

---

# ENTRE VULGARIZAÇÕES E SINGULARIZAÇÕES: NOTAS SOBRE A VIDA SOCIAL DOS BALAIOS

**Roberta Sampaio Guimarães**

**Doutora em Antropologia Cultural – Brasil**

**Resumo:** Partindo de uma reflexão geral sobre os estudos da “cultura material”, neste artigo experimento a rentabilidade analítica das formulações teóricas de Igor Kopytoff, autor que sugeriu a pesquisa do que denominou de biografia cultural dos objetos, enfatizando suas fases de vida e as gradações, sobreposições e recorrências de classificações que os vulgarizavam ou singularizavam em determinada sociedade. E, para buscar um diálogo criativo com esse autor, utilizo notas realizadas durante trabalho de campo junto a integrantes do bloco de carnaval Afoxé Filhos de Gandhi do Rio de Janeiro, composto por praticantes do candomblé e que utilizavam ritualmente “balaio” durante um cortejo religioso pelas ruas da cidade chamado Presente de Iemanjá.

**Palavras-chave:** balaio, biografia, cultura material, Presente de Iemanjá.

**Abstract:** Starting from a general reflection on the study of “material culture”, in this article I experiment the analytic profitability of the theoretical formulations of Igor Kopytoff, author who suggested a research of the cultural biography of the objects, emphasizing their life stages and the gradations, overlaps and recurrences of classifications that cause their vulgarization or singularization in a given society. And searching a creative dialogue with this author, I use notes taken during a fieldwork with members of the carnival group Afoxé Filhos de Gandhi of Rio de Janeiro, composed of practitioners of Candomble and who used ritually “baskets” during a religious procession in the streets of the city named Yemanja’s Gift.

**Keywords:** baskets, biography, material culture, Yemanja’s Gift.

Segundo a definição do dicionário da língua portuguesa Houaiss, “balaio” é um “cesto grande feito de palha, taquara, bambu, cipó etc., usado para transporte ou para guardar objetos”. Já na definição do tesouro organizado

pelo Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular do Iphan/MinC, “balaio” é classificado como um “artefato” e definido como uma “cesta com a circunferência da borda maior do que a do fundo, feita de bambu ou cipó”.

As duas definições, embora possuam pontos de semelhança na descrição da forma e do material de fabricação do objeto, apontam para diferenciações em relação à sua classificação: a primeira inclui uma referência à utilidade do balaio, que seria a de transportar ou guardar objetos; e a segunda, ao considerar o balaio um “artefato”, o relaciona à noção antropológica que assinala o pertencimento dos objetos a uma cultura específica, vinculando-os a um contexto particular de produção.

Os estudos da chamada “cultura material” das diferentes sociedades ocuparam de fato o centro da história da antropologia e foram formados através da atenção que etnógrafos, missionários e viajantes direcionaram aos objetos. Mas, se no princípio de tais estudos havia a tendência para a separação entre vida social “material” e “imaterial”, depois essa premissa foi rechaçada por teorias que negaram a distinção essencial entre “objetos” e “sujeitos”. Tais teorias demonstraram, então, que essa polarização era fruto de um sistema de classificação que organizava e conferia sentido ao mundo; mundo que, sem esse sistema, se apresentaria como um confuso emaranhado de formas, texturas, cores, cheiros, sabores e sons.

Ao propor um percurso das teorias antropológicas sobre objetos materiais, José Reginaldo Santos Gonçalves (2005) apontou que ele foi marcado por algumas clivagens. Entre o fim do século XIX e início do XX, a noção de “objeto etnográfico” foi articulada em torno do colecionamento e exposição em obras literárias e nos grandes museus ocidentais de objetos que, acreditava-se, seriam capazes de ilustrar as etapas evolutivas das sociedades e a difusão de traços culturais.

Logo em seguida, os estudos evolucionistas e difusionistas foram confrontados por Franz Boas (2004), que postulou que os objetos deveriam ser analisados dentro do contexto social de sua produção e uso e que deveriam ser observados os significados que eram atribuídos a eles. Com essa proposição se posicionava, assim, de forma contrária aos estudiosos anteriores, que se fixavam na observação das técnicas e materiais de fabricação dos objetos para incluí-los em uma cadeia tecnológica.

Uma outra clivagem nos estudos sobre objetos materiais ocorreu apenas após a Segunda Guerra Mundial, momento em que os antropólogos passaram

a desenvolver dois grandes eixos de análise: o que postulava que os objetos eram meios de emissão de mensagens sobre as relações sociais e as diferentes demarcações de identidades, posições e *status* sociais; e o que postulava que os objetos faziam parte de um sistema simbólico e eram capazes de organizar e produzir subjetivamente a vida social.

