de Antropologia da UFPB, meu interesse foi centrar-me na direção de pesquisar a construção de memória e identidades desta comunidade através dessa festa, buscando perceber a relação que ela guardava com o conflito pelo território urbano acima citado. Um pouco mais tarde, quando comecei o trabalho de campo percebi que era necessário falar de religião, pois o trabalho de campo se abriu nesta direção, e a densidade religiosa com a qual me deparei despertou meu interesse e se apresentou como um canal linguístico e simbólico para a compreensão da festa e a sua relação com a comunidade. Muitos dos objetivos e recortes desta pesquisa foram marcados e condicionados quando comecei um trabalho de campo mais intenso, em Outubro de 2015 até Janeiro de 2016.

⁹ Trata-se de um processo complexo que não vai ser diretamente discutido nesse trabalho, que envolve interesses sociais, políticos, econômicos, ambientais e turísticos, entre alguns residentes do bairro, lideranças associações e lideranças locais, UFPB, prefeitura municipal, IPHAM, Patrimônio da União, Ministério Público Federal e outros atores e cujo cerne está no Projeto de realocação da população da área do Porto do Capim, denominado Projeto de Revitalização do Antigo Porto do Capim.

¹⁰ A Comissão Porto do Capim em Ação foi formalizada legalmente em 2011; e a Associação de Mulheres Porto do Capim foi formalizada legalmente em 2014. Esta associação reúne mulheres do Porto do Capim e é liderada por Rossana de Holanda, moradora, nascida e criada no Porto do Capim.

Nesse sentido, os objetivos desta pesquisa acabaram por se definir da seguinte forma: por um lado, necessidade de aprofundar a relação entre memória e identidade através de sistemas simbólicos religiosos presentes na festa de Nossa Senhora da Conceição no Porto do Capim, e de que forma esta relação se articula às redes territoriais na cidade. Meu interesse era aprofundar a compressão da dinâmica político-cultural da comunidade e, ao mesmo tempo, identificar os atores da festa e a política na comunidade.

Como afirma Tavares (2014), na década de 1990 apareceram às intervenções previstas para a “área de entorno do centro histórico” de João Pessoa (tombado pelo Iphan em 2007), na qual se localiza no Porto do Capim. A festa da Nossa Senhora da Conceição do Porto do Capim, segundo as narrativas dos entrevistados¹¹, foi iniciada pela moradora Dona Penha aproximadamente há 20 anos. Vale destacar que esta é a mesma época de implementação da Comissão Permanente de Desenvolvimento do Centro Histórico de João Pessoa (CPDCHJP) e sua proposta intitulada “Projeto de Revitalização do Antigo Porto do Capim”, não aceita pelos representantes da comunidade através da Comissão Porto do Capim em Ação e da Associação de Mulheres Porto do Capim, não aceitaram.

A Comissão foi fundada em 1987, através do Convênio de Cooperação Internacional entre Brasil e Espanha, fazendo então parte do Convênio de Cooperação Internacional: o Ministério da Cultura do Brasil, através do Iphan; o governo da Espanha, através da AECI¹², o Governo do Estado da Paraíba, através do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba (IPHAEP), as secretarias estaduais de Educação e Cultura e de Turismo e a Secretaria de Planejamento; Prefeitura Municipal de João Pessoa, através da Secretaria Municipal de Educação (SEDEC), Secretaria Municipal de Planejamento (SEPLAN) e Fundação Cultural de João Pessoa (FUNJOPE) (TAVARES, 2014).

No entanto, com o término do Convênio Brasil/Espanha no ano 2000, as ações da Comissão ficaram prejudicadas, principalmente devido à falta de financiamento. As

¹¹ Dona Cida, Dona Zita; Dona Lurdes, Rousana e Dona Penha e Seu Geraldo.

¹² (AECI) Agência Espanhola de Cooperação Internacional, criada em 1988. Atualmente tem nome de Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID) devido a mudança estabelecida pelo Real Decreto 1403/2007. A AECID é uma entidade de “Derecho Público” em ligação com o Ministério de Asuntos Exteriores y de Cooperación da Espanha a través da Secretaria de Estado de Cooperación Internacional y para Iberoamérica (SECIPI). A Agência é responsável pela gestão de projetos e programas de cooperação para o desenvolvimento mediante a colaboração com outras entidades nacionais e internacionais e organizações não governamentais.

ações sugeridas pelo Projeto de Revitalização do Porto do Capim no momento inicial consideravam a retirada dos moradores das regiões do Porto do Capim e Vila Nassau e sua posterior realocação

Esse projeto de revitalização prevê, entre outras intervenções, a retirada dos moradores das regiões do Porto do Capim e Vila Nassau e sua posterior realocação para área que passa por várias redefinições ao longo do tempo. A remoção das casas, estabelecimentos comerciais, escola e igrejas é necessária para construção de uma grande arena de eventos. O projeto prevê também restauração dos antigos casarões e desenvolvimento de turismo náutico. Todas as ações são pautadas num discurso de interesse público, dignidade habitacional, preservação ambiental e resgate do “vínculo entre rio e cidade”. Os argumentos que buscam legitimar as ações de remoção estão baseados na questão da impossibilidade de implantação de esgotamento sanitário na área e na situação ilegal das ocupações que foram construídas em terras da União (TAVARES: 2014, p.18-19).

O “Projeto de Revitalização do Antigo Porto do Capim” ainda está em processo de definição e execução, porém devemos considerar este projeto urbanístico como a origem de muitas das intenções que os agentes da comunidade imprimem nas suas ações, e concretamente na atual forma e conteúdo da Festa de Nossa Senhora da Conceição. Em novembro de 2015, este processo foi marcado pela divulgação de um Parecer Técnico de autoria de Ivan Soares Farias¹³, analista pericial em Antropologia. Nos termos do parecer técnico, Ivan afirma que:

As famílias que constituem a comunidade que ocupa tradicionalmente a região do Porto do Capim e se utiliza de recursos naturais como condição de subsistência para a sua reprodução física, social e econômica recorrendo a conhecimentos herdados por tradição e reproduzidos por gerações, devem ser identificadas como tradicionais nos termos do decreto, mas especificamente como pertencentes a uma comunidade ribeirinha (SOARES: 2015, p.1).

Esta coincidência de datas da publicação do projeto urbanístico e a aparição oficial da festa, junto com o fato de que a festa de Nossa Senhora da Conceição é efetivamente destacada como festa tradicional da comunidade, tanto pelos moradores como pelos padres da Igreja que dela participam, me levou a buscar aprofundar a relação entre memória, política e religião naquela comunidade, bem como as expressões festivas do catolicismo popular se articulam às dinâmicas territoriais. Esta relação levou a formular várias perguntas, como as que seguem: no Porto do Capim a resistência ao projeto urbanístico se organiza na forma de uma festa católica popular? Como esta festa

¹³Anexo I

propõe um vínculo entre a comunidade e sua memória? Quais são os elementos e agentes envolvidos na sua elaboração? Qual é a força deste “recurso” (a festa) na resistência desta comunidade? Quais são os conflitos, diferenças, fragmentações e redes internas-externas que esta festa permite revelar?

Marco teórico

Em primeiro lugar, tomarei as ideias de Barth (2005) acerca da formação da identidade. Segundo o autor, a identidade está inserida no chamado “fluxo cultural” e, portanto, não pode ser pensada como estável e fixa. Recorrendo à ideia de uma fronteira dinâmica a internacional para estabelecer as posições e jogos identitários, Barth acredita que as fronteiras podem ser uma maneira de dar forma às culturas, ou seja, uma forma de delimitá-las temporariamente. Segundo Barth (2005) as fronteiras culturais são constituídas por processos de apagamento, silenciamento e ocultamento, diferentes ações que, ao orientar as experiências individuais, produzem uma demarcação das identidades culturais e coletivas. Portanto, as características da identidade de um grupo vão depender completamente das circunstâncias e, sobretudo, do grupo de referência ao qual está grupo se contrapondo (BARTH, 2005). Neste sentido, a identidade será considerada como um elemento que se define através do contraste com outros grupos. Aliás, como depende do contexto, estas identidades também estão submetidas à reelaboração de acordo com as diferentes situações sociais.

Nesse sentido, a festa de Nossa Senhora da Conceição reflete uma série de comportamentos idiossincráticos daquela comunidade. A festa, como ritual, destaca alguns aspectos e processos do cotidiano, mantendo uma estreita relação com elemento e realidades que são materializadas na rotina do dia a dia. Nesses termos, a festa, pode informar acerca da identidade e memória da comunidade, tendo em vista o valioso potencial simbólico que as celebrações têm.

Este potencial é adquirido pelo fato de que a celebração significar uma ruptura, um momento excepcional, como afirma Sant’Anna (2013, p. 21) para quem as festas constituem “poderosos marcadores de espaços e instituidores de lugares e territórios aos quais memórias, sentimentos de identidade e de pertencimento estão associados”. De outro modo, como afirma Scott (1990), sobre a cultura popular,

os praticantes dessa cultura escolhem as canções, contos, danças, textos e ritos que querem destacar; os usam para seus próprios

fins, e certamente, criam novas práticas e materiais culturais segundo as próprias necessidades¹⁴ (SCOTT: 1990, p. 189).

Portanto, as escolhas de expressões culturais não são arbitrárias: têm sentidos e objetivos políticos. Neste sentido, podemos observar como os grupos sociais estão intimamente ligados aos jogos de poder em escalas locais, regionais, municipais e estaduais e, em última instância, com os jogos de poder globais.

Componente central da festa em estudo, o catolicismo popular também apresenta algumas questões que devem ser refletidas no contexto das relações travadas no Porto do Capim, tendo em vista que seu estudo se apresenta controverso desde o começo, pelo próprio uso do termo “popular”. De acordo com Mísia Lins Reesink (2013) o uso da palavra “popular” introduz uma dicotomia no estudo da religião, dicotomia que não deixa observar a tensão entre o pluralismo e o universalismo que caracteriza diversas religiões. Então, “religião popular” aparece como um termo controverso, apresentando segundo Fernandez (1984), três grandes problemas. Em primeiro lugar a diversidade regional. Em segundo lugar, ninguém se identifica parte da religião popular, tratando-se de um termo usado pela Igreja, pelo Estado e pela Indústria cultural. Em terceiro lugar, “popular” é muito polissêmico, pois pode significar “a maioria das pessoas”, “classes subalternas” e “fora da autoridade eclesiástica”. Portanto, não se trata de um termo que concretize, ao contrário, supõe uma série de pré-conceitos que limitam e condicionam o estudo.

Segundo Paula Monteiro (1999), existe um arranjo temático que polariza os estudos sobre religiões em dois grandes campos. Por um lado, o estudo de sociedades institucionalmente organizadas, e por outro, o estudo de crenças e práticas. Ou seja, por um lado uma visão sociológica que observa as relações políticas horizontais e verticais, e pelo outro uma visão antropológica que privilegia cosmovisões, ritos e crenças.

Também no campo de estudos do catolicismo existe um debate em torno do papel da Igreja: para uns a Igreja contribui com as conquistas dos movimentos populares, para outros é um obstáculo ao desenvolvimento, mas em certa medida, estes são dois tipos de reducionismo. Tanto Brandão (1940) como Zaluar (1983) partem da base de que o catolicismo popular pode ser lido como uma forma de expressão política de grupos socialmente segregados. A vitalidade de uma cultura popular camponesa está na sua resistência às condições da cidade (MONTEIRO, 1999), revelando, desta forma a existência de uma valoração positiva do passado e reflexo da “nostalgia camponesa”.

¹⁴ (Tradução minha)

Efetivamente, a festa católica de Nossa Senhora da Conceição no Porto do Capim se apresenta aqui como instrumento de resistência junto a outros recursos que ultrapassam a esfera religiosa. Aliás, a festa também contribui para gerar uma hierarquia interna, legitimando certas posições, e muitas vezes distante de representar uma forma de expressão política de todos os integrantes da comunidade.

Portanto, se consideramos a festa somente como uma expressão política de grupos subalternizados, ou pelo contrário, como um resquício do religioso católico do passado, podemos incorrer tanto na idealização romântica do passado e do outro o reducionismo sociológico, como afirma Paula Monteiro:

Nos dois casos o recorte disciplinar é empobrecedor, não permite pensar o papel contemporâneo da religião criação do novo, porque percebe a festa, a romaria como arcaísmo, não permite pensar seu lugar na construção de sujeitos atuantes na esfera pública (MONTEIRO: 1999,p.338).

Aqui tentaremos uma superação desse dilema, ao fazer coincidir religião e política, catolicismo e mobilização populares, dando conta das diferentes conexões que a festa tem com outras esferas que não somente com a religiosa. Trata-se de observar as diversidades e as diferentes perspectivas que circulam em torno da festa. Por exemplo, veremos de que forma, a recusa ao projeto urbanístico da Comissão Permanente de Desenvolvimento do Centro Histórico de João Pessoa (CPDCHJP) suscita diferentes opiniões, percepções e mobiliza agentes de apoio por parte de setores universitários contribuindo na realização de eventos culturais que colaboram para a visibilidade do Porto do Capim. Aliás, tanto de dentro da festa como fora, encontramos outras formas de sentir, olhar e vivenciar o evento, ou seja, outras de se relacionar religiosa e politicamente com a festa, como por exemplo, as diferentes perspectivas entre turistas/devotos, umbandistas/ católico/evangélicos.

Metodologia

Como em toda experiência de campo, o começo desta pesquisa não foi fácil e se apresentou como um mundo controvertido, complexo, no qual não encontrava meu lugar. Na Associação de Mulheres Porto do Capim fui confrontada com uma percepção enfatizada e reiterada por muitas a respeito de que a comunidade “estava cansada” de

pesquisadores que chegavam, faziam suas pesquisas, pegavam a informação e não contribuíam para a existência de algum retorno. O chamado “pessoal da universidade” era identificado ali como um grupo externo à comunidade, embora fossem muito presente e assim reconhecido. É possível sugerir que a queixa dos moradores, em especial agentes mais politizados e que protagonizavam os espaços de mobilização comunitária, dizia respeito à ausência de algo que pudesse ser lido como uma forma de comprometimento e engajamento, com a permanência na mobilização mesmo quando findado o momento inicial da interação (usualmente estabelecido com fins à realização das pesquisas).

Essa perspectiva sobre a pesquisa e sobre os pesquisadores foi presente também na minha trajetória e nas interações em campo. No primeiro dia da pesquisa da Festa da Nossa Senhora da Conceição me encontrei com Seu Geraldo. Depois de nos olharmos, ele rapidamente me falou: *Oi, tudo bem? Estão procurando quem? Vocês estão fazendo alguma pesquisa?*. Desde esse momento comecei notar como a presença de pesquisadores eram notável ali.

Um dia conversando com as mulheres da AMPC e especialmente com Dona Cida, que me acolheu em sua residência, pensei no tipo de retorno que poderia dar ao Porto do Capim dentro das minhas possibilidades e recursos. Evidentemente, a pesquisa seria uma forma de retorno, servindo ao menos como documentação dos esforços do grupo no sentido de construção e preservação de práticas materiais e simbólicas que poderiam ser úteis em situações posteriores. Porém percebi que só a entrega da minha dissertação escrita não era muito significativa. Então decidi mudar o formato, e invés de entregar o resultado de minha dissertação por escrito, pensei em entregar um vídeo para Associação de Mulheres do Porto do Capim onde se registrasse a festa de Nossa Senhora da Conceição do ano 2015.

Desta forma, contando com uma pequena câmera e um programa de edição, me comprometi a fazer um “filme” da festa. Esta seria minha forma de retorno, ao mesmo tempo em que me possibilitaria ter um material audiovisual próprio muito enriquecedor, tendo em conta a quantidade de elementos visuais simbólicos que as festas acionavam.

A câmera assim desempenhou um papel central no curso da pesquisa. Foi não apenas o instrumento pelo qual me possibilitou o retorno de um material audiovisual diferenciado e que poderia ser manuseado pela Associação, mas foi também um instrumento metodológico importante de construção de aproximação com pessoas, uma forma de registro das diversas camadas de informação que a festa emanava, além de

proporcionar uma espécie de compensatório das minhas dificuldades linguísticas no que se referia ao domínio do português. A câmera me impunha ainda perceber a mim mesma em campo como observadora ativa, pois não ficava apenas observando as pessoas fazerem; eu também estava fazendo, tornando-me uma colaboradora do grupo. Muitas vezes as pessoas me chamavam para gravar tal ou qual coisa, até chegar um momento em que se sentiam cômodas com a presença da câmera, ainda que eu não a usasse todo o tempo. Além disso, o uso da câmera me permitiu estar presente em momentos-chaves da organização e na festa.

Preciso mencionar também que minha experiência de campo sempre esteve condicionada à forma como era percebida e lida pelos interlocutores. Minha presença não passava despercebida naquele universo de relações, não era apenas uma entre tantos que constituía o grupo do “pessoal da universidade”, de modo que minhas características evidentes de estrangeira espanhola, mulher e com “aparência de adolescente” eram continuamente marcadas, repetidas e circunscreviam algumas das relações e interações que pude estabelecer. Perguntas frequentes até hoje são: *Você é de onde? Tem que idade?* E petições do tipo, *fala espanhol pra eu ouvir!* Ou brincadeiras com meu sotaque, embora todos digam que “dá para entender”. Também, era comum me confundir com o “pessoal da igreja”, sendo chamada de *menina da igreja* pelo fato de estar presente nos eventos religiosos com as mulheres da AMPC e pelo meu interesse sobre a festa e outras manifestações religiosas na comunidade.

Por último, minha condição como “menina” me fazia manter relações de mãe-filha com algumas das mulheres do Porto do Capim, que sempre me acompanhavam no ponto de ônibus quando voltava de noite para casa e muitas vezes me ofereciam suas casas para minha permanência ou cuidando de que estivesse bem alimentada. Foi esse jogo de posições no campo que me permitiu observar e estudar a festa de Nossa Senhora da Conceição no Porto do Capim.

Portanto, as perguntas que surgiam eram na seguinte direção: como conhecer bem essas mulheres católicas que lutam e lideram politicamente as ações da comunidade? Quais eram seus interesses? Como eu poderia pesquisar a diversidade de perspectivas religiosas e políticas dentro daquele bairro? Que fatores faziam com que as pessoas se mobilizassem, saíssem de casa, fizesse uma festa? Ela era um fator de resistência? O que fazia com que a festa perdurasse ao longo do tempo? Que tipo de recursos movimentava?

Muito antes da festa, o tempo no campo foi dedicado a conhecer meu lugar dentro dele, e a realizar entrevistas informais sobre a festa do ano anterior, comumente sentada em cadeiras na rua ou nos batentes das casas no final de tarde com as mulheres. Quanto mais se aproximava o dia da festa, mais se intensifica a metodologia que foi usada nesta pesquisa constituída basicamente por um trabalho contínuo de observação e captação de imagens desde o primeiro dia de organização da festa até o dia da festa. Depois da festa também realizei algumas imagens e fiz entrevistas. Ao fim, os dados primários da pesquisa de campo foram recolhidos através de observação direta, entrevistas informais; e através da coleta de dados secundários como arquivos sonoros, visuais e bibliográficos.

Desta forma, será dada muita ênfase à observação da festa, sua preparação e organização, além de acompanhamento dos desdobramentos posteriores à sua realização. Como afirma Connerton, (1999, p. 19) “a produção de histórias narrativas, contadas mais ou menos informalmente, revela-se como uma atividade básica para a caracterização das ações humanas, é um traço comum a toda memória comunal”.

A metodologia desta pesquisa se inspira naquilo que William Foote-Whyte (1993) chamava de método PAP, *pesquisa de ação participativa*, a qual constitui um acesso à realidade que se apresenta, no começo de forma confusa, mas que com tempo, começa a delinear até o próprio interesse do pesquisador. Segundo Foote-Whyte: “a PAP é uma metodologia na qual os pesquisadores convidam alguns integrantes da organização estudada a participar com eles de todas as fases do processo” (FOOTE-WHYTE: 1993, p. 355).

Ao longo do trabalho utilizo-me das anotações no Diário de Campo e, sobretudo, de informações coletadas através das conversas e entrevistas informais que tenho cada semana, puxando a “cadeira na rua” na porta da barraca de Dona Cida, por onde passam vários moradores e visitantes. Estes dados serão complementados com visitas aos lugares destacados pelos próprios interlocutores: a Ilha da Santa, a Igreja São Frei Pedro Gonçalves e a Paróquia Nossa Senhora da Conceição, as duas últimas localizadas no bairro do Varadouro.

O trabalho está organizado em três capítulos que têm como objetivo apresentar os aspectos teóricos e etnográficos das questões levantadas acima. No capítulo IA *festa de Nossa Senhora da Conceição*, exponho de forma etnográfica o dia da festa dentro da sequência ritual, através das narrativas, observações diretas e do retorno posterior ao material audiovisual que captei. Desta forma, quero apresentar os detalhes e as nuances

que a Festa de Nossa Senhora da Conceição revela como sistema religioso simbólico, o sentimento de unidade que a festa gera através do conteúdo que busca transmitir aos seus participantes. Aqui a festa se apresenta como uma romaria, ou seja, uma peregrinação até um santuário, um lugar que neste dia se torna sagrado.

O capítulo II *Construção de Memórias e Poderes na Festa* tem relação com os processos anteriores à festa, desde suas origens, até o dia de hoje, analisando as relações que se estabelecem no processo de organização da mesma. Ali estão apresentadas e discutidas as narrativas de origem da festa, a participação dos diversos atores, o poder que são criados e legitimados na festa, assim como os valores e idéias que a festa transmite e consolida.

Por último no capítulo III, *A Festa e a Comunidade Hoje: fronteiras e redes*, elaboro uma análise das fronteiras que a festa gera dentro da comunidade, quer dizer, o processo de fragmentação que a festa permite revelar. Também são analisadas as relações que definem aqueles “de dentro” e aqueles “de fora da” festa, para assim compreender a rede que movimenta a realização da festa e os recursos materiais e simbólicos que a ocasião festiva articula no Porto do Capim.

CAPÍTULO I

A FESTA DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO

... os fogos também que é soltado também... Que celebra também a passagem de Nossa Senhora da Conceição, e outras coisas também ne? que acontecem lá na ilha.... Os moradores se reúnem pra carregar um andor, que é os homens... Ai é a parte dos homens. Tem os anjinhos também. Sempre a gente coloca os anjinhos, as crianças que é da comunidade também, que faz parte. E todas as famílias da comunidade participam... (Dona Cida)

O propósito deste capítulo é reconstruir etnograficamente a festa de Nossa Senhora da Conceição através de narrativas dos moradores, fotografias da festa de 2013¹⁵; observação direta e material audiovisual próprio produzido durante a festa de 2015. Além dessas fontes, pude também valer-me da retransmissão radiofônica ao vivo da festa de 2014, realizada pela WebRadio Porto do Capim¹⁶.

Concretamente, os preparativos da festa de Nossa Senhora da Conceição começam depois da romaria de Nossa Senhora da Penha, realizada sempre no dia 28 de novembro, e da quais várias mulheres católicas do Porto do Capim que participam. Dias mais tarde, no dia 8 de dezembro, dia devotado no calendário católico a Nossa Senhora da Conceição, é celebrada uma procissão terrestre e uma procissão “marítima”¹⁷, que seguem do Porto do Capim até à Ilha da Santa (uma formação de areia ou *croá* do Rio Sanhauá, distante 15 minutos de barca a motor). A celebração reúne pessoas da comunidade, dos arredores e de outros lugares mais distantes. Desta forma, tanto os visitantes como os moradores realizam o ato de peregrinação até a “Ilha da Santa”. Trata-se de um modelo clássico de romaria, o que nos termos de Pierre Sanchis implica “uma peregrinação popular a um lugar tornado sagrado pela presença especial de um ‘santo’” (SANCHIS: 1983, p.39). Neste caso a Ilha da Santa abriga uma capela com uma imagem de Nossa Senhora da Conceição a qual ocupa uma posição central no conjunto da festa. A seguir veremos o conteúdo da sequência ritual desta peregrinação, a qual se

¹⁵Fotos disponíveis em: <https://www.facebook.com/PortoDoCapim?fref=ts>

¹⁶<http://radioportodocapim.com.br/>. Esta Webradio surgiu ligada ao Programa de Pós-Graduação em Jornalismo – Mestrado Profissional em Jornalismo, do Centro de Comunicação, Turismo e Artes, da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), desde 2013, idealizado pela jornalista Edileide Vilaça, sob a orientação da Professora Olga Tavares.

¹⁷ Coloquei “marítima” entre aspas devido ao fato que, a procissão é “fluvial”, pois é realizada no Rio Sanhauá, afluente do rio Paraíba, mesmo que todos os moradores chamam-na de “marítima”. É a partir desse uso nativo que opto por manter a designação “procissão marítima” e não fluvial.

desenvolve durante o período da manhã do dia 8 de dezembro e se prolonga pela tarde com uma festa na croa da Ilha da Santa.

Minha presença no campo se intensificou a partir de meados de Novembro e foi até meados de Dezembro, para assim poder estar presente nos dias anteriores e posteriores á festa. A intenção de realizar um “filme” sobre a festa, junto com a correspondente obrigação de captar as imagens, me ajudou a estar presente em momentos significativos da organização e no dia festa, assim como na dia a dia das organizadoras. Por isso, a seguir apresento algumas de minhas notas do Diário de Campo destacado em itálico no texto.

Como veremos, no dia 8 de Dezembro a festa começa com o café da manhã, aproximadamente entre sete e oito horas da manhã, quando as mulheres católicas da comunidade oferecem uma refeição matinal na Igreja São Frei Pedro Gonçalves, na rua Padre Antonio Pereira, perto do famoso Hotel Globo, no Bairro do Varadouro.

Antes da procissão: o café da manhã

Às quatro horas da manhã escutei o primeiro trem da linha Santa Rita - Cabedelo, mas foi o trem das 5h30 que me fez levantar da cama. Dona Cida já estava na atividade, cozinhando e mandando coisas da festa para João (o marido dela) fazer. Enquanto tomava café da manhã chegou Verônica. Ela também falava do catamarã¹⁸ com preocupação, pois ainda não sabia se ia completar todas as vagas para a procissão marítima, também falava pelo celular com Roseane para ver se os fogos de artifício estavam prontos, já que normalmente começam em torno das 5h.

Às seis horas saí da casa de Cida e fui gravar as mulheres cortando frutas (mamão, manga, abacaxi) para o café da manhã que seria oferecido às 8h00 na Igreja São Frei Pedro Gonçalves antes da procissão terrestre começar. Depois, voltei de novo pra casa de Cida onde estava Veronica¹⁹, que passava as roupas da missa, enquanto Graciele²⁰ fazia o suco de goiaba para o café da manhã. Depois chegou Vitoria²¹ com a bebê, e foi quando me pediram ajuda no trapiche para amarrar as fitas brancas e azuis que faltavam para decoração. De repente, Dona Cida me falou: “Bora

¹⁸ Catamarã é um barco geralmente usado para transporte de pessoas (esses cataras tenham uma capacidade de 50 pessoas aproximadamente) em trajetos de passeio, dispõe de mesas, guarda-sol e cadeiras sendo geralmente usado em passeios turísticos. O catamarã estava sendo alugado em Cabedelo e seria usado no transporte de pessoas até a Ilha da Santa (aqueles de “fora da comunidade” pagariam um valor de 25 reais ida e volta).

