



Recebido em 26/02/2022

Aceito em 18/08/2022

<https://doi.org/10.26512/emtempos.v1i40.42130>

DOSSIÊ

Iemanjá: A Mãe dos Filhos de Peixe

Yemanjá: The Mother of the Ocean's Children

Wagner Vinhas

Professor Instituto Federal da Bahia

<https://orcid.org/0000-0002-9100-1097>

RESUMO:

O artigo busca analisar a Festa de Iemanjá, no bairro Rio Vermelho, em Salvador, Bahia, à luz da Teoria da Festa, recorrendo aos debates teóricos de explicação do extraordinário: o mistério, o segredo, a magia, a inversão. Procura-se apontar a relevância sociológica da Festa do 2 de fevereiro, bem como identificar e tipificar alguns elementos etnográficos presentes nessa festa em particular. São apresentados, neste artigo, os resultados parciais de uma pesquisa em andamento que busca ampliar o que se sabe sobre as festas públicas dedicadas a um orixá.

PALAVRAS-CHAVE: Festa. Iemanjá. Rio Vermelho.

ABSTRACT:

The article seeks to analyze the party of Iemanjá, in the neighborhood of Rio Vermelho, in Salvador, Bahia, in the light of the Theory of the Party, using theoretical debates to explain the extraordinary: the mystery, the secret, the magic, the inversion. It seeks to point out the sociological relevance of the party of February 2nd, as well as to identify and typify some ethnographic elements present in this particular festival. This article presents the partial results of an ongoing research that seeks to expand what is known about public parties dedicated to an orixá.

KEYWORDS: Party. Iemanjá. Rio Vermelho.

Aquela mãe que do rio traz o alimento para os seus filhos. É a mãe que não deixa os seus filhos passarem necessidade (Vovó Cici).

Introdução:

No bairro Rio Vermelho, em Salvador, estado da Bahia, no dia 2 de fevereiro, é realizada a expressiva festa em homenagem à rainha do mar, Yemanjá, Janaina ou, simplesmente, Iemanjá. O bairro, além da extraordinária história da mulher do rabo de

peixe, também guarda outros mistérios: o “Homem do Fogo”, o Caramuru, uma lenda envolvendo o naufrago, Diogo Álvares Corrêa (cuja história dá origem às demais histórias sobre o surgimento e a organização do bairro); a possível aparição de Nossa Senhora de Sant’Anna, avisando aos pescadores da aproximação das tropas lusitanas, em 1822, permitindo que os trabalhadores do mar se lançassem ao oceano antes da chegada do batalhão.¹ Em “Mar morto”, Jorge Amado (2008) inicia o romance com um mistério, a lenda da mulher que circunda o mar em noites de lua cheia:

Agora eu quero contar as histórias da beira do cais da Bahia. Os velhos marinheiros que remendam velas, os mestres de saveiros, os pretos tatuados, os malandros, sabem essas histórias e essas canções. Eu as ouvi nas noites de lua no cais do mercado, nas feiras, nos pequenos portos do Recôncavo, junto aos enormes navios suecos nas pontes de Ilhéus. O povo de Iemanjá tem muito que contar... Mesmo quando esse homem ama essas histórias e essas canções e vai às festas de D. Janaína, mesmo assim ele não conhece todos os segredos do mar. Pois o mar é mistério que nem os velhos marinheiros entendem. (p.05)

O interesse pelas festas ocupa o repertório de áreas como Antropologia, História Cultural e Sociologia. As teorias da festa se dividem em duas vertentes: 1) aquela que considera as festas como uma das dimensões da vida social e, por isso, uma continuidade dos dramas, conflitos e tramas do dia a dia; 2) e a que encara a festa enquanto suspensão da ordem vigente e, portanto, uma mudança radical no modo como vivemos o cotidiano. As festas podem ser de cunho civil ou religioso. Na Bahia, por exemplo, a Festa do 2 de Julho e a de 7 de Setembro são festividades civis, enquanto que a Festa de Santa Bárbara, a Festa do Nosso Senhor do Bonfim e a Festa de Iemanjá são festas religiosas.

A organização das festas civis fica a cargo do poder público, a União, os órgãos do Estado da Bahia, enquanto as demais são organizadas por grupos privados - associações, irmandades, agremiações – em sua maioria formados pelas baixas camadas e marginalizados. As festas cívicas são marcadas pelo tempo cronológico e histórico, repletas de solenidades e acontecimentos diurnos, com espaços bem delimitados; as festas religiosas se relacionam com o tempo cósmico e cíclico, com o mundo do sagrado, o divino, o sobrenatural.

