



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE LETRAS E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO COMUNICAÇÃO, CULTURA E AMAZÔNIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO

Élida Fabiani Morais de Cristo

ORALIDADE EM UMA COMUNIDADE AMAZÔNICA:
comunicação, cultura e contemporaneidade

BELÉM-PARÁ
2012

Élida Fabiani Morais de Cristo

ORALIDADE EM UMA COMUNIDADE AMAZÔNICA:
comunicação, cultura e contemporaneidade

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia da Universidade Federal do Pará, como requisito à obtenção do título de Mestre em Comunicação. Área de Concentração: Ciências Sociais e Aplicadas. Linha de Pesquisa: Mídia e Cultura na Amazônia.

Orientador: Prof. Dr. João de Jesus Paes Loureiro

BELÉM-PARÁ
2012

O46a CRISTO, Élida Fabiani Morais de

Oralidade em uma comunidade amazônica:
comunicação, cultura e contemporaneidade / Élida Fabiani
Morais de Cristo. Belém: UFPA, 2012.

88 f.

Dissertação (Mestrado em Comunicação) –
Universidade Federal do Pará. Belém, 2012.

1. Oralidade. 2. Comunicação. 3. Cultura. 4. Amazônia.
5. Modernidade. 6. Tradição. 7. Contemporaneidade.

I. Oralidade em uma comunidade amazônica:
comunicação, cultura e contemporaneidade.

C.D.D. 631.583

Élida Fabiani Morais de Cristo

ORALIDADE EM UMA COMUNIDADE AMAZÔNICA:
comunicação, cultura e contemporaneidade

Dissertação apresentada à Universidade Federal do Pará, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia, Mestrado em Ciências da Comunicação, para o Exame de Dissertação.

Orientador: Prof. Dr. João de Jesus Paes Loureiro

RESULTADO: (X) APROVADO () REPROVADO

Data: 01/08/2012

Prof. Dr. João de Jesus Paes Loureiro

Prof. Dr. Otacílio Amaral Filho

Prof.^a Dra. Regina de Fátima Mendonça Alves

BELÉM-PARÁ
2012

*A Deus,
Ele é o único que conhece os caminhos tomados ao longo desses dois anos.
À família e amigos,
por todos os momentos de partilha, apoio e encorajamento.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação Comunicação Cultura e Amazônia pela possibilidade de contribuir para a construção do conhecimento e por possibilitar o crescimento acadêmico e cultural na Região Norte do país. Fazer parte da primeira turma deste mestrado acadêmico representa iniciar uma jornada de pesquisa que, de alguma forma, se busca para contribuir para o fortalecimento da região em todas as esferas: da educação ao social, da pesquisa à responsabilidade ética, que devem formar os cidadãos da Amazônia.

Aos professores do Programa, pela partilha do conhecimento e por contribuírem para os primeiros passos da pesquisa, sempre preocupados em formar não apenas pesquisadores acadêmicos, mas cidadãos conscientes de sua responsabilidade. Em especial, ao Prof. Dr. João de Jesus Paes Loureiro, pelo empenho e pela sabedoria das palavras que orientaram essa pesquisa e encorajaram sempre a buscar águas mais profundas. E aos colegas de curso, pela amizade e pelos momentos de diálogo e de construção do saber.

Agradeço também à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), por permitir a dedicação total ao desenvolvimento desta pesquisa através da bolsa de mestrado, sem a qual haveriam inúmeras complicações externas que poderiam comprometer o rendimento desse estudo.

Agradeço principalmente a receptividade com que fui acolhida na comunidade Andirá, no município de Curuçá-PA, demonstrando a singeleza do sentimento que o povo amazônico possui, e que permitiu a construção e o desenvolvimento desta pesquisa. Abrir as portas de casa e convidar para entrar representa um gesto de muita confiança e respeito pelo próximo.

Por fim, agradeço aos amigos e familiares, pela saudade e pela ausência sentida, pela compreensão do valor que o estudo e a pesquisa representam para mim e da responsabilidade e comprometimento que busco ter com a nossa região, pelas orações e intercessões, pela torcida e pelo encorajamento em todos os momentos. Em especial, à minha mãe Deize Maria, ao Diogo Miranda, e às amigas Tâmilis Costa, Rosa Rodrigues e Dayane Baía, pelos momentos de partilha, apoio e encorajamento.

A todos, um muito obrigado que não cabe e nunca caberá nessas poucas linhas.

*Conhecer o que há de inexplicável ou
descobrir o que de submerso se pode encontrar nas explicações habituais,
eis o sentido da navegação desse ser imaginante
dentro de si mesmo em face das coisas.
(João de Jesus Paes Loureiro)*

RESUMO

A oralidade, diferentemente da fala, corresponde a um processo social: é comunicação. Portanto, vai além de uma modalidade de uso da língua ou uma forma de difundir informação. É busca do outro, e se dá de forma situada, de acordo com os diferentes contextos socioculturais. Dessa forma, esta pesquisa propõe investigar a oralidade amazônica a partir da comunidade Andirá, município de Curuçá-PA, na qual a oralidade contemporânea não abriu mão de seu caráter popular tradicional, pois permanece ainda vinculada à cultura e ao imaginário amazônicos, mas agora interage com os meios de comunicação midiáticos. Dessa interação resulta uma oralidade multiterritorializada, na medida em que os contextos trazidos pelos meios de comunicação contemporâneos, sobretudo pela televisão, são os mais diversos e passam a compor o imaginário local. Propõe-se um estudo de uma interface entre Comunicação e Cultura, para o qual se mostra essencial a perspectiva dos Estudos Culturais britânicos e o entendimento da modernidade enquanto processo histórico que tem no desenvolvimento da comunicação um facilitador e ao mesmo tempo uma de suas consequências.

Palavras-chave: Oralidade. Comunicação. Cultura. Amazônia. Modernidade. Tradição. Contemporaneidade.

ABSTRACT

Differently of the speech, the orality is a social process: it is communication. Therefore, it is more than a way of use of the language or a manner to spread information. In a situated way, it wants to reach the other one according to the different socio-cultural contexts. This way, this research proposes investigating the amazonic orality from Andirá community, municipality of Curuçá-PA, where the contemporary orality maintains its traditional popular character, because it is still linked to the culture and amazonic imaginary, but now it interacts with the mediatic media. This interaction results a multi-territorialized orality, as the contexts brought by the contemporary media, especially by the television, are various and they compose the local imaginary. It proposes a study of an interface between Communication and Culture, where is essential the perspective of the British Cultural Studies and the understanding of the modernity as a historic process which has a facilitator and at the same time one of its consequences in the development of the communication.

Key-words: Orality. Communication. Culture. Amazonia. Modernity. Tradition. Contemporaneity.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Algumas casas em Andirá ainda são de pau a pique	60
Figura 2: Escola Municipal de Ensino Infantil e Fundamental de Andirá	61
Figura 3: Antônio Silva Campos Dias, sua esposa Edriane Sodré da Silva e seus filhos	62
Figura 4: Família de Seu Gracelino chegando da roça. Da esquerda para a direita: Xavier (filho), Seu Gracelino, Maria do Rosário (nora) e D. Odete Pinheiro (esposa).	62
Figura 5: Luciene Pinheiro e sua filha	63
Figura 6: Imagem de satélite de parte do município de Curuçá, em 2007	65
Figura 7: Casa com antena parabólica (ao lado)	67
Figura 8: Domingos Pinheiro Rocha (Paca) e seu filho Edielson	76

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Amostragem inicial da pesquisa	57
Tabela 2: Amostragem da pesquisa	58
Tabela 3: Meios de comunicação midiáticos	67
Tabela 4: Taxa de Analfabetismo no Brasil por Regiões	79

SUMÁRIO

RESUMO	05
ABSTRACT	06
LISTA DE ILUSTRAÇÕES	07
LISTA DE TABELAS	08
INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 – ORALIDADE AMAZÔNICA: COMUNICAÇÃO E CULTURA POPULAR	17
1.1 A cultura na região amazônica	17
1.1.1 NATUREZA E CULTURA	20
1.1.2 IMAGENS <i>DA</i> E <i>SOBRE</i> A AMAZÔNIA	24
1.1.3 UNIDADE NA DIVERSIDADE CULTURAL	26
1.2 A oralidade enquanto forma popular de comunicar	31
1.2.1 ORALIDADE: PRÁTICA SOCIAL, PROCESSO COMUNICACIONAL	31
1.2.2 MUITO ALÉM DAS DICOTOMIAS	35
1.2.3 COMUNICAÇÃO NO ORAL E ORALIDADE NOS MEIOS DE COMUNICAÇÃO	40
1.3 A oralidade na cultura amazônica: entre o real cotidiano e o imaginário	42
CAPÍTULO 2 – A COMUNICAÇÃO E A CULTURA NA CONTEMPORANEIDADE	47
2.1 Comunicação e modernidade	47
2.2 Modernidade e tradição: a cultura na contemporaneidade	53
CAPÍTULO 3 – UM TRADICIONAL MULTITERRITORIALIZADO: A ORALIDADE NA COMUNIDADE ANDIRÁ, MUNICÍPIO DE CURUÇÁ-PA	56
3.1 A oralidade na comunidade Andirá	56
3.1.1 UMA COMUNIDADE ISOLADA?	64

3.1.2 OS MEIOS DE COMUNICAÇÃO	67
3.1.3 NARRATIVAS E IMAGINÁRIO	70
3.1.4 ÍNDICES DE ORALIDADE MULTITERRITORIALIZADA	73
3.2 Tradição oral e moderna comunicação na Amazônia: diálogos	77
CONSIDERAÇÕES FINAIS	81
REFERÊNCIAS	84

INTRODUÇÃO

O tema

O despertar do interesse em estudar a oralidade não se deu unicamente pelo seu caráter comunicativo. É certo que a oralidade é uma das mais elementares formas de comunicação, mas a amplitude desse ato comunicativo está tão presente na vivência cotidiana das pessoas enquanto *ato de falar* que o debruçar-se sobre esse tema requereria estratégico afunilamento para determinado caso específico digno de um estudo científico em comunicação. Além disso, a complexidade comunicacional da sociedade contemporânea conduz grande parte das pesquisas em Comunicação a se debruçarem sobre estudos que trazem a mídia como pano de fundo, direta ou indiretamente, deixando a oralidade para estudos antropológicos, sociológicos, pedagógicos ou literários (nos quais a oralidade é tida somente enquanto ato de falar que transmite saberes, tradições, arte e/ou que produz interação social).

Uma pesquisa científica em comunicação voltada para a oralidade estaria então fadada ao insucesso? Há razões para crer que não, que podem se conferidas a partir dos argumentos constituidores deste trabalho, mas cujas premissas se podem apresentar de antemão.

O cerne desta pesquisa não está no que a oralidade tem de mais elementar, no olhar mais comum que se costuma dirigir a ela, que a coloca no mesmo patamar da *fala*, mas no ponto de intersecção que a caracteriza enquanto processo comunicacional e uma manifestação de cultura. E para investigar a oralidade sob esse prisma – e em determinada comunidade amazônica na contemporaneidade – torna-se necessária uma contextualização para compreendê-la numa perspectiva cultural, que vai além do simples ato de interlocução face a face.

Essa perspectiva cultural aproxima-se da proposta de Marcuschi (2001), que aborda a oralidade enquanto prática e uso da língua – o que faz dela, portanto, uma prática social e cultural na medida em que é dinâmica (como o ser humano e as culturas também o são). Enquanto prática social dinâmica, permite interação com a oralidade dos meios de comunicação midiáticos.

Marcuschi (2001), em sua abordagem linguística, já falava sobre o entrecruzamento entre fala e escrita, chamando atenção para o fato de que oralidade e letramento possuem características próprias, mas isso não permite afirmar que se trata de uma dicotomia. Da

mesma forma, este estudo pretende investigar outras formas de “entrecruzamento” da oralidade, mas indo além, ou seja, partindo da hipótese de que a oralidade (supostamente) tradicional interage, dialoga com outras oralidades (modernas, contemporâneas) presentes nos meios de comunicação de massa e em outras formas de comunicação contemporâneas.