¹⁹ Amiga de Cida, moradora da comunidade e integrante da Associação de Mulheres do Porto do Capim.

²⁰ Também moradora e integrante da Associação de Mulheres do Porto do Capim.

²¹ Moradora do Porto do Capim, vizinha e amiga de Cida.

Maria estamos indo pra igreja!’. E o filho de Cida levou a gente de carro para transportar o café da manhã.

Chegamos à Igreja às 8h00, e já havia muitas pessoas, várias da comunidade Porto do Capim, e outras que não conhecia, muitas com a camisa da Festa de Nossa Senhora da Penha e outras com uma camisa de Nossa Senhora da Conceição. Também havia pessoas que vinham da Igreja de Nossa Senhora das Neves (Padroeira de João Pessoa, localizada na Cidade Alta- Centro Histórico) e da Igreja de Lourdes (onde saía a procissão de nossa Senhora da Penha no Bairro de Tambiá). Também estavam presentes as emissoras de televisão Club, Cabo Branco e Correio.

As mulheres da Associação de Mulheres Porto do Capim vestiam camisas azuis onde estava escrito “Porto do Capim em Ação. Enquanto era oferecido o café da manhã, Rosana, a presidenta da associação, anunciava a venda das camisas. Além delas, algumas pessoas da Universidade Federal da Paraíba ali presentes também vestiam estas camisas. Outras mulheres da comunidade vestiam uma túnica branca com um cruzeiro em cima das roupas. Estas túnicas são parte da liturgia das missas.

Dentro da Igreja a imagem da Santa estava sobre o andor, pronta para a saída, dentro da Igreja São Frei Pedro Gonçalves e várias pessoas se aproximaram dela para fazer fotos. Na frente desta Igreja, logo embaixo as escadas, havia um trio elétrico, onde ficavam os cantores que habitualmente estão presentes nas missas aos domingos, eles cantam músicas em honor a Nossa Senhora. Passei por todo canto, gravando e falando com as pessoas. Pouco a pouco foram chegando outras pessoas da Universidade, professores e alunos, alguns conhecidos meus.

Maria do Carmo, uma moradora do Varadouro, cantava “Ave Maria” para a imagem da santa enquanto ela estava dentro da Igreja pronta para sair e começar a procissão. Ao mesmo tempo, Rossana e Raísa²² vendem os ingressos para o catamarã da procissão marítima. Também as TVs pediam para fazer perguntas e gravar entrevistas com as mulheres da Associação de Mulheres Porto do Capim falando sobre a festa e a comunidade. Depois, abriu-se o café da manhã e todos seguiram até a mesa que fica na porta da igreja, onde Dona Cida, Verônica, Roseane e outras moradoras do Porto do Capim colocaram as frutas (melancia, banana, abacaxi, mamão, manga), bolo, pão e café. O café da manhã acabou muito rápido! Em seguida, enquanto os integrantes tomam café da manhã e esperam pelo começo da procissão, alguém no trio

²²A presidenta da Associação de Mulheres Porto do Capim e a irmã dela.

elétrico anuncia: “terão acesso às embarcações apenas os que possuírem a fitinha azul de identificação. Aqui a nossa querida Aparecida está ainda com vagas, e convidamos a você que é fiel de Nossa Senhora para adquirir o quanto antes a sua fita passagem até a ilha da santa... Aqui o nosso pároco Alexandre agradece a presença de todos e renovando sempre a nossa fé em Maria, hoje nossa Imaculada Conceição, mãe e filha de Deus padre todo poderoso! ao nosso lado sempre! E vamos em procissão, em romaria, a Ilha da Santa!”

Uma das preocupações era a maré, pois como Seu Cosmo (pai de Dona Cida) falou a maré só ia encher lá para o meio dia. Acontece que os catamarãs não podem entrar no trapiche, pois este não é bastante fundo. Então, tudo mundo ficou na porta da Igreja esperando a maré encher mais um pouco.

Durante este café da manhã tem lugar a partilha de alimentos para, em seguida, as pessoas saírem na caminhada juntos e seguir em procissão a imagem da santa. A partilha de comida é um momento de expressão de circulação de pessoas e renovação. Este é o momento no qual um forte sentimento de unidade e abertura se experimenta. Nas palavras de Victor Turner (2009) isto é chamado de *communitas*. Segundo ele, nos processos sociais de peregrinação aparece uma consciência comunal, ou seja, a *communitas* é vivenciada: “essencialmente, a *communitas* consiste em uma relação entre indivíduos concretos, históricos, idiossincráticos. Estes indivíduos não estão segmentados em função e posições sociais” (TURNER: 2009, p. 127). Ou seja, o peregrino procura um lugar fora da estrutura social se deslocando até um centro de peregrinação.

Segundo o autor, a *communitas* critica a estrutura, pressiona para o universalismo e para a abertura. Na festa, esse momento de abertura localiza-se no café da manhã, o qual é o momento de compartilhar a comida, de chamar pessoas de dentro e de fora e desta forma produzir uma ruptura no tempo ordinário, na estrutura oficial para experimentar com esta abertura o sentimento de comunidade próprio da *communitas*. Porém, como veremos também durante o café da manhã, fora do momento da partilha de comida são observadas as diferenças hierárquicas entre os integrantes.

Segundo Turner (1974), o momento da *communitas* experimentado nos rituais pode ser tanto potencialmente criativo como potencialmente transformador da estrutura, já que durante este momento de limiaridade, o sujeito ritual encontra-se no limiar, isso quer dizer que este não está dentro de nenhuma estrutura social, e, portanto o indivíduo

não tem função social. Trata-se de um momento durante o qual os papéis sociais ficam em suspenso. Contudo,

El modo social apropiado para todos los peregrinajes representa un compromiso mutuamente vigorizado entre la estructura y la communitas; hablando teológicamente, un “perdón de los pecados” donde las diferencias son aceptadas o toleradas más que agravadas en términos de oposición agresiva (TURNER: 2009, pag.52).

Se o modelo de Turner oferece importantes colocações sobre os processos de trânsito e de passagem nos papéis socialmente desempenhados dentro de uma sociedade, idealmente uma sociedade de escala reduzida, como os Ndembu que estudou, quando aplicado aos contextos urbanos do mundo ocidental contemporâneo as noções de communitas e liminaridade talvez precisem ser melhor posicionadas no sentido de dar conta das complexidades de relações multiestratificadas e produzidas pela ação de diversos marcadores sociais que localizam os sujeitos dentro das suas relações. Isso não implica que em sociedades de menor escala esses elementos não estejam presentes, mas antes que no contexto do qual a presente dissertação, por exemplo, parte, ele é um espaço de inflexão central. Assim, a communitas no contexto da festa de Nossa Senhora da Conceição no Porto do Capim é um momento de integração entre os membros de fora e de dentro da comunidade, ainda que não se possa dizer que essas posições sejam diluídas ou desintegradas. Através da cobrança de ingressos para o catamarã, das conversas, da possibilidade de fala e de enunciação os sujeitos são posicionados dentro do quadro de interação.

Assim, uma das características da communitas é a universalidade, conseqüentemente, e como acontece nas romarias, a captação de participantes se expande através das fronteiras políticas, pois esta peregrinação não reúne somente pessoas do Porto do Capim. Como se verá, vêm devotos e interessados de muitos outros lugares de João Pessoa. Nesse sentido, a peregrinação que segue após o café da manhã gera uma unidade cultural e mobiliza socialmente a comunidade comunica também uma forma de “antiestruturainstitucionalizada” (TURNER, 2009). Ou seja, neste momento de abertura, redução de hierarquias e fronteiras explícitas, todo mundo se agrupam de maneira mais ou menos igualitária. Todavia, a relação produzida pela communitas é uma relação também ambivalente, está intimamente relacionada com a estrutura hierárquica, pois este momento reforça uma estrutura subjacente. Quer dizer que entre estrutura e communitas existe um compromisso subjacente: seja pela integração do sujeito à antiga estrutura, seja pela sua diluição e a constituição de um novo.

A peregrinação atenua as diferenças e obrigações estruturais, pois o objetivo é ir até a sacralidade, procurar esse lugar fora da estrutura. Neste sentido encontrar no processo de peregrinação significa se encontrar com uma interioridade, mas aspectos interiores são, em grande parte, adquiridos através dos referentes da própria cultura. Ou seja, o significado interior que é procurado se corresponde com os valores centrais religiosos e culturais (TURNER, 2009). Desta forma, a peregrinação junto com o sentimento de união que acontece dentro do processo festivo atenua as diferenças entre peregrinos e, ao mesmo tempo, ao trazer ao peregrino como símbolo total, reforça alguns valores estruturais, reforça a estrutura geral desse panorama social.

A saída da santa

A imagem alcança a plenitude da sua presença funcional. Comunica e faz comunicar. Entra em jogo- no jogo de uma teatralização eficaz- e por meio dela o santo renova a intensifica o contacto que a sua presença no santuário tornava simbolicamente mais distante (...). Em cima do andor, acima do multidão de fieis, o santa é ela só que dança porque é na verdade uma dança que evoca irresistivelmente o balanço da estátua de máscara transindividual e impenetrável (SANCHIS: 1983, p 44)

Segundo os relatos de Dona Cida e outras moradoras até o ano de 2004 a imagem da Santa saía do Centro Comunitário²³ do Porto do Capim, mas desde então a procissão sai da Igreja São Frei Pedro Gonçalves, gerenciada pela Paróquia Nossa Senhora da Conceição do Varadouro. Esta igreja não está dentro dos limites reconhecidos como pertencentes à comunidade Porto do Capim, localizando no alto da rua Padre Antônio Pereira. Assim, pertence ao espaço do Centro Histórico, tombado pelo Iphan no ano 2007. Mas embora esteja fora dos limites da comunidade, aos domingos a Igreja São Frei Pedro Gonçalves se converte em espaço de trânsito e encontro pelas moradoras católicas praticantes da comunidade do Porto do Capim e de outros bairros de João Pessoa.

No dia da festa, depois do café imagem da santa sai da Igreja carregada pelos homens. Segundo fotos de outros anos, há nos seus pés enfeites feitos com folhas verdes e diversas flores brancas e amarelas, ainda que na ocasião em que presencie, em 2015, os adornos e flores fossem apenas de cor branca. A imagem da santa é representada por uma escultura de uma jovem com a cabeça virada em direção céu, e com os braços cruzados no peito. Na cabeça, um cabelo grande e de cor marrom chega

²³ Situado na Rua Porto do Capim, perto da Capela Santa Marta onde a imagem da santa é guardada.

até a cintura. As roupas dela estão compostas por um pano azul que cai sobre os ombros, deixando ver seu vestido branco.

... A santa sai da igreja carregada pelos homens, entre eles o político João Gonçalves (do PSDB) e mais três homens da comunidade Porto do Capim. Quando aparece o andor pela porta, tudo mundo aplaude. Mas não amarraram bem a santa ao andor, e quando a carregavam para descer a escada, a santa balançava. De repente caiu, batendo contra o chão e a imagem de gesso quebrou. O silêncio reinou por vários minutos, e se percebia a comoção nas faces de muitos presentes. Os fotógrafos e as câmeras das TVs se aproximaram correndo para registrar o momento.

Em seguida, o padre Alexandre manda procurar outra santa e rapidamente pegou o microfone para falar: “Representa a comunidade! Que cai e levanta! Uma salva de palmas! Isso... nós somos assim, caímos e levantamos, a comunidade Santa Marta²⁴ que resiste... amarra a santa! Tem que amarrar! Amarra direito! Só tem essa agora!”

²⁴Comunidade Santa Marta é a comunidade Porto do Capim, sendo o nome que recebe desde o conjunto Região Pastoral Centro regido pela Paróquia/Santuário Nossa Senhora da Conceição, Varadouro.

Figura 1: Imagens da santa dentro da Igreja São Frei Pedro Gonçalves antes de começar a procissão 2015;



Figura 2: A nova imagem da santa na Ilha da Santa, 2015.



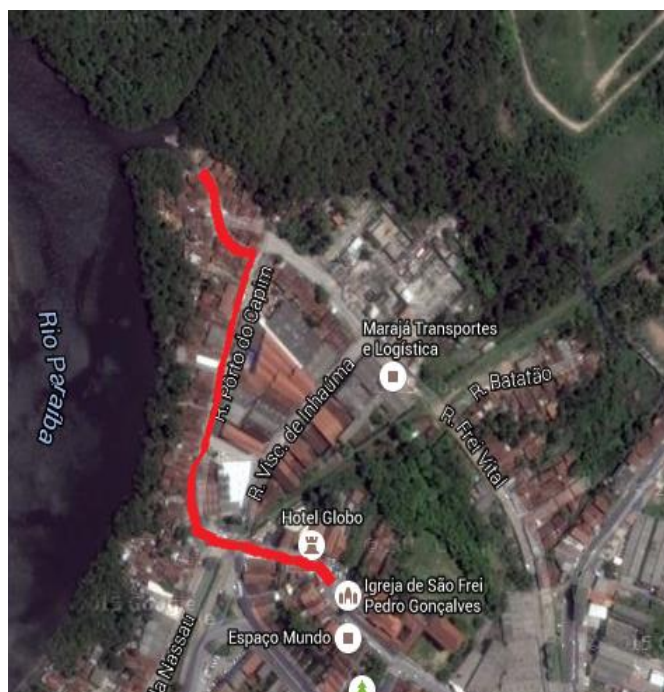
E todos começam a cantar com os músicos, enquanto os homens amarravam a nova santa ao andor. Esta imagem também veste de branco e azul, e tem uma túnica rosa e com sua mão esquerda segura sem tocar, um coração no peito.

A situação inesperada da quebra da imagem da santa foi resolvida pelo padre Alexandre ao fazer uma primeira referência à resistência da comunidade. Numa sequência de referências que serão feitas diversas vezes ao longo da festa, tanto por ele como por outras pessoas. Neste momento, podemos ver explicitamente a religião como um instrumento capaz de criar um campo simbólico de relações de força política (PEREIRA, 2008, p. 80). A imagem de gesso quebrada no chão será durante a toda a festa motivo de múltiplas reinterpretações.

A procissão terrestre

A imagem da santa saiu da Igreja São Frei Pedro Gonçalves, em direção ao trapiche do Porto do Capim. Assim, passou pela ladeira da Rua Padre Antônio Pereira, pela Rua Porto do Capim e Frei Vital (Figura 3).

Figura 3: percurso da procissão terrestre.



Fonte: Google Mapas. Edição da autora.

No final da ladeira da Rua Padre Antônio Pereira e atravessando as vias do trem, isto é, na entrada da comunidade, vemos que ela está decorada com balões brancos e azuis. Superados os postes, quando a ladeira chega ao fim, atravessa-se a via férrea e segue-se pela Rua Porto do Capim a qual é nome à comunidade. Esta rua estava decorada com fitas azuis e brancas também.

No trajeto terrestre, a imagem caminha à frente de todos os integrantes da procissão. O padre caminha no início da procissão junto com o andor, as mulheres do Porto do Capim e os anjinhos²⁵. O trio elétrico acompanha o final da procissão, sobre o qual se encontram os músicos que cantavam diversas músicas junto aos integrantes da procissão e que também mexiam bandeiras azuis e brancas. Observamos como as letras²⁶ fazem referência à devoção pela virgem Maria, mãe, devota, salvadora e

²⁵No Brasil a presença dos anjinhos é muito antiga. Segundo Tinhorão (2000), já no ano de 1583 havia o costume dos anjos de procissão no país. Normalmente, se distingue duas categorias pelo detalhe da vestimenta: anjos (crianças com asas postiças) e virgens (crianças vestidas como os anjos, mas sem asas postiças). Na prática porém, ou de forma genérica, todos são indistintamente considerados "anjinhos". Também para não entrar em confusão, devemos considerar que a palavra "anjinho" em alguns lugares do Brasil é utilizada quando uma criança morre, então diz-se que virou anjinho, ou que Deus levou um anjo daquela família para o céu.

²⁶*Consagração a Nossa Senhora*

protetora. Veremos como os símbolos maternais de proteção, piedade e cuidado representam os valores religiosos centrais da festa.

As câmeras das TVs e os fotógrafos presentes fazem suas imagens e fotos desde a parte mais baixa da ladeira, quando a procissão passa as vias de trem, na rua Porto do Capim. Além de cantar os integrantes rezam o Pai Nosso e Ave Maria enquanto caminham. Assim, durante este trajeto a comunidade é abençoada pelo padre, santificada e assim sacralizada. Esta ressignificação da comunidade como um lugar sagrado acontece no decorrer da procissão, através das chamadas “paradas”. Quando elas acontecem, todo o mundo reza; *“A gente reza: Pai Nosso, Ave Maria... e tem as “paradas” também... aí para a procissão na frente da comunidade”* (Dona Cida). Segundo o padre Alexandre as paradas da procissão se fazem de acordo com terço, assim “cada parada corresponde com a Ave Maria do terço”.

Note-se como na sequência ritual tem lugar a articulação de símbolos religiosos que, como afirma Durkheim (1968) têm o efeito de criar entre indivíduos afinidades sentimentais e uma experiência religiosa que constitui a base das representações de uma coletividade. As cerimônias religiosas cumprem um papel importante ao colocar a

Ó, Minha Senhora e também minha mãe
Eu me ofereço, inteiramente todo a vós.
E em prova da minha devoção
Eu hoje vos dou meu coração.

Consagro a vós meus olhos, meus ouvidos, minha boca.
Tudo o que sou, desejo que a vós pertença.
Incomparável mãe, guardai-me e defendei-me,
Como filho e propriedade vossa, Amém
Como filho e propriedade vossa, Amém.

A escolhida

“Uma entre todas foi a escolhida
Foste tu Maria a serva preferida
Mãe do meu Senhor
Mãe do meu salvador

Maria, cheia de graça e consolo
Venha caminhar com teu povo
Nossa mãe sempre será
Maria, cheia de graça e consolo
Venha caminhar com teu povo
Nossa mãe sempre será”

coletividade em movimento para sua celebração; aproximam os indivíduos, multiplicam os contatos entre eles e os torna mais íntimos. Retornemos ao Diário de Campo:

Na passagem pela Rua Porto do Capim, a procissão passa frente a uma Igreja evangélica e ao terreiro de Dona Lurdes, as quais estavam fechadas como normalmente nesse horário. E quando chega na frente da Capela Santa Marta o padre manda parar, e olhando para a imagem da santa e os homens que a carregam e a acompanham (entre eles o político João Gonçalves) o padre fala: “Viva Nossa Senhora da Conceição! a comunidade Santa Marta que resiste, que cai e se levanta!” “Vamos dar uma paradinha aqui na frente da comunidade, rezar um Ave Maria, aqui na comunidade de Santa Marta. Nós paramos um pouco pedindo que Deus abençoe a cada família, cada pessoa que mora aqui, os pescadores...Que abençoe a todos os que vieram e que estão vindo conosco. Fazemos uma paradinha pedindo as benções do céu, pedindo proteção, pedindo a resistência da comunidade permanecer neste lugar e essa é a palavra que nós dizemos. Então vamos rezar a Nossa Senhora pedindo, pela situação política de nosso país, pedindo por cada família, pedindo a unidade de todos e todas, o ano da misericórdia... Pai Nosso que estas no céu...”.

As crianças vestidas de anjinhos pegam balões azuis em forma de coração enquanto estão acompanhadas. Reza-se o pai nosso e depois uma Ave Maria. Tudo acaba com um: “Viva nossa senhora da conceição”!

Depois da parada na capela Santa Marta, a procissão entra na Rua Frei Vital, e passa na frente da casa de Dona Cida até chegar no trapiche do Porto do Capim, também pintado de azul e branco. Escuto um comentário “É toda azul a festa!”. De repente, soltam fogos de artifício muito perto da gente e uma das mulheres presentes fica incomodada.

Esperando no trapiche (cujas vegetação ao redor é própria do mangue) há pequenas embarcações com várias pessoas dentro, e mais no fundo dois catamarãs esperam a maré encher para poder chegar mais perto do trapiche.

Procissão marítima

Agora tem lugar o embarque e começa a procissão marítima até a “Ilha da Santa”, como várias vezes me contou Dona Cida: Tem ano que sai de 8:30, 9:00 horas. Na hora da maré. Depende mais da natureza, da maré, não é na hora que a gente quer ir não, é na hora que a maré dá pra descer.

Figura 4: Percurso da procissão marítima



Figura 5: Procissão terrestre quando chega no trapiche, 2015



Em conversas com os moradores da comunidade, com os membros das associações locais e durante as observações feitas durante a festa, pude observar a construção de uma narrativa pela qual se faz questão de enfatizar a conexão com o meio ambiente circundante. Nessa forma de narrar, a saída da procissão *depende mais da natureza, da maré*, ou seja, enfatiza-se a relação estreita da comunidade com o ambiente, e mais diretamente com as marés. Contudo, percebi que essa saída, em termos práticos, só é limitada para os barcos de grande porte, nesse caso os catamarãs, que são veículos náuticos com possibilidade de levar pouco mais de uma dezena de pessoas, ou mais, a depender do porte. Esses veículos são bastante comum nas atividades de turismo fluvial que têm lugar no rio, e também nas praias da cidade. Dada a utilização dos catamarãs e do trecho pelo qual a procissão segue pelo rio, é necessária uma autorização da Marinha para a procissão acontecer, já o Rio Paraíba é área de jurisdição da Capitania dos Portos da Paraíba (CCPB)²⁷ e cabe a ela zelar pela segurança da procissão junto com o corpo de Bombeiros. Como nos conta o padre Alexandre “só teve um ano que a Marinha não autorizou ir à ilha porque a maré tava muito forte, mas foi um ano só”.

O meio ambiente ocupa um lugar fundamental na constituição das relações sociais, de modo que toda produção e interação social não podem ser percebidas como deslocadas de um referente temporal e a espacial que a circunscreve. No contexto aqui

²⁷ Olhar mapa da área de jurisdição da CPPB disponível em <https://www.mar.mil.br/cppb/jurisdicao.html>.

analisado, o meio ambiente em sua confluência de paisagens (a linha férrea, o mangue, o rio Sanhauá, os pescadores e coletores, as igrejas e outros tipos de templos religiosos na qual a comunidade está engajada, as pessoas em sua diversidade) constituem peças importantes em um jogo material e simbólico que mobiliza significados sobre o Porto do Capim, sobre uma identidade ribeirinha e o processo de disputa por direitos e reconhecimento resultante da concepção desse modo de vida como uma especificidade.

De fato todo mundo no Porto do Capim sempre está informado acerca das marés, já que grande parte da comunidade é afetada e condicionada pelas subidas e descidas da maré. Qualquer mudança no rio e no mangue influencia o cotidiano dos moradores e especialmente das casas que estão construídas na beira do rio. Muitas destas casas foram construídas sobre o mangue do Porto do Capim, especialmente as casas da Vila Nassau²⁸.

Continuando o relato sobre a procissão:

A maré não encheu até o meio dia. Quando a procissão chegou ao trapiche eram 10 horas aproximadamente, porém uma vez no trapiche o sol batia muito forte e se percebia que todos estavam com pressa para começar a procissão marítima. Então, os homens colocaram a santa numa das embarcações menores para leva-la até a lancha de Seu Pedro²⁹. As mulheres da Associação de Mulheres Porto do Capim pediram para os proprietários das pequenas embarcações levassem todos que possuíssem a fita azul até os catamarãs. Eles queriam cobrar para fazer isso, mas no final fizeram de graça. Quando cederam, as mulheres, o padre e as crianças da comunidade embarcaram primeiro no catamarã.

Enquanto esperamos no trapiche embaixo do sol, formando uma fila desordenada e barulhenta, Maria do Carmo fala umas palavras para as câmeras das TVs enquanto que as pessoas escutam: “...até nossa pele, é viva e verdadeira, perante Deus, Maria santíssima ela nunca vai cair, Amem” e pessoas ao redor respondem, “Amém”.

Nesse momento, os pescadores começaram a levar os anjinhos e as mulheres até o catamarã. A santa estava na lancha de Seu Pedro esperando que os demais embarcassem no catamarã. Pouco a pouco as barcas levaram as pessoas que tinham a fita azul até os catamarãs. O barco da Marinha do Brasil estava presente e os

²⁸ Ferreira A. C.; Tinoco M. B.; e Araujo N.M (2014), As mudanças da paisagem cultural do Bairro do Varadouro, João Pessoa/PB. In: 3º Colóquio Ibero-Americano, paisagem cultural patrimônio e projeto, in: http://www.geociencias.ufpb.br/posgrad/dissertacoes/vera_araujo.pdf.

²⁹ Seu Pedro é um comerciante da área que ajuda com doações para realização da festa.

integrantes do barco ajudavam as pequenas embarcações com indicações. Também estava presente uma barca laranja do Corpo de bombeiros. Enquanto esperava-se que o resto das pessoas com fita azul embarcasse nos catamarãs, os músicos cantavam.

A lancha com a santa começa navegar em direção à ilha, seguidos pelos catamarãs e barcos pequenos com pessoas da comunidade, algumas que podia identificar e outras que não conhecia. Enquanto seguia, as pessoas cantavam, batiam palmas, cumprimentavam de longe pessoas em outros barcos. Também era rezado um Pai Nosso e de repente Maria do Carmo começa cantar um Ave Maria. As crianças ficam na varanda do catamarã rindo e conversando, e os mais velhos ficam sentados nas cadeiras cantando e agitando as mãos no ar. As músicas católicas que falam de Jesus e Maria e os fogos de artifício acompanham esta peregrinação marítima até a ilha.

Na varanda, enquanto tudo mundo olhava descontraidamente a paisagem e cantava as músicas, Maria do Carmo como em uma pregação olhando para o rio falava sobre as virtudes da Virgem Maria, olhando o rio e a procissão:

... Mas só tem cinco canoas e um barco desses, mas não importa, porque entre o céu e a terra há mais mistérios do que nossa vã filosofia, a imagem de gesso se quebra, a gente sabe que não foi nem é Maria, Maria esta no céu, ela representa a imagem de Nossa Senhora, mas a nossa fé não é abalada, jamais.” “ se todas as religiões do mundo dessem valor a nossa senhora, a mãe de Jesus, ela que foi digna, digna de receber o espírito santo de Deus: virgem, antes, durante e depois... outra mulher na terra jamais vai ter o dom que Maria teve, ninguém vai chegar aos pés de Maria, ela é nossa intercessora para nos levar até Jesus, seu divino filho, eu te amo Maria santíssima! Tudo com Jesus, nada sem Maria!.