Na Bahia, as festas religiosas estão vinculadas, tradicionalmente, com entidades africanas e católicas: assim, Santa Bárbara é homenageada com Iansã, bem como o Nosso Senhor do Bonfim com Oxalá. Mas, como será demonstrado, na Festa de Iemanjá não há nenhum santo católico relacionado ao orixá e isto é algo incomum neste tipo de festividade.

No Brasil, os primeiros trabalhos sobre as festas datam do século XIX, momento em que se busca preservar as manifestações culturais como um dado da nacionalidade: tradições, crenças e valores de um povo. Os primeiros trabalhos, influenciados por cronistas e botânicos, seguem a perspectiva folclorista de abordar e interpretar estes

¹ Para saber mais sobre a história do Caramuru, consultar os trabalhos citados nas referências: Cristina Costa (2011) e Federico Calabrese (2013); sobre a história da aparição de Nossa Senhora de Sant’Anna, consultar Edilece Souza Couto (2004), Cristina Costa (2011) e Tatiane Maria Damasceno (2015).

fenômenos *sui generis*. No século XX, com os modernistas e os primeiros trabalhos sociológicos, o interesse se volta para o impacto da urbanização, da miscigenação, da aculturação e da migração, ou seja, temas que estão em voga na sociologia em geral. Desde lá, circulam termos como sincretismo, para falar das festas religiosas; fusão, para abordar o campo da música; e, hibridação, com a proliferação dos Estudos Culturais.

A renovação desses estudos partiu do interesse da *nouvelle histoire* pela politização das práticas da vida cotidiana e pelas novas formas de sociabilidade da vida privada e pública (JANCSÓ & KANTOR, 2001). Ao longo do tempo, novas abordagens procuraram oxigenar os estudos sob a perspectiva dos campos simbólico, estrutural e historiográfico. Entre eles, destacam-se o trabalho de Michael Bakhtin sobre as formas de carnavalização das culturas populares, a dimensão performativa dos dramas sociais de Victor Turner, o diálogo com a história (Norbert Elias), a política (Ernest Kantorowicz) e o social (Jose Maravall).

O crescimento das pesquisas, no Brasil permitiu acumular evidências advindas da literatura de viagens, das memórias, dos romances, dos panegíricos, das fontes judiciais e criminais, documentos cartoriais, recenseamentos, fontes eclesiais, documentação iconográfica, objetos da cultura material e registros da memória oral e gestual.

Inicialmente, podemos dizer que as festas estão relacionadas com o extraordinário (DA MATTA, 1990; PRIORE, 1994, BURKE, 1995; JANCSÓ & KANTOR, 2001; CAILLOIS, 2015). Trata-se do que Peter Burke (1995) denominou de “mundo virado de cabeça para baixo”. São ocasiões marcadas por mudanças comportamentais, impulsionadas pela suspensão das convenções sociais, pela inversão espacial e temporal dos acontecimentos e pela trégua temporária das rígidas hierarquias do dia a dia. “O período sagrado da vida social, de todo modo, é precisamente aquele em que as regras são suspensas e a licença recomendada”, escreve Caillois (2015, p.17).

As festas populares, no Brasil, estão historicamente relacionadas com as comemorações católicas de tradição ibérica. Ao longo dos séculos, a Igreja deteve o controle das festas e as organizou em torno do ano eclesial: homenagens, data e local dos festejos. A Igreja, desde os anos da colonização, se transformou em cenário para sociabilidade, admitindo, muitas vezes, a religiosidade popular, mesclando o sagrado com o profano. Com o passar dos anos, sofreu competição de novos agentes - associações, irmandades, Estado – na hora de definir personagens, músicas, performances e gestos.

O Estado Moderno se caracteriza pela exposição pública dos signos e símbolos de poder. Portanto, desde a sua formação é possível notar uma constante tentativa de controlar as formas de sociabilidade em que os laços – sociais, comunitários – são demonstrados e reafirmados. Isso ocorre porque os rituais, como os ritos festivos, podem servir ao propósito de promover a identidade social e construir o caráter que se deseja dela. É neste sentido que as festas podem ser meios fortes para penetrar na cultura, na ideologia dominante e, por fim, no sistema de valores de uma sociedade (JANCSÓ & KANTOR, 2001).