E a última grande transformação teórica nesses estudos começou a ganhar forma na década de 1970 e em diálogo com os estudos pós-coloniais, quando os antropólogos se voltaram para a reflexão sobre as práticas da própria história da disciplina. A partir de então, vários estudiosos se dedicaram a pesquisar as relações entre diferentes agentes sociais envolvidos nos processos sociais e simbólicos de classificação de transformação e exibição de objetos em “coleções etnográficas”, “museus” ou “patrimônios culturais”, tais como antropólogos, missionários, viajantes, lideranças étnicas, museus e universidades.

Foi nesse novo contexto de estudos da cultura material que surgiram as formulações teóricas de Igor Kopytoff (1986), autor que sugeriu a pesquisa de uma *biografia cultural dos objetos* para que fossem percebidas suas fases de vida e as gradações, sobreposições e recorrências das classificações que os vulgarizam ou singularizam em determinada sociedade, acentuando assim sua circulação e as ambiguidades das variações de seus *status* sociais. E é buscando um diálogo criativo com esse autor que apresento este artigo, no qual experimento a rentabilidade analítica de sua proposta de estudo utilizando notas realizadas durante um trabalho de campo junto a integrantes do bloco de carnaval Afoxé Filhos de Gandhi do Rio de Janeiro, composto por praticantes do candomblé e que usa ritualmente balaios durante cortejo religioso chamado Presente de Iemanjá.<sup>1</sup>

## As diferentes formas de cognição e usos de balaios

Como aponta Kopytoff, de um ponto de vista cultural, não basta que objetos sejam materialmente produzidos como coisas, eles devem ser também cognitivamente assinalados como determinados tipos de coisas. Assim,

---

<sup>1</sup> Trabalho de campo realizado entre os anos de 2008 e 2009 como parte do processo de pesquisa da minha tese de doutorado (Guimarães, 2011).

a proposta de realizar um estudo sobre a biografia de um objeto deveria se preocupar em informar como ele foi culturalmente construído e dotado de significados específicos. E, além de explicitar as variadas possibilidades de classificação e uso de um objeto em determinada sociedade, deveria buscar compreender os processos específicos que fizeram com que esse objeto fosse ora percebido como “comum” e passível de mercantilização e ora, no outro extremo, como “singular” e dotado de restrições de troca.

Pensar em uma biografia cultural dos balaio na cidade do Rio de Janeiro seria assim perceber inicialmente onde e de que forma esses objetos foram produzidos: o seu nascimento social. Um balaio pode ser fabricado tanto artesanal quanto industrialmente e também variar em seu material de produção, que pode ser com fibras naturais ou sintéticas. Esses diferentes locais de produção alterarão a expectativa do que seria uma carreira bem-sucedida para tal objeto: no primeiro caso, seu projeto ideal de vida seria provavelmente o apoio às atividades domésticas e agrícolas ou a venda em um mercado local ou regional; no segundo, seria mais provável que fosse esperado que ele nascesse dentro de um rigoroso critério de padronização formal, com controle de tamanho, coloração e de durabilidade, garantia no êxito de sua venda para um mercado regional, nacional ou mesmo internacional.

Um balaio cujo destino inicialmente traçado foi a mercantilização no mercado regional ou nacional pode ser encontrado para compra na cidade do Rio de Janeiro em um de seus grandes mercados populares, como o Mercado de Madureira, o Centro de Abastecimento do Estado da Guanabara (Cadeg) ou a Sociedade de Amigos e das Adjacências da Rua da Alfândega (Saara). Mas, nesse momento, suas diferentes possibilidades de vida não irão se restringir, pois um balaio pode ser vendido por uma grande variedade de lojas e suas divisões em especialidades de artigos: artesanais, de palha, para o lar, para festa, embalagens, flores e arranjos. Essa variedade já indica os múltiplos usos que podem ser feitos desse objeto e que envolvem ações de guarda e exposição de produtos e suporte e embalagem de presentes.

Mas os mercados populares, onde balaio “comuns” são vendidos no dito “atacado ou varejo”, não são o único tipo de espaço que possibilitam sua aquisição. Há outros espaços onde um balaio é classificado como “arte”, como nos sofisticados catálogos e lojas de *design* decorativo. Nesses espaços de venda, o balaio já costuma ser criado com uma preocupação na elaboração de técnicas e desenhos distintivos de seu trançado, e sua singularidade é normalmente

acentuada pela identificação do “artista popular” que o concebeu. Assim, no seu processo de singularização são associadas ao balaio características ao mesmo tempo externas ao objeto e dele constitutivas, que aumentam substancialmente seu valor econômico.