Figura 6: catamarã na procissão marítima



Chegando na ilha apareceram diversos barcos, mas chama atenção o contraste entre aqueles iates/lanchas e outras embarcações menores. Neste trajeto observava dois catamarãs grandes e um terceiro menor, barcos a motor, canoas sem motor, um iate, uma lancha e as embarcações oficiais. A lancha de Seu Pedro navega em primeiro lugar levando a imagem da santa, e era seguida pelo catamarã com o padre, as mulheres a Associação, os anjinhos, e alguns turistas e universitários, junto com outras pessoas da comunidade. O outro catamarã acompanhava com pessoas da comunidade, turistas e universitários, entre os quais eu. Ao redor e seguindo a lancha com a Santa e os catamarãs aparecem canoas a motor e outras sem motor. De repente, de outra parte do rio aparece um iate a vela que se coloca na altura dos catamarãs. Ao mesmo tempo, as embarcações oficiais navegam percorrendo a procissão desde o início até o fim várias vezes.

Pela aparência das barcas e a partir deste contraste são observáveis as diferenças sociais de classe. Aqueles com mais poder econômico têm um lugar protagonista na festa. Seu Pedro leva a imagem da santa na procissão marítima, e o deputado estadual João Gonçalves carrega a santa na procissão terrestre, possivelmente pelos papéis fundamentais que ocupam na realização e organização da festa como veremos nos próximos capítulos. São eles que fazem as doações principais para a realização da festa. Também é fundamental salientar que a forma da procissão marítima corresponde à parte menos inclusiva da festa, já que nem todos os presentes na procissão terrestre participam da procissão marítima: lembremos da fita azul, que distingue aqueles que pagaram pela possibilidade de ingresso nos catamarãs e que podem seguir no transporte náutico.

A posse o não da fita seleciona aquelas pessoas sem embarcação própria que vão subir nos catamarãs e assim poder chegar à Ilha da Santa. Portanto, cada fita azul corresponde com uma vaga no catamarã. De modo geral, a metade destas fitas foi reservada para as pessoas da comunidade católicas que participava da festa, a outra parte, foi reservada para vender a turistas, devotos e ao “pessoal da universidade” interessado em visitar a Ilha da Santa.

Ilha da Santa

Depois de aproximadamente 20 minutos de procissão marítima se visualiza a Ilha da Santa. Aqui, a vegetação está composta por coqueiros entre os quais também estão amarradas fitas azuis e brancas especialmente colocadas para a festa. Na orla

haviamuitas embarcações de pescadores com as redes, e já haviaváriaspessoas, homens, mulheres, crianças esperando. A poucos metros da orla, vemos uma capelinha e um cruzeiro azuis e, ao fundo, uma casa que serviudurante todo o ano como ponto de apoio dos pescadores. Dentro da capelinha toda pintada de azul, um altar com a imagem de Nossa Senhora da Conceição e também Nossa Senhora dos Navegantes, além de algumas bonecas pequenas e o Padre Cícero em miniatura. Dentro do cruzeiro, tem uma imagem maior de Padre Cícero.

Figura 7: procissão chegando na Ilha da Santa



Figura 8: imagens no interior da Capelinha na Ilha da Santa.



Em primeiro lugar desembarcou a santa: ela foi colocada pelos homens da lancha do lado da capelinha azul. Aqueles que desembarcaram primeiro faziam fotos com a santa. Nesse momento, as embarcações menores se afastavam da orla para deixar entrar o catamarã. Varias pessoas fotografam a santa enquanto o padre e as mulheres da comunidade desciam do catamarã para começar a missa.

Dona Cida começava arrumar a mesa para a missa na frente da capelinha e dava as chaves para uma mulher abrir a capelinha onde estava guardada a imagem de Nossa Senhora da Conceição. A mulher então repassa as chaves para que um homem abrisse as grades da capelinha e só então entra lá e coloca outra imagem menor também de Nossa Senhora da Conceição; várias pessoas entram para deixar as bandeiras da procissão ou para acender uma vela. Assim, os participantes vão visitar a santa para pagar promessa.

Segundo Zaluar (1983), essa categoria de “promessa” pode nos revelar características das próprias relações sociais que os sujeitos formalizam entre si. As formas de pagamento ao santo podem variar: pode ser com produtos ou bens, danças, ou rezar orações. Portanto, esta categoria dá conta das relações de reciprocidade com o mundo espiritual e com os outros iguais.

Seu Geraldo³⁰ morador da comunidade, numa entrevista informal me contou como passou 10 anos nadando atrás da procissão na marítima. Dona Penha³¹ também por algum tempo fez promessa de cada ano levar uma “santa maior” para capela (fato que, como veremos a seguir, fez criar a procissão). Também tem outras pessoas que pagam suas promessas com rezas de terço. Então,

A promessa é a relação humana estabelecida entre a condição humana concreta e um invólucro de santidade que a rodeia. Faz parte de uma visão do mundo dentro da qual constitui um modo de comunicação essencial. Por isso mesmo ela aproxima-se do sacrifício, ao mesmo tempo que se insere no quadro de uma economia, a da troca (SANCHIS: 1983, p. 47)

Marcel Mauss e Henri Hubert (2005) explicam um aspecto muito particular do sacrifício religioso. Eles argumentam que no sacrifício há um ato de abnegação, já que aquele que sacrifica se priva e dá algo, usualmente percebido como valioso. E geralmente essa abnegação lhe é mesmo imposta com o um dever, pois o sacrifício sempre é facultativo; os deuses o exigem em benefício da cura, por exemplo. Mas essa abnegação e essa submissão não suprimem o interesse quanto ao retorno: o sacrificante dá algo de si e é em parte para receber e quando recebe, ele serve novamente aos deuses. O sacrifício se apresenta assim sob as leis gerais da dádiva. É uma forma de contrato: as partes envolvidas trocam seus s e serviços e cada um a tem a sua parte, pois os deuses também tem necessidade dos humanos.

Percebe-se como é possível iniciar aqui uma teoria e uma historia do sacrifício-contrato. Este supõe instituições do tipo das que descrevemos e, inversamente, as realiza em grau supremo, pois os deuses que dão e retribuem estão aí para dar uma coisa grande em troca de uma pequena (MAUSS: 2003, p. 207-208).

³⁰ Seu Geraldo, advogado aposentado, corredor de maratonas, reside na comunidade Porto do Capim, e tem aproximadamente 60 anos de idade.

³¹ Conhecida como a fundadora da festa de Nossa Senhora da Conceição, moradora da comunidade Porto do Capim, também de uns 60 anos de idade.

Contudo, é importante salientar como “as obrigações para com os santos, em uma última análise, dentro das tradições do catolicismo popular, são obrigações para com os semelhantes” (ZALUAR: 1983, p.96), de modo que as obrigações que o devoto assume ao fazer um pedido, se perceber atendido e posteriormente ter de pagá-lo usualmente assumem uma forma de bem de uso coletivo ou comunitário, a exemplo das imagens que dona Penha, ano a ano oferta, cada vez maiores, ou das contribuições que se faz para a realização da própria festa. Esses são benefícios produzidos por sujeitos particulares a partir de suas relações com os santos e que, todavia, são convertidos em uma espécie de partilha entre aqueles que tomam parte nos ritos, ao passo que, enquanto parte da audiência, esses que usufruem do produto das promessas, também testemunham a ação do santo e a devoção do fiel.

Também no seu conjunto, esta peregrinação pode ser entendida como “fenômeno limiar”, ou seja, negação de muitas características das estruturas sociais preliminares e afirmação de outra ordem de coisas. O peregrino espera milagres, transformações da alma e do corpo. Através das promessas, das petições se espera uma mudança de elementos da estrutura social (TURNER, 2009). Mas todos não pagam promessa na festa, nem assistem ativamente à missa: muitos turistas e universitários posicionam-se num lugar mais distanciado da capela durante a missa, porque o sol é forte, apenas alguns devotos participam da missa embaixo do sol.

Pelas conversas que tive com vários moradores, é perceptível que as promessas são individuais. Mas além de promessas individuais existem pedidos coletivos à santa. De fato, o padre Alexandre conta que ele leva um recipiente com a água e abençoa todos os participantes com a água benta. Segundo ele: “*na Ilha se pede à santa pela proteção da comunidade, pelo meio ambiente e pela resistência da comunidade*”, lá “*a procissão é símbolo de resistência e permanência da comunidade*”.

Segundo Zaluar (1983), Lanna (1995, p. 171) e Sanchis (1993), uma característica das romarias é a ênfase aos elementos da natureza, que aparecem com significado sagrado. Aqui, embora a santa seja o alvo principal de devoção, como veremos mais em diante, durante a festa a água também se torna o objeto natural sagrado, já que durante esta missa na Ilha, o padre faz a chamada “bênção da água”. Dona Cida conta aquilo que acontece na Ilha da Santa:

... ai tem o Ministro de Eucaristia, tem o padre... estudo. O padre é o padre Alexandre, quando ele não vai, vai outro, Seu

Crispino... é celebrada uma grande missa e ai depois da missa veém a bença que o padre lhe dá, que é a bença da água também, a todos eles. É muito bonito, também... ai tem as promessas, muita gente que vem de fora vai pagar as promessas, depois muitos ficam lá na croa comemorando, e a gente volta pra nossas casas.. Não é tudo religioso. Eu tô dizendo assim... tem a parte da organização, que é da festa né? Assim quem organiza vai atrás das coisas todinho... e tem a outra parte que é a parte religiosa, tem a leitura, é tudo... tá entendendo? Tem a parte da missa e tem a parte dos cantos, quem é a pessoa que vai cantar... Tem a parte que é litúrgica que é a preparação da primeira leitura a segunda leitura, o salmo...(Dona Cida)

Quando a missa começa, o padre fica no meio dos anjinhos, e à esquerda as mulheres da organização da festa, como são Dona Cida, Verônica e Roseane, junto com os músicos e a imagem da santa. No fundo, a capela fica aberta e pessoas entram para rezar ou ficar em silêncio com a santa.

A missa começou com cânticos e depois das palavras do padre, Roseane moradora do Varadouro que faz parte da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição, procedeu à leitura bíblica (livro do gênese). Este trecho que fala de Eva como a primeira mulher pecadora, que condena todas as mulheres, devolvendo a Virgem Maria as salvação de todas as mulheres do pecado original: mãe renovada, santa, pura, virgem.

Como vimos anteriormente nas músicas, agora de forma mais especifica, podemos observar que este é o tipo ideal de mulher que transmite os valores representados de forma particular na missa, e de forma mais geral, na festa. Sendo formada pela amálgama de várias características simbólicas cujos significados impregnam toda a festa: pureza, virgindade, e maternidade.

A figura que ocupa o lugar central no sistema da festa é a mãe santa e protetora, aquela que consegue o perdão das mulheres, culpadas inicialmente pelo pecado original cometido por Eva, a qual Deus castigou multiplicando “*grandemente a tua dor, e a tua concepção; com dor darás à luz filhos; e o teu desejo será para o teu marido, e ele te dominará*” (Gênese 3:1-20).

Também durante a missa observa-se uma posição política bem definida, a exemplo de quando, já na metade da missa o padre fala:

...a gente pede pela comunidade, por todas as nossas comunidades, pela resistência da comunidade Porto do Capim, para que continue firme na fé, nos pedimos senhor, por todos aqueles que vieram aqui de vários lugares, sejam protegidos igualmente, para que tem sempre a paz a proteção divina, nos te pedimos senhor! Pela democracia no Brasil, para que democracia não seja ameaçada, nos te pedimos!(Padre Alexandre).

Então as pessoas fizeram a comunhão e voltam-se a lembrar da grande virtude de Maria ser concebida sem pecado,

Senhor nosso Deus que a comunhão de vossa eucaristia cure nossas feridas do pecado original, da qual Maria foi preservada, de modo admirável ao ser concebida sem pecado, com nosso senhor Jesus cristo na unidade do espírito santo. Amem (Padre Alexandre).

Para terminar, Dona Cida prossegue com os agradecimentos, entre os quais percebemos os apoios e participações:

Nesse momento eu quero louvar cada pessoa que nos ajudou, seu Pedro, seu Pedrinho, todos que nos ajudaram, João, Oze, tudo mundo que nos ajudou, Maria a equipe da Associação das Mulheres ne? , O povo da universidade. Foi muita gente que nos ajudou, as das Oficinas do Porto do Capim, foi muita ajuda, eu sou quero agradecer a cada um: a meu pai que fez o “trapicho” junto com Felipe, João, Mago, Pintinho, a comunidade tava de braços fortes e as pessoas que vieram aqui ne? Tirar os mato, que foram Alexandre, João e Felipe, três pessoas gente, que limparam aqui. E domingo também veio outra equipe de gente! A gente só tem mais que louvar e agradecer por cada um de vocês que vem de Bayeux, de Livramento, de todos os lugares né? Que vem de toda parte, Tibiri, Jardim mangueira, Porto do Capim, Rangel, Castelo Branco, Bancários, Conceição, João Pessoa, Mandacaru ...(Dona Cida).

Para acabar, foi manifestada uma mensagem que de alguma forma estava destinada aqueles que não acreditavam na Virgem Maria e somente em Jesus, como vem sendo o caso das religiões protestantes, usualmente referidas como “evangélicas”, sistema de crenças que se propagava intensa e rapidamente pela comunidade: *E a gente nesse momento também quer louvar a agradecer a nossa mãe, quem diz que ama Jesus e não ama Maria é um mentiroso, a gente, tem que amar os dois, Jesus e a mãe dele, viu? Que é nossa antecessora! (Dona Cida).*

Portanto, o amor materno vem sendo o elemento central que constitui o conjunto de símbolos e representações expressadas na missa as quais, como veremos, estão presentes e se manifestam no dia a dia de muitas mulheres da comunidade. Assim, o tempo que acontece na Ilha da Santa represente o momento de *communitas* daqueles devotos da santa, trata-se do que seria o clímax da festa, momento de transmissão de sentimentos e valores católicos compartilhados pelos romeiros mais devotos, se percebendo um comportamento mais distante em relação ao ritual por partedos turistas e universitários.

De volta para casa

As comemorações da festa de Nossa Senhora da Conceição no Porto do Capim incluem um intenso repertório de atividades, desde o café da manhã comunitário, as procissões marítima e terrestre, a missa e por fim, além da missa, existe uma comemoração realizada na croa. Esta comemoração não é feita pelas mulheres da comunidade nem pelos integrantes dos catamarãs. Depois da missa todos aqueles que estavam no catamarã voltam para o trapiche do Porto do Capim e na Ilha ficam, sobretudo homens e algumas mulheres que chegaram na ilha nas próprias embarcações. Desta forma, as mulheres católicas e organizadoras da festa voltam para casa. Isto tem sentido, como veremos, se pensamos quais são os valores de bondade, piedade, obediência e pureza que através da figura da santa são transmitidos na festa.

A missa, a procissão e as promessas representam a “parte religiosa” da festa, a sua “parte feminina”. A “festa na croa”, de alguma forma, é considerada como a parte “não religiosa” da festa, ou seja, como a parte profana, vinculada à jocosidade masculina, onde homens ficam para curtir e beber. Assim, como conta Dona Cida:

Maria: Que é a croa?

Dona Cida: A croa é um lugar onde eles tomam banho, A gente vai não, sabe? É eles lá que gostam e vão beber...é o dia da festa deles, mia filha! Eles vão fazer a festa lá na ilha!

M.R: Os homens?

Dona Cida: Eles ficam lá na ilha.....mas a gente não gosta disso, isso de beber não.. A gente reza..Pai Nosso, Ave Maria..tem as “paradas” também...ai para aqui a procissão na frente da comunidade..

Vários homens ficaram lá, ocupando a casa de ponto de apoio ou pescando na orla. A lancha que trouxe a santa a transportava no retorno até o trapiche e depois voltava para “curtir” na croa, assim como o iate.

A “curtição” na croa com bebidas alcoólicas estava reservada para os homens, prática própria da “parte não religiosa” que contrapõe-se à “parte religiosa” da festa, esta última relacionada com a liturgia da igreja, com a dádiva à santa e com as mulheres e crianças. Por outro lado, a “parte não religiosa” supõe um momento de oposição para a vida diária, de curtição não mais com a santa, mas com a água e a natureza, de novo “dessacralizada”.

Para Pierre Sanchis (1983) a parte não religiosa de uma festa religiosa tem o nome de “arraial”, a forma espontânea de fazer a festa, no sentido profano, onde se

canta, dança, luta, brinca e bebe. Trata-se do momento em que aparecem formas de criatividade espontânea e referências eróticas.

A romaria tende, cada vez mais, a cindir-se: por um lado, a “peregrinação” popular, constituída por actos religiosos e sobre a qual o clero impõe progressivamente a sua exclusiva regulamentação, e, por outro lado, a “festa”, um conjunto de espectáculos e de manifestações organizados “por ocasião” na romaria. Entre os dois pólos desta reformulação, o arraial popular, coletivo, mas descentralizado, que na sua espontaneidade e criatividade constantes permitia a unidade do programa que reunia elementos numa realização. (...). Era ele que, com sua imagem de liberdade, ligava na consciência coletiva o ‘profano’ e o ‘sagrado’ (SANCHIS: 1983, p 168).

Tanto na “parte religiosa” como na parte “não religiosa”, fortificam-se os laços entre vizinhos, além de outros que vêm de longe e, portanto, contribui para gerar um sentimento de orgulho e pertencimento à comunidade. Este sentimento de comunidade leva também à definição de limites e os padrões permitidos dentro do sagrado e dentro do profano. Ou seja, a estrutura social é fortificada com essa volta para casa das mulheres, pois, os significados sagrados da festa experimentariam fortes contradições caso as mulheres devotas da santa ficassem na ilha “bebendo com os homens”.

A peregrinação e a festa continuam amarradas ao sistema religioso, portanto a *communitas* acaba ligada inevitavelmente á uma estrutura, desta forma, podemos chegar à conclusão de que as estruturas sociais não são abolidas pela *communitas* presente nos rituais. Ou seja, o fato das mulheres voltar para casa reforça a estrutura de separação tanto do esquema masculino/feminino, como do esquema sagrado/profano.

CAPÍTULO II

CONSTRUÇÃO DE MEMÓRIAS E PODERES NA FESTA

Neste capítulo a festa será considerada como um elemento que formaliza a construção de memória através da linguagem religiosa do catolicismo popular. Portanto, a santa, as procissões, a igreja e a Ilha da Santa formam parte de um sistema processual simbólico que mostra sentimentos de pertença e espaços de afirmação política. A perspectiva a partir da qual a festa será abordada nesse capítulo é de ponto onde pessoas, interesses e agenciamentos interagem, um lócus de conflitos sociais, lugar de encontro e desencontro de alegrias, celebrações, crenças, estratégias de resistências e identidades.

O essencial é que toda a romaria constitui um ajuntamento, um encontro e um momento de vida em comum: quer tropa recorrente de visitas, quer multiconvergência, expressada de uma unidade regional, quer junto à fronteira, de norte a sul, abolição de barreiras políticas e símbolo fugaz de fraternização. Estes “reencontros”, por vezes institucionalizados, são ocasião de toda a espécie de trocas culturais, comerciais, agonísticas (SANCHIS: 1983, p 40).

Portanto, a festa de Nossa Senhora da Conceição é considerada um sistema de grande potencial simbólico que reúne pessoas diversas com diferentes motivações e comportamentos, além de se constituir também como um canal de poder e política. Esta hipótese se fundamenta no fato de que a estrutura e a organização dos sistemas religiosos presentes nas manifestações culturais religiosas tem funções simbólicas que, segundo Bourdieu “tendem sempre a se transformar em funções políticas” (1992, p.30), para assim legitimar diferenças tanto dentro como fora do espaço e do chamado campo religioso.

A estrutura das relações entre o campo religioso e o campo do poder comanda, em cada conjuntura, a configuração da estrutura das relações constitutivas do campo religioso que cumpre uma função externa de legitimação da ordem estabelecida na medida em que a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para a manutenção da ordem política, ao passo que a subversão simbólica da ordem simbólica só consegue afetar a ordem política quando se faz acompanhar por uma subversão política desta ordem (BOURDIEU, 1992, p, 69).

Nesse sentido, no caso em questão, a festa de Nossa Senhora da Conceição possibilita certa concordância e direção das relações sociais da comunidade, tornando

possível a reprodução e a manutenção da ordem e moral estabelecida. Assim, os abundantes símbolos religiosos que o catolicismo oferece, servem para legitimação do poder exercendo funções políticas dentro do sistema simbólico e político do Porto do Capim.

Portanto, aqui busco chamar a atenção para religião como elemento fundamental nos processos de interpretar fatos sociais e de refazer memórias e identidades coletivas. Por isso, invés de pensar tradição e modernidade como termos de oposição binária, se apontará para as possibilidades de arranjos entre peças de diferentes origens. Arranjos vivenciados em experiências pessoais e coletivas que, muitas vezes, ultrapassam a possibilidade do controle das instituições religiosas. Tais peças possibilitam a construção de uma memória e uma identidade que legitima certas vozes e posições na fronteira dentro/fora da comunidade. A seguir, procuro mostrar como a festa coloca estas peças de diferentes origens que o sistema religioso do catolicismo nos apresenta.

A promessa de Dona Penha, a Igreja e a Santa: a origem da festa

Era uma capelinha bem pequeninha. Ai... a maré foi e derrubou... a maré foi crescendo e derrubou a capelinha, ai, tinha um povo da Ilha do Bispo (pescadores) ai fez uma capela maior, ai cheguei e levantei o cruzeiro. Agora tem o cruzeiro e a capelinha (Dona Penha).

Na comunidade Porto do Capim é bem conhecido o “mito do achado” da imagem da santa por Dona Penha. De uma perspectiva geral, Segundo Ivan Rego Aragão (2014) quando se comparam os mitos em volta dos santuários brasileiros, verifica-se um padrão de símbolos, signos e narrativas que se repetem, e o “mito do achado” é um deles.

O mito do achado de uma imagem no meio fluvial ou marítimo e que, posteriormente, torna-se milagreira, é revisado em alguns lugares de peregrinação e celebração religiosa do catolicismo no Brasil e no exterior. Seja nas invocações nacionais ao Nosso Senhor dos Passos, Nossa Senhora Aparecida, Bom Jesus de Pirapora, Nossa Senhora de Nazaré, ou na representação da padroeira nacional cubana La Virgen de la Caridad del Cobre (ARAGÃO: 2014, p.12).

Dona Penha chegou à comunidade com 12 anos de idade, vinda do vizinho município de Santa Rita e já mora em Porto do Capim há 50 anos, portanto, é uma das moradoras mais antigas a ainda morar na região. Sua chegada data do período em que chegou o contingente de moradores mais antigos, durante a década de 1960. Ela é viúva

e mãe de cinco filhos, os quais também moram no Porto do Capim. Atualmente ela é evangélica e não participa mais da festa, mas na comunidade é conhecida como a fundadora da festa, e continua contando a história do achado da imagem. De certa forma, esta história faz parte da memória coletiva da comunidade, pois é um fato é narrado por muitos dos moradores envolvidos na festa.

Foi já em uma das minhas primeiras visitas à comunidade, que Dona Penha, me explicou, enquanto conversávamos, porque é conhecida como a fundadora desta tradição. A continuação parte do Diário de campo do dia 5 de Março de 2015,

Quando eu perguntei pela festa de Nossa Senhora, Dona Penha me falou que foi ela quem havia iniciado a festa há 20 anos. Um dia, ela achou um altar na ilha da santa, um altar bem pequeno, e fez promessa: ela prometeu que no dia de Iemanjá ela sempre ia visitar o altar levando uma santa maior. Então, no ano seguinte quando voltou ao lugar, várias barcas começaram ir também, e a santa virou um símbolo, e com o passar do tempo a santa foi levada pra Igreja, e não mais do centro comunitário, como nas primeiras romarias lideradas por dona Penha.

Então eu perguntei: Qual é a promessa que a senhora fez? Ela respondeu pensativa: “ai minha filha... a promessa... sabe que não lembro?!”. E começou a rir. Então continuou falando que na verdade ela foi pra ilha com a família dela, com o filho, o marido, e lá viu a capelinha com uma santa muito pequena.

Continuou contando que era muito devota da santa, sempre rezou pra santa. Era tão devota da santa que “em vez de rezar a Deus, rezava para Nossa Senhora da Conceição”. Por isso, quando viu essa santa tão pequena na capela, ela prometeu que cada ano ia levar uma santa maior. E no ano seguinte ela fez isso. E que ia ser sempre no dia de Iemanjá, já que na orla tinha essa festa, seria bom fazer essa festa católica aqui. Continuou contando que no primeiro ano tinha algumas barcas, e pouco a pouco foi crescendo. Que depois chegou a Igreja e pediram que a festa em vez de sair do centro comunitário saísse de lá da Igreja. Mas que quando Bastos estava na representatividade da comunidade ele começou a querer pegar grana da festa, e que ela nunca viu essa grana.

Além disso, mostrou a sua indignação quando percebeu que começou a servir para benefício de alguns. Então me contou que um ano uns homens fazendo reportagem embarcaram e não deixaram ela ir no mesmo barco. Então alguém falou que ela era quem tenha iniciado a festa, e que sabendo isto esses homens mudaram de ideia e

queriam que ela voltasse a subir na barca. Mas ela indignada falou que não, que não queria ver mais eles, que são muito interesseiros. Estas coisas pouco a pouco desestimularam a Dona Penha. Assim ela falou que “como Dona Cida estava já na organização da festa, entreguei pra ela a responsabilidade da organização”.

Podemos ver como a presença e emissoras de televisão, bem como relações de desconfiança e acusação criadas pela circulação de recursos afastaram a Dona Penha da festa. Ela foi quem “achou” a capelinha com a santa, mas que poucas vezes havia visitado a ilha. Seu Crispim (“o guardião da ilha”) me contou como essa capela era anteriormente usada pelos pescadores. Ele tinha aproximadamente 50 anos de idade quando o conheci, e havia nascido em Patos, tendo chegado à Ilha do Bispo em 1963, onde foi criado. Ilha do Bispo é um dos bairros do extremo leste da capital paraibana, fazendo vizinhança com Varadouro e divisa com o município de Bayeux. As relações com o Porto do Capim são próximas e intensas, não apenas em virtude de o Rio Sanhauá unir ambos os bairros, como também pelo grande contingente de pessoas desses bairros que, utilizam as margens do rio como espaço de moradia, que cruzam o rio e mangue e que trabalham ali como pescadores e coletores de caranguejos, por exemplo. A partir de 1982 Seu Crispim ficou como guardião da ilha da santa:

Eu fiz essa capelinha ali. Depois Dona Penha fez seguir o mesmo jeito do que era um cruzeiro... e fez aquele cruzeiro ali, tenha a missa de São Pedro também, a procissão. Vai ver que... eu tomo conta daqui há muito tempo, os pescadores falam: “não entregue, não!”... Porque isso aqui serve como um apoio pra gente. A gente está pescando e sempre tem outra pessoa aqui, porque antigamente muita gente venha aqui quando a gente ia embora, com os “rifle” ou espingarda... (Seu Crispim).

A origem da festa mostra uma questão mais geral colocada por Eric Hobsbawm(1984): trata-se de um processo observado em várias sociedades por ele chamado de “invenção das tradições”. Este conceito de invenção das tradições inclui as tradições já institucionalizadas como aquelas que surgem repentinamente e da mesma forma se estabelecem. Segundo este autor, este conjunto de práticas de natureza ritual ou simbólica teria por objetivo incorporar determinados valores e comportamentos definidos por meio da repetição em um processo de “continuidade em relação ao passado”.