Através de uma aliança civilizatória com o Estado Moderno, a Igreja fez tentativas de excomungar das festividades públicas o que Nina Rodrigues (2010) denominou por “sincretismo religioso”. É o que ocorreu com a Festa do Rio Vermelho, na década de 1930, quando ainda era organizada com as comemorações à Nossa Senhora das Candeias, no dia 2 de fevereiro. Pela manhã, os pescadores acompanhavam a cerimônia católica e, à tarde, faziam a entrega do presente à Iemanjá. Em uma ocasião festiva, o padre da paróquia, no sermão, criticou a crença dos pescadores no orixá e, desde então, os fiéis deixaram de celebrar, no mesmo dia, a missa na Igreja de Nossa Senhora de Sant’Anna. Estamos diante de um acontecimento inédito nas festas populares brasileiras e o que torna o dia 2 de fevereiro uma data exclusivamente dedicada ao orixá, sem nenhum vínculo com os santos católicos.

Como sabe-se, o Estado Moderno objetiva o controle dos códigos culturais e, até a década de 1930, no Brasil, havia uma ação ostensiva contra as manifestações não europeias: o samba, o candomblé, a capoeira. Eram práticas consideradas marginais, em um mundo que se pretendia civilizado, mas que acabaram consagradas como símbolos da brasilidade. Mesmo que as épocas de extrema repressão estejam no passado, não significa, por outro lado, que cessaram as tentativas de interferência. É o que parece ter ocorrido em 2019, quando o então prefeito de Salvador, Antônio Carlos Magalhães Neto, foi acusado de tentar mudar o nome oficial da Festa para “Lavagem do Rio Vermelho”, conotando, para muitos, uma tentativa de apagar as características africanas dos festejos.²

As insistentes tentativas de controle das festas populares não tiveram sucesso diante das vivências dos segmentos sociais e isto leva a crer que a festa é vivida de modo muito peculiar por quem dela participa: classe, raça, gênero. Peter Burke (1995) chama estas festas de polissêmicas, cujos significados são vivenciados de forma diferente.

Entender as festas populares, no Brasil, não implica necessariamente discutir o embate entre raça e classe. Estamos diante de um fenômeno muito mais complexo e que envolve, simultaneamente, de forma ambivalente, hierarquia e igualdade, cordialidade e subalternidade, sem falar nos dramas, dilemas, contrastes, contradições, diferenças. Nas palavras de Roberto Da Matta (1990): “diferentes, mas juntos” (p.18).

É importante destacar o protagonismo dos pescadores na organização da Festa de Iemanjá e do presente coletivo. Sabemos que, na cultura popular, as pessoas das baixas camadas e marginalizados costumam ocupar algumas das posições de destaque nas manifestações culturais. Desta forma, temos populares que se tornam reis e rainhas, príncipes e princesas, bem como organizam, através de irmandades e associações, as expressivas festas populares. É o que ocorre, por exemplo, com a Festa da Boa Morte, na cidade de Cachoeira, no estado da Bahia, assim como as cheganças em Alagoas, os reisados (Folia de Reis) em Minas Gerais e as congadas em Goiás. Na Festa do 2 de

² Prefeito minimiza Festa de Iemanjá ter sido 'Lavagem do Rio Vermelho' em 2019. Bahia Notícias, Salvador, 02 de fev. de 2019. Disponível em: <https://www.bahianoticias.com.br/noticia/243744-prefeito-minimiza-festa-de-iemanja-ter-sido-lavagem-do-rio-vermelho-em-2019.html>. Acesso em 06/02/2022.

Fevereiro, os trabalhadores do mar, através da Associação de Pescadores, são os organizadores dos festejos com a contribuição da caixa de auxílio mútuo, da sociedade civil e do Estado.

O tempo da festa: mito, ritual e magia

Como afirma Nina Rodrigues (2010), entre todas as instituições africanas que desembarcaram no Brasil, as práticas religiosas, o culto aos orixás, obtiveram maior persistência entre os mestiços e os descendentes africanos. Segundo ainda o autor, entre a variedade de práticas religiosas – e orixás – africanas predominam os cultos mais generalizados no continente africano e isso se consolidou como lei fundamental para a difusão das religiões de matriz africana em terras brasileiras.

É possível que a origem da Festa de Iemanjá esteja ligada a outros festejos no bairro: na primeira metade do século XIX, a Romaria dos Jangadeiros corria o bairro, em procissão, levando consigo a imagem de Nossa Senhora de Sant’Anna, mas há quem acredite que era do Bom Jesus dos Naufragantes; na segunda metade do mesmo século, na época áurea da prática de veraneio no bairro, há registros dos festejos de Sant’Anna, que eram realizados durante toda a semana; finalmente, a festa da Nossa Senhora das Candeias, no dia 2 de fevereiro.