A relevância cultural da oralidade está na sua importância enquanto forma de comunicação ainda predominante em muitos lugares da Amazônia, onde os meios de comunicação de massa e a internet ainda não existem ou existem de forma restrita. Ainda que não seja o caso de Andirá (comunidade estudada nesta pesquisa), na qual, como veremos adiante, os meios de comunicação de massa – sobretudo a televisão – já se disseminaram amplamente, a oralidade tradicional precisa ser estudada, mesmo que penetrada e alterada por outras formas de comunicação, uma vez que em muitas outras comunidades da Amazônia ela ainda se configura como a principal forma de comunicação e também porque para se entender esta prática comunicativa como processo é necessário conhecer a sua história: a oralidade no passado era tradicional e agora deixou de ser? Ou a oralidade tradicional permanece, só que numa configuração diferenciada daquela que entendemos como oposta à moderna?

De uma forma ou de outra, oralidade é uma manifestação da cultura e ao mesmo tempo responsável pela transmissão de saberes, fazeres e viveres culturais. Na Amazônia, para muitos povos ela ainda permanece como tradição, assumindo caráter poetizante nos mitos, nas artes, num modo de viver e perceber o mundo circundante que revela o que Paes Loureiro (2000) teoriza como a “poética do imaginário na cultura amazônica”.

Assim, o que se apresenta como tema abrange o que a oralidade tem de peculiar enquanto forma de comunicação e reflexo da cultura *na* Amazônia, mas também o que ela tem de universal, que é sua potencialidade de interagir com outras formas de comunicação e cultura – tendência que marca a época contemporânea.

Tratar-se-á da oralidade enquanto uma interface entre essas duas dimensões, e dentro do contexto em que a comunicação e a modernidade se desenvolvem de forma acelerada. Essa contextualização se faz necessária para se compreender uma proposição de Braga (2001), para quem o objeto de estudo da Comunicação seriam as interações sociais (ou comunicacionais), ou seja:

[...] [os] processos simbólicos e práticos que, organizando trocas entre os seres humanos, viabilizam as diversas ações e objetivos em que se vêm engajados (por exemplo, de área política, educacional, econômica, criativa, ou estética) e toda e qualquer atuação que solicita co-participação (p. 17-18).

A comunidade

Na entrada de Curuçá, município situado no nordeste paraense, a 140 km de Belém, uma estrada irregular de terra leva à comunidade Andirá. A curta viagem do centro do município até Andirá dura cerca de quinze minutos de carro ou moto, passando por campos abertos de propriedades privadas (pequenas fazendas e sítios), ou por áreas de mata verde, que em alguns pontos revela pequenos córregos que vão dar em igarapés.

Mas é possível ainda chegar à comunidade pelo Rio Curuçá (na verdade, por um de seus furos), que banha a cidade e dá acesso a esta e outras comunidades e vilas. Apesar de nesse caso o percurso ser mais curto, a via mais utilizada é a estrada, já que nem todos possuem embarcação (canoa).

Trinta e uma (31) famílias viviam em Andirá na época da pesquisa de campo. Mas ao conhecer cada uma, percebe-se o vínculo que predomina entre os habitantes: muitos são parentes entre si. A comunidade possui uma escola de Ensino Infantil e Fundamental, com duas turmas: da manhã (pré-escolar a 1ª série juntas) e da tarde (2ª e 3ª séries juntas). Os alunos que cursam as séries seguintes estudam na sede do município de Curuçá.

Esta é uma comunidade como muitas no interior do Brasil: carente de educação, atendimento à saúde, saneamento básico, de pessoas simples, juventude tímida, famílias acolhedoras. Como muitas outras localidades do interior da Amazônia, o contato com a modernidade não é novidade e o isolamento em relação ao restante do mundo é relativo, visto que todos conhecem outros lugares pelas antenas parabólicas que predominam nas casas.

Andirá é conhecida no município de Curuçá como uma comunidade de descendentes de índios (os Andirá), e este foi um dos motivos que levou a autora desta pesquisa a optar pelo lugar da pesquisa de campo. Entretanto, de acordo com o historiador Paulo Henrique Ferreira (2002), não há nenhum indício de que a comunidade seja realmente descendente de índios, mormente de uma etnia específica – no caso, os Andirá, que não possui nenhum registro confirmado de presença na região de Curuçá em toda a sua história.

Mas a não confirmação da descendência indígena não seria um problema, já que o mais relevante aí seriam as tradições orais da comunidade, reveladoras de uma tradição cultural amazônica ainda presente em muitas comunidades e que se esperava encontrar também em Andirá. Mas a modernidade, como mencionado acima, já se faz notar no dia-a-dia da localidade, e não apenas pelo isolamento *relativo* provocado pela proximidade da sede da cidade de Curuçá, mas também pelo acesso aos meios de comunicação de massa. E é essa

presença marcante dos meios de comunicação que, como se pretende demonstrar ao longo deste estudo, modificou (ao menos parcialmente) o aspecto tradicional da oralidade local.

Um tanto distante das expectativas da autora desta pesquisa, o modo de vida e a oralidade em Andirá pouco revelaram uma tradição cultural amazônica, pelo menos o tipo de tradição que se imagina oposto e excluído à modernidade: demonstraram que as tradições culturais e a oralidade tradicional permitem interação com elementos contemporâneos, na perspectiva de Thompson (2008), que chama a atenção para a influência dos meios de comunicação nesse processo. Para o autor, o desenvolvimento da modernidade e dos meios de comunicação possui relação com o que ele chama de “desritualização” e o “desenraizamento” das tradições, mas isto não se configuraria necessariamente como algo negativo para estas, uma vez que novas possibilidades são abertas para as tradições se expandirem, se introduzirem em novos contextos e se ancorarem em outras realidades além da interação face a face.

Em Andirá, o objetivo era o de analisar a oralidade como possível produto do diálogo entre formas tradicionais e modernas de comunicação e de cultura, ou seja, investigar como se deu a interação da oralidade local com os meios de comunicação midiáticos e os elementos externos trazidos por esses meios. Uma das hipóteses é de que a oralidade se desterritorializa para se reterritorializar, originando uma oralidade híbrida – da mesma forma como a cultura se hibridiza.

Dessa forma, o objetivo desdobra-se em investigar como a comunicação oral em Andirá se deixou penetrar pelas formas de comunicação mediadas pelos meios de comunicação de massa, como a oralidade agora divide espaço com as formas de comunicação antes “estrangeiras”, incorporando temas de fora: os grandes acontecimentos internacionais, as novelas, adentram o imaginário local, agora formado por múltiplas paisagens.

A metodologia

A partir das autoras Lakatos e Marconi (1991), utiliza-se como método de abordagem o método indutivo, uma vez que se pretende partir do estudo de um caso específico, que é a oralidade em uma dada comunidade amazônica, para se compreender um processo geral, que ultrapassa os limites dessa comunidade. O enfoque é o qualitativo, visto que a compreensão da oralidade enquanto manifestação cultural só será possível através de uma análise profunda do seu significado no contexto amazônico, o que somente o enfoque qualitativo permite alcançar, uma vez que é a pesquisa qualitativa que se preocupa em “(...)

analisar e interpretar aspectos mais profundos, descrevendo a complexidade do comportamento humano.” (LAKATOS; MARCONI, 2009, p. 269). É esse enfoque que permitirá uma riqueza interpretativa a partir da contextualização e da análise das experiências pessoais dos moradores da comunidade Andirá.

Como técnicas de pesquisa, com base também nas autoras Lakatos e Marconi (1991), além da pesquisa bibliográfica, utilizou-se a pesquisa de campo e a observação assistemática e participante, pois como o objetivo era o de realizar o estudo em uma comunidade específica da Amazônia, algumas hipóteses só poderiam ser legitimadas (ou não) se a investigação fosse além da pesquisa documental e bibliográfica (que na maioria das vezes só fornecem conteúdo mais geral sobre o tema), e se apoiasse também nas informações coletadas em campo (e que somente lá poderiam ser obtidas).

Outra técnica fundamental foi a aplicação das entrevistas despadronizadas e focalizadas, que forneceu os dados concretos sobre o tema estudado que não estão disponíveis em material bibliográfico. Algumas mais produtivas que outras, as entrevistas aconteceram todas de forma amistosa, graças ao acolhimento dos moradores. A pertença ao município facilitou a aproximação com a comunidade: a apresentação formal da origem da pesquisa foi menos importante do que a apresentação pessoal da pesquisadora (quem é, de quem é filho, onde mora em Curuçá), o que não impediu o necessário “distanciamento” crítico em face do problema analisado. Também o tom informal e conversacional da entrevista despadronizada foi essencial para a obtenção de informações mais subjetivas, necessárias para o objetivo deste estudo.

Todas as 31 famílias foram visitadas, embora nem todos os moradores tenham sido entrevistados, o que não compromete o resultado da investigação, já que o que é mais relevante neste caso é a qualidade e não a quantidade de entrevistas realizadas e informações obtidas.

O trabalho está dividido em três capítulos. No primeiro, apresenta-se uma discussão sobre a região amazônica, sua formação histórica, social e cultural; sobre a oralidade enquanto processo comunicacional, suas múltiplas formas e sua relação com a categoria *popular*; e, por último, sobre o imaginário amazônico e sua proximidade com ambientes oralizados de comunicação. No segundo, é trazida a discussão teórica em torno da relação entre o desenvolvimento da comunicação e a modernidade, bem como sobre a relação entre modernidade e tradição. Por fim, o terceiro capítulo traz o resultado da pesquisa de campo

realizada na comunidade Andirá, no qual se mostra como a oralidade se deixa penetrar pelas formas contemporâneas de comunicação.

CAPÍTULO 1 – ORALIDADE AMAZÔNICA: COMUNICAÇÃO E CULTURA POPULAR

1.1 A cultura na região amazônica

Certamente, a Amazônia não se caracteriza somente pela variedade e grandeza hidrobotânica, mas também pelas riquezas culturais de sua população. Riquezas em grande parte influenciadas pelo patrimônio natural, mas que também exercem sua interferência sobre esse meio ambiente natural exuberante que ainda predomina em boa parte da região (apesar da crescente degradação em curso).

O homem, durante muito tempo colocado em segundo plano quando o assunto é Amazônia, é fator fundamental para se compreender a profundidade e a complexidade que envolvem o estudo de qualquer aspecto da região. É o homem que confere sentido a tudo que está à sua volta, é ele que interfere no meio ambiente para sua sobrevivência e proveito, são os homens que se relacionam entre si e com outros produzindo novas identificações, formas de comportamento, pensamento, hibridações.

Eidorfe Moreira (1989) lembra a importância da experiência humana na paisagem:

O homem não é um elemento acrescido à paisagem, uma sorte de acessório destinado a orná-la ou a completá-la, pois se assim fosse seria apenas uma expressão decorativa na superfície do planeta. Na realidade, ele é o fator geográfico por excelência, e isso tanto pelas suas atividades como pela sua própria condição, tanto pelo que realiza como pelo que é: no primeiro caso por ser um modelador de paisagens, no segundo por ser um elemento necessário à sua significação. Daí porque, mesmo quando não figura na paisagem, ele está implícito nela. Sem o homem, o espaço é uma noção física, não uma noção geográfica (MOREIRA, 1989, p. 10).

Seguindo o raciocínio do autor, sem o homem a paisagem é apenas o espaço físico: não há geografia, história, não há produção de significações e, por conseguinte, não há cultura e nem comunicação. Portanto, se quisermos compreender a região amazônica num sentido amplo, é necessário dar atenção para a sociedade que a constitui, mas sem deixar de lado o ambiente em que essa população se formou, pois é dessa integração (e/ou da falta dela) entre homem e meio que resulta o que conhecemos hoje como sociedade e cultura amazônicas.