Com as palavras de Dona Penha e seu Crispim, podemos então reconstruir um pouco do percurso e formação da festa. Em primeiro lugar, antes de Dona Penha visitar

a ilha, já existia uma capelinha construída por Seu Crispim a qual estava destinada à missa de São Pedro, que é conhecido como o padroeiro dos pescadores que frequentam a ilha. Com a chegada de Dona Penha e a repetição do trajeto a cada ano, a tradição foi sendo consolidada dentro da comunidade. Pouco tempo depois, veremos, a Igreja católica entrou na festa e atuou sobre ela aplicando seu protocolo litúrgico (composto de procissões, missa, e cantos...).

Desta forma, a capela e o altar com a santa que Dona Penha achou na Ilha gestou uma tradição de vinte anos. Nos nove anos iniciais à romaria e promessa de Dona Penha, a procissão saiu do Centro Comunitário do Porto do Capim. Segundo as fontes consultadas, em 2004 a procissão passou a sair da Igreja São Frei Pedro Gonçalves, mesmo em qual teve lugar um reordenamento da jurisdição das unidades administrativas eclesiais em João Pessoa. Este “reordenamento” contribuiu com a divisão da Catedral Nossa Senhora das Neves, deixando a Capela Santa Marta da comunidade e a Igreja São Frei Pedro Gonçalves sob a autoridade da Paróquia Nossa Senhora da Conceição, no Varadouro, dessa forma, unificando a chamada “Cidade Baixa”.

Até 2012 a festa costumava ser gerenciada pelo antigo presidente da Associação de Moradores do Porto do Capim, mas devido a discrepâncias na representatividade deste na questão do projeto urbanístico da Prefeitura Municipal de João Pessoa e no referente à organização da festa, este gerenciamento mudou. A partir de 2012 a festa passou a ser organizada pela Associação de Mulheres Porto do Capim (AMPC) formalizada em 2014, e pela Comissão Porto do Capim em Ação, formalizada em 2011.

A Igreja católica oferece apoio a estas duas associações para suas ações comunitárias pois, como afirmou o padre Alexandre, foi durante uma das reuniões de 2012 e através da presença do diácono Rômulo Barbosa, que a Igreja católica se posicionou no confronto, juntando-se a setores da comunidade contrários ao projeto urbanístico. Portanto, podemos ver como este projeto urbanístico marca uma inflexão na história política da comunidade, de modo que a organização atrás da festa está vinculada à legitimidade das lideranças políticas dentro da comunidade.

Lembremos que a festa começou a ser celebrada há vinte anos. Esta data coincide com a época em que a Comissão Permanente de Desenvolvimento do Centro Histórico de João Pessoa (CPDCHJP) elaborou o “Projeto de Revitalização do Antigo Porto do Capim”, projeto que as representantes da comunidade através da Comissão Porto do Capim em Ação e a Associação de Mulheres Porto do Capim, não aceitaram.

Nesta festa a religião e política se imbricam constantemente. Como afirma José Carlos Pereira (2008) o poder religioso é visto como uma forma de poder político, o sagrado se apresenta como uma dimensão do campo político, assim a religião aparece como um instrumento do poder, para:

...garantir, com isso, a legitimidade do poder político, ao passo que a ação política também pode servir de retaguarda para garantir a legitimidade religiosa. Dessa maneira, a religião é um dos meios utilizados no quadro político e estratégias políticas são também empregadas pela religião para exercer seu domínio (PEREIRA: 2008, p.83).

Também, segundo Pereira (2008) podemos perceber como a Igreja emprega uma articulação territorial que permite dar força na tentativa de monopólio do poder, ainda que no contexto etnográfico em questão seja mais preciso falar em canalização de agenciamentos de poder. Na Igreja católica isto se produz através da articulação territorial entre Diocese, Paróquias e Capelas. No referente à santa, atualmente a imagem está na Capela católica da comunidade: capela Santa Marta (Figura 9 e 10). Porém, como já notamos, a procissão não sai dali (o que seria o território da comunidade), mas da Igreja São frei Pedro Gonçalves, o que pode sinalizar duas coisas: a inserção da igreja na gestão da festividade popular a partir de um certo período, bem como uma tentativa de ordenamento e controle sobre a festa por parte da Igreja.

Figura 9: Capela Santa Marta na rua Porto do Capim



Figura 10: Imagem de Nossa Senhora da Conceição no Interior da Capela Santa Marta



Como afirma Sanchis (1983,p. 97), “a organização da igreja formaliza as romarias colocando sua própria ordem de realização do sagrado, o ‘culto oficial’ esse

culto nas romarias se apresenta essencialmente com manifestações coletivas como a missa e aprocissão”.

Esta análise leva a criticar uma perspectiva horizontal do campo religioso brasileiro, pois não se trata de fazer uma distinção entre “catolicismo oficial” e “catolicismo popular”, ou seja, entre uma religião erudita e uma religião popular dentro do esquema dominante/dominados. Trata-se de dar conta das relações obtidas entre posições desiguais, ver as diferenças internas, desde uma perspectiva de complementaridade e oposição. Em termos analíticos, trata-se de investir em instrumentos que permitam perceber relações de continuidade, complementaridade que não se instituem através de uma harmonia ingênua, mas de tensões e diferentes posições que articulam o oficial e o oficioso, o poder institucional e o plano das relações micro, entre aquilo que seria considerado de “catolicismo oficial” e “catolicismo popular”, entre os interesses da Igreja na festa da comunidade e da festa da comunidade na Igreja (REESINK, 2013).

O apoio do padre favorece a comunidade no sentido de oferecer um maior reconhecimento político e público, tendo em vista sua posição enquanto representante da Igreja, e por uma associação metonímica, uma percepção de que a Igreja (na figura do padre) é um parceiro na causa política e posição reclamada pelos moradores. Como observado durante a festa, o padre faz continuas referências ao valor de resistência da comunidade Santa Marta e comunidade Porto do Capim. Ou seja, neste caso a Igreja impulsiona algo como um “empoderamento” de sujeitos atuantes na esfera pública garantindo a legitimidade do uso do sistema simbólico garantido pelo catolicismo. Neste sentido, Steil (2001) salienta como “a presença institucional da Igreja Católica, através dos padres ou irmãs (religiosas), significou, quase sempre, o movimento contrário de afirmação do comunitário contra o privado”. A participação da Igreja também garante que a festa mantenha um caráter comunitário e não seja restrito a um grupo familiar privado.

Em Porto do Capim, a narrativa sobre o achado da santa estimula uma série de narrativas que se posicionam por vezes como solidárias, por vezes como concorrentes às de Dona Penha e Seu Crispim. Um pescador, por exemplo, diz ter achado no mesmo rio Sanhauá outra imagem bem maior da santa de Nossa Senhora da Conceição (Figuras 11 e 12). Estas imagens estão agora guardadas na entrada da Igreja de São frei Pedro Gonçalves. Nos termos da análise aqui proposta, interessa menos os conflitos de narrativa do que propriamente seu conteúdo., ou , e outros termos, a forma como que o

acaso de encontrar uma imagem votiva como um símbolo da inserção e do cruzamento do poder divino conecta dimensões cosmológicas da vida, reúne pelo signo da religião a presença dos santos do catolicismo e dos homens e mulheres que lhe são devotados. Desta forma, podemos observar o fato de várias aparições espontâneas de imagens de santas, as quais anteriormente estavam fora do controle da Igreja.

Figura 11: Igreja São Frei Pedro Gonçalves;



Figura 12: Imagem as santa Nossa Senhora da Imaculada Conceição dentro da Igreja São Frei Pedro Gonçalves.



Atualmente podemos encontrar imagens de Nossa Senhora da Conceição pelos diversos espaços que são acionados como referenciais na produção desse território religioso-devocional que é a festa de Nossa Senhora da Conceição no Porto do Capim: na Ilha da Santa (figura 8), na Capela Santa Marta (Figura 10) e na Igreja São frei Pedro Gonçalves (Figura 13). Podemos falar de uma das qualidades principais dessas imagens como símbolos do catolicismo: a “capacidade de desdobramento”, ou seja, da capacidade que os santos têm de se reproduzir de acordo com os grupos, redes ou categorias de pessoas, já que diferentes imagens de um mesmo santo podem ser reverenciadas e cultuadas em lugares diferentes de diferentes formas (ZALUAR, 1983). Geralmente esse desdobramento dos santos acompanha um processo de desdobramento social que revela a existência de diferentes processos de identidade.

Em suma, a promessa de Dona Penha de levar cada ano uma santa maior para ilha, começou uma tradição em forma de romaria, a qual passou em 2004 para o controle oficial da Igreja católica com a saída da procissão da Igreja São Frei Pedro Gonçalves. Essas circunstâncias apontam tanto para o crescimento da festividade quanto para o

processo de ordenamento pela introdução do poder religioso institucional através da Igreja e das posições assumidas por padres na liderança dos festejos, e a partir de 2012, já sob a liderança da Associação de Mulheres Porto do Capim e a Comissão Porto do Capim em ação, a santa chega a constituir-se como instrumento político, acionado por este segmento da comunidade do Porto do Capim junto com a Igreja católica. Então, assistimos a uma nova apropriação da festa popular, oficial e política. Em outras palavras, trata-se de um processo de transformação contínua, desenvolvido a partir de uma festa familiar, mais privada, para mais tarde passar a ser uma festa comunitária com ajuda da Igreja para finalmente representar uma demanda específica da comunidade no exterior desta, sem que, contudo, houvesse uma ruptura definitiva nessa passagem. A situação do café mobilizado pela comunidade, a inserção das associações na organização e planejamento junto à igreja sinalizam para os espaços de continuidade e passagem na dinâmica político-festiva.

Organização e as lideranças femininas: feminismo mariano?

Ai vai pintar de azul pra terçar feira estar tudo em ordem, todo ano a gente faz isso, todo ano. No dia da procissão ai... (mostra a ilha) isso aqui fica cheio de pessoas, aqui a gente bota o altar, aqui as pessoas ficam acendendo velas, pagando suas promessas, assim mantém a tradição da comunidade... aí a gente faz um mutirão, chama os homens para capinar a terra, passou o ano todinha ai nasce , ai capina todinho, limpa pra aqui fazer o altar, ai eles queimam e depois capinam, depois pintam azulzinho e fica tudo como Nossa Senhora gosta, azul e branco (Verônica).

Durante o mês de outubro as mulheres da Associação e o padre começam a se reunir para conversar sobre os preparativos da festa. Sobretudo, são mobilizadas as lideranças femininas e suas famílias. Estas lideranças, na maioria dos casos, coincidem com as mulheres católicas que participam ativamente tanto da Associação de Mulheres Porto do Capim e como da Comissão Porto do Capim em Ação (Dona Cida, Rosana, Verônica, Adriana, Deizinha).

Como já apresentado, esse modo de operar nem sempre deu-se da mesma maneira, tendo em vista que antes de 2012 a festa era organizada pelo antigo presidente da Associação de Moradores. Porém, devido várias disputas em especial no que concernia a discordâncias sobre a posição do presidente e dos demais membros da associação e da comunidade em relação ao projeto urbanístico de

revitalização, liderança a organização da festa passou a Dona Cida e outras associadas à Associação de Mulher do Porto do Capim. Assim o padre Alexandre conta:

Em 2012 o antigo presidente não conseguiu organizar bem a festa... então, ele entregou a festa pra Cida ante o que ela respondeu: “você não está dando pra mim, você tá dando pra comunidade”. A partir desse momento, tanto a comunidade como a Igreja retomaram a procissão. Foi em uma reunião de (2012) onde o Padre Rômulo Barbosa (diácono) que se posicionou do lado da Comunidade e contra o projeto urbanístico e o antigo presidente... (Diário de Campo, 9 de Agosto de 2015).

A partir de 2012, a organização da festa passou a ser basicamente liderada por algumas mulheres da comunidade em estreita relação com a Associação de Mulheres Porto do Capim e também com a Igreja Católica. Portanto, tratam-se de lideranças femininas politizadas e religiosas. Por outro lado “a curtição”, o arrial da festa está reservado para os homens. Desta forma, quando perguntei a Cida pela colaboração por parte dos homens da comunidade ela respondeu:

É... ajudam né? nem todos, mas tem alguns que ajudam. Primeiro é a parte das pessoas de aqui ajudam, e da arrumação, tem as bandeiras, aí vem o que? Vem a organização do “trapicho” para acontecer a procissão. Alias são dois ou três que fazem o “trapicho”, meu pai mais algum e meu marido (Dona Cida).

O trapiche é reformado, concertado, pintado e decorado com vários enfeites uma vez por ano, geralmente sobre a liderança e direção de Seu Cosmo, o pai de Dona Cida. Durante o período que acompanhei a festa, em 2015, ajudaram persistentemente Pintinho e Doutor, além de outros jovens e pescadores de dentro e fora da comunidade. Os adolescentes também se aproximaram para ver como se realiza o conserto do trapiche e ajudaram os homens.

Para categorizar e entender a posição de Dona Cida, ela faz o papel da “presidenta” da festa, já que tem as chaves da capela onde a santa está guardada e se manifesta como líder religiosa pela ativa participação nas missas e labores da Pastoral da Criança. Mas há somente três anos que Dona Penha entregou a responsabilidade de organização total da festa para Cida. Antes, Dona Cida participava da organização, mas como ela falou só se encarregava da “parte religiosa” e Dona Penha se encarregava da mobilização geral. Ambas faziam parceria.

Dona Cida era indicada por todos os integrantes da comunidade como a liderança da organização da festa. Ela nasceu no bairro do Jacaré, no município de Cabedelo e chegou à comunidade quando tinha 12 anos de idade. Moradora de comunidade há mais de 30 anos, ela é mãe de dois filhos, e tem uma relação de colaboração forte com a Igreja católica.

Dona Cida é quem se encarrega da coleta dos alimentos doados pelos vizinhos, fazendo a função de “presidenta” da festa, conforme sugere Lanna (1995); está subordinada ao padre local, neste caso o padre Alexandre. Ela também coordena junto com Rosana as atividades das demais mulheres e definem os deveres dos homens na festa: arrumar o trapiche, limpar a Ilha e pintar. Além disso, ela é quem caminha pela comunidade e lugares ao redor para pedir doações para festa e alugar o catamarã para transportar pessoas até a Ilha da Santa.

Como afirma Lanna (1995) em sua análise da festa de São Bento, no Rio Grande do Norte, o presidente tem a mesma função do festeiro das zonas rurais: se encarrega da coleta de comida, bens e dinheiro para a festa. Porém o festeiro é uma figura própria de relações de patronagem, pois os festeiros eram e são os antigos fazendeiros e comerciantes poderosos e influentes.

É, que a gente organiza, mas é doado também...a maioria das coisas é tudo doado, muita gente nos ajuda..tá entendendo?. É meu pai que me ajuda na arrumação de lá, tem varias pessoas...tem as pessoas que dão o café da manhã, tem quem dá o maderamento...
(Dona Cida).

Pela ausência de relações explícitas de patronagem no Porto do Capim, ainda retomando as categorias organizacionais propostas por Lanna (1995), Dona Cida se aproxima mais da figura de “presidenta” que de “festeira” da festa. Distinto do festeiro, o presente

é mais subordinado ao padre local do que o festeiro, sendo uma figura de menor destaque e menor responsabilidade. Ao contrario do festeiro, o presidente pode se encarregar de uma mesma festa em anos consecutivos, não havendo uma rotatividade dos ocupantes do cargo. Mas como a festeiro, o presidente tem a responsabilidade fundamental de organizar a coleta de dinheiro, bens e animais pelos arredores (LANNA: 1995, p. 174).

Além disso, esta liderança lembra o que Zaluar(1983) chama de “dona de santo”, pois ela e sua família atualmente têm a guarda da chave da Capela Santa Marta, onde é guardada a imagem da santa de Nossa Senhora da Conceição no Porto do Capim.

Vizinhas de outras partes do Varadouro também participam da festa e da organização, já que o padre Alexandre, pelo fato de ministrar missa em toda a Cidade Baixa, mobiliza moradores de diversas partes do Varadouro para a festa de Nossa Senhora da Conceição. Porém esta abertura na organização da festa e na participação também gera confusões respeito à pose da festa, algo que será refletido no final deste capítulo. Mas é no Porto do Capim que a organização da festa tem seu centro e é a Associação de Mulheres Porto do Capim que tem a principal responsabilidade.

A divisão de tarefas masculinas e femininas é evidente, mas também é notável como os homens “ajudam”. Enquanto os aspectos estruturais que possibilitam a existência da festa, como a organização da refeição, o planejamento, a arrecadação de recursos e doações é realizada pelas mulheres, no que se refere a parte pública da festa são os homens que ocupam os papéis de maior destaque: são eles que carregam o andor com a imagem da santa, usualmente são eles também os encarregados pelo transporte náutico no catamarã e nos pequenos barcos que o acompanham. E é a eles também dedicado o espaço não religioso, a festa da croa, “*é o dia da festa deles mia filha! Eles vão fazer a festa lá na ilha*”. Dessa forma, a croa é reservada para os pescadores e atividades jocosas. Referente à organização, os homens se encarregam do conserto do trapiche, e da sua decoração, pintando e colocando as bandeiras. Por outro lado, as mulheres se encarregam da organização geral, a missa, o cantos, os alimentos as roupas das crianças. Em suma, são as mulheres que chamam os homens para realizar os trabalhos braçais como capinar a terra para limpar a ilha.

A questão é que a segregação nos papéis a partir de marcadores de gênero na vida diária da comunidade reflete-se notavelmente na prática religiosa. Homens e mulheres raramente fazem as mesmas tarefas. Zaluar (1983, p 109) destaca que:

A consequência da segregação não seria apenas a complementaridade entre as tarefas masculinas e femininas dentro da família, mas que papéis sexuais segregados criam também afastamento dentro da família, permitindo que seus componentes estabeleçam laços de solidariedade com pessoas do mesmo sexo pertencentes a outros grupos sociais.

É fundamental destacar como no nível da comunidade, “do total de residências, 35,55% eram chefiadas exclusivamente por mulheres, sendo que um terço delas retirava o sustento de atividades desempenhadas no próprio lar, a exemplo da lavagem de

roupa.”³². Além disso, é a Associação de Mulheres do Porto do Capim que representa as reivindicações da comunidade frente aos órgãos públicos estatais, dando visibilidade à luta da comunidade e a resistência no local. Podemos confirmar que as principais líderes da comunidade são mulheres, e neste caso festivo, mulheres, religião e política se encontram para dar conta da importância do poder simbólico que esta festa tem para o exterior da comunidade, e a afirmação das lideranças católicas femininas no interior desta.

A festa, com seu potencial simbólico-religioso, legitima as lideranças femininas. A festa outorga poder: sendo a religião um veículo de poder e política, as mulheres da Associação recebem este potencial como instrumento, tanto dentro da comunidade como fora desta. Para o exterior, a festa se mostra como ação cultural católica feita por mulheres; dentro da comunidade se faz uma ancoragem daqueles valores femininos e maternais. Nesse sentido, os valores que a festa emana consolidam uma maternidade forte, e o empoderamento das mulheres que seguem estes padrões.

Em muitos países da América latina, segundo Mayblin (2010) a maternidade carrega certo status social que exige um alto nível de respeito. Lembremos que Dona Penha “rezava à Nossa Senhora em vez de Deus”. Se focarmos no conteúdo da festa, podemos observar como este transmite valores que refletem a posição social e cultural da mulher ideal.

Como vimos, a primeira leitura da missa contava como Eva condenou as mulheres. Porém, a virgem Maria concebida sem pecado e capaz de conceber sem pecado, sendo imaculada, as salvou. Essa narrativa atua como modelo cosmológico de relação, instruindo o que, a partir de uma perspectiva religiosa cristã e católica seria um modelo ideal de feminino e de mulher: mãe, submissa, humilde, generosa. As ideais, em última instância, levam à concepção da existência de um “Deus masculino” que somente foi possível pela existência de “Deus mãe”.

Segundo Roberta Bivar C. Campos e Joaquim Izidro do Nascimento Jr. (2013), com o nascimento de Cristo o grande desafio para Igreja Católica Romana foi justificar um Deus que veio duma mulher pecadora. Assim, foi preciso que aparecesse outra mulher também concebida sem pecado.

³² “Dossiê sobre a Proposta de requalificação das Áreas urbanas do Porto do Capim e Vila Nassau”. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), Superintendência estadual da Paraíba. Divisão técnica. (Documento de circulação restrita).

Em 1854, a Igreja Romana estabeleceu o dogma da Imaculada Conceição, o qual diz que Maria, desde a sua fecundidade, foi concebida sem “mácula”, sem mancha do pecado original. Neste momento, foi quebrado o vínculo de Maria com Eva, e surgia um novo modelo feminino, livre do pecado original, portanto, uma nova Eva(CAMPOS; NASCIMENTO JÚNIOR: 2013, p.179).

Desta forma, os autores afirmam que as festas marianas que se propagam pela Igreja têm como propósito exaltar a figura feminina de humildade e obediência como valores fundamentais do amor maternal, sendo este considerado o amor mais puro que conecta as pessoas diretamente a Deus.

Portanto, este amor materno funciona como ideia-valor que inverte a hierarquia das relações dependendo da situação. Segundo Dumont (2000) existem dois níveis hierárquicos que vão mudando dependendo da relação, então se falamos de uma ordem hierárquica, isto é, uma ordem simbólica resultante do emprego do valor, dada a bidimensionalidade da hierarquia, como concebida por Louis Dumont, há de se analisar não o elemento em si mesmo, mas a sua relação com o todo, além de ter em conta que o ordenamento hierárquico pode sofrer inversões de acordo com as diferentes situações sociais (DUMONT, 2000).

Sugere-se aqui que o lugar da mulher na ordem moral e social, dependendo da relação, do contexto e da situação, pode sofrer inversões hierárquicas, passando o feminino a expressar e portar valor moral superior ao masculino em termos de poder. Com isso, vemos como nesta situação festiva se produz essa inversão de percepções e valorizações morais através de um rearranjo que posiciona um modelo específico de feminino acima do masculino.

Consequentemente ao converte-se a maternidade feminina em um valor-ideal, as lideranças católicas da Associação de Mulheres se tornam mais efetivas dentro da comunidade, ao mesmo tempo em que legitimam o direito e responsabilidade de organização da festa.

Surgem então algumas questões referentes às manifestações festivas marianas e Nossa Senhora da Conceição no Porto do Capim, que estas reposicionam e organizam os valores masculinos dominantes e suscitam uma reflexão acerca do potencial de empoderamento que aponta para seguinte pergunta: é possível pensar um feminismo mariano? Ou deveríamos simplesmente falar de um marianismo feminino?

As crianças e a festa: transmissão de uma tradição

Segundo Paul Connertom (1999), as imagens e o conhecimento que temos do passado, legitimam o presente. Estes elementos da memória são transmitidos e conservados através de diferentes performances, entre elas encontramos as cerimônias comemorativas. Como esta festa é transmitida de geração em geração? De que forma se consolida a tradição festiva de Nossa Senhora da Conceição?

Uma semana antes do dia da festa, no ponto de cultura³³ e depois das aulas de reforço escolar, na praça do “QuenQuen” Rousana e Raissa reúnem as crianças das aulas e aquelas que estão brincando na rua para fazer a decoração da festa. As meninas de entre nove e treze anos aproximadamente cortam as fitas, e depois junto com os meninos passam um extenso cordão de uma ponta até outra da praça, para assim amarrar as fitas uma por uma, uma branca e outra azul. A tarefa de amarrar fitas reúne crianças, Rosana, Raissa enquanto outras meninas de maior idade ensinam as crianças menores como amarrar as fitas.

Uma semana antes, todas as noites, às 19 horas muitas das crianças que estão na Praça do “QuenQuen” brincando, ajudam com as fitas e o cordão. A praça, local de lazer e encontro para muitas das pessoas, em especial crianças e jovens, se converte em um espaço de interação e intercâmbio entre gerações mobilizado pela festa, um espaço onde se fala e se prepara da festa. Trata-se de um momento de transmissão de conhecimentos e valores em torno da festa, ou seja, neste momento a festa é passada para as crianças como uma tradição da comunidade, embora muitas não sejam católicas ou nem saibam o que significado de amarrar as fitas, ou sua finalidade.

Muitas das crianças que colaboram, especialmente as menores de 10 anos, não reconhecem exatamente o significado daquilo que estão fazendo, elas brincam como parte de mais um jogo na praça, e no seu brincar oferecem uma forma de colaboração e participação na produção da festa. Por isso, muitas delas vão embora, brincam com outras coisas, e voltam de novo para continuar amarrando fitas. Algumas das crianças às quais me perguntava se iam pra festa, me respondiam com a pergunta: “que festa?” e algumas nem estariam presentes no dia da festa, mas ajudavam com as fitas.

Também os homens adolescentes ajudaram no concerto do trapiche, se aproximando aos homens trabalhando, e aprendendo, tomando algumas

³³ O ponto de cultura está localizado no final da rua Porto do Capim na Praça do “QuenQuen”, há dois anos que faz a função de centro comunitário. Neste espaço tem lugar atividades comunitárias lideradas pela Associação de Mulheres Porto do Capim como, por exemplo, as aulas de reforço escolar para as crianças da comunidade, entre outras atividades.

responsabilidades, cortando as madeiras, colocando pregos. Muitos não são católicos nem participam da festa, mas ajudam com o objetivo de aprender a concertar o trapiche.

As crianças mais engajadas com a organização eram as meninas que iam pra procissão e estavam presentes ajudando com as fitas desde início até o fim do processo de organização. Estas são os “anjinhos” da festa, crianças que frequentam a igreja católica, ou seja, crianças cujas famílias frequentam as missas da Capela Santa Marta as terças-feiras. No Porto do Capim, marchar como anjinho durante a procissão parece ser a primeira forma concreta de admissão da criança no processo ritual da festa de Nossa Senhora da Conceição. Trata-se de um momento de aprendizagem onde a criança entra em contato com sons, imagens, sensações os quais configuram sua interação e identidade.

Como afirma Flávia Pires (2010) a maioria das crianças não entendem os símbolos da mesma forma que os adultos, “elas os reconhecem, mas não como realidades que representam algo que está além delas mesmas” (PIRES: 2010, p. 146). Com isto, sugere-se que o mais importante para as crianças é a atividade em si mesma, não o significado destas.

Elas não se preocupam com aquilo que há por trás de qualquer evento religioso, pois se engajam diretamente com o evento em si, no presente. Também, as crianças de menor idade não percebem a diferença entre credos, pois entendem as igrejas antes por aquilo que tem em comum, desconsiderando a diversidade e discrepâncias (PIRES, 2010). Desta forma, as crianças sentem, mas não pensam sobre o significado. Portanto, “tornar-se adulto” no campo religioso seria perceber esse significado dos símbolos e eventos religiosos, qual supõe uma mudança de perspectiva (PIRES, 2010). A intuição, o sentir, o estar no presente são qualidades fortes nas crianças, qualidades que possibilitam a transmissão de uma memória e uma tradição sempre em processo e mudança.