Sem um ano preciso, 1923, 1924, 1926, alguns pescadores resolveram organizar o presente coletivo da Mãe d’água, no dia 2 de fevereiro. A história oral atesta que o presente surgiu em um ano de grande escassez de pescado e, o sucesso da iniciativa foi tão grande, que os trabalhadores do mar passaram a repeti-lo ano após ano. A popularidade da festa inicia com as fotografias de Pierre Verger, o romance de Jorge Amado, “Mar morto”, bem como a composição de Dorival Caymmi, “Dois de fevereiro”:

Dia dois de fevereiro, Dia de festa no mar, Eu quero ser o primeiro, A saudar Iemanjá. Dia dois de fevereiro, Dia de festa no mar, Eu quero ser o primeiro, A saudar Iemanjá, Escrevi um bilhete a ela. Pedindo pra ela me ajudar. Ela então me respondeu. Que eu tivesse paciência de esperar. O presente que eu mandei pra ela. De cravos e rosas vingou. Chegou, chegou, chegou. Afinal que o dia dela chegou. Chegou, chegou, chegou. Afinal que o dia dela chegou.³

³ Ver: CAYMMI, Dorival. Dois de fevereiro [1957]. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=MOjllsuEzhg>. Acesso em 06/02/2022

A Festa de Iemanjá pode ser comparada com o que Da Matta (1990) denominou de evento único, capaz de representar toda a coletividade: os filhos de Iemanjá, os fiéis do candomblé e da umbanda, os simpatizantes, os turistas. A festa expressa o universo social, a totalidade, aquilo que na sociedade é, muitas vezes, percebida como



Figura 1: vista panorâmica da festa. Foto do autor do artigo, 2015.

fragmentada e repleta de contradições. Partindo de Caillois (2015) pode-se afirmar que ancestrais e deuses circulam entre o público como parte da festa e, desse modo, alguns personagens – Iemanjá, o Marujo – são vistos com turistas, fiéis, simpatizantes, autoridades. Na suspensão da ordem, as barreiras vão ao chão e não há mais nenhum empecilho para que o orixá visite aqueles que o animam. Parafraseando Bakhtin (1987), podemos dizer que os ritos populares ignoram toda distinção

entre palco e público. Portanto, é possível dizer que os seguidores não assistem aos festejos, mas deles participam através das “leis” que vigoram durante o tempo da sua realização.

Iemanjá é conhecida como a Mãe dos filhos de peixe (Yeomoeja) ou a Mãe cujos filhos são peixes (Yèyé omo ejá ou Yeye ma ajá). Os nomes especiais se referem ao tempo em que o extraordinário era a regra (CAILLOIS, 2015). Então, vejamos a saga do orixá narrada no tempo mitológico:

Do consórcio de Obatalá, o Céu, com Odudua, a Terra, nasceram dois filhos, Aganjú, a Terra firme, e Yemanjá, as águas. Desposando seu irmão Aganjú, Yemanjá deu à luz Orungan, o Ar, as alturas, o espaço entre a terra e o céu. Orungan concebe incestuoso amor por sua mãe e, aproveitando a ausência paterna, raptou-a e a violou. Aflita e entregue a violento desespero, Yemanjá desprende-se dos braços do filho, foge alucinada, desprezando as infames propostas da continuação às ocultas daquele amor criminoso. Persegue-a Orungan, mas, prestes a deitar-lhe a mão, cai morta Yemanjá. Desmesuradamente cresce-lhe, o corpo e dos seios monstruosos nascem dois rios que adiante se reúnem, constituindo uma lagoa. Do ventre enorme que se rompe, nascem: Dádá, deusa ou orichá dos vegetais, Changô, deus do trovão, Ogun, deus do ferro e da guerra, Olokun, deus do mar, Olochá, deusa dos lagos, Oyá, deusa do rio Niger, Ochun, deusa do rio Ochun, Obá, deusa do rio Obám, Okô, orichá da agricultura, Ochosi, deus dos caçadores, Okê, deus das montanhas, Ajê-Chalagá, deus da saúde, Chankpannã, deus da varíola, Orun, o sol, Ochú, a lua. (RODRIGUES, 2010, p. 248).

Os mitos de incesto são mitos de criação, explicando, muitas vezes, a origem de um povo, uma nação ou mesmo da humanidade. Remetendo ao tempo mítico, o incesto

é característico do caos, ao mesmo tempo em que o caos é o tempo dos incestos míticos, portador, portanto, de algo extraordinário (CAILLOIS, 2015). Na lenda de Iemanjá, o extranatural está relacionado com o nascimento dos orixás e o surgimento de grandes rios.