Na Amazônia, segundo Eidorfe Moreira (1989, p. 11), o homem figuraria em situação desvantajosa em relação à natureza. Enquanto que, para quem a vê como objeto de estudo, ela seria o Eldorado e o paraíso, para quem a toma como objeto de conquista ela seria o “inferno verde” e até mesmo uma tortura. Por isso, “Sob certos aspectos, o que ele [homem]

tem feito aí representa antes um trabalho de adaptação do que uma conquista efetiva sobre os quadros naturais”.

De fato, a história da região mostra que em vários momentos a natureza foi determinante para o insucesso das tentativas humanas de dominá-la. E isso desde o período colonial, como mostra Arthur César Ferreira Reis, ao se referir ao processo histórico amazônico do início do século XVII ao início do século XIX:

Até então, a Amazônia, do ponto de vista de sua organização político-administrativa, como parte integrante do império que Portugal construiu pelo mundo afora, compunha uma área sem vínculos de subordinação com o Brasil. Era inteiramente autônoma. [...] O Estado Maranhão e Grão-Pará, criado em 1621, com sede em São Luís e posteriormente o Estado do Grão-Pará e Maranhão, instituído em 1751, com sede em Belém, compreendia justamente o mundo amazônico sob soberania portuguesa (REIS, 1968, p. 93 apud LOUREIRO, 2000, p. 22).

Entretanto, como lembra Loureiro (2000, p. 22), a própria integração entre o Maranhão e o Grão-Pará era comprometida pelas dificuldades de navegação: “O fator acesso (ao lado de outros) concorreu decisivamente para tal: a navegação marítima no sentido Pará–Maranhão, Pará–Rio de Janeiro e vice-versa era perigosa e difícil na costa do Maranhão, sendo frequentes os registros de naufrágios”. Além deste fator, o autor cita outros dois exemplos de dificuldades de navegação na região:

O rio Gurupi – que separa o Pará do Maranhão – indo desembocar no Atlântico, após percorrer mais ou menos 719 km, era navegável apenas na sua metade inferior e, até o início do presente século [XX], era conhecido apenas como rio limítrofe. [...] O rio Tocantins – que nasce em Goiás e corta o Pará no sentido sul-norte até desaguar próximo da foz no Amazonas – também não se consolidou como via de penetração e integração mais ampla da região com o restante do país, de um lado, porque é um rio com pedras e corredeiras, o que o tornava intransitável num grande trecho, no verão. De outro ângulo, porque no início do século XVII se descobre ouro nas nascentes desse rio em Goiás. Com receio de que o rio servisse de via de escoamento do ouro ali encontrado e que fosse vendido, no norte, a contrabandistas estrangeiros, em vez de se dirigir para o Rio de Janeiro, a Coroa portuguesa proíbe a navegação naquele rio (LOUREIRO, 2000, p. 23).

Outra “barreira” natural que impossibilitou a integração da Amazônia, nesse caso da sua porção brasileira em relação à andina, refere-se à barreira florestal entre as duas Amazônia: os imprevistos da natureza, o alto índice pluviométrico, a umidade excessiva, as enfermidades e as tribos indígenas agressivas e temidas figuram entre os elementos que impossibilitavam a penetração por essa região. Esses fatores, entre outros, asseguraram o isolamento da região não apenas em relação ao restante do Brasil, mas também em relação à América Latina (LOUREIRO, 2000, p. 24).

A carência demográfica, comparada à imensidão da região natural de maior extensão do país, é outra face desse isolamento que caracterizou e relativamente ainda caracteriza a

Amazônia. Mas essa presença humana restrita e rarefeita é historicamente vista como problema social, um atraso ao desenvolvimento cultural, político e econômico da região e até mesmo do país¹. Moreira (1989), ao se referir à distância como fator de isolamento, dispersão e dissociabilidade, adota uma perspectiva de priorização da ocupação demográfica frente à fraca expressão numérica da população amazônica:

Ocupar efetivamente a Amazônia, dando-lhe conteúdo humano suficiente; realçar a presença do homem nos seus quadros naturais a fim de ampliar a expressão paisagística da Cultura – tal é por certo uma das primeiras, senão mesmo a primeira exigência a atender na política demográfica da região (MOREIRA, 1989, p. 83).

São conhecidas as tentativas de superação desse problema em exemplos como o da política de integração nacional do governo militar, que estimulou a entrada de capital e de mão de obra na região, a partir de meados do século XX. Ocupar a região tornou-se ação prioritária: significava, ao mesmo tempo, integrar a Amazônia ao restante do Brasil (o que permitiria maior controle político e militar sobre o território), resolver os problemas fundiários do país, dando terra para quem não tinha (sobretudo a população nordestina que foi estimulada a migrar para a região) e desenvolver a economia local. Entretanto, este modelo de ocupação – muito questionado atualmente – não deu a resposta esperada. A população cresceu numerosamente, mas o desenvolvimento ficou restrito a alguns grupos e regiões e a distância continuou figurando como fator negativo ao pleno desenvolvimento da região. Mas antes de analisar as consequências culturais dessa franca tentativa de habitar, desenvolver e proteger a Amazônia brasileira, voltemos a atenção para a sua condição anterior.

O distanciamento geográfico e humano desse território durante o Brasil colonial contribuiu ainda mais para a construção, por um lado, de um imaginário fantástico sobre a região por parte dos estrangeiros (brasileiros ou não), alimentado pelo desconhecido que habitava o local e pela ambição da conquista. Fonte de preconceitos em relação ao homem amazônico e ao seu imaginário, essa concepção também favoreceu um menosprezo habitual à cultura produzida e vivenciada localmente, como se discutirá ainda neste capítulo. Por outro lado, essa condição de isolamento contribuiu para a formação do que se entende como a cultura amazônica tal qual ela se mostra na atualidade, com faces de um mundo contemporâneo dinâmico e complexo, mas ao mesmo tempo de uma modernidade tardia e de tradições que permanecem e se ressignificam.

¹ Lembrando que apesar de muitas dessas características serem comuns a toda a Amazônia, este trabalho trata, sobretudo, da sua porção brasileira.

1.1.1 NATUREZA E CULTURA

A perspectiva predominante em relação à condição do homem na Amazônia é aquela que Euclides da Cunha sintetizou no início do século XX, quando afirmou que “o homem ali é ainda um intruso impertinente” (1927, p. 21 apud LOUREIRO, 2000, p. 58). É uma ideia que reforça a concepção de uma natureza hostil ao homem, à qual este tenta forçosamente se adaptar. Entretanto, Loureiro (2000) destaca outro lado dessa relação homem-meio ambiente ao falar da integração e comunhão do homem com essa natureza exuberante. O cenário que o cerca seria como uma abertura ao mundo imaginário, onde esse homem transfigura o real cobrindo-o de uma dimensão poética que caracteriza a cultura amazônica:

Dependendo do rio e da floresta para quase tudo, o caboclo usufrui esses bens, mas também os transfigura. Essa mesma dimensão transfiguradora preside as trocas e traduções simbólicas da cultura, sob a estimulação de um imaginário impregnado da viscosidade espermática e fecunda da dimensão estética (LOUREIRO, 2000, p. 60).

Nesse aspecto, o olhar do homem da região se diferencia do olhar do viajante. Para este, a natureza é aquela entendida como distante do homem, e mesmo o conhecer, o contemplar e o viver a Amazônia são processos nos quais cultura e natureza caminham em paralelo, não se encontram – ao contrário, permanecem distantes dada à suposta insignificância do homem diante da magnitude das matas e rios. Para o natural da região, por outro lado, cultura e natureza estão intimamente relacionadas e é aí que o próximo e o distante se encontram.

Percebe-se nas relações estetizantes com o real da Amazônia que há um maravilhamento do homem, o que é próprio de quem está diante de algo que é imenso e diante do qual a pequenez do homem se evidencia. Pequenez que é superada pelo homem natural por intermédio de um imaginário que a transforma e permite uma articulação com a natureza, dentro de uma relação em que estão presentes as categorias perto-longe, convivência-estranhamento. [...] Conhecer o que há de inexplicável ou descobrir o que de submerso se pode encontrar nas explicações habituais, eis o sentido da navegação desse ser imaginante dentro de si mesmo em face das coisas (LOUREIRO, 2000, p. 63).

Se a grandeza dos recursos naturais assusta a alguns com seu mistério, ou ainda, como lembra Loureiro (2000), se causa a impressão de monotonia, a esses outros desperta um conhecimento sensível e carregado de sentidos, como se pode observar nas narrativas, nos mitos e nas lendas que nasceram do imaginário local. Como bacia hidrográfica ou como floresta tropical úmida, é essa natureza que fornece os elementos necessários à compreensão do mundo visível (e invisível). O nativo dialoga com o meio e nele “vai percebendo as sutilezas diferenciadoras, as peculiaridades tipificadoras, o lugar onde se instala a diferença

no que pode parecer igual. Ao mesmo tempo, ao processar essa leitura recriadora da realidade, vai instaurando uma realidade ideal” (LOUREIRO, 2000, p. 93).

Nos rios se estabeleceram e ainda se estabelecem o comércio, a comunicação e a sociabilidade de uma parcela significativa da população amazônica. Comparando o rio com um ímã, em torno do qual gravitam todos os aspectos importantes da vida regional, Moreira (1989, p. 63) afirma a relevância das águas em qualquer estudo ou consideração sobre a Amazônia: “Aqui, mais do que em qualquer outra parte, será acertado dizer que o rio condiciona e dirige a vida”. É consenso entre os que estudam a região o reconhecimento da importância das águas para a vida dos seus habitantes, desde quando sua população era formada apenas pelas inúmeras etnias indígenas, antes da chegada do europeu, até os dias atuais. No século XIX, Louis Agassiz assim teria se referido à bacia amazônica:

Tudo o que se ouve contar, tudo o que se lê sobre a grandeza do Amazonas e seus tributários é insuficiente para dar uma idéia da imensidão do seu conjunto. É preciso navegar meses inteiros nessa bacia gigantesca para compreender até que ponto é extraordinário aí o domínio da água sobre a terra. Esse labirinto líquido é bem mais um oceano de água doce, cortado e dividido pela terra, do que uma rede fluvial (AGASSIZ, 1869, p. 260 apud MOREIRA, 1989, p. 64).

Tão presente no cotidiano, o rio tornou-se a principal via de circulação e por isso mesmo uma das principais referências para as ocupações humanas que ocorreram antes, durante e após a colonização portuguesa. É também uma das principais fontes de alimento e de onde muitas famílias até hoje tiram seu sustento. Assim é que, em muitos momentos, as águas se impõem sobre o espaço e sobre o tempo na vida local, regulando economias, calendários, políticas públicas, entre outras práticas que em um contexto diverso não dependeriam do ritmo das águas. Mas enquanto o olhar imediato enxerga apenas essa visualidade em termos práticos, o olhar mediato vai além e transfigura esse cenário em lugar de seres encantados, povoado, como lembra Loureiro (2000), por botos, uiaras, boiúnas, anhangas².

As florestas constituem outra parte da paisagem amazônica que se oferece ao homem como realidade imediata – ou seja, com função material, lógica e objetiva – e mediata – com função mágica, encantatória, estética (Loureiro, 2000, p. 114). Nos dois casos, não permitem que delas se tirem definições generalizantes e simplificadoras, como comumente se faz, como se a região fosse formada por uma floresta densa e homogênea, ora figurando como lugar paradisíaco, ora como “inferno verde”.

² Lendas do boto, da uiara, da boiúna e da anhangas: lendas da Amazônia. Têm em comum o lugar de morada desses seres encantados: as profundezas do rio.