Além dos mercados populares e dos catálogos e lojas de decoração, também é possível encontrar balaio, mas nem sempre comprá-los, em exposições específicas em museus e centros folclóricos. Retirados diretamente de contextos locais de produção, nesses espaços os balaio podem tanto figurar como indicativos da “cultura material” de determinada sociedade como valorizar os atributos estéticos de um “artista popular”, dependendo da perspectiva museográfica adotada pela instituição exibicionária.<sup>2</sup> Sendo que, nos casos em que não é disponibilizada a possibilidade de compra do objeto, sua singularização alcança tal nível que ele é colecionado pelo “acervo” da instituição e ganha o *status* de *bem inalienável*, conforme conceituado por Annette Weiner (1992): um bem que, em oposição ao alienável, não pode ser vendido, trocado ou extinto por ser compreendido como parte da herança de determinado grupo social.

Entre esses possíveis contextos de uso e circulação de um balaio, há ainda um outro, onde sua singularização é operada não pela valorização de seu contexto de produção, mas pela função ritual que desempenha em cerimônias religiosas, como nos cortejos de candomblé onde ele é utilizado como suporte de “oferendas”, ou seja, de troca de dádivas entre homens e orixás. Nesses contextos, um balaio é sacralizado e transformado em mediador mágico, por reunir e portar objetos que, como apontado por Krzysztof Pomian (1982), são o oposto mais extremo de uma mercadoria por estarem completamente fora das atividades utilitárias.

---

<sup>2</sup> Essas diferentes formas de cognição do que é um balaio e para que serve remetem assim às discussões de James Clifford (1994) sobre o que ele denominou de *sistema de arte-cultura* ocidentais, onde reflete sobre as práticas políticas e ideológicas de apropriações de objetos por museus e galerias de arte. Outra autora que se dedicou igualmente ao estudo dos vários contextos de classificação e exibição de objetos como símbolos culturais foi Barbara Kirshenblat-Gimblett (1998).

## O Filhos de Gandhi e a sacralização dos balaios do Presente de Iemanjá

Desde sua fabricação até sua morte social, um balaio não possui, portanto, uma única possibilidade de vida, e seu grau de vulgarização e singularização dependerá dos contextos sociais e semânticos em que se encontre inserido e das classificações e usos que receberá, sendo que esses podem se suceder, se sobrepor e ainda retornar. Pensando nessas variações, analisei então um dia atípico na vida de três balaios, quando suas classificações foram diversas vezes convertidas e alcançaram extremos, variando entre objeto comum, sagrado, exibicionário e “lixo”.

Em 2 de fevereiro de 2009, esses três balaios foram utilizados pelos integrantes do Afoxé Filhos de Gandhi como suportes de oferendas durante o Presente de Iemanjá, cortejo religioso realizado na cidade do Rio de Janeiro para louvar as “iabás”, orixás femininas do candomblé, como Iemanjá, Obá, Oxum, Oyá e Nanã, entre outras. O Filhos de Gandhi havia sido fundado no Rio de Janeiro em 1951, por iniciativa de trabalhadores do porto e de artesãos baianos que eram integrantes do Ijexá Filhos de Gandhi de Salvador, fundado dois anos antes. O nome “afoxé” que adotou se referia à classificação genérica dada aos grupos recreativos musicais que, em suas “apresentações culturais”, se fundamentavam nos preceitos religiosos do candomblé e tocavam o ritmo ijexá, caracterizado sonoramente pela marcação do agogô.<sup>3</sup>

Em 2009, o Filhos de Gandhi carioca estava sediado na Zona Portuária e a maioria de seus frequentadores morava da Baixada Fluminense e nos subúrbios. O grupo se organizava basicamente de duas formas: nas atividades cotidianas era formado por sua “diretoria” e, no Carnaval, a essa diretoria se agregavam os “desfilantes”. A diretoria era composta por cerca de 15 pessoas que se responsabilizavam pela manutenção dos preceitos religiosos do grupo e que se apresentavam nos eventos de valorização e reconhecimento político da “cultura negra” e dos “cultos afros” que eram organizados por institutos, órgãos públicos ou movimentos sociais. Já os desfilantes compunham um conjunto mais amplo de pessoas provenientes de diferentes casas de candomblé e que participava dos desfiles do grupo, realizados dentro do calendário oficial

---

<sup>3</sup> Entre os estudos sobre o Afoxé Filhos de Gandhi do Rio de Janeiro, vale mencionar os textos elaborados por Raul Lody (1976, 1993).

do Carnaval da cidade: sábado na Avenida Rio Branco e terça-feira na orla da Praia de Copacabana.

Anualmente, as atividades do Filhos de Gandhi se intensificavam a partir de novembro, mês em que havia diversas comemorações ao Dia da Consciência Negra, celebrado em 20 de novembro em homenagem à morte do ícone da luta antiescravista Zumbi dos Palmares. Depois, de dezembro a fevereiro, eram então realizados os preparativos para o cortejo do Presente de Iemanjá e os desfiles de Carnaval. Após esse período, o grupo diminuía suas atividades de “rua” e se voltava para ações relacionadas à manutenção de sua sede e às festas e cultos do calendário das casas de candomblé.