Desta forma a construção de uma tradição está muito relacionada com o presente e com o lugar, ou seja, o mundo material está fortemente unido às nossas vidas culturais e as práticas dos sujeitos. De outro modo o conhecimento tradicional deve ser entendido através da noção de “conhecimento tradicional originado nas práticas locais”. Como Ingold (2000) salienta com seu conceito de ecologia sensível: o conhecimento não pode ser transmissível em contextos fora da sua implicação prática, sendo esta a base dos sentimentos, habilidade sensitiva e orientações que se desenvolvem ao longo das experiências de conduta da própria vida em um ambiente particular.

Este tipo de pensamento intuitivo não é contrário à crença ou ética: ele repousa sobre habilidades perceptíveis que emergem através de processos de desenvolvimento em uma história específica com o ambiente (INGOLG, 2000). Por outro lado, e também ligando a tradição a um contexto prático, Barth (1987) vai falar sobre a difusão de ideias como tradições e sub-tradições nos processos de interação entre os atores sociais. Desta forma, as experiências geradas durante estas interações vão se armazenando e gerando tradições que se modificam continuamente.

A memória social não é somente um sistema de representações como afirmava Durkheim, ela se exerce em uma esfera que, segundo Jô Gondar (2005), é irrepresentável, como são “os modos de sentir, de querer, pequenos gestos, práticas em si, ações políticas inovadoras” (GONDAR: 2005, p. 24). Apesar de algumas vezes entendermos memória como um fenômeno particular, segundo Halbwachs (1990), ela deve ser compreendida também, como um fenômeno coletivo e social. E os elementos que constituem a memória, tanto individual quanto coletiva, são inicialmente aqueles episódios ocorridos pessoalmente e aqueles vividos pelo grupo no qual a pessoa se relaciona.

Em poucas palavras, a memória social não se reduz à representação:

Conceber a memória como processo não significa excluir dele as representações coletivas, mas, de fato, nele incluir a invenção e a produção do novo. Não haveria memória sem criação: seu caráter repetidor seria indissociável de sua atividade criativa; ao reduzi-la a qualquer uma dessas dimensões, perderíamos a riqueza do conceito (GONDAR: 2005, p.26).

Como veremos existem diferentes perspectivas que mostram a diversidade da festa e da comunidade, não somente entre as crianças e adultos, também entre os diferentes integrantes da festa, o qual faz pensar em diferentes tipos de motivações, comportamentos e alcances da festa. Nesse sentido a festa se constitui como tradição se configurando sempre de forma processual, sujeita à mudança, improvisação e suscetível de ser objeto de múltiplos significados, interpretações, usos, representações e memórias.

Participação e visibilidade: a posse da festa

Todos os atos culturais, todas as atividades tradicionais da comunidade se fortalecem ainda mais com o principal objetivo da permanência mesmo... (...) Eu acredito que a procissão de Nossa Senhora da Conceição é todo o juntar dessas atividades que acontecem no decorrer do ano, porque os moradores se juntam no carnaval, no

São João, no Raízes do Porto, nas atividades de festa das crianças, em fim... então a procissão de Nossa Senhora da Conceição une todo esse povo aí para celebrar mesmo! e por fim tem o tradicional natal da comunidade, é o Natal bem particular... a comunidade toda se junta, e sempre tem a colaboração de todos para a realização desses eventos. (Rosana, WebRadio Porto do Capim, 8 de Dezembro de 2014).

Em primeiro lugar, observamos que apesar de ter uma origem familiar e particular, no discurso de Rosana a festa apresenta uma marcada tendência comunitária. Quer dizer, trata-se de uma festa aberta, propriedade da comunidade e não de um setor exclusivo como uma família ou a Associação de Mulheres. A festa é mostrada como propriedade de toda a comunidade, pois vemos como se realiza nas palavras de Rosana *com o principal objetivo da permanência e através de uma mobilização na qual “a comunidade toda se junta, e sempre tem a colaboração de todos para a realização desses eventos”*.

Assim, podemos observar como dentro do discurso é reiterado que toda a comunidade participa da festa, dando uma imagem de unidade e orgulho de pertencimento e resistência para o exterior. Em termos práticos, contudo, essa unidade é uma estratégia de agregar e de fortalecer, tendo em vista que a adesão da comunidade, por razões variadas, desde conflitos pessoais até o pertencimento a outras confissões e grupos religiosos, não é geral. Alguns moradores do bairro revelam insatisfação com as mudanças da festa, apresentando um choque de perspectivas. Estas dissonâncias revelam, mais uma vez, a diversidade das vozes dos moradores do Porto do Capim e a pluralidade de participantes exteriores da comunidade.

Dentro da comunidade, é destacável que muitos deixaram de participar da festa, entre eles Dona Penha, a fundadora. Entre as razões de não participar, ela destacou que além de ter virado evangélica e acreditar somente em Deus, a festa *“não deveria servir pro benefício de alguns (...) e que um ano uns caras fazendo reportagem embarcaram e não deixaram subir no barco”*.

O momento da procissão marítima é o mais ansiado e tenso. É nesse momento que se produz uma seleção das pessoas que podem e não podem ir pra ilha. No dia da procissão de 2015 várias barcas particulares pediam dinheiro para transportar as pessoas que não cabiam no catamarã, fato que incomodou várias pessoas. Seu Geraldo, que durante 10 anos foi nadando atrás da procissão marítima diz: *“agora a festa de Nossa Senhora está se corrompendo pelas pessoas de fora que querem cobrar por levar o*

peessoal nas barcas, agora não participo mais porque existem interesses econômicos de alguns na festa, já faz dois anos que não participo mais”.

É interessante observar essas mudanças que acontecem pela entrada e circulação de um maior volume de dinheiro dentro da festa. Para alguns, a festa passa de ter um caráter sagrado, passando tão somente um caráter comercial. Este caráter comercial, fora do controle das alianças comunitárias é visto por alguns como corrupto, impuro e desleal, longe do que seria “a essência” da festa. Portanto, o dinheiro e a sua manipulação é observada com desconfiança.

Por outro lado, observando aqueles que vêm de fora, percebemos integrantes de muitos lugares, os quais vão para festa com motivações de diferentes tipos, não necessariamente motivos religiosos de devoção à santa. A festa toma forma de pequena peregrinação até o santuário da Ilha da Santa, e esta peregrinação, como toda romaria, se configura como uma festa que ultrapassa os limites e fronteiras daquilo que cotidianamente é entendido como Comunidade Porto do Capim,

A festa atrai visitantes de bairros vizinhos e distantes, desmontando os limites municipais a partir de redes de relações e interesses construídas através da devoção, da festividade, do parentesco, enfim. Participam pessoas de bairros como Livramento, Tibiri, em Santa Rita; de Jardim Mangueira, Porto do Capim, Rangel, Castelo Branco, Bancários, Conceição, Mandacaru em João Pessoa. A festa é destacável para muitos por atrair pessoas com diferentes motivações não só religiosas, também turísticas, políticas, comerciais, lúdicas. Desta forma, turistas e universitários se juntam a políticos, patrocinadores da festa, comerciantes e clero. Mas apesar das diferenças, o dia da festa é um dia de comunhão, de celebração conjunta.

El modo social apropiado para todos los peregrinajes representa un compromiso mutuamente vigorizado entre la estructura y la comunidad; hablando teológicamente, un “perdón de los pecados” donde las diferencias son aceptadas o toleradas más que agravadas en términos de oposición agresiva” (TURNER: 2009 p. 52).

Portanto, de acordo com Steil (2001), característica da religião na modernidade é alargamento das suas fronteiras para setores que até pouco tempo atrás eram considerados avessos ou impermeáveis ao religioso. De fato, existe um setor importante que de alguma forma está na fronteira religiosa/não religiosa da comunidade muito presente festa, o chamado “peessoal da universidade”. No dia a dia, é considerável a presença de pesquisadores universitários e artistas no Porto do Capim, que se distribuem

em muitas atividades e interesses, como a proposição de apoio e ferramentas de resistência ao projeto urbanístico (assistência legal e jurídica, apoios e visibilidade).

Contando com esse público, para colaborar suas demandas, a Associação de Mulheres alugou um catamarã destinado ao transporte do “pessoal da universidade” (junto com os “turistas”³⁴) para a Ilha da Santa. Desta forma, no ano 2015, na procissão marítima havia dois catamarãs: um para comunidade, financiado com as doações; e outro para “o pessoal da universidade” (para os quais se pedia confirmação anterior para alugar o catamarã). Assim o aluguel deste catamarã foi financiado com a venda de fitas para completar as vagas.

Como veremos no capítulo a seguir, a presença de universitários e turistas na festa era considerável, o qual dá conta da visibilidade da comunidade frente um público exterior. A pergunta será a seguinte, quais são as motivações que levam este grupo ir à festa? Qual seria a diferença entre a motivação do turista e do universitário? Os interesses destes na festa são os mesmos que dos romeiros/devotos? Também a presença das emissoras de televisão indica grande visibilidade da comunidade para o exterior; então qual é a imagem que a festa tem no exterior da comunidade?

Também, devido ao fato da romaria atrair pessoas de fora e doação de pessoas influentes estabelece-se entre alguns participantes e observadores uma particular confusão enquanto à origem e pertencimento da festa, em especial pelas formas de diferenciação e distinção que são construídas ao longo do rito, organizando lugares e posições de fala diferentes entre os membros da comunidade entre si, e a comunidade com membros exteriores. Como já apresentado, foi sobre a lancha de Seu Pedro que a imagem da santa chegou à Ilha da Santa, não no catamarã destinado à comunidade. Ao ver isso, alguns integrantes da festa ficaram surpresos.

Desta forma, aparece todo tipo de boatos sobre quem são os proprietários “verdadeiros” da festa. Nesse ínterim, pude notar por exemplo, a indignação de Dona Cida, ao ver em um telejornal local que a festa tinha sido anunciada como organizada por pessoas de fora: “Dona Cida falou que tem outras festas católicas, mas essa festa

³⁴ A categoria “turista” será considerada de acordo com as apartações de Steil (2001) quem teoriza sobre a diferença e relação entre peregrinos e turistas durante o seu trabalho de campo em Bom Jesus de Lapa. A hipótese é que: “enquanto a peregrinação, em seu sentido idealizado, remete ao modelo emocional da *communitas* (Victor Turner; Edith Turner), o turismo conduz ao modelo da *societas* (Norbert Elias), marcada pelo olhar distanciado e de estranhamento” (STEIL, pg. 249). Também será importante salientar assim como este autor, que não se trata de categorias fechadas e divididas rigidamente, seriam “tipos ideais” que revelam estruturas comportamentais, mas tanto romeiros como turistas se confundem enquanto as suas motivações, atitudes e comportamentos.

(Nossa Senhora da Conceição) é mesmo da comunidade e mostrou sua indignação ante uma reportagem que falava que eram as *pessoas de fora* quem organizavam” (Diário de Campo, 24 de março de 2015).

No seu estudo dos romeiros do Bom Jesus de Lapa no Sertão da Bahia, Carlos Alberto Steil (2001) identifica este fenômeno contrastante no discurso e nos atos. Segundo ele, existe uma diferença tensa entre o privado e o comunitário no catolicismo local. Por um lado, existe uma tendência privatizante, que busca a forma do caráter privado do culto (santos familiares e pessoais) se contrapondo a uma tendência comunitária a qual é caracterizada pela intenção de transformam os santos em patronos de uma comunidade de fieis. De fato, muitas paróquias da Arquidiocese da Paraíba têm Nossa Senhora da Conceição como padroeira, portanto, nesse mesmo dia, a festa do Porto do Capim é um evento a mais da programação de missas e procissões que são feitas no Centro Histórico e por toda a cidade de João Pessoa.

Em definitiva, observamos como ao longo do tempo a festa mudou, sobretudo, no referente às formas de apropriação desta. Na origem era uma festa familiar, com o tempo entraram as sucessivas organizações políticas comunitárias estabelecendo uma relação daqueles que lideram a organização da festa com a legitimidade para representar a comunidade frente aos poderes públicos. Mais tarde, entra a Igreja a qual inclui a festa dentro de um conjunto de eventos que se realizam em todo o Varadouro no dia 8 de Dezembro em honra a padroeira Nossa Senhora da Conceição. Por ultimo, como veremos também aparece uma serie de patrocinadores e integrantes que ajudam a criar uma rede extensa que possibilita a realização da festa na sua forma atual.

CAPÍTULO III

A FESTA E A COMUNIDADE HOJE: FRONTEIRAS E REDES

No presentecapítulo discuto a festa considerando os diferentes pontos de vista internos aos quais tive acesso com a intenção última de quebrar uma possível visão totalizante da cultura, o propósito é assim uma análise da inter-relação entre indivíduos e atores sociais. Barth (2000a; 2000b) afirma que o comportamento humano é intencional. Para ele os atos humanos não são objetivos, mas possuem um caráter instrumental e subjetivo. Se a cultura é algo aprendido entre as pessoas, um resultado dessa interação entre todos nós, interessa-me particularmente compreender as interações entre pessoas diferenciadas e posicionadas que atuam na construção de determinados processos de compartilhamento de experiências.

Precisamos pensar na sociedade como o contexto de ações e de resultados de ações, e não como uma coisa—casocontrário, ele permanecerá como um objeto ossificado no corpo de nossa teoria social em desenvolvimento. Reconhecer os posicionamentos sociais e as múltiplas vozes simplesmente invalida qualquer apresentação da sociedade como um conjunto de idéias compartilhadas, postas em ação por uma dada população. Percebendo que as idéias, considerações e intenções diferem entre as pessoas que participam das interações, precisamos adotar uma perspectiva que nos permita estabelecer um modelo dos processos resultantes, das propriedades sistêmicas desordenadas que são geradas e do fluxo generalizado de sociedade que daí decorre (BARTH, 2000b, p.186,).

Estas reflexões servirão para analisarfronteiras culturais dentro da festa, sabendo que as fronteiras são geradas através da orientação das experiências, dependendo não só da posição social dos sujeitos. Estas fronteiras são constitutivas da festa, e lhe dão forma, ou seja, não são processos que possibilitam configurar e delimitar, mas antes, através da partilha de determinados atributos e jogos identitários, possibilitam acionar noções de semelhança e diferente, pertencimento e exterioridade. As fronteiras são estabelecidas aqui não por parâmetros fixos, mostrando como as fronteiras são muito porosas e flexíveis, estabelecidas por aspectos da relação e da interação que, pela canalização de atributos como valores, crenças e ideias.

Deve-se considerar que as culturas, entendidas como fluxos de conhecimento circulando em escala global, não estão isoladas. Existem influências externas que

também são fluídas e que atravessam e acompanham estes fluxos culturais. Então a pergunta em este momento seria: De que forma podemos analisar o Porto do Capim dentro desse sistema mundial? Como agem no local esses significados que são distribuídos pelos agentes mundiais, estatais e locais?

Hannerz (1992) vai responder a estas perguntas ao aprofundar as colocações de Barth (2000) sobre as definições da cultura como fluxo, mas agora dentro da escala capitalista urbana. Ele vai afirmar que a cultura tem três dimensões: idéias e modos de pensamento, formas de externalização e distribuição social. Nesse sentido, a ênfase vai estar no modo em que os significados se distribuem no mapeamento da estrutura social. A questão fundamental aqui é introduzir uma dimensão nova que participa nessa distribuição da cultura: o Estado como o agente. O Estado que aparece em um momento histórico caracterizado por uma intensa circulação de informação no sistema mundial. Portanto, em nossa análise da cultura como fluxo devemos saber que este fluxo cultural *consiste, Portanto, nas interações de significado que os indivíduos produzem através de adaptações de formas gerais, e nas interpretações que os indivíduos fornecem de tais manifestações* (HANNERZ: 1992, p. 6.)³⁵.

Ou seja, os atores sociais na sua interação produzem significados usando essas formas gerais que provem de aparatos estatais e globais. Esses significados que vem de formas gerais formam parte do fluxo, mas também, as interpretações que são feitas pelos sujeitos informam esse fluir. Como concluí mais acima, esse fluxo não é homogêneo, por isso para estudar a diversidade dentro de um grupo social, Hannerz (1992) introduz o conceito de “perspectivas”. Essas perspectivas vão dar conta da existência de diversidade. Este conceito faz referência ao fato de que as coisas aparecem de forma diferente dependendo do ponto de vista desde o qual são observadas. O indivíduo inserido no fluxo cultural não é passivo e os significados são totalmente adaptados à experiência entrando no fluxo cultural que tem fundamento, mas que podem variar e mudar. A perspectiva então é uma zona de tensão já que não existe coerência entre as experiências pessoais e os significados disponíveis. Nesse sentido, Hannerz (1992) vai identificar quatro molduras que definem, canalizam e orientam os fluxos culturais dentro de sistema mundial. Em primeiro lugar, as formas de vida; em segundo lugar, o movimentos sociais (os quais tem uma tendência transformativa), terceiro lugar, o mercado capitalista (com tendência transformativa), e em quarto lugar,

³⁵ (tradução minha), do texto “consiste dunque nelle esternazioni di significati Che gli individui producono attraverso adattamenti di forme generali, e nelle interpretazioni Che gli individui forniscono di tali manifestazioni” (Hannerz: 1992, p.6) .

os Estado- nação (com tendência conservativa). Tanto as “formas de vida” como o “Estado” são molduras conservativas, pelo contrario, os “movimentos sociais” e o “mercado capitalista” são transformativas.

Outra questão importante então vai ser o chamado gerenciamento do significado cultural o qual implica uma dimensão de poder individual que se tornou coletiva no momento em que se permite que a corrente cultural seja aprendida. A preocupação então é entender os fluxos culturais, na sua complexidade considerando elementos como alfabetização, rádios, TV, imprensa. Interessante saber como os indivíduos captam e gestam e administram a informação que chegam à comunidade desde fora. A mídia, os livros, TV, rádio, fazem que dentro do aparelho cultural existam diferenças de distribuição de informação no fluxo cultural. Então, a mídia imprime ao fluxo cultural uma tendência de assimetria já que produz sentidos propondo um sistema de significados próprios. A questão da assimetria aparece no momento de desigualdade na acessibilidade do sistema de símbolos (HANNERZ, 1992) a alfabetização televisiva e cinematográfica cria assimetria no sentido de que para consumir TV não precisa de esforço, mas existe grande dificuldade na hora de produzir as mensagens. Então, observamos várias perguntas que nos aproximam da questão do poder.

Como pesquisadores, devemos observar e analisar qual é a origem das mensagens e como estas mensagens se transmitem. Além de perceber o problema da assimetria pela falta de espaços de produção e disseminação tão efetivos por parte das classes populares.

Na Festa de nossa Senhora da Conceição desde a Associação de Mulheres Porto do Capim se manifesta uma consciência da importância de produzir os próprios significados e informações. Um exemplo deste fenômeno é a criação de uma página de Facebook chamada “Porto do Capim em Ação”³⁶ através da qual a festa é difundida; também a elaboração de material fotográfico próprio sobre a festa e a publicação deste nas redes sociais. Também é destacável o projeto “Radio Porto do Capim”³⁷, além da recente instalação de uma rede Wi-fi no Ponto de Cultura situado na praça do “QuenQuen” para uso dos vizinhos da comunidade.

³⁶ <https://www.facebook.com/PortoDoCapim/?fref=ts>

³⁷ <http://radioportodocapim.com.br/>. Esta Webradio surge ligada ao Programa de Pós-Graduação em Jornalismo – Mestrado Profissional em Jornalismo, do Centro de Comunicação, Turismo e Artes, da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), desde 2013, idealizado pela jornalista Edileide Vilaça, sob a orientação da Professora Doutora Olga Tavares.

No mesmo sentido, tendo em consideração a cultura como um processo flexível constituído por diferentes agentes em inter-relação e mudança constante, veremos como o grupo que organiza a festa estabelece redes de sociabilidade necessárias para que ela venha a acontecer, mobilizando uma série de recursos tanto para dentro como para fora da comunidade. Como afirma Chianca (2008) no estudo sobre a sociabilidade do grupo Arraial Filhos da Mãe, existem varias redes: “próxima, imediata, especializada e externa” que explicam as modalidades de articulação política e identitária de um grupo festivo.

Temos aí constituído um território amparado e orientando seu projeto e as relações que o grupo deve estabelecer com seus suportes internos e externos- sua rede. Neste sentido devemos ressaltar o valor das categorias dentro e fora. Presente no discurso dos próprios atores do grupo, ele revela que Mãe Luiza e Natal constituem campos sócio-políticos distintos com os quais o grupo está em permanente negociação (CHIANCA, 2013, p. 113)

Além das relações e redes que se estabelecem com o exterior, veremos as diferenças internas que a festa católica nos permite revelar, além das relações e deslocamentos que os integrantes fazem entre diversos mundos simbólicos religiosos.

Como já notamos, a festa se expande e ultrapassa os limites do Porto do Capim, pois sua realização chama pessoas de outras partes do Varadouro e da Cidade de João Pessoa e região. Vejamos qual é o território da festa dentro da comunidade, e que elementos diferenciados formam a rotina do dia a dia nos lugares deste território. Antes, contudo, é preciso diferenciar dois conceitos: território e lugar.

O território é aqui entendido a partir de uma concepção mais próxima a de territorialidade, ou seja, no sentido de esforço coletivo de um grupo social para ocupar, “usar e controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu território” (LITTLE: 2002, p.3). O território é assim, segundo João Pacheco de Oliveira (1998), uma noção utilizada por geógrafos franceses e que destaca a relação entre cultura e meio ambiente, correlacionando uma “territorialidade” como um estado inerente a cada cultura. Por sua vez, o conceito de lugar é apreendido como uma estratégia de “demarcações sócio-espaciais da diferença” ou seja como demarcações de “singularidades que marcam contextos de ação e espaços simbolicamente convergentes” (LEITE: 2004, p.24) e Portanto tem a ver como sentido espontâneo da vida publica cotidiana. Portanto, o conceito “território” coloca a ênfase na relação do grupo social com o médio ambiente, trata se assim de um conceito amplo

e mais abrangente; enquanto que “lugar” coloca a ênfase no sentido cotidiano e simbólico dos espaços.

Dentro do território da festa: a rua, o trapiche e a ilha.

Até agora viemos observando como lugares são ressignificados no dia da festa. A Igreja, a Capela Santa Marta, a rua Porto do Capim, o trapiche, a Ilha da Santa e a croa aparecem como espaços e elementos significativos, destacados e abençoados. A procissão demarca os pontos que visivelmente são símbolos da comunidade. Aliás, durante os preparativos, estes lugares são consertados, pintados e decorados. Em suma, estes lugares são preparados para serem mostrados desse modo, contribuir com um processo de afirmação de símbolos de identidade.

Dentro dos limites reconhecidos da área Porto do Capim, a festa se desenvolve no que seria o “centro” da comunidade, quando a procissão passa a linha do trem e entra formalmente dentro dos limites da comunidade. Então, entra passa pela rua Porto do Capim e depois pela Frei Vital até chegar ao trapiche. Durante o dia a rua Porto do Capim é muito movimentada, sobretudo, pela passagem de grandes caminhões que carregam madeira, já que neste espaço há comércio de madeiras que se encontram na imediação do trapiche.

Aolado esquerdo, caminhando encontramos em primeiro lugar um posto da prefeitura onde são distribuídos alimentos à população; em seguida vemos a Igreja Evangélica Missão Porto do Capim. Depois de duas casas encontramos a escola E.E.E.F. Padre João Felix, e depois a casa de Dona Lurdes, no qual também funciona um terreiro de umbanda conhecido como Terreiro de Iemanjá. Alguns metros em seguida se encontra a capela católica Santa Marta. Na frente, encontramos o bar de dona Lurdes, hoje desativado e, no final, a Praça do “QuenQuen” onde fica o Ponto de Cultura.

Durante o dia esta rua é frequentada pelos trabalhadores das madeiras. A noite, como Dona Zita³⁸ me contou: “as moradores vão dormir muito tarde e acordam muito cedo”, às 6:00 horas a rua já está bastante movimentada, com mulheres indo pro mercado de Santa Rita ou Cabedelo, visitando as casas das vizinhas ou

³⁸ O nome dela é Maria José, mas ela é conhecida por todos como Dona Zita. Ela é viúva e mãe de 5 filhos. Moradora do Porto do Capim, concretamente na Rua Porto do Capim na frente do Terreiro de Iemanjá.

cozinhando, enquanto que as crianças estão indo para escola. Pela minha experiência de campo e sucessivas visitas, a rua só fica menos movimentada depois do almoço e após a meia noite durante a semana, ou até três horas da manhã finais de semana.

No final da tarde, muitos moradores saem com as cadeiras para a rua ou calçadas. Também no final de tarde, as crianças vão brincar na praça do “QuenQuen”. Esse é o momento do lazer, de conversar descontraidamente, de visitar as amigas. Era na praça que ficava sentada, quase sempre, esperando Dona Cida ou Rossana, enquanto brincava com as crianças.

Muitas noites, as jovens meninas vão à Praça do “QuenQuen” suas tablets e celulares para captar o Wi-fi do Ponto de Cultura. As conversas giram em torno dos cabelos, dos namorados e de filhos, e elas até me mostraram um aplicativo de tablet que consistia em cuidar de “bebês virtuais”. Também me mostravam fotografias das suas roupas e me ensinavam a fazer penteados. Na praça sempre há presença de muitas meninas nove ou dez anos com um bebê no colo, geralmente seus irmãos, dos quais são responsáveis por ser menores que elas. Os meninos brincam com as bicicletas, pulam encima do banco da praça, correm, gritam e escalam nas paredes do centro de cultura. Também, frequentemente aparece um grupo de adolescentes que fica sentado na porta do Ponto de Cultura, conversando e olhando seus celulares.

Entrando na rua Frei Vital em direção ao trapiche, localiza-se a casa de Dona Cida e o pai dela, Seu Cosmo e a filha de Dona Cida, Patrícia. Fora do período festivo o trapiche está marcado pela presença de pescadores de outras partes da cidade, não só do Porto do Capim³⁹. Aparecem grupos de homens com suas barcas, trazendo mariscos, caranguejos e peixes. Algumas vezes no final de tarde as crianças vão brincam ou tomar banho no trapiche. Às vezes alguns turistas aparecem para fazer fotos.

Quando a maré desce, em virtude da falta de sistema de esgoto a parte do trapiche fica suja. Um dia, Pintinho, um morador do Porto do Capim que trabalha nas madeiras e que colaborou na arrumação do trapiche, me viu com a câmera me chamou para gravar lá, falando *“essa água vem daqui olhe!, que tem um esgoto ali que ninguém, não..entendeu como é que é? Que ninguém ajeitou lá, e o esgoto vai e aparece aqui dentro..Ai como é que tá a água?..”*. Eu respondo, *“ ah... tá suja”*, e Pintinho fala,

³⁹ Atualmente Seu Cosmo é um dos poucos pescadores da comunidade Porto do Capim, mas ele faz a função fundamental de tomar conta do trapiche, de fato, este trapiche muitas vezes recebe o nome de “trapiche de Seu Cosminho”.

“é, podre, podre, podre!”.Este é um tema muito recorrente na comunidade, o mau cheiro decorrente da falta de sistema de esgoto.