A característica fundamental dos mitos é que eles estão ligados a um evento de outrora, ontológico, mas que forma, por sua vez, uma estrutura permanente, que se refere simultaneamente ao passado, presente e futuro, portanto, ao mesmo tempo histórica e a-histórica. Os mitos possuem um sentido que decorre de como os elementos, inicialmente, isolados, estão combinados. Sendo um mito, pouco importa se possui muitas versões, como, por exemplo, os diversos relatos sobre o orixá, narrados pelas religiões de matriz africana.



Figura 2: mulher em transe. Foto do autor do artigo, 2018.

Foi Lévis-Strauss (2008) que propôs definir o mito pelo conjunto de todas as suas versões, ou seja, o mito continua sendo mito, enquanto ele for assim percebido. Campbell (1990) chegou a uma formulação parecida quando afirmou que os motivos elementares dos mitos são os mesmos e continuam sendo os mesmos desde sempre. O mito é a consciência de que algo precisa ser expresso em uma forma simbólica. Campbell (1990) ainda afirma que os mitos apresentam quatro funções: 1) a mística, que ajuda a vivenciar o mistério do universo e do Ser; 2) a cosmológica, que mostra qual é a forma do universo, sem abrir mão do mistério manifesto; 3) a sociológica, que oferece o suporte e validação de determinada ordem social; 4) a pedagógica, que indica como viver uma vida humana sob qualquer circunstância.

O mito de Iemanjá coloca os pescadores diante da sua própria natureza, do mundo natural e da sociedade à qual pertence. Ele(a) não é apenas um homem – uma mulher - natural, mas, também, membro de um grupo particular, neste caso, orientado por uma mitologia da natureza e de um povo dedicado à pesca no mar. Portanto, os mitos são metáforas sobre os poderes que animam a vida e que animam a vida do mundo. Como afirma Caillois (2015), a festa ocorre no espaço-tempo mítico e a sua função é regenerar o mundo concreto, portanto, quando se trata da Festa de Iemanjá, busca-se a renovação e o retorno do animal totêmico: o peixe.

A elaboração do presente coletivo envolve mistérios e segredos! Somente no dia da festa é feita a anunciação do que será entregue ao orixá. O presente se apresenta como um daqueles ritos sociais que não pode ser produzido na completa publicidade (SIMMEL, 2009). O presente é definido por meio de um presságio obtido por búzios e sob a orientação de uma mãe ou pai de santo, responsável pela indicação de cada item a

ser oferecido ao orixá. Para George Simmel (2009), o aspecto sociologicamente relevante do segredo está no fato de que o segredo de uma parte deve ser, de certo modo, acatado pela outra. “O segredo outorga uma posição excepcional à personalidade; exerce uma atração social determinada, em princípio independente do seu conteúdo, ainda que, como é natural, cresça segundo a importância e a dimensão do que é secreto”, afirma Simmel (2009, p. 237).

O presente coletivo tem como objetivo agradar a Mãe d’água e fazer com que o ano seja bom: boa pescaria, sem tormentas no mar ou mortes na comunidade de pescadores. Não parece haver dúvida de que os pescadores têm o sentimento de que o presente restaura a ordem do universo. E isto pode ser verificado como reação no caso de uma má pescaria: temendo a penúria, realizam, anualmente, uma cerimônia por eles denominada de “a entrega do presente”. É dessa forma também que o segredo tem relevância sociológica, ou seja, na medida que certos objetivos não seriam alcançados fora da sua abrangência (SIMMEL, 2009). O presente, enquanto um segredo, revela um segundo mundo junto com o mundo conhecido e que pode ser influenciado por este outro mundo. Essa característica dos ritos populares foi apontada por Bakhtin (1987) quando identifica a dualidade das festas populares na Idade Média, englobando, por sua vez, uma visão de mundo não oficial, apartada da Igreja e do Estado, com a qual uma parcela expressiva da população se identificava.

Partindo de Lévis-Strauss (2008), pode-se dizer que o presente e as ideias a ele relacionadas deixam de ser um conjunto difuso de sentimentos e representações mal formuladas na consciência e se torna uma experiência coletiva. O presente, dessa forma, apresenta uma tripla experiência: 1) da mãe de santo para adivinhar os desejos ocultos do orixá; 2) dos pescadores que sentem as bênçãos da Mãe d’água; (3) e do público, cuja preparação litúrgica permite participar e legitimar a festa.