Em 1953, a floresta amazônica cobria uma extensão de mais de 4 milhões de km², correspondendo a 48,87% do território nacional³. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, até 2002, 15,3% dessa área já havia sido desmatada (percentual que já aumentou desde então): “O processo de desmatamento acentuou-se nas últimas quatro décadas, concentrado nas bordas sul e leste da Amazônia Legal (arco do desmatamento)” (IBGE, 2012).

As estimativas atuais apontam para a crescente diminuição da cobertura florestal, mas, de acordo com Becker (2009, p. 46), “A Amazônia com Mata é ainda a maior parte do território amazônico, envolvendo os Estados do Acre (exceto ao sul), Amazonas, Roraima (exceto o cerrado), porção central do Pará, o Amapá e porção do norte/noroeste do Mato Grosso”.

Mas esta é apenas uma parte da cobertura vegetal da região – apesar de ser a mais exuberante e a que permanece no senso comum como sinônimo de Amazônia. Castro (2012) lembra da “coerência complexa” que configura o espaço amazônico:

Em termos florestais, por exemplo, sucedem-se sistemas bem demarcados de mata de cipó, mata aberta de bambu, matas serranas, mata seca, campinaranas, floresta de várzea, igapó, manguezais e cerrado. A denominada floresta ombrófila (de *umbra*, chuva em latim), de onde procedem as denominações trópico úmido, *rain forest* etc. é, nesses sistemas, a zona mais extensa, assim constituindo sinônimo de Amazônia no imaginário coletivo. Com efeito, somente no espaço da Amazônia brasileira é possível, no atual estágio do conhecimento sobre a região, mapear mais de 20 ecossistemas diferentes, cada um deles marcado pela prevalência de uma formação biótica específica (CASTRO, 2012, p. 4).

São diferentes formações geográficas que imprimem, juntamente com os rios, diferentes estilos de vida e possibilitam diferentes formas de conhecimento do mundo e de expressão simbólica. A complexidade aumenta ainda mais quando se leva em consideração – e deve-se levar – as dinâmicas antrópicas sobre o espaço, como afirma Castro (2012) ao falar da heterogeneidade das populações tradicionais na região:

[...] em função das políticas de isolamento e da diversidade biótica, cada ecossistema amazônico abrigou uma população específica. Como resultado dessa conjunção de fatores, pode-se mapear, na Amazônia atual, dentre essas populações tradicionais, 170 diferentes povos indígenas, com uma população de 180 mil indivíduos; 375 comunidades provenientes de antigos quilombos e mais de 15 mil diferentes comunidades de ribeirinhos, seringueiros, castanheiros, balateiros, babaqueiros, dentre outros (CASTRO, 2012, p. 4).

Ao contrário da imagem que se tem das matas na Amazônia, não se trata de uma única floresta, fechada, homogênea e com pouca – ou nenhuma – intervenção humana sobre

³ Segundo Soares, 1953, p. 88-89 apud Moreira, 1989, p. 69.

ela. As diferentes formas de expressão cultural e os saberes acumulados pelo habitante da região em face da natureza em torno dele desconstruem a ideia de vazio demográfico e concepções análogas. Gonçalves (2001, p. 41) cita, por exemplo, a medicina popular criada por essas populações tradicionais, que nasce desse contexto de florestas e campos: “essas populações desenvolveram uma medicina cujo conhecimento tem servido de base para inúmeros remédios que grandes laboratórios nacionais e internacionais têm processado”. E abre um questionamento acerca do “direito de propriedade intelectual e de patentes a que essas populações não têm tido acesso e de que esses laboratórios têm se apropriado, como se o conhecimento dessas populações não se constituísse em *know-how*”.

De acordo com Loureiro (2000), da relação que a coletividade mantém com o meio emerge a função estética, função essa que, no caso da cultura na Amazônia, preside as demais funções. O conceito de *função dominante* nasce da conjunção dessas duas noções, propostos respectivamente por Jan Mukarowsky (1981) e Roman Jakobson (1977), e designaria, dentre as diferentes funções que podem existir num sistema cultural (prática, teórica, mágico-religiosa e estética), qual delas se destaca dentre as demais e as organiza de tal forma que converte os outros elementos em subordinados (LOUREIRO, 2000, p. 40-41).

Dessa forma, na região amazônica, em que a natureza desempenhou papel decisivo na formação histórica, econômica e social, ela também permitiu uma forma singular do homem se relacionar com o universo – e ainda permite, mesmo onde as estruturas urbanas artificiais já são mais expressivas que os ambientes naturais. Os rios e as matas fornecem os elementos para sua utilização prática, mas também para o imaginário e a cultura, nos quais predomina a dimensão poética-estetizante. E quando se fala em “poética”,

Fala-se de um conjunto de relações culturais com o mundo, reguladas pelo poético que emana do devaneio do imaginário em liberdade e cuja mediação é feita por meio das simbolizações estéticas configuradas na mitologia, na arte, na visualidade amazônicas. Sendo assim, e sob o ângulo que reconhece uma atmosfera estetizante predominando em algumas sociedades cujas relações com a natureza propiciam isso, é possível se conceber uma poética do imaginário amazônico. Uma poética que se revela não somente nas criações dos diversos campos da arte, mas que também estabelece a forma de uma ética das relações dos homens entre si e com a natureza (LOUREIRO, 2000, p. 80)

Nesse sentido, o poético da cultura amazônica manifesta-se não somente sob a forma de uma estética, mas também sob a forma de uma ética, ou seja, trata-se de uma poética que se mostra na esteticidade das criações artísticas (musicais, artesanais, nas danças etc.), nas narrativas míticas, mas também se mostra na ética que norteia a conduta e a vida do homem que cria um universo imaginal e acredita nele, relacionando-o ao mundo real: “ética que

reordena todas as relações sociais, a partir da maior ou menor relação de crença com essa realidade” (LOUREIRO, 2008, p. 183).

1.1.2 IMAGENS DA E SOBRE A AMAZÔNIA

De acordo com o IBGE (2012), “A Amazônia Legal ocupa 5.016.136,3 km², que correspondem a cerca de 59% do território brasileiro. Nela vivem em torno de 24 milhões de pessoas, segundo o Censo 2010, distribuídas em 775 municípios (...)”. Os dados demonstram que, como Gonçalves (2001, p. 33) afirma, a ideia de vazio demográfico, herdada do período colonial, diz mais sobre o não sucesso dos que tentam colonizar a Amazônia do que necessariamente sobre o seu povoamento. Os conflitos e as problemáticas sociais na região, cada vez mais expressivas e preocupantes, são outros fatores que desmistificam essa concepção.

Wagley (1988), em sua obra “Uma comunidade Amazônica”, faz um estudo etnográfico de uma comunidade do interior do Pará e chama atenção para a condição “retrógrada” e subdesenvolvida em que vive o “homem dos trópicos”. O autor americano descreve inúmeras características que apontam para essa constatação e indica alguns dados (relativos ao período em que realizou o estudo), entre eles o de que “Aproximadamente 60 por cento das pessoas que habitam a Amazônia brasileira são analfabetos” (WAGLEY, 1988, p. 27). Também aponta estimativas da mortalidade infantil em 1941 (das 1.000 crianças nascidas em Belém, 189 teriam morrido antes de atingir um ano de idade; em Manaus, foram 303 para cada 1.000); da alimentação insuficiente; das técnicas agrícolas rudimentares (baseadas na derrubada e queimada, segundo o autor, herdadas dos índios nativos); do transporte realizado em “vagarosas embarcações” e das poucas rodovias e estradas de ferro; do baixo número ou inexistência de redes de água e esgoto, entre outros.

Todas essas características geraram as mais variadas especulações em torno da região. E como o próprio Wagley (1988) reconheceu, as opiniões sobre o potencial da Amazônia eram desencontradas:

A população esparsa, as péssimas condições sanitárias, os padrões de vida deploravelmente baixos e a ausência da indústria serão um indício de que o ambiente da Amazônia é um obstáculo insuperável ao desenvolvimento? [...] Esta é uma questão decisiva para as regiões tropicais. Nas condições específicas da Amazônia, será esta uma fronteira que deverá ser habitada e desenvolvida em benefício da fome do mundo, ou estará ela fadada a ser para sempre o “deserto verde”? (WAGLEY, 1988, p. 29).

O que se observa é que, de uma forma ou de outra, os problemas relativos à Amazônia, bem como as alternativas e decisões sobre a região, parecem ter sido historicamente analisados e pensados num âmbito externo, por quem não viveu ou mesmo não conheceu em profundidade o território. O esforço do etnógrafo Wagley (1988) foi no sentido de estudar o modo de vida do homem amazônico e a sua cultura, mas para buscar fora dela as soluções para os problemas da região:

O conhecimento do modo de vida do homem da Amazônia fornecerá os indícios do que deverá ser modificado para que possam ser melhorados os padrões de vida. Esse conhecimento nos permitirá prever algumas das reações que não poderão deixar de provocar a introdução de novos elementos na cultura amazônica. O ideal que consiste em “fazer com que os benefícios oriundos de nossas conquistas científicas e de nosso progresso industrial concorram para o progresso e o crescimento das áreas subdesenvolvidas” requer uma reforma cultural. [...] O que a tarefa requer é a modificação de uma cultura – de um modo de vida – e o reajustamento das relações de um povo com o ambiente que o cerca (WAGLEY, 1988, p. 40).

Volte-se ao episódio iniciado com a inauguração da Belém-Brasília em 1959, e intensificado com o projeto desenvolvimentista do então presidente do Brasil Juscelino Kubitschek e posteriormente com a ação do governo militar: o Brasil voltava seus olhos para a Amazônia, com o intuito de “integrá-la” ao restante do Brasil. Se sob diversos aspectos o isolamento da Amazônia brasileira era visto como negativo, os projetos para retirá-la dessa condição não só eram aceitos como eram também desejáveis. Lembre-se que esse processo de “integração nacional”, como menciona Castro (2012, p. 5), também era motivado pelo interesse dos Estados Unidos “de que o Brasil estabelecesse as condições necessárias para que os recursos do seu território, e sobretudo da Amazônia, ingressassem no ciclo produtivista ocidental”. Um “ímpeto tardio de modernidade”, que visava ao progresso, conduzia o estado militar brasileiro:

Dessa maneira, a ideia de fronteira constituiu, para esse Brasil empreendedor, um fato político de primeira grandeza, atuando tal como um elemento catalisador da identidade nacional, na medida em que projetava o futuro da nação e suas potencialidades alternativas (CASTRO, 2012, p. 8).

Gonçalves (2001) fala de dois momentos (além do período colonial) em que a imagem da Amazônia como vazio demográfico e somente portadora de recursos naturais determinava o imaginário e as ações (externos) sobre a região: um primeiro seria esse mencionado acima, de quando as políticas de “integração nacional” visavam trazer o desenvolvimento e proteger a região da cobiça internacional; e o segundo, mais recente, corresponde a uma imagem de um lugar de devastação, exploração, de violência e de resistência. Para o autor, o que há de novo agora no debate e na construção imagética sobre a

Amazônia é que hoje ela não se restringe aos ambientes formais dos gabinetes diplomáticos ou dos escritórios das grandes empresas que aspiram explorar a região:

Nela participam hoje, além dos protagonistas de sempre, as lideranças das populações tradicionais da região, como os índios e os seringueiros, lideranças de produtores familiares, lideranças sindicais de trabalhadores, além de outros segmentos das sociedades do Primeiro Mundo, antes também alheios [...].

Desse modo tornou-se extremamente complexo o debate em torno da Amazônia. Já não se pode opor simplesmente os brasileiros aos estrangeiros, como um certo tipo de nacionalismo estreito costuma ver o problema (GONÇALVES, 2001, p. 14).