Quanto à ilha, ela também é cuidada especialmente durante o período da festa, mas as mulheres da comunidade frequentam bem ocasionalmente este espaço: eventualmente para catar marisco ou caranguejo, ocasionalmente contam histórias de como, no passado, iam à Ilha da Santa para curtir os domingos na croa, mas atualmente não é mais usada para o lazer das mulheres da comunidade de uma forma rotineira. No domingo antes da festa, Dona Cida preparou uma feijoada e assim organizou-se um mutirão para limpar a ilha e tomar banho na croa, para dessa forma deixar a ilha pronta para festa.

Fora do período festivo a Ilha da Santa é basicamente um lugar de apoio para os pescadores do Rio Sanhauá e representa um lugar afastado do cotidiano de muitas mulheres católicas da comunidade, contudo, sempre existe a possibilidade de ir passar o dia e tomar um banho na croa.

Trata-se de um lugar que durante o resto do ano é profano, mundano, destinado a um uso instrumental como apoio e para o lazer de alguns visitantes. Este significado mais terreno da ilha contrasta com o significado que ela assume nos dias da festa, quando torna-se um lugar sagrado. A Ilha da Santa tem uma conexão mais forte com os pescadores, em geral pois este espaço fica aberto para outros turistas, navegadores e pescadores e na capelinha da Ilha da Santa, que na festa é voltada para Nossa Senhora da Conceição, guarda aqui também mensagens para Nossa Senhora do Navegantes, santa de forte relação com os pescadores, o que revela sua relação e vínculo não só com o Porto do Capim como com outros públicos e fieis.

Figura 13: cruzeiro e capelinha da Ilha da Santa



Figura 14: cartaz sobre a capelinha.



O Porto do Capim, mantém uma função de porto, em relação à cidade, ou seja, lugar aberto, ligado com outras partes do centro e da cidade e até de outros horizontes. Ainda que não tenha as proporções ou conserve prestígio semelhante ao vislumbrado no Porto de Cabedelo, por exemplo, sendo basicamente um atracadouro para pequenos pesquisadores e com fins turísticos. Ainda assim, é um porto e entre seus moradores existe a percepção de que há um exterior sempre presente, como afirma Pires (2013) na sua etnografia da festa da Catingueira no sertão da Paraíba: seus moradores tem a “percepção de que seu mundo não reduz o mundo” (PIRES, 2013), ou seja, os moradores sabem da existência de um mundo além do porto, e a existência da linha férrea que os conecta a Santa Rita e a Cabedelo, também reforça cotidianamente esta abertura ao possibilita um fluxo diário importante de pessoas diariamente.

O trapiche é um ponto de trânsito importante, que se ergue como um símbolo característico da comunidade Porto do Capim, e sua arrumação (junto com outros trabalhos mais braçais, como capinar a Ilha as Santa) é reservada aos homens. Mas sempre sobre a direção das mulheres. Apesar do trapiche ser cotidianamente usado por todas as pessoas que passam por lá, ele só é mantido e concertado por Seu Cosmo anualmente para a festa de Nossa Senhora da Conceição. De alguma forma, a festa renova este espaço como vemos visibilizando a manutenção dessa importante referência territorial e simbólica que viabiliza e materializa a comemoração entre o Porto do

Capim e seus visitantes assim como entre o próprio grupo e seus diversos momentos de interação com o rio (lazer, trabalho e festa).

Figura 15: O trapiche antes da festa de Nossa Senhora da Conceição



Figura 16: O trapiche depois da festa de Nossa Senhora da Conceição.



Os de dentro: Os católicos e os outros

Na mesma Rua Porto do Capim encontramos, bem perto uns das outras, a Igreja Evangélica Neopentecostal Missão Porto do Capim (Figura 17), o Terreiro de Iemanjá (Figura 18), e a Capela Católica Santa Marta (Figura 09). É importante destacar a presença de outra igreja de denominação evangélica Assembleia de Deus, localizada na rua Vila Nassau, onde antes também funcionou um terreiro de culto

afrobrasileiroumbandista chamado Nossa Senhora da Carmo, e que, conforme Dona Lourdes, a mãe de santo do Terreiro de Iemanjá, foi desativado háquando a matriarca e responsável pelo templo morreu e não havia ninguém para continuar os trabalhos.

Figura 17: Igreja Evangélica Missão Porto do Capim;



Figura 18: Interior do Terreiro de Iemanjá



Percebe-se, portanto, uma grande diversidade e pluralidade religiosa, característica, aliás, do cenário religioso brasileiro, de maneira geral. Ainda que diversificadas essas religiões, suas representações e seus devotos não gozam do mesmo reconhecimento, legitimidade e poder dentro dos contextos locais e regionais quando se refere à visibilidade e apreciação pública. Com a expansão de cultos e denominações pentecostal e neopentecostal, que segundo Paula Monteiro (1999), será muito intenso a partir da década de 1980, observou-se um processo de transformação no campo religioso, em especial com a maturação de uma perspectiva de religião “moderna” que se expande voltada para o dinheiro e para a afirmação do indivíduo, religiões marcadas por posições e teologias de confronto, rituais de exorcismo com forte apelo à possessão pelo demônio e das curas espetaculares.

Esta forte presença de lugares de culto revela uma pluralidade religiosa que sugere a convivência entre diferentes perspectivas religiosas e diferentes crenças, conhecimentos e sistemas de linguagem num espaço bem reduzido. Para Steil (2001)

A pluralidade de religiões e de interpretações do mundo atesta antes uma condição estrutural da religião nas sociedades modernas, do que um retorno ao passado. Na medida em que a religião deixa de ser

fundante do social, enquanto sua base ou forma de organização, ela permite a emergência de diferentes grupos religiosos que irão atuar no nível da cultura e do conhecimento (STEIL: 2001, pag. 116)

Por isso, nos perguntamos como convive, no Porto do Capim semelhante diversidade religiosa, na mesma rua pela qual passa a procissão. Como estas manifestações religiosas tão diversas lidam com a Festa de Nossa Senhora da Conceição? Os frequentadores do terreiro também vão para festa de Nossa Senhora da Conceição? E os evangélicos? De que forma dialogam com a ela?

No dia da romaria de Nossa Senhora da Penha, dia 28 de Novembro, um sábado à noite, tive a oportunidade de presenciar alguma situação de interação revelam como diferentes perspectivas religiosas convergem e dialogam na rua Porto do Capim, tendo em conta a flexibilidade das fronteiras que os diversos grupos constroem na sua cotidianidade. Como pude registrar no meu diário de campo;

28 de Novembro de 2015: dia da Romaria Nossa Senhora da Penha

Chego à rua Porto do Capim e me encontro com Dona Zita, que então decidiu me acompanhar até a barraca de Cida, mas antes, nos encontramos com Dona Penha sentada na rua Frei Vital, no Curtume (ocupado faz um ano aproximadamente) com outras duas mulheres na frente de uma casa recentemente construída. Aproximei-me com Zita e saudei Dona Penha e ela me apresentou as mulheres também evangélicas. Elas me perguntaram minha procedência, que faço no Brasil e que eu pareço com “A Dona”, a protagonista de uma novela mexicana. Eu contei que estava pesquisando a festa de Nossa Senhora da Conceição. E elas me falaram que são todas evangélicas e que por isso nunca foram para festa. Também continuaram falando que tem muitas pessoas de fora, turistas que vem de fora (para visitar o Porto do Capim) e não dá pra entender nada do que falam, mas que minha língua dava pra entender e também me pediram que falasse em espanhol para escutar o sotaque.

Quando me dirigia pra praça do “Quem Quem” onde tenha marcado com as mulheres (Esmeralda e Vitória, no final acabei indo com Bela, Esmeralda, Vitória e Rufino, também encontramos com Verônica e outras mulheres do Porto). Indo para praça, Dona Penha me parou e me convidou a sentar com ela e as filhas na porta da casa. Pede permissão pra entrar no banheiro, e depois dona Penha pegou uma cadeira e sentei perto dela. Dona Penha e as filhas estavam preocupadas com o menino porque

estava de bike transitando no obscuro e na estrada os homens passavam de moto a muita velocidade. De fato, não paravam de passar motos com muita velocidade, e as mulheres sentadas nas portas das casas observavam e vigiavam, faziam comentários do tipo “já voltou” ou “será que é ele?”.

Então decidi ir na praça pra esperar lá as mulheres, mas lá só estava Esmeralda falando pelo celular e uma mulher controlando como o filhos brincava com as outras crianças, também tenha outros homens. A rua tava cheia de vida, as meninas estavam arrumadas com vestidos de cores e os meninos brincavam com as bikes e a bola. Os adolescentes ficavam olhando o celular e passeando.

De repente começo a escutar o som do tambor. As pessoas na praça olharam para casa/terreiro de Dona Lurdes e começaram a falar: “iss... já começou a macumba!”, “é coisa do diabo”, e “esse som é pra chamar o diabo”. Teve comentários parecidos por parte das outras pessoas. Então eu me levantei fui lá para ver que acontecia. Esmeralda (católica) me acompanhou e quando Dona Zita (evangélica) viu que tava indo em direção ao terreiro, escutei: “Maria vai não! Isso é macumba! Vai não menina”. Cheguei na porta do Terreiro de Iemanjá e dava para ver do lado de fora através da janela o que estava acontecendo dentro. As crianças ficavam todas curiosas ao meu redor e me falava “tia, vai não, que isso é macumba!”. Então entrei, e perguntei a Dona Lurdes, ela me falou que esse dia era a entrada da menina que era melhor “fazer o retrato dela quando ela sair daqui a uma semana”. Então ela parou a dança e a musica e explicou pra tudo mundo que eu ia retratar a menina quando sair do quarto⁴⁰, para levar para minha terra esses costumes, porque lá não tem.

Depois saí do terreiro e fiquei na porta olhando desde a janela, e Vitoria me falou que quando estivesse pronta ela ia me procurar no terreiro. Então fiquei na parte de fora com as crianças olhando, e a filha de Vitoria (católica), (de 12 anos de idade) tentava me convencer de ir embora: “é sim tia! coisa do demônio!” e eu perguntava para ela “Porque?” ela respondia “Porque sim!”. Depois me aproximei com ela na janela e vimos como participantes do ritual estavam recebendo as entidades; as musicas eram sobre pomba-gira e outras entidades.

⁴⁰ Trata-se de um ritual de iniciação de um “sacerdote” umbandista, popularmente conhecido como “Saída de Santo”, “Saída de Camarinha” ou “Deitar pro Santo” é um período de retiro dedicado ao Orixá. Durante um período de uma semana a moça fica trancada dentro de um quarto, recebendo visitas somente da mãe de santo e da própria mãe.

Os integrantes caminhavam em círculo e uma das meninas (que seria a iniciante) tinha com um turbante na cabeça, estava com uma expressão bastante triste e em um dos momentos começou chorar. Eu entrava e sai do terreiro, pois dentro fazia muito calor e tenha muitas pessoas assim, as vezes ficava falando com as crianças que estavam na porta. Mulheres receberam entidades e elas ficavam bebendo e expulsando fumaça. E Dona Lourdes auxiliava, dando de beber cachaça e pegando do chão as coisas que elas jogavam. Elas ficavam na porta expulsando a fumaça do cachimbo pra fora. Quando eu estava perto de ir embora uma destas mulheres de saia me convidou a entrar de novo e me abraçou, senti então que estava sendo bem recebida apesar de estar entrando e saindo o tempo todo. Depois disso, Vitoria me chamou do lado de fora e me falou; Borá pra procissão!

Sai correndo, me despedi dos músicos com a mão. No caminho, a 10 metros vi que as pessoas da Igreja evangélica estavam saindo da Igreja, mas elas não se aproximavam na casa de Dona Lurdes. Só o Pastor da Igreja Evangélica passou na frente da casa caminhando um pouco apressado (era o único que vestia terno e segurava uma bíblia).

Figura 19: Dentro do Terreiro de Iemanjá, roda no trabalho da saída de quarto



Figura 20: No interior do Terreiro de Iemanjá, músicos, oferendas ao caboclo (embaixo das folhas de coqueiro) e porta do quarto



Católicos e umbandistas

Como podemos observar, as crianças expressam repúdio, mas ao mesmo tempo curiosidade, pois me acompanhavam e olhavam pelas janelas. Concordando com o que observou Pires (2010), notei que o repúdio ou aversão à umbanda naquele contexto só se fazia com crianças com idade igual ou superior a nove anos, ou seja, numa idade mais próxima da adolescência, quando se identifica o significado de determinados símbolos, como o tambor, ou as danças: neste caso relacionados com a figura do demônio, uma associação que se realiza indistintamente tanto entre evangélicos como entre católicos em relação aos trabalhos de umbanda.

No começo, tive dificuldade para localizar o Terreiro de Iemanjá, apesar de estar na rua principal, pois ninguém sabia ou queria me indicar. Apesar destas barreiras, entre católicos e umbandista percebi uma maior tolerância e respeito recíprocos, simultâneos a um medo ao desconhecido, bem manifesto por parte dos católicos, como falou Dona Cida: *sinto medo quando começam a chamar e matar “os bicho”, mas eu respeito toda religião enquanto que respeitem a minha*. Quando pergunto ao padre Alexandre:

M. R. Você acha que vão pessoas da umbanda para festa?

Padre Alexandre: acredito que sim, mas não se declaram, De qualquer forma a procissão e a festa católica acolhe tudo mundo.

É importante salientar que no dia 8 de dezembro de 2015, mesmo dia da festa de Nossa Senhora da Conceição no Porto do Capim feriado, é feriado municipal em João Pessoa, na conhecida orla do Busto de Tamandaré (localizado entre os bairros de Tambaú e Cabo branco) ocorre também a festa em homenagem a Iemanjá a Rainha do Mar, orixá presente nas religiões de matriz africana como o candomblé e a umbanda. Nesse dia muitos terreiros da cidade também seguem em procissão e vão à orla fazer as oferendas a Iemanjá e confraternizar. Nesta festa também, repetindo o motivo de Nossa Senhora da Conceição, o motivo das decorações também seguem o azul e branco, já que ambas estabelecem associações cosmológicas e naturais com a água, em especial o domínio dos mares, além de haver sobre ambas um forte apelo à maternidade. Iemanjá é orixá dos mares, dos oceanos, cultuada no Brasil como mãe dos orixás e relacionada no quadro sincrético com Nossa Senhora da Conceição, segundo Reginaldo Prandi (2001). Ela é a grande mãe, dos orixás e do Brasil, a quem protege como padroeira, sendo igualmente Nossa Senhora da Conceição e Aparecida. Esta forma, o a cidade de

João Pessoa aparece como uma cidade “policêntrica”⁴¹, onde existem muitos centros de peregrinação.

Vivemos num país policêntrico do ponto de vista religioso católico, com vários centros de peregrinação igualmente importantes, ao invés de um único principal, convivendo com outros, menos destacados. No cenário religioso brasileiro, vários centros religiosos, católicos, sobretudo, mas não exclusivamente, manifestam as diferenças regionais (FIGUEROA DE MEDEIROS: 2008, pg. 135).

Observamos, portanto, como os símbolos rituais têm multiplicidade de significados e polivalência de sentidos, o que aponta para o fato de que os símbolos dos rituais e mitos como enfatizado Edmund Leach (1983), são representações materiais de ideias abstratas, ou seja, de um conjunto de ações, sentimentos não concretos que se afirmam de forma racional e lógica na vida social dos agentes sociais. Portanto, processam subjetividades nos seus estilos de vida e dão sentido aos diversos acontecimentos sociais.

Ao perceber o modo como durante, nesta data, em sistemas religiosos e locais diversos a cidade reunia-se para festejar, perguntava-me se, no contexto do Porto do Capim, esta relação entre Iemanjá e Nossa Senhora da Conceição era reconhecida na festa. Ao refletir essa dimensão da devoção, busquei identificar se existiam trânsitos e deslocamentos dos integrantes da festa entre estas divindades aparentemente distantes, mas simbolicamente próximas.

Em entrevista, Dona Lurdes me contou como sempre ia à festa de Nossa Senhora da Conceição pela manhã e a tarde ia para festa de Iemanjá na orla, porém em 2015 ela não estava presente no dia da festa. No café da manhã, vi que algumas pessoas estavam presentes também na saída de quarto do dia 28 de Novembro de 2015 no terreiro de Iemanjá, mas não continuaram na procissão. É importante destacar que as duas netas de Dona Lurdes, (mãe de Santo do terreiro umbandista), não são da umbanda: uma é católica e outra é evangélica. Elas me apresentaram esse fato com muita naturalidade e orgulho e Dona Lurdes falou *cada um com sua religião*. Por outro lado, Seu Crispim, ante a pergunta da relação Nossa Senhora da Conceição e o orixá Iemanjá, respondeu: *“Iemanjá é para o umbandista... e Nossa Senhora da Conceição para nós católicos, entende?”*

⁴¹Termo usado por Bartolomeu Tito Figueiroa de Medeiros (2008, pg. 159).

A proximidade e os deslocamentos entre catolicismo e umbanda se apresentavam em forma de fronteiras flexíveis e abertas. Lembremos que a festa foi iniciada por Dona Penha no mesmo dia da festa de Iemanjá. *Um dia, ela achou um altar na ilha da santa, um altar bem pequeno, e como fez promessa, ela prometeu que o dia de Iemanjá ela sempre ia visitar o altar levando uma santa maior* (Diário de Campo, 13 de Maio de 2015). A fronteira que separa católicos e umbandistas é marcada por certa porosidade e intercâmbio, deslocamentos de pessoas e atitudes de curiosidade e proximidade, sendo que apesar de manifestar receio, se percebe um ambiente de tolerância, especialmente no sentido dos umbandistas aos católicos, tendo em vista que alguns desses frequentam as missas e estabelecem uma relação devocional direta e através do sincretismo com seres do panteão cristão católico. Portanto, trata-se de diversos grupos entre os quais existe um interconexão e um intercâmbio, alterações de posição social, que podem levar a alterações de status.

A título de comparação, é possível retomar Leach(1977) exemplifica na obra *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. Ele considera dois tipos de grupos: os Kachin (que se subdividem em Gumlao e Gumsa) e Chans. Ambos os grupos são sociedades consideradas distintas e separadas, mas que podem estar condicionadas em um sistema social de maiores proporções. Leach apresenta o exemplo observado em comunidades Chan de indivíduos que, possuem possibilidade de alteração de sua posição social, e por vontade própria, a realizam, quando tal alteração ocorre em quantidade, é possível alterar de forma razoavelmente perceptível a estrutura social. O autor considera que a maior parte das alterações na estrutura de uma sociedade ocorre quando indivíduos buscam alterar sua posição dentro da mesma.

Seu argumento é que, sociedades distintas e separadas podem estar englobadas em um sistema social de maiores proporções, bem como, existe a possibilidade de acontecer alterações na estrutura social, culminando com a possibilidade de encaixá-la num determinado sistema, sem considerar a passagem no tempo. Os Chan podem alterar sua posição social, quando isso ocorre com grande parte dos indivíduos, se altera perceptivelmente a estrutura social. Ele identifica três modelos de estrutura: gumlao – gumsa – chan. O gumsa tende a ser um ponto de transição entre os modelos, pois é possível que se transite de gumlao para chan e inversamente. Essa mudança para Leach se dá quando os indivíduos tendem a mudar sua posição social e também mostra que as culturas são relacionais e não ilhas isoladas (LEACH, 1977). Se no caso analisado por Leach, a mudança de status ocorre por meio do casamento e da incorporação a um novo

grupo social através do parentesco, no caso do Porto do Capim, em especial através da análise da festa e dos componentes religiosos e simbólicos, esse trânsito é possibilitado também pela adesão a uma religião majoritária.

Católicos e evangélicos

Por outro lado, a presença de evangélicos de alguma forma afeta a festa pois quando pergunto para Dona Cida porque tem pessoas da comunidade que não participam, ela responde, *Porque tem muita igreja evangélica, estão fazendo até dentro de casa, é “um negócio”! No Porto estão aparecendo muitas!*

Como já sabemos Dona Penha, a fundadora da festa de Nossa Senhora da Conceição, hoje é evangélica, e assim não participa mais da festa. Ela conta as razões da sua conversão e como deixou de acreditar em santos.

Dona Penha me confessou que ela nunca na vida ia imaginar que acabaria sendo ‘crente’ – outra designação comum para os evangélicos-, que sempre acreditou que *“eleseram muito egoístas, pois pensam que só eles vão ser salvos por Deus”* Ela começou a acreditar quando um dia, angustiada porque não tenha notícias do filho que fugiu pra São Paulo faz cinco anos, falou com a mulher da Igreja evangélica Missão Porto do Capim. Então esta mulher deu a dica de rezar de noite, quando ninguém estivesse em casa. Que ela pedisse pra Deus com toda a força. Então ela fez, e quando foi dormir fechou os olhos viu a Mão do filho através de uma grade. Ela se assustou, e no dia seguinte recebeu uma carta do filho falando que estava na cadeia(Diário de Campo 25/11/1990).

E assim Dona Penha começou a frequentar a Igreja Missão Porto do Capim. Contou-me como foi o batismo, *“dentro de uma piscina com água que chegava até o peito”* e como ela deixou de beber (antes gostava de cachaça) e de como acha que a umbanda é coisa do demônio, embora elajátivesse frequentado alguns rituais, sem nunca receber entidades. Hoje ela pensa que os santos não são verdade, pois *“Deus é um só”*. A esse respeito, Dona Zita fala também:

Deus é um só! E das outras religiões, não gosto bem não, mas não discrimino, nem macumbeiro, e a procissão eu acompanho também ne? Mas se a imagem cai não se levanta do canto!... Cada um tem sua religião. Gosto muito daqui, das pessoas, da localidade onde eu moro, porque aqui tudo mundo se conhece, não tem briga... Então pronto. Cada um com sua religião! (Dona Zita)

Podemos perceber a complexidade das situações que envolvem trânsitos entre religiões, além do fato de que precisa acontecer alguma mudança significativa na vida da pessoa para dar sentido á esse transito entre religiões. Dona Zita, também evangélica fala:

Eu era católica... Eu tenha uma sobrinha, e fazia oito anos que ela tenha perdido emprego, ela tava desempregada, e então, por muito eu orar, Jesus abriu a porta do emprego e hoje ela tá trabalhando no hospital, ai, eu fui e dei meu testemunho, então para mim Deus é tudo o que a gente tem na vida. Porque é a nossa fé, tanto faz você fazer uma promessa a um imagem, é uma imagem ne? Vai depender da fé que você tiver ai você alcançaentão pronto! Pela fé que eu tive em Deus, então eu alcancei.

M.R: Antes então era católica?

Dona Zita: era que eu sou batizada...Mas assim mesmo não me batizei ainda na que eu frequento. Eu sou batizada na católica e não vou me batizar em outra igreja sabe?

M.R. Por quê?

Dona Zita: porque não quero, minha mãe me batizou novinha! Ai eu vou me batizar duas vezes? Não... Têm gente que se batiza, porque é católica ai entra na evangélica. Mas também tem um crente fiel e um crente “capa”... Porque eu acho assim, a pessoa pra seguir os caminhos de Deus mesmo, para ser um crente fiel, ele tem que ser fiel a Deus, não tem que apontar assim na vida dos outros, não tem que discriminar ninguém, nem ta apontando,.. ne? Mas aqui nem todas pessoas são, porque vive dentro da Igreja vive apontando, discriminando as pessoas entendeu?

M.R. sim...

Dona Zita: porque Deus é quem tira isso, nem eu nem você não, porque um dia Ele muda as pessoas, ai o problema daqui é esse... Ai as vezes tem um neto ai paga, pelo que a pessoa fala, entendeu? Assim, os meus amigos e os meus inimigos eu entrego nas mãos de Deus, para ter paz.

Vemos como Dona Zita faz o trânsito entre religião católica e a evangélica, e coincide com Dona Penha em que *Deus é um só*, por isso não acredita em imagens. Nessa entrevista concedida, a situação da queda da imagem da santa é retomada como argumento que justifica as ideias mais destacadas pelas entrevistadas evangélicas: que não existe elemento ao que adorar além de Deus.

Portanto, podemos ver os trânsitos entre religiões, esses deslocamentos que os atores sociais realizam entre mundos aparentemente excludentes entre si. É importante salientar que, apesar de ser aberta no discurso, na prática a festa não é tão aberta. Pois no momento de ir pra Ilha da Santa, o catamarã deu preferência aos moradores católicos. Os evangélicos não vão à festa, da mesma forma que nem se aproximam ao terreiro de Dona Lurdes quando dos dias “de trabalho”, ou seja, quando acontecem os cultos, geralmente às terças-feiras e nos dias festivos. Porém, como observado, entre

católicos e umbandista existe uma maior proximidade, sempre guardando a manutenção de uma distância prudente.

Segundo Medeiros (2008), estas religiões tem em comum a transitividade, ou seja, tem em comum essa passagem que envolve convergências e misturas de crenças, de rituais, seja na mudança de uma religião para outra, seja na bricolagem realizada pelos indivíduos e grupos que fazem a sua religião, e gerando um quadro que junta elementos de uma, de outras e compondo unidades fluidas, móveis.

Todo este quadro de deslocamentos aqui rapidamente vistos e analisados reflete a seqüência dos atos e situações de transitividade presentes nos diversos tipos de comportamento religioso no Brasil: a quase totalidade dos católicos brasileiros, incluindo uns tantos espíritas kardecistas, uma boa porção de adeptos das religiões de matriz africana e – hoje em dia- também os evangélicos amam os deslocamentos das romarias, das procissões, das “Marchas por Jesus” ou expressões semelhantes (MEDEIROS: 2008, pg.141).

Podemos, com efeito, ver como o entorno da festa muda tipo de deslocamentos. Da igreja até a ilha, passando pelo terreiro e pela igreja neopentecostal. Estes fatos, afirmam mais uma vez uma religiosidade forte, robusta, mutante, amante das migrações, dos caminhos variados, de passagens. Mas também, identificam-se aí níveis de tensão diversificados, entre religiões exclusivas e inclusivas, marcados por relações conflitivas ao mesmo tempo de grandes interpretações envolvendo também o campo intenso da esfera política na religiosa e da religiosa na política.

A fita azul: as fronteiras na festa

Quem são essas “pessoas de fora”? Como delimitar as fronteiras da comunidade dentro de uma festa que atrai pessoas de diferentes lugares da cidade? Quem é considerado de fora e quem é considerado de dentro, no dia da festa?

Considero que o momento de subir nas barcas para a procissão marítima é um momento de demarcação sutil das fronteiras entre os participantes da festa, ou seja, o momento no qual se define quem vai ter o privilégio de ir à Ilha da Santa e participar dessa experiência de peregrinação pelo rio Sanhauá. Lembremos que este ano - como a maré estava muito baixa- os barcos pequenos tiveram que levar pouco a pouco os peregrinos nos catamarãs. Tudo mundo com a fita azul foi levado para os catamarãs. Também devemos ter em conta que o catamarã da comunidade foi pago com as contribuições e doações, enquanto o catamarã alugado para os turistas e para o

“pessoal da universidade”, foi financiado com a venda de fitas azuis. Em suma, tudo mundo que ia subir nos catamarãs tinha uma fita azul.