As apresentações do grupo em eventos de valorização da cultura negra ou dos cultos afros duravam cerca de meia hora e seguiam uma formalidade ritual. A “charanga”, que era como denominavam o conjunto de músicos do grupo, posicionava seus atabaques, cabaças e agogô em cima de um palco, ou à frente da plateia quando não havia palco, sendo que um equipamento de amplificação de som servia ao cantor, que ficava um pouco projetado em relação aos demais músicos. Enquanto eles tocavam, mulheres e homens faziam uma roda e dançavam coreografias referenciadas no candomblé, sendo que à mulher mais antiga nas práticas religiosas era dada a função de benzer o espaço de apresentação, através de uma água depositada em uma quartinha e pulverizada em gotas no solo com a ajuda de um ramalhete.

Os músicos da charanga vestiam calça comprida branca, camiseta branca com o nome do grupo e um turbante. E algumas mulheres se vestiam de “baianas”: traje composto por bata, saia longa e rodada e “ojá”, espécie de turbante de tecido branco liso ou bordado amarrado na cabeça. Os demais homens e mulheres vestiam a fantasia completa do Filhos de Gandhi, composta por uma longa bata branca chamada por alguns de “lençol”, com o nome do grupo impresso em azul e amarrada por faixa também azul; duas fitinhas brancas para amarrar as mangas da bata; colares de contas grandes atravessadas no tronco nas cores azul e branco; um turbante de toalha branco com o nome do grupo impresso em azul e enfeitado ao centro da testa por um arranjo redondo de lantejoulas azuis, e sandálias brancas.

Muitos integrantes personalizavam suas fantasias colocando também adornos como colares, pulseiras e braceletes de palha, búzios e contas. Mas era na forma de amarração dos turbantes que se produziam as principais distinções entre os gêneros masculino e feminino: nos homens, o turbante envolvia

toda a cabeça e apenas uma de suas extremidades cobria o pescoço; já nas mulheres, o tecido era envolto de forma circular na cabeça, deixando para fora os cabelos, e algumas ainda arrumavam as duas pontas do tecido de forma que se projetassem na altura das orelhas.

Todo “evento de rua” realizado pelo Filhos de Gandhi, como eram também chamadas essas apresentações culturais, era procedido por um “agrado” a Exu, para que ele pedisse a Ogum, orixá responsável pela “proteção” do grupo, que lhe “abrisse caminho”, ou seja, que permitisse que suas atividades transcorressem de forma pacífica e sem acidentes. Segundo o presidente do grupo, Carlos Machado, esse agrado era o que as pessoas normalmente denominavam de “sacrifício” ou “matança”, e consistia em uma “troca de energia” com os orixás através da oferta de sangue e de alguns órgãos do animal, partes chamadas de “axé”. As demais partes do animal, que podia ser um galináceo, cabrito, peixe, pato ou pombo, deviam ser consumidas pelos participantes e convidados do ritual. No entanto, no caso da oferenda para Exu, chamada também de “padê”, todo o corpo do animal era ofertado no sacrifício e, dependendo do jogo de búzios, ele podia, além de beber cachaça, querer comer um “bicho de quatro pernas”, um “bicho de duas pernas e pena” ou “comida seca”, que eram as que não tinham sangue, como as frutas e legumes.

Os integrantes do Filhos de Gandhi iniciavam sempre suas apresentações com a música *Exu mensageiro*, quando era pedido que ele “abrisse caminho” para seus integrantes e listado seu “panteão” dos orixás. A maioria das músicas cantadas pelo grupo tinha letra em português com algumas palavras em ioruba, sendo que todas seguiam o toque do ijexá e cantavam as qualidades associadas ao grupo, que eram a “paz”, o “ser guerreiro”, a “beleza”, o “amor”, a “liberdade” e o “não preconceito de cor”. Algumas letras das músicas eram compostas apenas por uma estrofe, repetida pelo grupo diversas vezes.

Ao longo da apresentação, o cantor gritava também muitas vezes “ajaiô!” e as mulheres e homens que dançavam respondiam “ê!” e levantavam as mãos. Segundo Machado, o sentido geral desse termo iorubano era “amuleto de paz”, mas sua tradução literal era relacionada à “adja”, termo que significava cachorro, maior oferenda que podia ser dada a Ogum, o orixá “senhor da estrada”. Assim, trocando em miúdos, quando se ofertava um cachorro o que se desejava em troca era a “paz para caminhar”.