Como se observa, já não se trata simplesmente de proteger a natureza amazônica e o “bom selvagem” que nela habita dos supostos males da civilização. Nem mesmo abrir as portas à indústria e aos grandes projetos, irrestritamente, na crença de que trarão o tão sonhado desenvolvimento que a região precisa. Hoje o debate está tão complexo que não é possível pensar a ecologia dissociada das questões sociais: “Há milhões de famílias de trabalhadores rurais; as diferentes culturas dos povos da floresta; centenas de milhares de garimpeiros; milhões de habitantes nas suas cidades, onde está a maior parte dos amazônidas, que precisam ser alimentados” (GONÇALVES, 2001, p. 16). Assim, não há *uma* Amazônia, mas *várias*, e a visão do que seja a região varia de acordo com os interesses das diferentes populações que nela habitam e dos diferentes grupos que sobre ela depositam seus interesses. A Amazônia para os de fora da Amazônia não é a mesma para os amazônidas, mas cada grupo tenta fazer valer a sua verdade do que seja a Amazônia: “Esse jogo de verdades é parte do jogo de poder que se trava na e sobre ela” (idem, p. 17).

Apesar da complexidade, as visões simplistas do que seja a região ainda predominam. Gonçalves (2001, p. 20) continua sua discussão e explica como no imaginário ocidental possuir cultura significa que se saiu do estado de natureza e “como os diferentes povos são classificados em mais ou menos desenvolvidos em função de um grau maior ou menor de dominação da natureza”. Assim, sendo a Amazônia uma região historicamente subdesenvolvida, condição que se repete até os dias atuais, a ela são atribuídas as condições de natureza, tradicional, atrasada. Quanto mais distante da tecnologia e dos parâmetros norte-americanos ou europeus de modernização, mais próximo se estaria da natureza e, portanto, mais atrasada seria.

1.1.3 UNIDADE NA DIVERSIDADE CULTURAL

Apesar da distância política em que a região amazônica historicamente esteve em relação ao restante do Brasil, ela não fugiu à regra do restante do país, que corresponde aos

processos conflituosos de hibridação cultural entre indígenas, africanos e europeus. Mas diferentemente do restante do Brasil colônia, esses processos ocorreram na região num período posterior e com mais lentidão, em virtude da própria distância e da histórica dificuldade de penetração no território, como já foi discutido.

Essa relação conflitual entre diferentes culturas gerou o que Loureiro (2000) denomina de “conflitos de signos”, que se fez notar, por exemplo, nas catequeses e pedagogia dos padres da Companhia de Jesus sobre os índios, realizadas nos primeiros séculos da colonização portuguesa.

Atuando de maneira dispersa no espaço, mas contínua no tempo, foram [os jesuítas] levando símbolos religiosos, morais, culturais estranhos às populações indígenas ou ribeirinhas, inserindo no imaginário indígena novos elementos, novos conteúdos que passariam a compor, no processo de assimilação cultural, justapostos à base cultural indígena, os fundamentos da cultura própria da expressão amazônica cabocla (LOUREIRO, 2000, p. 72).

A visão que o colonizador tinha de cultura, de religião, de civilização e de mundo era totalmente diferente da visão das populações indígenas. Em um trecho da conhecida obra do padre João Daniel, “Tesouro Descoberto do Máximo Rio Amazonas”, escrita no século XVIII a partir da experiência vivida pelo próprio missionário, o autor, apesar de criticar muitas atitudes e ideologias dos portugueses e espanhóis que chegaram a proferir que “os índios não eram verdadeiros homens, mas só um arremedo de gente, e uma semelhança de racionais; ou uma espécie de monstros, e na realidade geração de macacos com visos de natureza humana” (DANIEL, 2004, p. 263), também demonstrava em suas descrições algo do que era a concepção etnocêntrica e preconceituosa do europeu, ao mesmo tempo em que confirmava a preocupação da Igreja em converter os índios à fé católica:

[...] se confirmou que o gentilismo da América era idólatra, como o do mais mundo; e que só se diferenciava dos idólatras das outras partes em que os infiéis das mais nações por mais cultos e polidos eram mais regulados, e apurados no culto, adoração, templos e mais sacrifícios aos seus falsos deuses, e verdadeiros demônios; e que os tapuias, como mais selvagens e brutos, os adoravam, e idolatravam neles mais brutalmente, e com as poucas ou nenhuma cerimônias que permite a sua inata rusticidade e barbaridade (DANIEL, 2004, p. 323).

As características da cultura portuguesa cristã-católica observadas até hoje nas manifestações culturais da região (e do Brasil) decorrem em grande parte desse processo de catequização. Entretanto, desde o período colonial, os conhecimentos e a cultura indígenas também exerceram sua influência sobre o colonizador, mesmo que este não tenha valorizado ou mesmo tido consciência disto. No caso da Amazônia, os saberes empíricos destes povos em vários momentos foram decisivos para a sobrevivência e a circulação dos estrangeiros que

na região resolveram se estabelecer, desde o Brasil colônia até o século XX. Em outro trecho da obra de João Daniel, fica clara a importância que tinha a intimidade dos índios com a floresta e os rios para os portugueses, mesmo estando eles sob a condição desvantajosa de dominados:

Não é menos admirável o seu grande tino, em que vencem não só a todos os brancos, mas ainda aos cães do mais vivo faro; por isso entram por aquelas vastas brenhas e sombrias matas do Amazonas, dias e dias de jornada, e talvez semanas e meses sem medo, nem risco de se perderem; e no regresso vêm sair à mesma paragem, quando os brancos e europeus não se animam a meter-se pela terra dentro um só quarto de légua [...].

E assim como são insignes pilotos por terra, também o são por mar, onde não é menos dificultoso atinar com os canais em tantas baías, e lagos, muito arriscados pelos seus multiplicados baixos; como também no labirinto das ilhas, em que são tantas as voltas, e viravoltas, que fazem titubear aos mais peritos e práticos brancos [...] (DANIEL, 2004, p. 343).

Na Amazônia, a forte presença dos povos indígenas assumiu importância significativa, e em certa medida diferenciada do restante do Brasil. Moreira (1989, p. 85) afirma que “Em toda parte encontramos traços da sua presença, de tal forma que nenhuma atividade regional isentou-se da sua influência.”, ao pontuar que o índio foi para a região o que o negro representou para outras partes do país: trabalhador de campo e doméstico, produtor e pescador, guia, militar, “correio”. Também foi, como já é sabido, o escravo que os colonizadores portugueses procuravam violentamente adquirir como mão-de-obra, já que os poucos colonizadores que vieram para a Amazônia não tinham condições de comprar escravos na África e foram poucos os negros importados para a região (WAGLEY, 1988, p. 56).

Wagley (1988) também se refere à diferença nas influências culturais que predominaram em cada região do Brasil, mencionando a predominância cultural africana no nordeste e a europeia no extremo sul do país, bem como a indígena na Amazônia. Percebe-se, dessa forma, que apesar dos missionários religiosos terem instituído os aldeamentos para estabelecer entre os índios uma nova forma de vivência comunitária, de terem imposto a língua geral (uma variação do tupi) para facilitar a sua catequização, apesar de muitos grupos terem sido dizimados e outros escravizados, apesar dos incentivos que o marquês de Pombal deu no século XVIII para a miscigenação entre europeus e índios e de diversos outros fatores que na história colocaram a cultura e os povos indígenas como inferiores e subordinados, muitos padrões culturais herdados dos índios nativos se fazem mostrar na conformação que assumiu a cultura na região amazônica.

Hoje em dia ainda, nos bairros rurais e até mesmo nos distritos da classe mais baixa das cidades do Amazonas, os pajés curam pelos velhos métodos dos índios nativos.

Um grande número de termos do tupi foi integrado na língua portuguesa falada pelo brasileiro da Amazônia. As técnicas e as artes da caça e da pesca e as crenças populares que giram em torno dessas atividades são de origem indígena. Nessas e noutras esferas da vida amazônica contemporânea, percebem-se as tradições indígenas (WAGLEY, 1988, p. 61).

A partir da segunda metade do século XIX e início do século XX, outro episódio da história da Amazônia veio contribuir expressivamente para uma reconfiguração econômica, social e cultural da região: o Ciclo da Borracha. Sob o aspecto cultural, há que se destacar dois fatores intimamente relacionados a esse ciclo econômico: a forte migração dos nordestinos para a região e a supervalorização dos padrões culturais europeus entre as elites e as classes mais abastadas da população local.

De acordo com Gonçalves (2001, p. 36), “Cerca de 300 a 500 mil de migrantes nordestinos se dirigirão para a Amazônia entre os anos de 1860 e 1912, quando a produção de borracha atingiu o seu auge”. Entre os fatores que contribuiram para esse intenso movimento, estão não apenas a atração econômica que a Amazônia representava naquele momento, mas também a situação socioambiental, econômica e cultural dessas populações migrantes. Além da seca de 1877 que acentuou o fluxo migratório, este já vinha acontecendo em virtude da crise nos sertões algodoeiros do Nordeste, sobretudo do Ceará e do Rio Grande do Norte. Por outro lado, a Amazônia representava também um ideal de trabalho livre mais próximo do que o Sertão nordestino vivia, já que, diferente da Zona da Mata, o sertanejo não teve a escravidão presidindo seu regime de relações sociais – o que explica a não escolha do sul como destino, uma vez que nesta região a escravidão era a base da cultura cafeeira (GONÇALVES, 2001).

Muitos dos que se dirigiram para a Amazônia durante o ciclo da borracha tinham como perspectiva um rápido enriquecimento e o retorno ao Nordeste como horizonte. Desenvolveu-se, assim, um povoamento instável, muito suscetível às variações da demanda internacional de látex (GONÇALVES, 2001, p. 36).

Apesar da intensa migração nordestina, foram os parâmetros culturais europeus que predominaram nesse período, graças às imensas riquezas provenientes da indústria da borracha e ao desejo das elites de modernizarem-se e equipararem-se aos padrões da “alta” cultura europeia, então considerada superior. O espírito da época era o do progresso, da modernidade e do otimismo, o que não combinava com o suposto atraso das culturas subalternas locais. Daí a imitação do europeu na arquitetura (com a construção de casas, palacetes, praças e teatros), e na moda dos trajes e costumes, bem como a presença de grupos, companhias líricas e artistas internacionais, divulgando música erudita e apresentando espetáculos teatrais e ópera em língua estrangeira (LOUREIRO, 2000, p. 73). E embora na

atualidade as heranças arquitetônicas dessa época estejam concentradas nas grandes capitais (como Belém e Manaus), essa tendência repercutiu também nas pequenas cidades e nas comunidades ribeirinhas, como é o caso da comunidade Itá, nome fictício da comunidade estudada por Wagley (1988), na qual, segundo o autor, estavam concentrados “ricos seringais cuja produção só era ultrapassada pelos que ficavam à cabeceira dos afluentes do Amazonas e no território do Acre” (p. 67).

Todos esses elementos contribuíram, de acordo com Loureiro (2000), para enriquecer o imaginário criado em torno desse progresso econômico, ao mesmo tempo em que

[...] serviram de base para um processo comparativo depreciador da cultura local. Nele se originam concepções estigmatizadoras da cultura de origem cabocla, vista como inferior, primitiva e “folclórica”, tendo o folclore, nesse caso, o sentido rebaixado de cultura primária, superficial e puramente lúdica (LOUREIRO, 2000, p. 73-74).

Nesse sentido, o Ciclo da Borracha teria se constituído em outro momento de conflito de signos vivenciado na região amazônica (LOUREIRO, 2000), ainda que tenha durado um período breve quando comparado ao tempo de atuação das missões religiosas.

Como já se sabe, a produção oriental de borracha superou a do Vale Amazônico, cuja indústria entrou em colapso em 1912, levando consigo a prosperidade e o otimismo econômico. A retomada posterior da produção em larga escala seria financiada pelos Estados Unidos, durante a Segunda Guerra Mundial, e apesar de não ter representado o mesmo ideal de progresso e de cultura do período anterior, novamente incentivou a migração dos nordestinos para subsidiar a mão-de-obra na extração do látex.