Diante do que foi exposto anteriormente, percebemos que existe uma seleção anterior segundo religião, depois seguem as “pessoas de dentro”, católicas em sua maioria, e por último os “de fora”. Assim se forma um quadro onde temos diferentes fatores que influenciam em participar ou não da procissão marítima: dinheiro, religião e pertença.

No café da manhã oferecido na igreja as fronteiras são difusas, de modo que todos podem usufruir dele: as frutas, o bolo, o leite, o café e o pão são oferecidos para tudo mundo. Todavia, é ao fim do café que se distribui a fita azul entre aqueles conhecidos da comunidade e da Igreja católica. Os que são “da universidade”, alguns turistas e romeiros de outros lugares têm que pagar para ir até a Ilha da Santa. Desta forma, completaram um catamarã com pessoas de fora e outro com pessoas de dentro. Finalmente, encontramos um grupo reduzido está “tanto dentro como fora”, ou seja, estão dentro da festa, mas fora da comunidade e formam parte de uma elite urbana que pelo fato de ter feito doações para realização da festa têm responsabilidades e reconhecimento diferenciadas (como os patrocinadores, políticos e comerciantes).

A seguir, um quadro dos critérios para participar da procissão marítima e chegar até a ilha da santa desde o trapiche.

Quadro 1: Critérios para participação na procissão marítima e estratégias de diferenciação

Pertença à comunidade		Dinheiro			
		Não Precisa	Precisa (em forma de doações ou comprando a fita azul)		
	Dentro do Porto do Capim	Devotas católicas da comunidade			
	Dentro e fora do Porto do Capim	Embarcações particulares, pescadores. Devotas de outras partes do Varadouro	Devotas de outras partes da cidade		
	Fora do Porto do Capim	Organizadoras devotas da igreja	Turistas	Universitários	Patrocinadores

Estes grupos (devotos, organizadores, turistas, universitários, patrocinadores...) são considerados dentro da ferramenta analítica do que Weber (1905) chama de “tipos ideais”. Segundo ele, um tipo ideal é obtido ao exagerar um ponto de vista de forma unilateral desta forma estabelecendo uma relação entre fenômenos isolados e difusos (GERTH; MILLS, 1982).

“tipo ideal”, expressão na discussão metodológica de Weber, refere-se a construção de certos elementos da realidade numa concepção logicamente precisa. A palavra “ideal” nada tem com quaisquer espécies de avaliações (...). O interesse de Weber em comparações mundiais levou-o a considerar extremos e “casos puros”. Tais casos tornaram-se “exemplos cruciais” e controlaram o nível de abstração que ele usou em relação a qualquer problema particular. A verdadeira essência da história situa-se, habitualmente, entre esses tipos extremos; daí Weber ter-se aproximado da multiplicidade de situações históricas fazendo que vários conceitos tipos influíssem sobre o caso específico que examinava (GERTH; MILLS: 1982, p.78).

Os “tipos ideais” não são fechados, já que podemos encontrar turistas que ao mesmo tempo são universitários, e patrocinadores que também são universitários, além de devotos pouco conhecidos que também pagam para ir na ilha, como também existem turistas devotos.

A divisão mais geral dos grupos é aquela estabelecida entre pessoas da comunidade católicas, e pessoas de fora como são o “pessoal da universidade” e os turistas, e os patrocinadores de festa pagam em forma de doações.

Os de fora: redes externas

Depois de refletir sobre a diversidade de grupos que a festa consegue reunir, podemos observar as motivações de cada um dos grupos para participar da festa. No contexto da comunidade, é a Associação de Mulheres Porto do Capim que consegue acionar estes grupos externos, e portanto, é o contingente que recebe uma maior visibilidade para o exterior. Nesse sentido, percebemos que sua permanência enquanto grupo está claramente relacionada à sua capacidade de gestão de recursos materiais e simbólicos garantindo a sua visibilidade junto à totalidade do campo festivo da cidade.

A festa é um espaço pelo qual são acionadas interconexões entre a comunidade e outros agentes os quais, por sua vez, acionam redes de cooperação e ajuda mútua que favorecem a persistência da festa e daqueles agentes que a organizam e vivenciam, assim como a realização de outros projetos identitários cotidianos: “Essas frequentes redefinições simbólicas permitem que cada grupo organize seus sistemas de dívidas em

torno de contrapartidas que articulam a memória coletiva com a noção de tradição festiva” (CHIANCA: 2013,p.126).

É fundamental destacar como as pessoas de fora constituem uma malha relacional e circunstancial observada na dinâmica festiva. Portanto, observando as redes de sociabilidade ou “filigrana” no dia da festa estaremos perto de revelar e conhecer a construção de relações sociais cotidianas, nas suas formas ordinárias e menos ritualizadas (CHIANCA, 2008).

Patrocinadores e a comunidade: políticos e comerciantes

Podemos começar pelos patrocinadores, membros importantes da rede externa e que financiam os recursos econômicos necessários à realização da festa. Estes patrocinadores são acionados pelo grupo de mulheres para garantir a realização da festa com a entrada de recursos econômicos. A continuação anotações do diário de campo,

3 de dezembro de 2015, faltam 5 dias pra festa, pedindo as doações:

Marquei com Cida às 8h00 da manhã para sair e pedir doações para festa de Nossa Senhora da conceição. Cida me contou que já conseguiram o madeiramento e trabalhadores para consertar o trapiche graças à ajuda do Deputado estadual João Gonçalves. Ou seja, algumas das pessoas que fossem consertar o trapiche iam ser pagas, pois é um trabalho muito grande manter o lugar e, claro, a atividade do porto. Cida reclamava que os pescadores nunca faziam esse trabalho, apesar de ser muito importante.

Fomos a várias oficinas pedindo contribuições e ajudas no Porto do Capim, e tudo mundo falou que passássemos tarde para pegar as doações. Então fomos visitar Seu Pedro, dono de uma oficina de conserto de carros não muito longe da comunidade, também no Centro. Passamos pela rua Frei Vital e fomos caminhando pelas vias do trem, caminhamos pela rua Elpídio Alves da Cruz até chegar na Oficina São Pedro. Após esperarmos um tempo considerável até que Seu Pedro chegasse e nos atendesse no departamento dele.

Quando eles nos chamou, sentamos nas cadeiras na frente à mesa, então ele falou algo assim como: é pela procissão? ...Cida contou a história de que os barcos estavam sendo muito caros, que ia ter um barco pra comunidade e outro pros turistas (ela falou “o pessoal da universidade”). Então Pedro começou ligando para os amigos dele pra perguntar em que momento eles iam levar os barcos para procissão, e

perguntando pra Cida se poderia deixar o barco lá estacionado desde domingo, ante o que Cida respondeu que sim. Quando desligou o telefone, Cida pediu uma ajuda em dinheiro, e ele falou que ia dar a tarde na barraca dela. A lógica parece ser que as pessoas que tem dinheiro paguem as doações para festa, existe como uma pequena obrigação. Pedro também perguntou por mim, eu expliquei que era da universidade que estava ajudando na festa. Então ele apertou minha mão e nos despedimos.

Voltando, no caminho pra casa eu perguntei se tenha que pagar então, e ela me falou: “não, você vai comigo!” eu agradei, e ela me falou que dormisse na casa dela, para acordar juntas e preparar o café de manha juntas. Ela estava feliz porque ao menos a gente tenha conseguido alguma resposta, alguma coisa.

Nessa hora chegou um carro grande, preto, e dele desceu um homem grande e com terno, muito elegante e sorridente. Trocou com dona Cida algumas palavras sobre a festa e Cida agradeceu. Depois perguntei quem era, e ela me falou que era o deputado estadual João Gonçalves. Ele também ofereceu doações para pagar o catamarã da comunidade.

Lembremos que estes personagens também têm um papel protagonista na festa. João Gonçalves leva o andor na procissão terrestre, e Seu Pedro a santa na procissão marítima. Portanto, trata-se de uma estrutura de compatibilidade: eles oferecem recursos econômicos e em troca têm um retorno na forma da visibilidade de suas pessoas públicas, cabendo ao comerciante ainda um dia de curtição com os amigos, e ao deputado uma visibilidade que poderá ser restituída em algum momento como uma maneira de apoio político-eleitoral.

A lógica se aproxima aquela identificada por Chianca (2013) no referente às quadrilhas de São João onde “os grupos quadrianuais seguem o ritmo político-eleitoral e mantêm seu grupo sob a política clientelista local onde os “padrinhos” apoiam grupos da cidade que não conseguem se auto-financiar” (CHIANCA, 2013, p 114).

As diferenças de classes sociais são também percebidas na festa. No começo intuí a existência de algum tipo de ganho econômico substancial por parte da comunidade, mas o dinheiro investido garante basicamente a realização da festa, não existe uma movimentação extensa de dinheiro, além das doações dos patrocinadores. O café da manha é doado, da mesma forma que o madeiramento para conserto do trapiche. Por outro lado, o barco da comunidade “dos católicos” foi financiado com o dinheiro

das doações e o outro foi pago com o dinheiro dos turistas (ou “pessoal da universidade”) que compraram a fita azul.

Portanto, existem motivos além dos econômicos que garantem a realização da festa um ano após ano. Esses motivos estão relacionados com a visibilidade pública e/ou política, devoção e o lazer tanto da comunidade como de outros de fora que participam ativamente da festa. Assim, intervém uma “estrutura de compatibilidade”

Que implica que a romaria tenha se conservado, no interior de um conjunto mítico-ritual sem dúvida cristão, ao mesmo tempo como instituição mediadora da mudança e da passagem e como um lugar de permanência e de continuidade. Mais radicalmente ainda, como o espaço onde o recalcado retorna, mas para ser recuperado nos quadros reguladores e discriminatórios do “estabelecimento” institucional (SANCHIS: 1983, p. 387-388).

Universitários e turistas

Por outro lado, o “pessoal da universidade” também tem motivações nesta festa, muitas vezes longe da devoção à santa. Algumas das motivações são “estar próximo da galera, conhecer e criar vínculos” (Hermes), mas lembremos que muitos dos integrantes universitários da festa usavam a camisa de “Porto do Capim em Ação”, o movimento coordenado da Associação de Mulheres Porto do Capim e alguns professores e estudantes da UFPB, ou seja, um setor considerável dos integrantes da festa comparece para apoiar o movimento de resistência ao Projeto de Revitalização do Porto do Capim.

Este grupo comumente chamado pelos moradores de “pessoal da universidade” forma um conjunto aparentemente distante da esfera religiosa, porém é importante destacar que as reuniões da Associação de Mulheres com os grupos universitário são feitas na capela católica Santa Marta, e que também alguns professores e alunos são de tradição católica. Para não ficarmos presos a generalizações lembremos que “todo comportamento social é interpretado, construído, e nada indica que exista uma situação em que duas pessoas coincidam plenamente na interpretação de cada evento” (BARTH, 2000, p.171).

Também, junto a este grupo de universitários e associados a ele encontramos um grupo de turistas, cuja motivação de ir à festa pode ser sintetizada na possibilidade de ver um evento de cultura popular ou religiosidade. Ambos, (universitários e turistas) de modo geral não se aproximam na hora da missa, posicionando-se em um lugar mais distante.

Como afirma Steil (2003), existe uma interseção nodal nas peregrinações, uma tensão entre múltiplos significados, motivações e comportamentos. Segundo o autor, tanto entre romeiros, os quais seriam os devotos, como entre turistas não existem muitas diferenças, pois em certo sentido ambos são peregrinos.

Turismo e peregrinação serão tomados aqui como categorias que condensam duas estruturas de significados que estão sendo “atualizadas” e reavaliadas nesse evento. Portanto, não se trata de traçar uma linha divisória entre romeiros e turistas. Mesmo porque, quando observamos as pessoas que acorrem ao santuário no período da romaria, nos damos conta de que romeiros e turistas se confundem tanto em relação às suas motivações quanto aos seus comportamentos². Noutras palavras, a análise dos comportamentos ou das motivações não nos oferece indicadores capazes de demarcarem uma linha de fronteira entre turistas e peregrinos. Ou seja, observarmos que existe uma miscelânea de atos religiosos e turísticos praticados pela mesma pessoa, de modo que se torna muito difícil saber se estamos diante de um turista ou de um romeiro (STEIL:2003, p. 225).

Porém, se falamos de modelos ideais de comportamento efetivamente, observamos diferenças gerais. De um lado, se apresenta o modelo de comunidade emocional, e “communitas”, grupo que incluiria aqueles devotos católicos da Nossa Senhora da Conceição. De outro lado, observamos o modelo de Norbert Elias chamado de “societas”, um modelo marcado por uma convivência mais fria e distante. Norbert Elias (1995) usa este conceito para referir-se ao comportamento da burguesia e aristocracia na França do Antigo Regime,

Sua existência e a manifestação de seu prestígio, o distanciamento em relação aos que ocupavam uma posição inferior, o reconhecimento dessa distância pelos que ocupavam uma posição superior, tudo isso era um objetivo suficiente por si mesmo. Mas era na etiqueta que esse *distanciamento como objetivo em si* tinha sua expressão mais perfeita. Constituíam-se assim um desempenho da sociedade de corte no qual as chances de prestígio estavam alinhadas segundo uma hierarquia. E os atores demonstravam que detinham tais chances, tornando visível, com isso, a relação distanciada que simultaneamente unia e distinguia tais indivíduos entre si, e conservando assim, na própria maneira de atuar, a hierarquia presente para todos, o valor corrente da corte que conferiam uns aos outros (ELIAS: 1995, p. 111).

Desta forma, os turistas/universitário se posicionam na festa com uma motivação diferente a dos devotos, pois eles não estão na busca de uma experiência da *communitas*, ou seja, uma experiência mística como poderia ser o ato de pagar as promessas, renovar votos, fazer pedidos ou entrar em contato com a divindade. De fato,

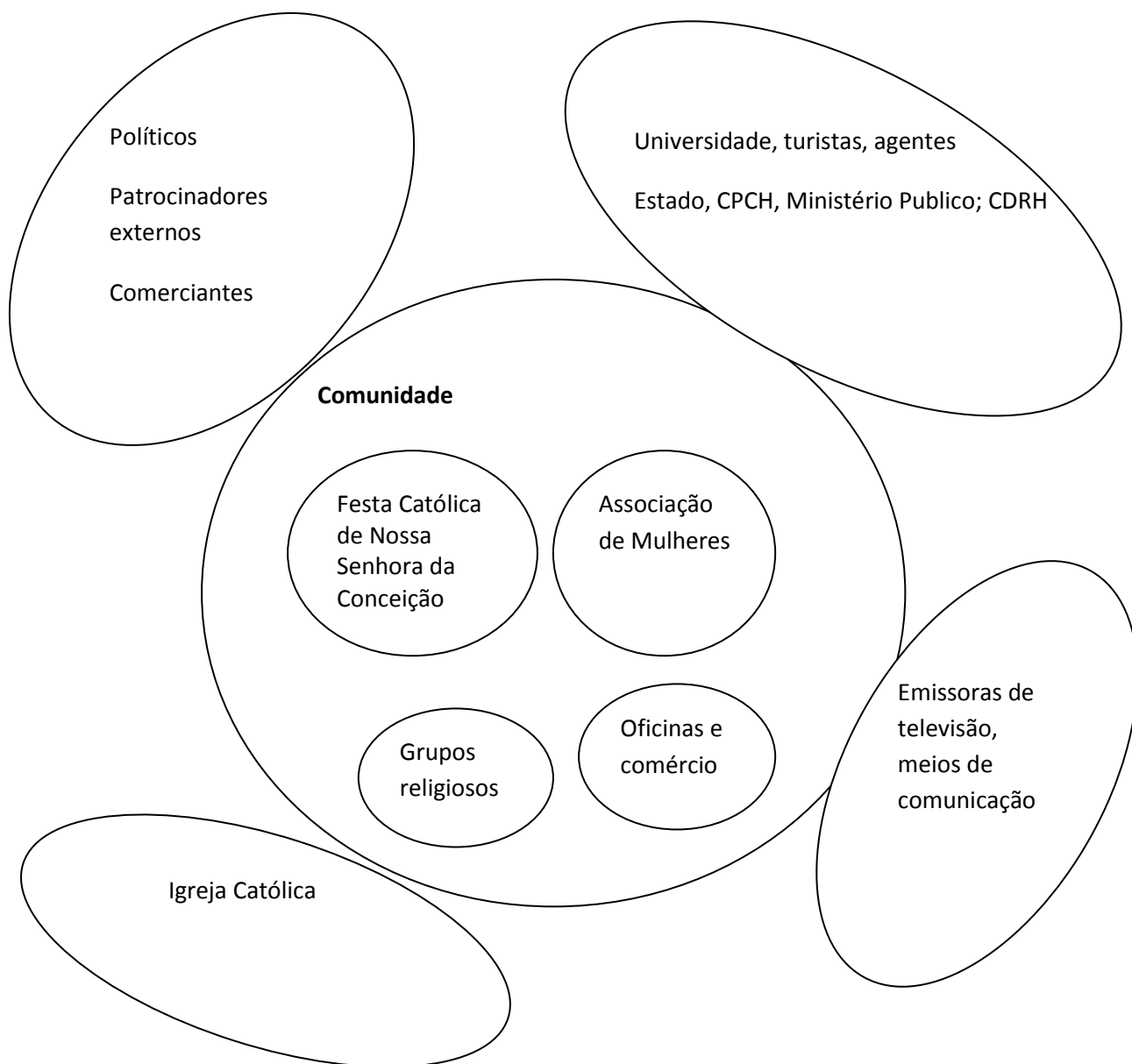
na hora da missa os turistas são meros espectadores, do que devotos ou participantes: “os espectadores se instalam no palco, ocupando o fundo e os lados. Portanto, o que é representado mostra a mesma precisão de medidas que caracteriza a vida de corte em geral. As paixões podem ser intensas; as explosões apaixonadas são inconvenientes”(ELIAS:1995, p.127).

Assim, turistas se colocam como observadores externos e distantes. A diferença destes com o pessoal da universidade é a de que estes últimos já conhecem parcialmente a comunidade e o fato de ir à festa constitui um apoio das lutas da comunidade. Estes experimentam outro tipo de *communitas*, mas trata-se de uma *communitas* muito ligada à distância da *societas*. Isto revela um aspecto até então não discutido aqui; o da espetacularização ou “consumo” da festa⁴², participando, embora “como espectadores”, tanto os “turistas” quanto os “universitários” constroem uma atitude de sustentação e apoio ao Porto do Capim seja nas suas atividades cotidianas de resistência ao Projeto de Revitalização (os universitários) seja no reconhecimento e valorização da cultura popular.

Assim, é fundamental destacar como os turistas e especialmente os universitários formam parte dessa rede especializada externa que interage com a comunidade oferecendo apoio político. Projetos de extensão trabalharam junto com a Associação de Mulheres do Porto do Capim, como o Projeto “Requalificação Urbana e Ambiental e Patrimonial Porto do Capim”, projeto alternativo ao projeto urbanístico inicial da Comissão de Desenvolvimento do Centro Histórico. Essa mesma parceria desencadeou outras ações como a elaboração de um Relatório de violações aos Direitos Humanos no Porto do Capim, ligado ao O Centro de Referência em Direitos Humanos (CDRH).

Em um esforço de sintetizar todo o panorama da festa e o alcance de suas redes, vemos um quadro que reflete as relações da festa com as esferas políticas, do conhecimento acadêmico, meios de comunicação, esfera religiosa e esfera econômica. Estas esferas, também interconectadas, podemos observar outras que frequentam e transitam em várias delas, compondo esferas abertas e de fronteiras flexíveis e em conexão constante umas com as outras.

⁴² Que por razões de tempo não poderemos discutir.



O esquema lembra um conjunto de noções teóricas que podem ajudar no estudo deste campo. Trata-se dos “modelos de jogos” de Norbert Elias (1991), o qual começa pelo modelo da competição primária. Este modelo é aquele em que duas pessoas, que são interdependentes medem suas forças. Ambos são grandes rivais e desempenham uma função recíproca, pois existe interdependência entre os dois devido a sua hostilidade. Existe assim uma função recíproca de coerção. Aqui o conceito de função é

entendido desta forma: como inimigos que desempenham uma função, ou seja, função enquanto que existe uma relação (ELIAS, 1991).

Compreender deste modo o conceito de «função» demonstra a sua relação com o poder dentro do quadro das relações humanas. Pessoas ou grupos que desempenham funções recíprocas exercem uma coerção mútua. O seu potencial de retenção recíproca daquilo que necessitam é geralmente desigual, o que significa que o poder coercivo é maior de um lado do que do outro. Mudanças na estrutura das sociedades, nas relações globais de interdependências funcionais, podem induzir um grupo a contestar o poder de coerção do outro grupo, o seu «potencial» de retenção (ELIAS: 1991).

Entre os modelos de jogos que o autor propõe, no caso do conflito pelo território urbano no Porto do Capim, o jogo se aproximaria ao “Modelo de jogo de dois níveis: tipo oligárquico”. Trata-se de um modelo no qual os jogadores não jogam diretamente um contra os outros. A função é desempenhada por representantes dos grupos os quais formam um grupo de nível secundário.

Porém a distribuição de poder entre os indivíduos do primeiro e do segundo nível pode variar muito, pois só os jogadores do segundo nível participam diretamente no jogo (ELIAS, 1991). Através da festa de Nossa Senhora da Conceição, a Associação de Mulheres Porto do Capim aciona toda uma rede que potencializa os recursos políticos acessíveis, empregados não apenas na festa como também para seus projetos políticos conseguindo a visibilidade necessária para comunidade e apoios, daí decorrente. A festa também capitaliza o poder de combate político de alguma de seus integrantes, que atuam como participantes da Associação de Mulheres Porto do Capim, entidade diretamente voltada ao combate ao projeto de revitalização do Porto do Capim.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A modo de conclusão, podemos esclarecer algumas questões sobre a importância da festa de Nossa Senhora da Conceição para a comunidade Porto do Capim e, desse modo vislumbrar os mecanismos que fazem com que a festa perdure.

Em primeiro lugar, a festa de Nossa Senhora da Conceição, movimenta uma grande quantidade de recursos simbólicos religiosos. As procissões, ressignificam os lugares-chaves da comunidade a cada ano, para desta forma consolidar a visibilidade de determinados valores e poderes tanto no interior como no exterior. Leach (1978) lembra que “do mesmo modo que a ordem pela qual os indivíduos se movem numa procissão cerimonial quase sempre traz implícito seu status relativo, em algumas procissões as pessoas de status estão na frente, e em outras elas aparecem atrás” (LEACH: 1978, p. 75). Além disso, ele salienta que “todos os seres humanos têm uma profunda necessidade da segurança que vem de saber onde se está. E saber *onde se está* é um problema tanto de reconhecimento social quanto de posição territorial” (LEACH: 1978, p. 65). Com esta festa a comunidade consolida suas qualidades tanto como Porto (sendo este um lugar de passagem) quanto como um lugar para morar.

A festa de Nossa Senhora da Conceição também é de origem familiar, ganhando pouco a pouco a conotação de “símbolo de resistência da comunidade”, passando pela apropriação parcial da Igreja e das associações políticas da comunidade. Isso quer dizer, que com o tempo, virou um símbolo político-social comunitário.

O conjunto de valores transmitidos na festa corresponde com os ideais maternos de pureza, castidades, virgindade e inocência, valores que produzem uma inversão da posição hierárquica da figura da mulher, que tem neste momento o feminino um valor moral superior ao masculino (DUMONT, 2000). Portanto, a festa organizada pelas mulheres para consolidar valores católicos de pureza e maternidade que posiciona as mulheres situações de poder, reproduzindo sua legitimidade como lideranças da comunidade.

Na festa também tem lugar um processo consolidado “como tradição”, que forma parte da memória da comunidade da qual as crianças participam nela e conforme avançam em idade começam a compreender o significado dos mundos religiosos nos

quais convivem e coabitam. Ensinada para as novas gerações a festa como tradição será ressignificada aportando mudanças, reinterpretações e correlações sociais, religiosas, políticas e econômicas. Pois na atualidade a festa movimenta mais recursos políticos que econômicos.

Desde que apareceu o projeto urbanístico a movimentação cultural da comunidade e em espacial da Associação de Mulheres Porto do Capim se destinou a ganhar visibilidade e apoios políticos no que se refere ao conflito pelo território urbano. Desta forma, a AMPC consegue acionar varias ferramentas através da festa: a religiosa(materializada nos apoios da Igreja); a política (universidade e turistas) e econômica (patrocinadores); a mídia(médios de comunicação) desse modo, “centralizando uma série de redes mais ou menos distantes do seu bairro de origem esse grupo organiza uma impressionante diversidade de ajudas, apoios materiais e simbólicos de importância vital à sua empresa” (CHIANCA:2008, p.08).

Em primeiro lugar a Igreja oferece recursos simbólicos, uma liturgia própria que garante a celebração do ato. Recebe fieis e consolida sua presença na comunidade Porto do Capim. Por outro lado, aqueles patrocinadores que oferecem dinheiro, ganham um dia de curtição na ilha, garantindo seu protagonismo no dia da festa e a possibilidade de expressar publicamente sua adesão à festa enquanto ganham apoio publico e eleitoral. Setores universitários também oferecem recursos políticos, apoios, informações, assessoramento, produção acadêmica e visibilidade, pois oferecem produção acadêmica e experiências de conhecimento sobre o Porto do Capim. Pela sua parte, os turistas obtêm uma experiência exótica e aportam apoios à cultura local. Por ultimo, temos outro setor importante que são os devotos/devotas de outras partes da cidade; aqueles que procuram uma experiência de *communitas* no dia da festa.

Em definitivo, a festa, acomoda diferentes pontos de vista, diversos interesses, e visões do mundo, podendo acomodar em seu interior diferentes interesses. Eade e Sallnow (1991), salientam que nas peregrinações é comum experimentar “um sentimento de vazio religioso”, o qual consegue acomodar os sentidos dos diferentes atores e práticas diversificadas (EADE; SALLNOW, 1991).

Para terminar, aparecem outras questões que podem se aprofundar proximamente como, por exemplo: De que forma os homens e as crianças vem à festa? Em que momento da formação da festa se manifestam os patrocinadores? Como se articulam as outras manifestações religiosas da comunidade além daquelas que acontecem na Rua Porto do Capim? Como interagem entre elas? Quais as perspectivas e

disputas da festa de Nossa Senhora da Conceição, uma festa tão jovem e tão ativa no cenário de internas dinâmicas urbanas e de forte presença inter-religiosa?

REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO

ABREU, Regina. “Patrimônio cultural: tensões e disputas no contexto de uma nova ordem discursiva”. In: ____: **Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios**. Blumenau: Nova Letra, 2007.

ARAGÃO, Ivan Rego. “Turismo cultural-religioso, Festa católica e Patrimônio em São Cristovão-Sergipe-Brasil”. Passos: Revista de turismo e Patrimônio Cultural. Vol. 12 nº 1, 2014, pags. 145-158.

BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito da história”. In: **Walter Benjamin - obras escolhidas** - Magia e Técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7ª Edição. São Paulo Brasiliense, 1994.

BARTH, Fredrik. **Cosmologies in the Making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

_____. “Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades”. In BARTH, Frederik (compilação de TomkeLask). **O guru e o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000a.