Completando o rol das principais figuras simbólicas do grupo estava Xangô, orixá que era seu “patrono”, e as iabás que haviam sido mulheres de



Xangô, que eram Oyá, Obá e Oxum. E, ao final de suas apresentações, era feito um canto em ioruba para Oxalá, pai de todos os orixás, momento em que as pessoas que dançavam na roda dobravam seus joelhos e ficavam com as cabeças voltadas para o chão. Após esse canto, os músicos da charanga faziam um repique de atabaques e o cantor pronunciava palavras em ioruba e português pedindo paz, amor e prosperidade. A apresentação se encerrava com todos batendo palmas e com vários gritos de “ajaiô!”. Em alguns eventos, ainda era cantada uma música de despedida, quando os músicos e dançarinos faziam uma única roda e acenavam com as mãos. E, na maioria deles, a charanga ainda tocava e cantava depois de desfeita a roda de dança alguns sambas de umbigada, possibilitando uma interação menos regrada, mas ritualmente prevista, entre os integrantes do grupo e o público.

As apresentações culturais do Filhos de Gandhi eram, assim, estruturalmente semelhantes às dos cultos de candomblé: espacialmente, os ogans e seus atabaques ficavam em uma formação linear e destacados e elevados dos que dançavam à sua frente, que se distribuíam de forma circular; a figura da “assistência”, que eram os que iam aos cultos e festas como convidados e espectadores, era funcionalmente substituída pelos que formavam o “público”; e, na sequência de ações rituais, a primeira era sempre o padê para Exu e a última, o toque para Oxalá.

A participação do Filhos de Gandhi no Presente de Iemanjá ocorria desde a década de 1980 e era considerada por seus integrantes como uma das principais atividades de perpetuação do que denominavam de sua “tradicionalidade” carnavalesca e religiosa. Segundo Machado, antes do Presente de Iemanjá era feita a maior oferenda do ano para Exu, para que Ogum trouxesse ao longo dos demais meses “proteção” nos desfiles de Carnaval e no conjunto de suas apresentações culturais. Um mês antes do cortejo, eram separadamente abertos jogos de búzios por três integrantes da diretoria do grupo e, do conjunto de resultados, definido o que Exu iria comer. E, na véspera do dia do cortejo, alguns homens da diretoria do grupo faziam então os vários despachos para Exu por todas as esquinas da Zona Portuária e do Centro da cidade por onde iriam passar os balaios do grupo até que as oferendas para as iabás fossem depositadas nas águas da Baía de Guanabara.

Comprados anteriormente em um mercado, os três balaios que foram ofertados às iabás em 2009 foram convertidos em objetos sagrados apenas no dia do cortejo, com suas atividades de preparo iniciadas durante a alvorada

do sol na sede do grupo por parte dos integrantes de sua diretoria. A divisão entre as atividades consideradas femininas e masculinas foi então através delas materializadas: Regina e Tia Creusa concentraram seus movimentos em torno de uma mesa onde estavam dispostos os balaios e os objetos que seriam utilizados para sua ornamentação e sacralização; enquanto Carlinhos, Galeto e Nato circulavam pelo interior e o exterior da sede, mas sem interferirem diretamente na preparação dos balaios.

Segundo Regina, cada um dos balaios do grupo seria oferecido a Iemanjá, Oxum e Oyá, por serem as iabás idealmente ligadas à maternidade. Dentro dos balaios, foram postas canjicas cozidas e flores de palmas brancas dispostas ao redor de sua borda e entrepostas por miúdas flores brancas. Cobrindo a circunferência externa do balaio de Iemanjá, havia ainda flores de pano grandes azuis e miúdas brancas, colocadas por cima de um farto arranjo de filó branco. Os enfeites externos dos outros dois balaios diferiam do de Iemanjá por não possuírem flores de pano e por terem sido feitos com cetim das cores lilás e rosa. Assim, a ornamentação produzia uma hierarquia entre os balaios das oferendas, onde Iemanjá, mãe de todos os orixás, possuía maior importância.

Enquanto elas finalizavam a delicada preparação dos balaios, os homens começaram a organizar os objetos que seriam utilizados para sua “reza”, que devia ser feita com um toque para Exu antes que os raios do sol invadissem a sede, que não possuía teto, e incidissem sobre os balaios. Galeto recolheu algumas folhas de bananeira e com elas limpou o chão em frente à mesa dos balaios e, junto com Nato, colocou duas quartinhas no solo, uma com um líquido branco turvo e a outra com folhas; dois alguidares, um com farinha branca e outro com farinha misturada com azeite de dendê; e uma pequena jarra de cerâmica. Carlinhos então acendeu velas em diferentes locais da sede, posicionando uma delas em frente ao padê. E, em seguida, bateu as palmas da mão cinco vezes para Exu, seguido de um “aleluia” de Tia Creusa e do toque do atabaque de Galeto.