Para Marcel Mauss (2003), os atos mágicos são ritos que seguem orientações para serem eficazes e, segundo o autor, podem incluir a escolha adequada de lugares, datas, hora do dia ou da noite para a sua realização, bem como gestos, objetos, instrumentos, substâncias, prescrições – jejuar, abstinência sexual e alimentar. Todas as orientações servem para colocar os envolvidos em um estado especial, moralmente e psicologicamente, como também fisiologicamente, distinto do seu estado normal, a saber em um estado de transe.

Os ritos são formas elementares de transformar, por meio da dramatização, algo natural em social. A dramatização se insere em um duplo jogo no qual aparecem certos valores, dilemas, ideologias, relações sociais, ao mesmo tempo em que evidenciam temas e problemas do cotidiano. O drama carrega consigo o poder de fazer eclodir na consciência alguma coisa que estava velada, sem sentido, transforma-a em social: mudando o seu sentido cotidiano ou lhe dando um novo significado. Os ritos estabelecem a ponte entre o cotidiano e o fantástico, instituindo uma comunicação entre ambos, proporcionando, por sua vez, uma ressignificação da visão que a sociedade tem de si mesma.



Figura 3: oferendas à Iemanjá. Foto do autor do artigo, 2016.

Os presentes representam o “milagre” tão esperado pelo público e marca a participação do orixá na festa, reiterando, por sua vez, os objetivos pietistas da festividade, dando uma feição humana às entidades sagradas que estariam participando dos festejos por meio de um gesto miraculoso. Parafraseando Mauss (2003), o presente dado aos deuses e a natureza são elementos importantes da economia e da moral das dádivas. O presente representa a abundância de riquezas. É nesse

sentido que o presente acaba sacralizando as bênçãos a todos os seguidores, rasurando, por ora, as diferenças sociais.

É dessa forma que o presente se afasta da natureza mitológica ou religiosa para se encontrar com a noção de magia: a natureza, quando encarada como um mal, sugere uma tentativa de controle, daí a tensão, a ansiedade, o medo das tormentas, da escassez dos peixes. Partindo de Marcel Mauss (2003), podemos inferir que a magia, diferente da religião, ocorre longe da luz e do público, em um lugar isolado.

A magia compreende agentes, atos e representações: chamamos mágico o indivíduo que efetua atos mágicos, mesmo quando não é um profissional; chamamos representações mágicas as ideias e as crenças que correspondem aos atos mágicos; quanto aos atos, em relação aos quais definimos os outros elementos da magia, chamamo-los ritos mágicos. (MAUSS, 2003, p. 55).

O público aceita o sistema como algo coerente e alicerçado em uma concepção de universo: entidades protetoras e maléficas, monstros sobrenaturais e animais mágicos. Não importa se a mitologia está descolada da realidade objetiva, o público participa da sociedade que nela crê, consciente ou inconsciente, estabelece uma relação entre símbolo e coisa simbolizada ou entre significante e significado. É por isso que as transformações fazem parte da dinâmica de apropriação da tradição.

Da Matta (1990) afirma que cada geração constrói a sua própria história e isso não seria diferente com as festividades que mobilizam fatores sociais, culturais, históricos que são, por sua vez, combinados e recombinaados por uma nova geração que constrói a sua perspectiva diante dela. É possível observar isto, por exemplo, na importância que a véspera dos festejos do dia 2 de fevereiro tem assumido nos últimos anos, atraindo, cada vez mais, pessoas em busca das atrações independentes e das oferecidas pelos estabelecimentos comerciais no Bairro.

É importante lembrar que as festas são momentos invertidos - espaço, tempo, características - e vivenciados por todos, através da reprodução e da encenação

experienciadas em toda a sua vivacidade e originalidade. As festas são momentos privilegiados para acompanhar o que permanece ou o que assume nova feição – hibridação -, alinhando os domínios históricos e a-históricos de nossas instituições. “[...] entendendo hibridação por processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”, escreveu Canclini (2000). As estruturas marcam os limites da produtividade e da sujeição espiritual: os quadros mentais também são prisões de longa duração, já dizia Fernand Braudel (1992).

Considerações finais:

Eu tenho acompanhado a Festa de Iemanjá, desde 2008, participando e registrando alguns dos seus momentos, fazendo dela um caso de estudo e uma forma de compreender o que tenho denominado de Bahia Profunda. Por Bahia Profunda entendo uma noção que engloba práticas e representações de indivíduos no interior da comunidade e que reinterpretam, traduzem, criam agenciamentos, organizações e articulações sociais, culturais, políticas e econômicas, margeando, atravessando, subvertendo ou sobrepondo-se às instituições sociais.