A exploração da borracha, de acordo com Moreira (1989, p. 87), foi baseada quase que exclusivamente no braço do nordestino, a quem se deve também o desbravamento de grande parte da região e até mesmo o aumento do seu território, já que foi por obra deles que o Acre foi incorporado ao território nacional.

Posteriormente, em meados do século XX (como já foi mencionado), com os projetos de integração e desenvolvimento da Amazônia, foram estimulados outros fluxos migratórios para a região com o objetivo de povoá-la e trazer mão de obra para os projetos previstos, o que permitiria, ao mesmo tempo, atenuar as reivindicações por reforma agrária e minimizar a crise de empregos no Nordeste e Centro-Sul. Tratava-se de um binômio “segurança-desenvolvimento” – já que o governo brasileiro também tinha o intuito de garantir a soberania nacional sobre o território –, que provocou a transformação recente do espaço amazônico (CASTRO, 2012, p. 7).

Percebe-se, a partir desses apontamentos sócio-históricos relativos à Amazônia, que apesar da distância geográfica e cultural a que esteve submetida desde o período da colonização até meados do século XX, e a despeito das noções pré-concebidas sobre as consequências desse isolamento em relação ao restante do Brasil – atraso, pobreza cultural, preguiça –, a região se complexificou e enriqueceu culturalmente. Na realidade, nunca foi homogênea e muito menos vazia de gente, como até hoje, mesmo que implicitamente, tem sido caracterizada. Os conflitos sociais com as populações indígenas, caboclos seringueiros, seus remanescentes e negros de antigos quilombos, bem como com os camponeses estimulados a migrar para a Amazônia, são a demonstração prática de que a região não era um vazio demográfico (GONÇALVES, 2001, p. 38).

Dos diálogos interculturais, ou das tentativas de imposição de uma cultura europeia sobre o homem amazônico, constituiu-se uma população diversificada, mas na qual prevalece a proximidade na relação homem-natureza. É como se houvesse uma unidade na diversidade sociocultural: no meio de tantas expressões culturais, heterogêneas como as populações que as criaram, há algo de comum entre elas, que corresponde ao imaginário poético-estetizante, do qual fala Loureiro (2000), baseado na abordagem de Maffesoli (1990) sobre o estético: “o estético em sentido amplo pode ter uma função de agregação e consolidar o que denomino de sociabilidade” (MAFFESOLI, 1990, p. 35 apud LOUREIRO, 2000, p. 40).

Numa região fortemente marcada pela existência de rios e florestas, mesmo diante da globalização, dos avanços nas tecnologias de informação e comunicação e do fluxo sempre crescente de pessoas e culturas, a relação dos homens amazônicos entre si e com o seu espaço possui características singulares, em que o mistério escondido na grandiosidade da natureza dá margem para a construção de um imaginário *poetizante*, que se faz presente “desde a invenção de uma teogonia, até as pequenas ferramentas e usos de seu cotidiano prático” (LOUREIRO, 2000, p. 391).

1.2 A oralidade enquanto forma popular de comunicar

1.2.1 ORALIDADE: PRÁTICA SOCIAL, PROCESSO COMUNICACIONAL

Compreender a oralidade a partir de uma perspectiva comunicacional exige, prioritariamente, que se faça uma distinção entre oralidade e o simples ato de falar. Oralidade, na proposta deste trabalho, vai além da fala: enquanto esta consiste em uma *modalidade de*

uso da língua, da mesma forma que a escrita, a oralidade é uma *prática social* (MARCUSCHI, 2001, p. 25). Embora este mesmo autor sustente a ideia de que fala e escrita sejam formas e atividades comunicativas, ou seja, não se restringem ao código que as serve como um suporte, mas refere-se a processos e eventos que se dão de forma contextualizada, a oralidade é mais ampla por constituir uma forma de conceber o universo, de perceber o mundo e nele intervir, um “padrão de pensamento e organização do saber, do conhecimento, experiência e reflexão” (FERRÃO NETO, 2010b, p. 894).

A definição de Ferrão Neto (*idem*) também inclui a cultura oral como arte, mas o ponto que parece ser o mais central aqui é o poder intrínseco da oralidade de comunicar, de processar informação, e como tal, “implica num determinado modo de produção, armazenamento, circulação/transmissão/publicização, recepção, apropriação e representação dos conteúdos e formas da comunicação”.

A comunicação oral, da mesma forma que os meios de comunicação midiáticos, necessitam de um suporte para se concretizar – nesse caso, é o próprio corpo humano e todos os seus sentidos, o que não exclui a utilização e agregação de meios técnicos para a efetivação deste tipo de comunicação. Mas a *voz* é o elemento central da oralidade: na voz estão presentes o enunciador, mas também o receptor e todas as condições da produção, comunicação e recepção da mensagem. Nesse sentido, a voz não é presa à linguagem, mas ao contrário, “tende a despojar esse signo do que ele comporta de arbitrário; motiva-o da presença desse corpo do qual ela emana”, ou de outra forma, desvia a atenção do corpo real e impregna-se do ator que por uma hora lhe empresta a vida (ZUMTHOR, 1993, p. 20-21). Paul Zumthor dedica-se ao estudo da poesia oral medieval, e de forma consistente mostra o dinamismo e a riqueza da *voz* nesse contexto, contrapondo-se aos defensores de uma suposta superioridade da *letra*. De forma explícita, demonstra sua preferência em trabalhar com o termo *vocalidade*, ao invés de oralidade:

Vocalidade é a historicidade de uma voz: seu uso. Uma longa tradição de pensamento, é verdade, considera e valoriza a voz como portadora da linguagem, já que na voz e pela voz se articulam as sonoridades significantes. Não obstante, o que deve nos chamar mais a atenção é a importante função da voz, da qual a palavra constitui a manifestação mais evidente, mas não a única nem a mais vital: em suma, o exercício de seu poder fisiológico, sua capacidade de produzir a fonia e de organizar a substância (ZUMTHOR, 1993, p. 21).

Sem abrir mão das contribuições que o teórico traz para se refletir sobre os usos da voz, acredita-se que permanecer com o termo *oralidade* não destituirá o seu caráter histórico, comunicativo e sua relevância conceitual. Dessa forma, como prática cultural e

comunicacional que é, a oralidade também assume diferentes formas, de acordo com os usos que dela se faz.

Ong (apud FERRÃO NETO, 2010b, p. 895) estabelece categorias para definir as diferentes formas de oralidade que pode ter uma sociedade, a partir de uma conjuntura global em que não apenas a escrita, mas também as mídias modificam as estruturas orais: a oralidade primária, presente nas sociedades/culturas “intocadas pela escrita”; a oralidade secundária, que engloba as sociedades em que os meios de comunicação midiáticos permitiram um retorno da comunicação e conhecimento orais (embora atrelados à escrita); e a oralidade residual, presente nas “subculturas residualmente orais que sobrevivem nas sociedades em que a escrita determina a organização da vida”. Nessa perspectiva, Marcuschi (2001) sugere que o Brasil seria um país de oralidade secundária, devido ao intenso uso da escrita que permeia os mais variados setores da sociedade (educação, política, legislação, economia etc.).

Zumthor (1993; 2010) também estabelece categorias de oralidade, segundo a situação de cultura de cada sociedade: uma primária e imediata (a qual ele chama também de “pura”), que não possui nenhum contato com a escrita, presente em sociedades desprovidas de qualquer sistema de simbolização gráfica que pudesse constituir uma língua e em grupos isolados e analfabetos; uma mista, “quando a influência do escrito permanece externa, parcial e atrasada” (1993, p. 18), presente, por exemplo, nas sociedades analfabetas do terceiro mundo; e uma segunda, formada quando ela é modificada pela escritura num “meio em que esta predomina sobre os valores da voz na prática e no imaginário” (2010, p. 36). Percebe-se que tanto a oralidade mista como a segunda coexistem com a escrita, mas em cada situação há uma forma de relacionar-se com essa escrita: “diríamos que a oralidade mista procede da existência de uma cultura *escrita* (no sentido de ‘possuindo uma escrita’); a oralidade segunda, de uma cultura *letrada* (na qual toda expressão é marcada pela presença da escrita)” (ZUMTHOR, 2010, p. 36). Dito de outra forma, enquanto na mista oralidade e escrita convivem lado a lado, na segunda a oralidade fica em “segundo plano”, na medida em que ela se (re)compõe e se ressignifica a partir da escrita.

O teórico também destaca outro tipo de oralidade, que denomina *mediatizada*, mecânica e diferenciada em relação ao tempo e ao espaço – sobre a qual se falará ainda neste subcapítulo. Mas o que interessa neste momento é compreender, além da diferenciação entre os diferentes tipos de oralidade, que essa separação é mais categorizante do que histórica, porque variam e se relacionam de diversas formas estes tipos de oralidade (ZUMTHOR, 2010, p. 35). A história mostra que as categorias estanques dizem mais sobre violências

simbólicas do que sobre a realidade cotidiana, construída a partir de relações conflituosas e negociações. Assim, da mesma forma que a mudança de um tipo de oralidade a outro não se dá de forma linear (para que a oralidade primária chegue à mediatizada não é preciso, necessariamente, passar antes pela mista e/ou segunda), assim também os contornos de cada categoria não são bem delimitados, o que justifica vários registros de “homens de escrita” em ambientes orais e “homens da oralidade” em meios letrados.

Convém, dessa forma, esclarecer outra oposição: a da oralidade em relação ao letramento. Retomando as teses de Marcuschi (2001) sobre as duas dimensões da língua falada e da língua escrita, qual seja, a dimensão das *práticas sociais* e a das *modalidades de uso da língua*, assim como fala não é a mesma coisa que oralidade, escrita não é o mesmo que letramento.

[O letramento] envolve as mais diversas práticas da escrita (nas suas variadas formas) na sociedade e pode ir desde uma apropriação mínima da escrita, tal como o indivíduo que é analfabeto, mas letrado na medida em que identifica o valor do dinheiro, identifica o ônibus que deve tomar, consegue fazer cálculos complexos, sabe distinguir as mercadorias pelas marcas etc., mas não escreve cartas nem lê jornal regularmente, até uma apropriação profunda, como no caso do indivíduo que desenvolve tratados de Filosofia e Matemática ou escreve romances. Letrado é o indivíduo que participa de forma significativa de eventos de letramento e não apenas aquele que faz uso formal da escrita (MARCUSCHI, 2001, p. 25).

Letramento também não é sinônimo de alfabetização ou escolarização. A alfabetização envolve a distribuição e o aprendizado da escrita e da leitura sob uma perspectiva formal e institucional, apesar de poder ser alcançada fora do ambiente escolar. Ela faz parte da escolarização, que é mais ampla e visa a formação integral do indivíduo. Podemos falar, segundo Marcuschi (2001), em *padrões de alfabetização* e em *processos de letramento*. É por causa dessa amplitude de possibilidades de letramento que é difícil identificar como e até que ponto a escrita penetrou e modificou a sociedade, e que é complicado falar de termos como *iletrado* em realidades nas quais a escrita já existe.

O letramento é uma prática social que se dá a partir do momento em que a escrita entra numa sociedade e nela deixa sua marca, seja essa marca grande ou mínima. Pode ser considerado letrado todo “indivíduo, comunidade ou sociedade que processa a informação, produz, armazena, distribui, apropria-se ou cria representações fortemente marcadas por essas tecnologias [escrita e sua forma potencializada na impressão ou tipografia]” (FERRÃO NETO, 2010b, p. 752-753). Mas *letrado* e *iletrado* podem coexistir e coabitar numa mesma sociedade, num mesmo grupo e até no mesmo indivíduo, porque se referem a níveis de cultura, não a uma condição generalizadora total que só admite um na ausência do outro

(ZUMTHOR, 1993, p. 124). Assim, se não existe apenas um tipo de oralidade, também não há uma só forma de letramento: ele varia de acordo com o nível de penetração num dado meio, portanto constantemente se vê dividindo espaço com a oralidade.