Todos entoaram várias cantigas para Exu, até que Carlinhos, Machado e Tia Creusa levaram o padê para fora da sede, atravessaram a rua e o depositaram em um dos vértices da Praça dos Estivadores, localizada em frente. Regina e Tia Creusa pegaram então uma bacia de plástico com vários “acaçás”, alimento feito com uma folha de bananeira dobrada em um pequeno triângulo, onde dentro havia uma goma branca de milho. E todos os que estavam na sede participando da sacralização dos balaios passaram pelo corpo os

acaçás, despejando-os depois em uma bacia de plástico, gesto que Regina me explicou ser de “purificação”.

Assim, outros objetos participaram do processo de conversão simbólica dos balaios em objetos sagrados, materializando e tornando subjetivamente sensível essa transformação: grãos, folhas, flores, tecidos, atabaques, velas, alguidares, quartinha e bacia de plástico. Findada essa conversão, os balaios foram solenemente conduzidos em cima da cabeça das mulheres do grupo até o porta-malas do carro de Machado, que estava estacionado próximo à porta da sede. Durante o trajeto até o espaço de concentração do cortejo, na Cinelândia, o porta-malas do carro permaneceu aberto, iniciando o terceiro momento dos balaios naquele dia: após terem sido retirados do *status* vulgar de objetos de mercado e convertidos em objetos sagrados, eles passaram então a ser exibidos como símbolos de uma cultura e religiosidade afro-brasileira.

### A exibição dos balaios e sua unificação e desagregação em relação às oferendas

Na previsão de trajeto do cortejo do Presente de Iemanjá, estava a ocupação de algumas ruas do Centro da cidade que permitiam a conexão entre a Cinelândia e a Praça XV. No primeiro espaço, estava localizada a Câmara de Vereadores, centro das decisões legislativas do município, e, no segundo, o terminal das barcas da Baía de Guanabara, transporte que possibilitava o acesso simultâneo de um grande número de pessoas às águas marítimas.

Chegando à Cinelândia, os três balaios do Filhos de Gandhi foram retirados do carro e conduzidos para duas mesas de alumínio cobertas por toalhas brancas, que estavam dispostas embaixo de tendas de plástico montadas em um dos vértices da praça. Pela manhã, durante o período de concentração dos participantes do cortejo, grupos de filhos de santo de diferentes casas de candomblé e subúrbios da cidade e municípios do estado também trouxeram seus balaios, colocando-os na mesa ao lado dos balaios do Filhos de Gandhi. E todos eles também se apresentavam enfeitados por tecidos e flores e portavam canjicas e folhas.

Concomitantemente às atividades que giravam em torno dos balaios, um carro de som estacionado em frente à Câmara dos Vereadores amplificava as vozes e os toques dos atabaques, cabaças e agogô dos homens que em suas casas de candomblé eram ogans e babalorixás. Eles entoavam músicas em

português de ampla divulgação radiofônica que faziam referência às iabás ou que haviam sido compostas por grupos musicais denominados de “afros” ou “afoxés”. E também discursavam a favor da valorização da identidade cultural afro-brasileira e das leis que puniam ações de intolerância religiosa.

Quando se aproximou o meio-dia, o espaço da Cinelândia já estava transformado pela ocupação de centenas de pessoas trajando roupas brancas e ligadas ao candomblé. No centro da praça, uma grande roda de dança se formou com mulheres e homens, que em seus gestos e coreografias remetiam aos cultos religiosos. O Presente de Iemanjá fazia, assim, uma réplica dos cultos de candomblé, produzindo uma reunião do denominado “povo do santo” e seu posicionamento público frente à população da cidade e também às demais religiões, em uma apropriação religiosa do espaço público.<sup>4</sup>

Nas tendas de plástico onde ficaram os balaiois, algumas mulheres vestidas com trajes de baiana se colocaram defronte a eles, os protegendo. Essas mulheres eram as que em suas casas de candomblé desenvolviam a função ritual de iaôs e ialorixás, e iniciaram um breve atendimento religioso aos demais participantes do cortejo, que aguardavam em pequenas filas para depositar suas oferendas dentro dos balaiois: flores, espelhos, moedas, perfumes, sabonetes, bijuterias e até mesmo um peixe, objetos associados ao universo feminino das iabás e às suas qualidades, que eram a “beleza”, o “amor”, a “fatura” e a “fertilidade”.

Ao fazerem seus depósitos de objetos nos balaiois, esses participantes foram benzidos pelas iaôs e ialorixás com gotas de perfume, rezas e a passagem de flores nos braços, objetos e gestos que demarcaram o momento de conexão sagrada entre os devotos e as iabás. E, a partir de então, os balaiois passaram a ser, além deles próprios objetos sagrados e símbolos da religiosidade e identidade afro-brasileira, também recipientes de uma coleção de objetos retirados de suas vidas utilitárias e convertidos em oferendas. E, no processo de unificação dos balaiois com seus enfeites e comidas de sacralização e as oferendas dos participantes do cortejo, uma nova entidade foi gerada: o Presente.