Quando iniciei a pesquisa bibliográfica sobre a Festa de Iemanjá, percorrendo dissertações, teses e artigos, me deparei com a mesma conclusão que chega Del PIORE (1994) sobre as demais festas brasileiras: ela tem sido muito mais descrita do que explicada. Isso traz um desafio e, ao mesmo tempo, uma motivação para percorrer caminhos ainda pouco trilhados. Portanto, neste artigo busquei ampliar o enfoque dado por aqueles que me antecederam e discutir a Festa através de aspectos íntimos, com o auxílio da literatura disponível, tentando abordar segredos e mistérios que envolvem a sua realização.

Eis que estamos diante de um caso que nos permite olhar algumas questões comuns aos demais ritos populares e trilhar um caminho para desvendar os aspectos socioculturais da forma de organizar e viver as festas. Portanto, eu desejo concluir este artigo trazendo algumas indagações que podem ser desdobradas em reflexões que ajudem a ampliar o que sabemos sobre as festas públicas destinadas a um orixá.

Lévi-Strauss (2008) sugere que a carga simbólica encontrada nos mitos os torna aptos a constituir uma linguagem, tal qual ocorre com a psicanálise. Por isso, um dos desdobramentos da pesquisa pode vir a ser a investigação da noção edipiana contida na narrativa do mito de Iemanjá. Segundo a interpretação psicanalítica, o complexo de Édipo busca explicar o vínculo triangular entre mãe, pai e filho. Portanto, se refere ao estágio da criança em que ela sente desejo pela mãe e ciúmes do pai. Na teoria freudiana, o contrário também pode ocorrer, quando a menina sente desejo pelo pai e rivaliza a sua atenção com a mãe. Em ambos os casos, Iemanjá e Jocasta são acometidas de um fim trágico!

Foi Simmel (2009) que chamou a atenção para a importância do segredo na estrutura das ações recíprocas. Sobre o que o autor coloca, consiste em indagar: visto que as transformações em curso estão modificando a Festa de Iemanjá, podemos falar

da perda de poder do segredo na forma de (re)viver a tradição? Inicialmente, é possível dizer que as mutações sociais fazem parte do processo de permanência e persistência em sociedade, e que elas ajudam a atrair novos contingentes para as festividades, garantindo, por sua vez, que as novas gerações participem da tradição com a renovação dos símbolos e do seu significado e significante.

Uma vez que cresce o lugar do profano nas festas populares, se torna necessário perguntar: qual é a importância que a tradição tem ocupado nas festividades do 2 de Fevereiro? É uma pergunta que deve nortear as nossas reflexões sobre os efeitos das transformações em curso nas festas populares, porque isso vem afetando o modo de viver a Festa. Sabemos que, geração a geração, os pescadores mais novos se afastam da crença ao orixá, deixando de lado, muitas vezes, as credences que os seus pais e os seus avós mantinham com Iemanjá.

Um outro esforço consiste em responder algumas das questões já colocadas pela Teoria da Festa: 1) os ritos constitutivos da Festa de Iemanjá são essencialmente diferentes daqueles vividos no cotidiano da cidade de Salvador? Não seriam tais práticas extraordinárias formadas por ritos cotidianos deslocados, levando, portanto, à ressignificação da vida social? 2) Ou, colocando em outra perspectiva: não seria a Festa do 2 de Fevereiro uma suspensão da ordem vigente e, por isso, uma trégua das hierarquias rígidas da sociedade soteropolitana? E, nesse sentido, poderíamos falar de uma suposta ordem pautada na “cordialidade” ou “democracia racial” e que é experienciada nos festejos por algo extraordinário?

São perguntas que apontam para uma questão mais abrangente: o que leva a Festa de Iemanjá a continuar atraindo, a cada ano, um número maior de pessoas? Isto vem ocorrendo mesmo diante da persistência da intolerância religiosa com as religiões de matriz africana e mesmo com os casos evidentes de racismo, ou mesmo que não se tenha concluído a mudança de uma sociedade pautada no *status* para uma moderna sociedade de classe. A Festa cresce, mesmo que seja uma ilusão participar de uma celebração que coloca, lado a lado, filhos de Iemanjá, adeptos do candomblé e da umbanda, simpatizantes e turistas.