1.2.2 MUITO ALÉM DAS DICOTOMIAS

Na contemporaneidade, em que os meios de comunicação midiáticos tornaram-se tão comuns no cotidiano das pessoas (mesmo entre as baixas classes sociais), as sociedades que têm a oralidade como principal ou única forma de comunicação tendem a ser vistas como atrasadas, menores. Sem dúvida, dada a importância que os meios de comunicação assumiram na atualidade, não se trata de uma questão de escolha a predominância ou permanência única da oralidade nessas sociedades. Entretanto, vale ressaltar que a presença e domínio dos meios de comunicação não é sinônimo de desenvolvimento e superioridade, assim como as sociedades oralizadas não pressupõem pobreza cultural e atraso.

Essa tendência ao menosprezo das sociedades oralizadas não é novidade, pois desde quando o oral só coexistia com o escrito, os preconceitos já se faziam presentes pelo fato de a escritura ser considerada um privilégio de poucos (normalmente pessoas ligadas ao clero) e comumente associada à civilidade e à “alta” cultura. Assim é que a dicotomia “pagão-‘popular’-oral”, de um lado, e “cristão-erudito-escrito”, de outro, se fizeram presentes durante cerca de 10 séculos no período medieval (séculos 500 a 1500), segundo Zumthor (1993, p. 118). Porém, de acordo com o mesmo teórico, trata-se de dois impulsos de um campo de forças em movimento, o que não nos permite afirmar que são uma dicotomia estática e que perdurou num limite fechado de tempo.

Oralidade e letramento são duas instâncias que sempre conservaram, enquanto processos sociais, suas predisposições à tensão e ao dinamismo. Sendo assim, elas se relacionam, da mesma forma como popular e erudito, práticas pagãs e cristãs se interrelacionam, interferindo uns nos outros em maior ou menor grau, mas nunca se conservando “ileso” ou, como alguns poderiam reivindicar, “puros”, até porque toda cultura já nasce heterogênea. E mesmo na Idade Média, quando a Igreja possuía grande poder de decisão e influência sobre a população, detendo a escrita sob seus domínios e instituindo o latim como língua oficial, e quando boa parte da população ainda estava ligada aos ambientes oralizados de comunicação e convivência, oralidade e escrita (bem como as categorias popular/erudito e pagão/cristão) se embaralhavam e muitas vezes de maneira conflituosa,

criando outras categorias híbridas. Zumthor (1993), em seus estudos sobre a “literatura” medieval, dá exemplos da simbiose ocorrida entre letrado e iletrado e de como essa oposição “se acha neutralizada no ritmo ordinário da vida”.

Do *litteratus* ao *illitteratus* se estende uma longa escala de nuances, na qual cada elocutor se desloca a seu modo. Outro fator de equívoco: até o século XIII, a oposição *litteratus/illitteratus* coincide com aquela que o uso mantém entre “*clerc*” e “laico”; herança verbal de uma situação antiga, ultrapassada desde o século XI. Aqui e acolá nos é indicado um *laicus litteratus* (ZUMTHOR, 1993, p. 119-120).

Mas apesar dessas categorias dicotômicas não possuírem barreiras intransponíveis, as barreiras sociais dificultavam a interação entre elas. Ferrão Neto (2011) mostra, através de Plutarco (1980), a indignação de Alexandre com a empreitada de Aristóteles de tornar público através da escrita os ensinamentos antes destinados somente aos poderosos. Percebe-se, daí, como desde a Antiguidade tenta-se manter o acesso à escrita como um privilégio de poucos e como isto se constituía numa forma de manutenção do poder. Ocorria, portanto, uma divisão que ia além da associação “ao latim, a escrita; às línguas vulgares, a oralidade”, como indicada por Zumthor que, na sequência, fala de como se iniciou a abertura da fortaleza que se tentava construir entre os dois movimentos:

Desde os séculos IV e V, porém, a cultura letrada da Antiguidade, relativamente homogênea e fechada, teve de ceder a uma multiplicidade de subculturas provinciais, na busca confusa de suas originalidades. A língua erudita, artificialmente mantida, dava a impressão de afrouxar, talvez de deter, essa dispersão. E, quanto mais esta mesmo assim se acentuava, mais se intensificava a necessidade de exaltar a pureza e a perenidade da escritura latina (ZUMTHOR, 1993, p. 120).

O movimento de abertura da escritura às línguas vulgares aconteceu devagar, “quase clandestinamente”, e segundo o mesmo teórico, sempre para responder a exigências pastorais ou quando convinha às necessidades políticas na publicação de leis e compromissos coletivos, por exemplo. De qualquer forma, a história testemunhou contínuas vezes como era difícil transpor as barreiras que diferentes instâncias de poder mantinham sobre a escrita, a qual sempre esteve de alguma forma sob seus domínios.

Embora não se possa dizer que a escrita seja prerrogativa de alguns indivíduos e grupos especializados e tampouco restringir a oralidade aos não letrados, observa-se, na longa duração histórica, um determinado uso dessa tecnologia que se traduz na tentativa dos grupos dominantes políticos, econômicos e intelectuais de, por um lado, polarizar os modos de comunicação, e, de outro, separar do domínio público o conhecimento que vem pelas letras (FERRÃO NETO, 2011, p. 3).

Nesse sentido, comungando da concepção de oralidade de Ferrão Neto (2011), que apesar de reconhecer a porosidade entre oral e escrito demonstra como na história social e

cultural as práticas e as sociedades ligadas à oralidade foram alvos de inferiorização e preconceitos, este trabalho parte da abordagem que aproxima a oralidade do que se entende por domínio popular, sem, entretanto, produzir uma categoria estanque, limitada e que define o oral como avesso à escrita, ao letramento e ao erudito. O autor retoma o entendimento de historiadores como E. P. Thompson (1998) e Richard Hoggart (2006) sobre a relação entre oral e o popular, teóricos que, em meados do século XX, discutiam, por exemplo, sobre como na era dos meios de comunicação de massa “a classe operária ainda se vale, no discurso e nos pressupostos guiados pelo discurso, do oral e da tradição local” (HOGGART, 2006, p. 13 apud FERRÃO NETO, 2011, p. 4).

Por outro lado, Ferrão Neto (2011) não deixa de reconhecer como as palavras *povo* e *popular* são carregadas de ambiguidade, ora referindo-se ao conjunto de determinada população, ora assumindo um teor negativo enquanto “povinho”, “petites gens”, aqueles que trabalham com a terra e em serviços “menores”. Há uma reconhecida complexidade do termo, mas escolher trabalhar com ele não é aprisioná-lo a um ou outro conceito: pelo contrário, é levar em consideração “um contingente grande e dinâmico da esfera social”, uma opção metodológica que se dá devido justamente a suas dificuldades teóricas (FERRÃO NETO, 2011, p. 6).

É preciso deixar claro, entretanto, que trabalhar com a definição de popular por opção metodológica não permite criar generalizações do tipo *todo oral é popular e todo escrito é erudito*. Isto seria essencializar e limitar uma noção que se inscreve na história e, portanto, é dinâmica. Zumthor (1993, p. 118) critica a noção de *cultura popular* que ele afirma ser essencializadora, e afirma que esse conceito “refere-se a usos, não a uma essência”. Na sequência, argumenta que quando se trata da voz e das artes da voz, a oposição do popular ao erudito remeteria no máximo “aos costumes predominantes neste ou naquele momento e meio” e que “atravessa as classes sociais”. As argumentações do teórico são de grande importância para se compreender os problemas na utilização de categorias estanques e dicotômicas, sobretudo na contemporaneidade (que se mostra cada vez mais distante das interpretações simplistas da sociedade). Porém, acredita-se que não se pode abrir mão do conceito de *popular*, principalmente quando se investiga sociedades como a amazônica, na qual as condições naturais e históricas contribuíram para o predomínio, até pouco tempo, de um tipo particular de vivência sociocultural, distante de ambientes letrados e da cultura dominante.

Distanciando-se de uma suposta essencialidade da categoria povo, entende-se que o popular é construído como experiência cultural cotidiana, que se inscreve na história social e, por isso mesmo, é constantemente ressignificado na trama conflituosa que é o universo povoado por culturas diversas. As culturas, como é sabido, estão em permanente movimento, interagindo umas com as outras e nem sempre de maneira pacífica. No caso das culturas populares, o conflito parece se dar de forma acentuada pelo fato delas serem caracterizadas como opostas às culturas dominantes, resultados da desigualdade e dos conflitos que se dão em outras esferas do social, como as define García Canclini (1983):

As culturas populares (termo que achamos mais adequado do que a cultura popular) se constituem por um processo de apropriação desigual dos bens econômicos e culturais de uma nação ou etnia por parte dos seus setores subalternos, e pela compreensão, reprodução e transformação, real e simbólica, das condições gerais e específicas do trabalho e da vida (GARCÍA CANCLINI, 1983, p.42).

Enquanto instância construída na experiência cotidiana do trabalho e da vida, o popular também pode ser definido, como bem lembra Ferrão Neto (2011), pela maneira como se apropria, se armazena, se produz e se põe em circulação a informação, ou seja, pela maneira como se produz comunicação social. A apropriação da escrita, bem como o posterior domínio das demais técnicas de comunicação, estiveram historicamente ligados aos setores dominantes da sociedade, justamente porque exigem determinado domínio do conhecimento e financeiro que durante muito tempo e, ainda na atualidade, são limitados a alguns segmentos sociais. Desse modo, por mais que de diferentes maneiras o povo exercesse sua capacidade de penetrar nos domínios da “cultura letrada” – pois, como já foi dito, há diferentes formas de apropriar-se do letramento – o acesso desigual a bens materiais e simbólicos não lhes era favorável nesse sentido. Assim é que o popular mantém-se estreitamente relacionado ao universo oral, este que é uma “outra estrutura de vida”, como afirma Mikhail Bakhtin⁴, formado por “um conjunto de regras, gêneros, práticas e formas de comunicação que possui uma lógica própria, diferente daquela observada na cultura oficial, organizada principalmente em torno da palavra escrita” (FERRÃO NETO, 2011, p. 7).

Oralidade – o outro lado da escrita. Povo – o outro lado da civilidade. É assim que, mesmo indiretamente, o que provém do oral e do popular é caracterizado. É como se não possuíssem história e características próprias, é como se não existissem sozinhos, mas somente a partir da escrita e da civilidade, como o *outro* lado destas. Esse é apenas um dos

⁴ Trata-se da obra *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance* [“A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais”] (Paris: Gallimard, 1970), à qual refere-se Ferrão Neto.

problemas em se dar ênfase às dicotomias que envolvem processos sociais, porque dessa oposição que inferioriza o popular e a oralidade decorrem consequências inclusive para o menosprezo político e intelectual da oralidade e do popular. O caso do tratamento dado ao conhecimento popular por quem detém o conhecimento científico ilustra bem essa situação: há um ano, o programa Fantástico da Rede Globo de Televisão exibiu uma série de reportagens em que o médico Drauzio Varella apresentava os supostos riscos de se utilizar tratamentos à base de fitoterápicos e da medicina popular. Em entrevista à revista Época, o médico afirmou que o objetivo da série era o de “mostrar que esses fitoterápicos têm de ser estudados” e que “Antes de oferecer essas ervas aos pacientes, é preciso avaliar a ação delas com rigor científico”⁵. Entretanto, o tom de seu posicionamento de médico nas séries do programa foi além desta louvável intenção e acabou por associar o conhecimento popular à ignorância, à credulidade e ao pitoresco⁶.