---

<sup>4</sup> Vale assinalar que alguns autores vêm desenvolvendo estudos sobre a apropriação religiosa do espaço público pelos praticantes do candomblé, como os antropólogos Márcia Contins e Edlaine Gomes (2007), Vagner da Silva (1996) e Nina Bitar (2010).

No início da tarde, foi organizada a saída do cortejo, momento em que as mulheres trajadas de baianas colocaram os balaios com as oferendas em cima de suas cabeças e, em tom solene, se enfileiraram horizontalmente e caminharam à frente de todos os participantes e do carro de som em direção à Praça XV. Três mulheres que integravam o Filhos de Gandhi fizeram o mesmo com os balaios do grupo. Durante o percurso, algumas ruas do Centro tiveram o trânsito parcialmente bloqueado por policiais e os balaios mantiveram-se no centro das atenções do ritual, atraindo os olhares de fotógrafos, jornalistas e dos pedestres que passavam.

Na entrada dos participantes do cortejo na barca disponibilizada para o Presente, os balaios com as oferendas foram novamente privilegiados, sendo suas portadoras posicionadas nas portas laterais da embarcação, que possibilitavam uma conexão com o mar. Os demais participantes ocuparam as cadeiras e corredores da barca e alguns se aglomeraram em torno dos instrumentos musicais. Na travessia marítima, o toque dos atabaques, danças e cantos se intensificaram e alguns “viraram no santo”, incorporando orixás, enquanto outros jogaram flores e bebidas espumantes diretamente nas águas.

O clímax do evento ocorreu quando a barca parou no meio da Baía de Guanabara e foram despejadas nas águas as oferendas que estavam nos balaios: muitos se debruçaram nas janelas das barcas para assistir a entrega e fotógrafos e cinegrafistas se acotovelaram para conseguir uma boa imagem. Mas os balaios não foram depositados nas águas, apenas os objetos que estavam dentro dele, passando assim por mais uma momento de sua transformação: a desagregação em relação aos objetos que foram efetivamente consumidos pelas águas e, simbolicamente, pela iabás.

De acordo com a explicação do ogan Wilson, integrante do Filhos de Gandhi durante a década de 1990, quando foi iniciada a participação do grupo no Presente de Iemanjá, as casas de candomblé costumavam depositar os balaios nas águas juntamente com as oferendas, mantendo-se assim como um produto único e encerrando naquele momento a sua vida social. Mas, com as discussões ecológicas que começaram a ser travadas entre os praticantes do candomblé, havia ocorrido a difusão da compreensão de que os balaios demoravam muitos anos para se decomporem no fundo do mar. Seu depósito então passou a ser associado à poluição das águas e, convertidos à classificação de “lixo”, não foram mais oferecidos às iabás.

## Do exercício da biografia cultural dos objetos para a análise de práticas sociais

No retorno da barca à Praça XV, o que aconteceu com os três balaios do Filhos de Gandhi? Eles foram descartados e permaneceram assim com a última classificação de “lixo”? Foram reaproveitados como objetos utilitários em atividades domésticas? Retomaram seus *status* de objetos sacralizados e foram limitados ao uso em cultos religiosos nas casas de candomblé? Foram guardados para servirem novamente no ano seguinte como suportes de oferendas às iabás? Não averigui o destino seguinte dos três balaios, mas tais questões apontavam que o fato deles terem sido por determinado momento individualizados e sacralizados não garantia que, em seguida, eles não seriam reinseridos em outra lógica classificatória.

Mas a análise da biografia cultural dos objetos, tal como proposta por Kopytoff, foi capaz de me conduzir para reflexões mais gerais sobre as práticas do candomblé ou, ainda de forma mais específica, dos integrantes do Afoxé Filhos de Gandhi. O que Kopytoff buscava demonstrar com essa proposta era que em sociedades complexas e monetarizadas existiam esferas de trocas descontínuas, onde alguns objetos eram selecionados por indivíduos ou grupos do amplo universo de coisas para que eles próprios alcançassem suas singularizações.

Os objetos seriam, assim, agentes de subjetivações. E, como tais, nos inventariamos, como sugerido por Roy Wagner (1981), tanto quanto nós a eles; não sendo, portanto, apenas sinais diacríticos para a demarcação de diferenças sociais. Essa produção de subjetividades seria, no caso dos balaios estudados em sua trajetória no Presente de Iemanjá, ativada pelas suas regras de elaboração para que pudessem receber as oferendas. Pois tais regras eram compartilhadas por todas as casas de candomblé que, cada qual em seu espaço, levaram seus balaios para a Cinelândia e operaram uma gramática específica a partir de elementos decorativos e sagrados.