_____. “O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia”. In BARTH, Frederik (compilação de TomkeLask). **O guru e o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000b.

_____. “Etnicidade e o conceito de cultura”. In, Antropolítica- Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política. n. 19. Niterói, 2005.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro, Bertand Brasil, 1998a.

_____. **Economia das trocas simbólicas**. Série estudos. Trad. Sergio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 1998b.

BRANDÃO, Carlos Rodriguez. **Memórias do Sagrado: estudos de religião e ritual**, São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

CAMPOS, Roberta Bivar; IZIDRO DO NASCIMENTO Joaquiem, “Em Juazeiro do Norte, Nossa Senhora é Deus-Mãe: um feminismo Mariano?”. In: *Religião e Sociedade*, vol.33, n.2. 2013, p.174-197.

CANCLINI, Néstor Garcia. “A encenação do popular”. In: **Culturas híbridas**. São Paulo: Edusp, 1997

CHIANCA, Luciana. **São João na Cidade**: Ensaios e Improvisas sobre A Festa Junina. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013.

_____. “Devoção e diversão: Expressões contemporâneas de festas e santos católicos”. *Revista ANTHROPOLOGICAS*. Vol.18, n. 2. 2007, p.49-74.

CHOAY, Françoise. **O Patrimônio como questão**: antologia para um combate. Belo Horizonte: Fino Traço, 2011.

CONNERTON, Paul. **Como as Sociedades Recordam**. Oeiras: Celta Editora, 1999

DA COSTA, F. **Sociedade de Bairro**: dinâmicas da Identidade Cultural, Oeiras: Celta Editora, 1999.

DURKHEIM, Émile. **Las formas elementales de la vida religiosa**. Buenos Aires: SCHAPIRE S.R. L, 1968.

DUMONT, Louis. **O Individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

ELIAS, Norbert. “Modèles de jeux”. In: _____. **Qu’est-ce la sociologie**. Paris: Éditions de l’aube, 1991.

_____. **A sociedade de Corte**. Rio de Janeiro: Jose ZAHAR Editor: 1995.

EADE, John; SALLNOW, Michael. **Contesting the sacred**: the anthropology of Christian pilgrimage. London: Routledge, 1991.

FERNANDES, Rubem César. “Religiões Populares”: uma visão da literatura recente. *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais*, vol,18. 1984, p. 3-26

FERREIRA, Ana Cristina Cesar; TINOCO, Marcelo Bezerra de Mello; ARAÚJO, Natalia Miranda. “As mudanças na paisagem cultural do bairro do Varadouro (João Pessoa)”. Disponível em::

http://www.geociencias.ufpb.br/posgrad/dissertacoes/vera_araujo.pdf. Acesso em:: 20/08/2015.

FIGUEIROA DE MEDEIROS, Bartolomeu Tito. “Deslocamentos em dois cortejos processionais católicos”. In: *Religião e Sociedade*, vol. 28.n.1, Rio de Janeiro: 2008. p 125-145.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **O Patrimônio em processo**. Rio de Janeiro: Edufrj/Minc/IPHAN, 1997.

FOOTE WYTHER, William. **A Sociedade da Esquina**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

GERTH, Hans Heinrich; MILLS, Wright. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1982

GONDAR, Jô; DODEBEI, Vera (Orgs.). **O que é a memória social?**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2011.

GONÇALVES, Regina Célia. **Guerras e Açúcares**. Política e Economia na Capitania da Paraíba. Bauru: Edusc, 2007.

_____. “Memórias em uma Paisagem: História e Cultura da comunidade Porto do Capim João Pessoa (PB)”. In: *Anais do 3º Colóquio Iberoamericano*. Disponível em: <http://www.forumpatrimonio.com.br/paisagem>. 2014.

HANNERZ, Ulf. **La complessità culturale: l'organizzazione sociale del significato**. Bologna: Il Mulino, 1992.

HOBBSBAWM Eric; “Introdução – A Invenção das Tradições”. In: _____. RANGER Terence. (orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

INGOLD, Tim. “Culture, nature, environment: steps to an ecology of life”. In _____. **The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill**. London and New York: Routledge, 2000.

INGOLD, Tim; KURTTILA, T.. “Perceiving the environment in Finnish Lapland” In: *Body and Society*, v 6 n. 3-4, p. 183-196. 2000.

LANNA, P.D. Marcos. “Aspectos da Vida Ritual de São Bento”. In: **A Dádiva Divina: troca e patronagem no nordeste brasileiro**. Campinas, SP: Editorial Unicamp, 1995.

LEACH, Edmund Ronald. **Sistemas políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: Editora Universal da Universidade de São Paulo, 1977.

_____. **Cultura y Comunicación:** una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social. Madrid: Sergio Veintiuno Editores, 1983.

LEITE, Rogério Proença. **Contra-usos da cidade:** lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea. Campinas: Editora da Unicamp, Aracaju: Editora da UFS, 2004.

LITTLE, Paul, “Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade”. In <http://nute.ufsc.br/bibliotecas/upload/paullittle.pdf>. 2002

MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: CosacNaify, 2005.

MAYBLIN, Maya. **Gender, Catholicism and Morality in Brazil:** virtuous husband, powerful wives. 2ª Edição. New York: PalgraveMacmillan, 2010.

MONTERO, Paula. “Religiões e dilemas da sociedade brasileira” In: MICELI, S. (org). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995):** antropologia. São Paulo: Anpocs; Capes, 1999,(vol 1), 328-362.

PACHECO DE OLIVEIRA, João, 1998, Uma etnologia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: Mana vol.4 ,n.1. 1998, p. 47-77.

PREFEITURA MUNICIPAL DE JOÃO PESSOA. **Perfil do município de João Pessoa**, 2004. Estado da Paraíba, Prefeitura Municipal de João Pessoa, Secretaria do Planejamento. Disponível em: WWW.joaopessoa.pb.gov.br/portal/wp-content/.../perfiljpa.pdf.

PEREIRA, José Carlos “Religião e Poder: os símbolos do poder sagrado”, Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Ano 2, vol3.: 80-107.

PIRES, Flávia. “Tornando-se Adulto: uma Abordagem Antropológica sobre Crianças e Religião” Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, vol.30, n.1: 2010, p.143-164.

PIRES, Flávia. 2013. **O filhos-Ausentes e as Penosas de São Sebastiãozinho:** etnografia da festa da Catingueira. João Pessoa: Editora da UFPB.

PRANDI, Reginaldo, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

REESINK, Mísia Lins. “Por uma perspectiva concêntrica do catolicismo brasileiro”, Revista *ANTHROPOLOGICAS*. vol. 24, n.2: 2013, p.162-187.

SANCHIS, Pierre. **Arraial**: festa de um povo - as romarias portuguesas. Lisboa: Publicação Don Quixote, 1983.

SANT’ANNA, Márcia. “A face imaterial do patrimônio Cultural: novos instrumentos de reconhecimento e valorização”. In: **Memória e Patrimônio**: ensaios contemporâneos. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

_____. “A festa como patrimônio cultural: problemas e dilemas da salvaguarda” In: Observatório Itaú Cultural n.14. São Paulo: Itaú Cultural, 2013.

SCOTT, James “La voz dominada: las artes del disfraz político”. In: _____. **Los dominados y el arte de la resistencia**. Cidade do México: Era S.A, 1990.

STEIL, Carlos Alberto. “Romeiros e Turistas no Santuário do Bom Jesus da Lapa”, Horizontes Antropológicos vol. 9, n.2. 2003, p.249-261.

STEIL, Carlos Alberto. “Pluralismo, modernidade e tradição: transformações no campo religioso”. Ciências Sociais e Religião- Publicação da Associação de Cientistas Sociais da Religião do Mercosul vol.3, n.3): 2001, p.115-129..

TINHORÃO, José Ramos. 2000 **As Festas no Brasil Colonial**. São Paulo: Editora 34.

TURNER, W.Victor. **O Processo Ritual**: Estrutura e Antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. “El centro está afuera: la jornada del peregrino/ The Center out There: Pilgrim’s Goal”. In: Manguaré, 2009, p.15-64.

TAVARES, H.G. **O Porto e a Casa**: dinâmicas de transformação no uso dos espaços nos centro histórico de João Pessoa (PB), Rio de janeiro; Instituto do Patrimônio Histórico e Artrítico Nacional, 2014.

ZALUAR, Alba. 1983. **Os Homens de Deus**: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de janeiro: Zahar Editores.

DOCUMENTOS DE CIRCULAÇÃO RESTRITA

- Levantamento socioeconômico Comunidade Porto do Capim. – Varadouro (João Pessoa- Paraíba), 2012. Fundação Casa da Cultura Cia. Da Terra. Anexo I.

- Dossiê Proposta de Requalificação das Áreas urbanas do Porto do Capim e da Vila Nassau, 2012. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Superintendência Estadual da Paraíba, Divisão técnica.
- Parecer Técnico Antropológico nº 03/2015, João Pessoa 04 de novembro de 2015. Interessado: Dr José Godoy Bezerra de Souza (Procurador Regional dos Direitos do Cidadão); Assunto: ICP nº 1.24.000.001117/2015-16 (Relocação da comunidade do Porto do Capim, João Pessoa/PB); responsável: Ivan Soares Farias (Analista Pericial em Antropologia).

SITES WEB

- Cobertura da festa na WebRadio Comunitário Porto do Capim no dia 8 de dezembro de 2014.: <http://radioportodocapim.com.br/programa/porto-do-capim-em-acao/>
- <https://www.facebook.com/PortoDoCapim?fref=ts>
- <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/imprensa/ppts/00000015164811202013480105748802.pdf>



Ministério Público Federal
Procuradoria da República na Paraíba

Parecer Técnico Antropológico nº 03/2015.

João Pessoa, 04 de novembro de 2015.

Interessado: Dr. JOSÉ GODOY BEZERRA DE SOUZA
Procurador Regional dos Direitos do Cidadão

Assunto: ICP nº 1.24.000.001117/2015-16 (Relocação da comunidade de Porto do Capim, João Pessoa/PB)

Responsável: Ivan Soares Farias
Analista Pericial em Antropologia

Sr. Procurador da República,

Em cumprimento a sua determinação, visando instruir o Inquérito em epígrafe, segue abaixo o resultado da diligência requisitada por V. Ex^a., bem como o parecer conclusivo.

Análise do projeto governamental

Trata-se de projeto de reurbanização denominado *Projeto de Revitalização do Antigo Porto do Capim* promovido pela Prefeitura Municipal de João Pessoa por intermédio das secretarias de Planejamento e de Habitação Social, que abrangeria antigas áreas residenciais de Porto do Capim, Frei Vital, Praça Quinze e Nassau localizadas no centro histórico de João Pessoa, e tendo como mote principal a relocação de suas comunidades instaladas há longos anos.

O referido *Projeto de Revitalização* se constitui de uma reurbanização da área pela restauração de edifícios históricos (arquitetura do séc. XIX), construção de uma arena multiuso com quadra poliesportiva, estacionamentos, praças com quiosques, centro comercial e blocos residenciais com infraestrutura e equipamentos comunitários. Os recursos viriam de um convênio de cooperação Brasil/Espanha, do Ministério das Cidades (PAC), do

programa habitacional Minha Casa Minha Vida, e obedeceria ao interesse governamental de revitalização de áreas históricas com vistas ao incremento do turismo, com recursos já empenhados.

Os objetivos de projetos de revitalizações urbanas presentes em quase todas as grandes cidades brasileiras, têm enfrentado severas críticas de urbanistas, ambientalistas e sociólogos. Elas apontam nas ações de planejamento, privilégios ao mercado do turismo em detrimento das comunidades locais, muitas das quais tradicionais, que geralmente enfrentam por longo tempo, problemas socioambientais resultantes de mudanças socioespaciais e econômicas das cidades.

Medidas de intervenção estatal no sentido da alteração da paisagem urbana visando converter uma área de valor histórico-cultural a um segmento de mercado por meio de uma reconfiguração estética, tanto de edifícios velhos e abandonados quanto de seus moradores e suas moradias precárias, concebidos nesta perspectiva como coisas de valor secundário, têm recebido da academia a qualificação de processos de gentrificação¹ - processos de reurbanização de caráter excludente, privatizador e cruel porque desaloja e impede que pessoas de baixa renda continuem a viver no local devido ao aumento de custos de bens e serviços.

Em contraposição a essa perspectiva ideológica de reurbanização estão as orientações e recomendações nacionais e internacionais acerca do patrimônio cultural. A Declaração de Xi'an (2005) afirma nos itens 1 e 10, que o entorno das edificações supõe uma interação com o ambiente natural, que práticas sociais, costumes, conhecimentos tradicionais, usos e atividades, aspectos do patrimônio cultural intangível criam e formam o espaço físico; e nesse sentido “[...] *deve-se gerir a mudança do entorno das edificações, dos sítios e das áreas de valor patrimonial de modo que seu significado cultural e seu caráter peculiar sejam mantidos [...]*”.

Nessa toada, a Carta de Petrópolis (1987) ao estabelecer princípios básicos para as intervenções em centros históricos destaca no item III: *“A cidade enquanto expressão cultural, socialmente fabricada, não é eliminatória, mas somatória. Neste sentido, todo o espaço edificado é resultado de um processo de produção social, só se justificando sua substituição após o esgotamento do seu potencial sociocultural. Os critérios para avaliar a conveniência desta substituição devem levar em conta o custo sociocultural do ‘novo’.”*.

¹ Fenômeno que afeta uma região ou bairro pela alteração das dinâmicas da composição do local, tal como novos pontos comerciais ou construção de novos edifícios, valorizando a região e afetando a população de baixa renda local. Tal valorização é seguida de um aumento de custos de bens e serviços, dificultando a permanência de antigos moradores de renda insuficiente para sua manutenção no local cuja realidade foi alterada.

No que pertine ao *Projeto de Revitalização do Antigo Porto do Capim*, observa-se que ele tenta se justificar pela precariedade dos assentamentos existentes, alguns dos quais sobre o mangue à beira do rio e sob riscos socioambientais; também pela degradação ambiental e necessidade de recuperação dos rios Sanhauá e Jaguaribe. Contudo, embora seu componente habitacional aponte a relocação de famílias da comunidade local à novas moradias, sem custos de aquisição, com saneamento e estrutura adequadas, além de garantir a algumas a continuidade de suas atividades comerciais, desagrade a quase todos os moradores porque não atende aos anseios e necessidades em terem uma moradia digna (habitação sem saneamento há muitos anos) que mantenha o espaço de convivência socioeconômico-cultural com o rio Sanhauá e com o Varadouro.

Além disso, a degradação ambiental dos rios e do centro histórico tem como componente principal o lançamento direto de lixo e dejetos fisiológicos nas águas fluviais, que deveria ser enfrentado pela promoção de estrutura adequada de saneamento básico e educação ambiental, todos de responsabilidade do poder público, mais precisamente das secretarias do município de João Pessoa, de Habitação Social, de Infraestrutura, de Desenvolvimento Urbano e de Planejamento. De modo que, a proposta de relocação das comunidades ribeirinhas não deveria se basear no argumento de solução para a degradação ambiental, dando a entender que esse é o único meio de defender o meio ambiente local como se não existissem outras possibilidades, e que a culpa por ela ocorrer é tão somente dos que lá vivem - diga-se de passagem esquecidos pelo poder público - como se não existissem outros fatores.

Além disso, o projeto prevê unidades residenciais de 42 m² em blocos habitacionais para relocar os moradores, hoje na maioria vivendo em casas próprias de pavimento térreo, algumas reformadas e ampliadas conferindo conforto e orgulho. O local dos blocos seria próximo das residências atuais mas suficiente para alterar o modo de vida construído há longos anos pelos ribeirinhos.

Ou seja, do ponto de vista antropológico a proposta de relocação das comunidades do Porto do Capim e da Vila Nassau e de seus estabelecimentos comerciais promete destruir referências sociais, econômicas e culturais, e não somente dos moradores antigos mas também dos visitantes, transeuntes e comerciantes da região que buscam naqueles espaços, comércio, encontros e convívios.

Vistoria de campo

Durante uma semana no mês de julho/2015 estive em contato com as



comunidades moradoras da região de interesse do *Projeto de Revitalização do Antigo Porto do Capim*. Na ocasião percorri a pé a região todos os dias visando identificar a morfologia das ruas, suas edificações, a infraestrutura, sua posição em relação ao mangue, e principalmente para observar os ritmos e costumes das comunidades moradoras.

Encontrei ruas calçadas, posteamentos de energia elétrica, telefones públicos, indícios de coletas de lixo, calçadas em bom estado, escola municipal em funcionamento, igrejas conservadas, pequenos comércios em grande atividade, residências em perfeito estado de habitabilidade, e uma sociabilidade pungente e em crescimento.

A região contaria com cerca de 450 residências permanentes, além de 12 oficinas, três bares, duas igrejas, uma escola, uma padaria, um sindicato, um comércio de móveis, uma fábrica de cerâmica, uma fábrica de mármore, um mercadinho, um armazém, um depósito, uma associação de bairro e 16 pequenos comércios de alimentos e produtos de primeira necessidade.

Adentrando nos arruados próximos às margens do rio observamos locais de maior vulnerabilidade social e ambiental, como pequenas vilas cujos acessos às residências se dão por corredores estreitos, e onde fica explícito a ausência de saneamento básico especialmente o escoamento de esgotos. Em todos os cantos a presença de sociabilidades revela espaços de convivência social harmônica, seja pelo labor diário da pesca, do conserto de barcos, na elaboração de redes de pesca, na comercialização de produtos alimentícios ou outros de primeira necessidade, seja no lazer de crianças no rio.

Para qualquer leigo, essas informações e dados indicam que a localidade está perfeitamente consolidada como bairro residencial e de referência comercial do centro histórico de João Pessoa. Além disso, essa comunidade estaria assentada na localidade pelo longo período de cerca de 70 anos, portanto, tempo suficiente para se consolidar e enraizar vínculos socioculturais com o rio, com o mangue, seja por meio das atividades de pesca, de lazer, seja por meio de atualização de valores religiosos e festivos relacionados ao local.

É notável a relação econômica e afetiva que a comunidade estabeleceu com o rio Sanhauá revelado por meio da pesca artesanal e dos festejos tradicionais, entre os quais a expressão religiosa mais tradicional da comunidade, a procissão marítima de Nossa Senhora da Conceição a partir do centro histórico de João Pessoa.

A devoção ocorre no dia 08 de dezembro e se inicia na Igreja de São Bento Gonçalves no bairro do Varadouro, onde é servido um café da manhã aos fiéis. Ela que começou há mais de sessenta anos pela devoção da comunidade de Porto do Capim, se renova



a cada ano a partir do aumento de devotos de diversos lugares da cidade.

A imagem de Nossa Senhora da Conceição sai da igreja e desce a ladeira de São Pedro Gonçalves e segue pelas ruas estreitas de Porto do Capim enfeitadas nas cores azul e branca. Chega no trapiche da comunidade e navega pelo rio em pequenas embarcações até a Ilha da Santa onde ocorre a celebração.

Contudo, outra coisa me chamou a atenção nesses dias de conversas e caminhadas em Porto do Capim e região, além das histórias narradas, da diversidade cultural e religiosa, do artesanato e da relação diária com o rio Sanhauá: *a tranquilidade*.

Isso mesmo. A tranquilidade que eu ou qualquer transeunte encontra no Porto do Capim deve ser sublinhada como um valor sociocultural produzido por sua comunidade. Talvez pela relação intrínseca com o rio, que para existir enfrenta em silêncio toda sorte de antropização até afluir ao rio Paraíba, a comunidade de Porto do Capim busca enfrentar suas dificuldades com tranquilidade fazendo com que todo visitante se sinta em segurança, sem as costumeiras ameaças urbanas presentes em quase todas as ruas de João Pessoa.

Ali, não há histórias de assaltos, homicídios ou tentativas, pontos de drogas, nem mesmo de brigas banais. Crianças, idosos, mulheres e trabalhadores transitam nas ruas tranquilos e até com um certo saudosismo adiantado, talvez inconsciente, de uma época que pode não perdurar.

Nas conversas com as representantes da Associação de Mulheres de Porto do Capim, também com a Associação de Moradores e com os próprios moradores, é firme o desejo de permanecerem no local que desenvolveram relações e afetos. Não desejam a relocação, ainda que perto e supostamente para melhores condições. Até porque, quando alguém estabelece relações com um lugar, quando cria laços com coisas e espaços, ela humaniza o ambiente, confere nomes e apelidos, estabelece histórias e perspectivas, se mistura e se confunde com o ambiente e estende aos quatro cantos que a cerca um pedaço de seu lar, de sua família e de si mesma.

Dai, não basta melhores condições materiais para convencê-los da mudança, não basta promessa de apoios assistencialistas. Precisam ser reconhecidos, serem ouvidos, sua vontade ser levada em consideração, ver o respeito nascer. Têm na memória de sua constituição como comunidade, o longo abandono, o desprezo e a discriminação ainda reproduzidos diretamente, sempre que têm a oportunidade de se reunir com representantes do governo. Segundo os moradores de Porto do Capim, por exemplo, termos como “favela” e



“comunidade descaracterizada”, “comunidade depredadora do rio”, “devolver o rio a cidade”, “reconciliar a cidade com o rio” são comuns nos encontros quando são chamados. Se sentem desrespeitados.

A desinformação da comunidade sobre o *Projeto de Revitalização* é também marcante nas conversas. Sabem apenas da mudança de residências da comunidade para apartamentos de 42 m² próximos à atual localidade mas não sabem como seriam distribuídos as unidades, nem como seriam mantidos seus pequenos comércios, se seriam indenizados pelos investimentos que fizeram nas residências próprias, as custas de muito suor como dizem, não sabem se teriam finalmente escolas e postos de saúde, se poderiam usar os equipamentos públicos da arena multiuso igualmente aos transeuntes, desconfiam até mesmo de que seriam impedidos de manter com o rio a relação de lazer e trabalho que os alimentou até hoje.

Têm também a informação de que a proposta do governo para a *Revitalização* vem mudando nos últimos anos, não sabem dizer em que consistem tais mudanças apenas que duas coisas são insistentemente mantidas: a sua relocação e a irrelevância de sua opinião.

Sobre serem ouvidos e consultados, são uníssonos nas reclamações. Têm participado de reuniões nas quais é informado que o projeto já está pronto e em vias de implantação, em que pese após cada apresentação do projeto as dúvidas permaneçam.

Parecer conclusivo: a tradicionalidade da comunidade de Porto do Capim

O Decreto presidencial nº 6.040, de 07/02/2007, define como comunidades tradicionais grupos culturalmente diferenciados que possuam formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para a sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas geradas e transmitidas pela tradição. Dessa forma, são comunidades tradicionais aquelas compostas por povos indígenas, remanescentes de quilombos, populações ribeirinhas, pescadores, ciganos, caiçaras, povos de terreiro, seringueiros e outras não necessariamente étnicas.

Nesse sentido, como afirma a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha², o emprego do termo “comunidades tradicionais” é propositalmente abrangente. E essa abrangência não deve ser confundida com confusão conceitual. Definir as populações tradicionais pela adesão à tradição seria um erro em face dos conhecimentos antropológicos atuais e defini-las como populações que têm baixo impacto sobre o ambiente, para depois

2 CUNHA, M. C. da. “Populações tradicionais e a convenção da diversidade biológica”. *Revista do Instituto de Estudos Avançados*, 1999.

afirmar que são ecologicamente sustentáveis, seria redundante. Também se as definirmos como populações que estão fora da esfera do mercado, será injusto e irreal a partir da dinâmica socioeconômica que abrange seus territórios.

Logo, ainda que insistamos descrevê-las nos textos acadêmicos e jurídicos por meio das propriedades ou características de elementos que as constituem, já podemos afirmar que populações tradicionais são grupos que conquistaram ou estão lutando para conquistar (através de meios práticos e simbólicos) uma identidade pública que inclui algumas, não necessariamente todas, as seguintes características: o uso de técnicas ambientais de baixo impacto, formas equitativas de organização social, a presença de instituições com legitimidade para fazer cumprir suas normas; liderança local e, por fim, traços socioculturais que são seletivamente reafirmados e reelaborados.

É, portanto, a unidade política em torno do qual um grupo social se faz coeso a principal característica daquilo que a antropologia contemporânea tem tratado como grupo étnico. As formas como esses grupos sociais mantêm-se agregados fazem da identidade étnica um elemento fundamental, se não o principal, na preservação dos interesses daquela coletividade e na reivindicação de serem alçados a condição de cidadãos específicos.

O que todos esses grupos tradicionais possuem em comum é o fato de que têm uma história de baixo impacto ambiental e por circunstâncias interesses em manter ou em recuperar o controle sobre o território que exploram. E, acima de tudo, estão dispostos a uma negociação: em troca do controle sobre o território, comprometem-se a prestar serviços ambientais.

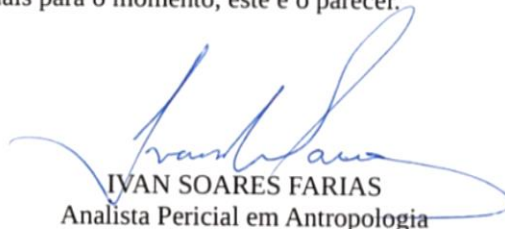
E diante disso não podemos ter dúvidas de que a categoria "comunidades tradicionais" é ocupada por sujeitos políticos que estão dispostos a conferir-lhe substância para serem reconhecidos identitariamente, e que estão dispostos a constituir um pacto: comprometer-se a uma série de práticas, em troca de algum tipo de benefício e sobretudo de direitos territoriais.

Portanto, embora seja redundante dizer que populações tradicionais têm um baixo impacto negativo sobre o ambiente, não é tautológico afirmar que um grupo social específico como o da comunidade de Porto do Capim em João Pessoa foi se tornando ao longo de décadas uma comunidade tradicional, já que se trata de um processo sociocultural dinâmico e de autodeterminação. Internamente, esse processo autoconstituente requer o estabelecimento de regras de conservação, bem como de lideranças e instituições legítimas, e externamente precisa do reconhecimento por parte de organizações que compõem o Estado (UFPb, IPHAN, SPU, Prefeitura, MPF etc.).

Assim, as famílias que constituem a comunidade que ocupa tradicionalmente a região do Porto do Capim e se utiliza de recursos naturais como condição de subsistência para a sua reprodução física, social e econômica, recorrendo a conhecimentos herdados por tradição e reproduzidos por gerações, devem ser identificadas como tradicionais nos termos do decreto, mais especificamente como pertencentes a uma comunidade ribeirinha.

Importante ainda lembrar que comunidades ribeirinhas são aquelas populações tradicionais que estabelecem na sua construção identitária, referência espacial, territorial e simbólica com o rio que se constitui o elemento agregador usado como critério de união e comportamento que dita o ritmo social. A partir dessa referência fundante a comunidade produz conhecimentos sobre a fauna, a flora e o meio ambiente. No caso, Porto de Capim também faz uso fitoterápico de plantas medicinais.

Sem mais para o momento, este é o parecer.



IVAN SOARES FARIAS
Analista Pericial em Antropologia