É fato que a Festa está se transformando, mas também não deixa de ser verdade que muitos elementos persistem desde tempos imemoriais. Para Fernand Braudel (1992), a História salienta a oscilação cíclica na qual um relato é colocado lado a lado com outro em uma conjuntura que focaliza o passado em largos períodos: a história de longa duração. Nesse sentido, um acontecimento, a rigor, pode carregar uma série de significações ou relações, bem como movimentos profundos que abrangem um tempo superior à sua própria duração. São velhos hábitos de pensar, sentir e agir, quadros resistentes, difíceis de desaparecer, às vezes contra toda a lógica.

Por isso, não seria a data, 02 de fevereiro, uma continuidade da mentalidade que se formou no período colonial, conforme a tradição popular: o início do ano é o momento dos augúrios? Seguindo esta linha de pensamento, o barco, devidamente ornamentado, não seria uma versão do carro alegórico herdado das tradições portuguesas? E, por sua

vez, não seriam as muitas representações do orixá uma tentativa de dominar o imaginário dos seus idealizadores, os pescadores?

É nesse sentido que podemos falar dos seres que povoam os oceanos, quando assim representados, ou seja, domesticados, são, finalmente, tranquilizados pelos risos e pela alegria da festa. O presente coletivo não tem uma forma única e, por isso, já foi representado como uma concha, em 2019, um golfinho, em 2020, a imagem do orixá, em 2021 e um cavalo marinho, em 2022. Cada uma das representações remete aos seres que povoam o oceano e, portanto, fazem parte dos domínios da Rainha das águas. Elas, simbolizam, ao mesmo tempo, os temores e as bençãos atribuídas ao orixá que, através das forças ancestrais, controla os mares e os ventos que tanto podem trazer as tempestades como as calmarias para a vida dos pescadores.

Para concluir, nos últimos dois anos, com a pandemia da covid-19, também conhecida como vírus sars-cov-2, foram suspensos os tradicionais festejos de Iemanjá, no bairro Rio Vermelho, em Salvador⁴. Contudo, mesmo com a programação oficial suspensa, observamos, em 2022, que a Festa aconteceu em todos os seus momentos. Assim, mesmo com um público menor, ocorreu a alvorada, a devoção dos seguidores na praia, a entrega do presente dos pescadores, bem como os encontros em bares e restaurantes, sempre regados de muita bebida, comida e música. Portanto, podemos concluir que a estrutura da Festa se mantém em seus elementos mais essenciais e isso reafirma, por sua vez, a sua relevância sociológica.

Referências:

AMADO, Jorge. *Mar morto*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2008.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.

BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais: a longa duração*. In: *Escritos sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

BURKE, Peter. *Cultura popular na idade moderna: Europa, 1500-1800*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CAILLOIS, Roger. *O sagrado de transgressão: teoria da festa*. Trad. de Carlos Eduardo Schmidt Capela. Florianópolis: Revista Outra Travessia, n. 19, p. 15-55, dez., 2015.

CALABRESE, Federico. *Estudos de requalificação e de valorização urbana e paisagística do Rio Vermelho*. 2013. Dissertação (Mestrado em Arquitetura). Universidade Federal da Bahia, 2013.

⁴ Festa de Iemanjá: veja comparativo de 2020 a 2022. Portal G1. Salvador, 02 de fev. de 2022. Disponível em <https://g1.globo.com/ba/bahia/verao/2022/noticia/2022/02/02/festa-de-iemanja-veja-comparativo-de-2020-a-2022.ghtml>. Acesso em 06/02/2022.

CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. Org. por Betty Sue Flowers; tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas*. São Paulo: Edusp, 2000.

COSTA, Cristine Sobrinho. *Pecadores do Rio Vermelho: ritos, tradições e ancestralidade da pesca artesanal*. 2011. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos). Universidade Federal da Bahia, 2010.

COUTO, Edilece Souza. *Tempo de festas: homenagens a Santa Bárbara, N.S. da Conceição e Sant'Anna em Salvador*. 2004. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de São Paulo, 2004.

DA MATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.

DAMASCENO, Tatiana Maria. *Nas águas de Iemanjá: estudo das práticas performativas no candomblé e na festa à beira mar*. 2015. Tese (Doutorado em Artes Cênicas). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.

BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais: A longa duração*. In: *Escritos sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

JANCSÓ, István & KANTOR, Íris. (orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Imprensa Oficial; Hucitec; Edusp; Fapesp, 2001. 1 e 2v.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

PRIORE, Mary Del. *Festas e utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

RODRIGUES, Raymundo Nina. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein, 2010.

SIMMEL, George. *A sociologia do segredo e das sociedades secretas*. Trad. De Simon Carneiro Maldonado. Florianópolis: Revista de Ciências Humanas, v. 01, n. 43, p. 219-242, jan., 2009.