Da mesma forma, era uma imposição do uso desses balaios já sacralizados que eles fossem portados apenas por mulheres e acima de suas cabeças, local onde os praticantes do candomblé acreditam estar sediado o orixá de cada pessoa. O único momento em que observei um conflito durante a concentração dos participantes do Presente de Iemanjá foi quando, sem conhecer os códigos do candomblé, um reconhecido dançarino que havia sido contratado

por uma rede de televisão para reportar os eventos carnavalescos da cidade segurou um dos balaios e o colocou em sua cabeça, posando para a gravação. Logo foi formado um debate e início de briga, com alguns defendendo, a partir da lógica religiosa, que aquele ato era ofensivo e outros, a partir da lógica exibicionária de cultura, que a reportagem era boa para a divulgação dos cultos afro-brasileiros. Esse episódio, mais do que suspender a análise de que os balaios produziam a união do “povo do santo” e atuavam na conformação de sua subjetividade, confirmava a situação de liminaridade desses objetos durante toda sua trajetória no evento.

A produção do “povo do santo” pelos balaios do Presente de Iemanjá estava ainda conectada com sua perpetuação no tempo, noção essa de temporalidade que era expressa no termo “tradicionalidade” utilizada pelos integrantes do Filhos de Gandhi. Essa agência dos balaios se dava pela materialização de uma prática narrada como iniciada por casas de candomblé em tempos imemorais e estreitamente ligadas aos mercados populares dos centros urbanos, através de seus trabalhadores e sua sociabilidade. O local de compra dos balaios mantinha então uma associação aos centros de abastecimento de produtos agrícolas e mercados de peixe próximos ao porto, espaços de nascimento dos blocos soteropolitano e carioca Filhos de Gandhi.

Essa perpetuação de práticas ligadas ao candomblé materializadas pelos balaios do Presente, no entanto, não havia significado o enrijecimento de suas formas, e o próprio balαιο recebeu efeitos de mudanças sociais externas ao denominado “povo do santo”. Foi assim que, apesar de em uma época anterior ter sido ritualmente consumido pelas iabás, os balaios tiveram seus poderes mágicos subtraídos pela força da categoria “lixo”. Tal classificação havia sido articulada por outro grupo social da cidade, o dos ecologistas, que formava sua subjetividade através de diferentes práticas de singularização de objetos e se colocaram em conflito público contra a “poluição” gerada pelas oferendas.

Acredito, assim, que a partir da análise das fases de vida dos balaios sugerida por Kopytoff, pude observar a explicitação de algumas regras sociais do grupo estudado, situações por ele consideradas excepcionais ou conflituosas, e também sua interação com a sociedade mais abrangente onde estava inserido; fosse através da exibição e afirmação da singularidade de suas práticas culturais, fosse pela troca com outros grupos e suas instituições de classificação e singularização de objetos.

## Referências

BITAR, N. P. “*Agora, que somos patrimônio...*”: um estudo antropológico sobre as “baianas do acarajé”. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural)–Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

BOAS, F. As limitações do método comparativo na antropologia. In: CASTRO, C. *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. p. 25-39.

CONTINS, M.; GOMES, E. Os percursos da fé: uma análise comparativa sobre as apropriações religiosas do espaço urbano entre carismáticos e neopentecostais. *Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP/Ponto Urbe*, v. 1, p. 1-16, 2007.

CLIFFORD, J. Colecionando arte e cultura. *Revista do Patrimônio*, n. 23, p. 69-89, 1994.

GONÇALVES, J. R. S. Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios. *BIB: Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, n. 60, p. 7-26, 2º semestre de 2005.

GUIMARÃES, R. S. *A utopia da Pequena África*: os espaços do patrimônio na Zona Portuária carioca. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural)–Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

KIRSCHEMBLATT-GIMBLETT, B. *Destination culture*: tourism, museums and heritage. Berkeley: University of California Press, 1998.

KOPYTOFF, I. The cultural biography of things: commoditization as a process. In: APPADURAI, A. *The social life of things*: commodities in cultural perspectives. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. p. 64-91.

LODY, R. G. *Afoxé*. MEC: Rio de Janeiro, 1976. (Caderno de Folclore MEC/ Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, n. 7).



LODY, R. G. Com o Carnaval no sangue: sobre vivências e contribuições à memória das tradições carnavalescas afro-brasileiras. *Comunicado Aberto*, n. 15, p. 1-7, 1993.

POMIAN, K. Coleção. In: ROMANO, R. *Enciclopédia Einaudi*: volume 1: memória/história. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982. p. 51-85.

SILVA, V. G. da. As esquinas sagradas. O candomblé e o uso religioso da cidade. In: MAGNANI, J. G.; TORRES, L. L. *Na metrópole*: textos de antropologia urbana. São Paulo: Edusp, 1996. p. 88-123.

WAGNER, R. *The invention of cultures*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

WEINER, A. *Inalienable possessions: the paradox of keeping-while-giving*. Berkeley: University of California Press, 1992.

Recebido em: 28/02/2011

Aprovado em: 16/09/2011