Quando se pensa a oralidade apenas como categoria diversa do letramento e da escrita, tende-se a associá-la com toda a concepção negativa que se tem do popular: descontrolado, desordenado, de um conteúdo fragmentário, impreciso, preso a emoções, sensações e atitudes primitivas, “quando, do contrário, poderia sinalizar o valor dado pelos indivíduos mais oralizados do que letrados aos estados afetivos e ao uso potencializado de todos os sentidos, nas práticas de comunicação” (FERRÃO NETO, 2011, p. 11).

Portanto, o mais importante é reconhecer que oralidade e letramento possuem características próprias, mas isso não é o suficiente para indicar uma dicotomia. Se na época em que mudar de posição social era muito mais difícil e demorado (como no período medieval), já era possível identificar brechas nos ambientes letrados para que houvesse interação entre oral e escrito, na contemporaneidade, por inúmeros fatores – alfabetização como direito social, maior mobilidade social, maior acesso aos meios de comunicação e à informação etc. – tem-se um cenário muito mais poroso, dinâmico, instável e, conseqüentemente, híbrido.

⁵ Cf. entrevista à revista Época em: <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI162899-15230,00-ERVAS+MEDICINAIS+OS+CONSELHOS+DE+DRAUZIO+VARELLA.html>

⁶ Alguns vídeos da série estão disponíveis no canal de vídeos Youtube. Cf. nos links: <http://www.youtube.com/watch?v=y5aiDdPIgoQ>
<http://www.youtube.com/watch?v=gB8fU4NyBCo>

1.2.3 COMUNICAÇÃO NO ORAL E ORALIDADE NOS MEIOS DE COMUNICAÇÃO

Como já foi pontuado, há comunicação no oral. Quando se vai além da noção de *fala*, encontra-se mais do que uma forma abstrata de comunicar, encontra-se uma constante busca e encontro do outro, que se mostram materializados nos sujeitos e nas suas matrizes culturais, nos suportes por eles utilizados – que pode ser a voz ou ela presente no meios midiáticos, mas mesmo que seja somente a voz a comunicação se torna concreta:

A enunciação da palavra ganha em si mesma valor de ato simbólico: graças à voz ela é exibição e dom, agressão, conquista, e esperança de consumação do outro; inferioridade manifesta, livre da necessidade de invadir fisicamente o objeto de seu desejo: o som vocalizado vai de interior a interior e liga, sem outra mediação, duas existências (ZUMTHOR, 2010, p. 13).

A oralidade *mediatizada* (ZUMTHOR, 2010), citada anteriormente, traz outros novos elementos à oralidade “tradicional”, mas a técnica, que lhe permite armazenar a memória, transportar a mensagem e reproduzi-la, não lhe tira o estatuto de vocalidade: continua voz, mas surge a questão de tentar entender no que e em que medida essa voz se modificou. Um diferencial reside no fato de as máquinas de gravar e reproduzir a voz lhe ter restituído uma autoridade que ela tinha perdido quase totalmente, bem como direitos que haviam caído em desuso (ZUMTHOR, 2010, p. 26). Apesar de não tratar dos *mass media* e adotar uma abordagem que define mídia como “várias maquinarias de efeitos distintos”, Zumthor assinala o efeito potencializador desses suportes técnicos sobre a oralidade que merece ser destacado:

Quanto àquelas [maquinarias] que permitem a manipulação do tempo, nisto assemelham-se ao livro, embora a gravação do disco ou a impressão da fita magnética não tenha nada do que define, perceptível e semioticamente, uma escritura. Fixando o som vocal, elas permitem sua repetição indefinida, excetuando-se qualquer variação. Decorre daí um considerável efeito secundário: a voz se liberta das limitações espaciais. As condições naturais do seu exercício se acham assim alteradas (ZUMTHOR, 2010, p. 27).

De acordo com o teórico, a oralidade *mediatizada* pertenceria à cultura de massa. Seria despersonalizada pela sua reiterabilidade e produzida para alcançar muitas pessoas, o que a caracterizaria como comunitária. Porém, não seria possível responder-lhe, sua concepção resultaria de uma tradição escrita e elitista, somente a indústria permitiria sua produção e o comércio sua difusão. É como se a sua vocação comunitária conflitasse com as características da indústria de massa, fazendo com que o comunitário ficasse no plano do *vir a ser*, devido a um distanciamento entre produção e consumo da mensagem:

A mobilidade espacial e temporal da mensagem aumenta a distância entre sua produção e seu consumo. A presença física do locutor se apaga; permanece o eco fixo da sua voz e, na televisão e no cinema, uma fotografia. O ouvinte, ao escutar a emissão, está inteiramente presente, mas, no momento da gravação, ele era apenas uma figura abstrata e estatística. A sofisticação dos instrumentos e o peso do investimento financeiro que eles exigem são determinantes nesse distanciamento. Quanto à mensagem, na condição de objeto, ela se fabrica, se expede, se vende, se compra, idêntica em toda parte (ZUMTHOR, 2010, p. 27).

O caráter massivo desse tipo de oralidade não implica, entretanto, numa recepção passiva. O público das mídias massivas não constitui uma massa indiferenciada, pois exerce seu poder de escolha, de reinterpretar conteúdos, ressignificá-los ou simplesmente rejeitá-los. “Ele aceita facilmente o que lhe é oferecido e, sem maior resistência, forma seus hábitos. Mas, repentinamente, tudo pode desabar” (ZUMTHOR, 2010, p. 29). Nesse sentido, as mídias não entram em contextos orais e tiram-lhes a autonomia e mudam o estatuto comunitário para um massivo que desagrega, distancia e torna tudo um produto vendável. O receptor de ambientes predominantemente oralizados, bem como qualquer outro receptor (familiarizado com o universo midiático ou não, inserido na mundialização ou não), tende mais a exercer seu poder criativo ante as possibilidades da mídia do que se deixar “devorar” por ela.

Vale ressaltar que, apesar dos meios audiovisuais se aproximarem mais da oralidade por seu caráter sonoro e imagético, quando se fala em mídia inclui-se também a impressa, que pode ser perpassada ou influenciada pela oralidade, e gêneros comunicativos como a internet⁷, que ao permitir uma abertura maior às diversas vozes sociais, por comportar o audiovisual, e pela velocidade com que circulam as informações, abrem espaço para uma penetração do oral. O caso dos bate-papos “síncronos” (em tempo real) pela internet, citados por Marcuschi, ilustram essa questão:

Este “escrever” tem até uma designação própria: “teclar”; tal é a consciência da “novidade”. No meu entender, a mudança mais notável aqui não diz respeito às formas textuais em si, mais sim à *nossa relação com a escrita*. Escrever pelo computador no contexto da formação discursiva dos *bate-papos* síncronos (*on-line*) é uma nova forma de nos relacionarmos com a escrita, mas não propriamente uma nova forma de escrita (MARCUSCHI, 2001, p. 18) [grifos do autor].

Percebe-se que por mais que se tenha acesso à escrita, à alfabetização, à escolarização e ao letramento, ou a todas essas experiências, a oralidade pode exercer sua influência, e este é o caso mesmo de países como o Brasil, que não provém de uma cultura letrada, apesar da colonização lusitana, cuja matriz cultural trazida é a do europeu letrado. A

⁷ Apesar de haver uma discussão sobre a internet ser ou não considerada uma mídia, aqui se optou por inseri-la, por questões metodológicas, ao lado dos meios de comunicação midiáticos que juntamente com a oralidade formam uma oralidade *mediatizada*.

divisão que se tentava impor entre dominantes e dominados na Europa não foi diferente na colônia portuguesa: a palavra escrita e impressa era para poucos, ora reservada a elites político-burocráticas, ora aos grupos religioso-missionários ligados às estruturas de poder, enquanto ao *povo comum* (massa de servos, de escravos e de gente de ofício) restavam as experiências cotidianas fundadas pelas construções orais do saber (mesmo quando perpassadas pela escrita e pela impressão).

As razões de se ter, hoje, uma cultura de massa identificada com o rádio e a televisão são históricas, seja no Brasil ou em qualquer outro país à margem das grandes revoluções culturais em que a escrita e a impressão se constituíram em pano de fundo. A história dos *media* é uma história de longa duração. A relação que o brasileiro tem hoje com as tecnologias e suas formas discursivas não brotou do chão e nem caiu de uma árvore frutífera, na estação propícia. Ela se fez nas práticas socioculturais que, tal como estruturas de sentimento ainda sem nome ou definição (WILLIAMS, 1977), mas bem presentes na vida concreta dos sujeitos, foram se formando ao longo dos séculos, numa cadeia de produção de sentido que envolve criação, circulação e recepção de textualidades orais ou escritas e impressas, materializadas em suportes da comunicação que se prestam a usos e apropriações dos mais variados (FERRÃO NETO, 2010a, p. 12).

Ferrão Neto (2010a) trata desse Brasil que desde o período colonial, passando pelo século XX com a chegada dos meios de comunicação de massa, até o presente permanece predominantemente oralizado, mesmo em contato permanente com a escrita. Tabloides dos grandes centros carregados de imagens e poucos textos, cheios de coloquialismos (usados entre aspas ou não); na televisão, nos estúdios de programas de variedades e de telejornais, “montam-se cenários que reproduzem ambientes de oralidade: apresentadores em dupla, confortavelmente instalados em salas de visita” (2010a, p. 273). Seja nos jornais impressos, no rádio, na TV ou até mesmo na internet e meios digitais contemporâneos, a forma do brasileiro se relacionar com os meios dá sinais de como foi organizada boa parte da sua vida cotidiana ao longo de sua história: a maioria da população oralizada, em contato permanente com a escrita, mas sem ter passado por um letramento de massa.

1.3 A oralidade na cultura amazônica: entre o real cotidiano e o imaginário

Existe uma cultura amazônica, que pode não ser a cultura de todos os sujeitos e populações da Amazônia, mas que caracteriza um modo de viver e de conceber e enxergar o mundo que nasce aqui e que é peculiar à região. Não se trata de uma cultura isolada, apesar da relação com o isolamento a que a região esteve submetida durante um longo período. Em muitos aspectos, assemelha-se às culturas existentes em outras regiões do Brasil e da América Latina, e acredita-se que isso se deva a fatores históricos que fizeram do Brasil e de outros

países vizinhos regiões periféricas em muitos sentidos. A oralidade na cultura amazônica é um desses aspectos.

Como já vimos, o Brasil é um país que nasce a partir de um contexto oralizado⁸, pelas inúmeras populações indígenas que aqui habitavam e que construíram seus próprios sistemas de comunicação linguística, mas também pelos escravos africanos trazidos para fazerem o trabalho pesado de construção e prosperidade da colônia, o que os excluía do acesso formal à cultura letrada que vinha da Europa e se ensinava nas universidades brasileiras, por exemplo. Cabe lembrar que mesmo entre os brancos europeus a escrita não era largamente difundida, pois, como se sabe, não foram só os nobres letrados e o clero que vieram povoar a colônia portuguesa.

Ferrão Neto (2010a, p. vii) elege como foco de sua análise as especificidades da oralidade nas duas primeiras capitais, “desde a Cidade da Bahia, nos anos em que se estabeleceram as bases da Colônia, até o Rio de Janeiro que abrigou a Corte Imperial, viu nascer a República e protagonizou a Grande Era Vargas”, costa Nordeste e Sudeste brasileiro, as regiões mais movimentadas populacionalmente e economicamente na história do Brasil. O que se pode concluir quando se pensa, por exemplo, na região que é foco desta pesquisa, ante às condições naturais e históricas que lhe conferiram um relativo isolamento durante boa parte de sua história desde a chegada dos portugueses ao Brasil? Se a oralidade permanece nessas regiões que sempre caminharam mais próximas da globalização (e, portanto, da cultura letrada), na Amazônia ela dá indícios de presença marcante ainda na atualidade.

Nesse sentido, a oralidade é uma das marcas da cultura na Amazônia, por ter sido durante muito tempo a principal forma de comunicação, hoje deixando suas marcas nos meios de comunicação midiáticos ou mediados pela técnica. Nos grupos e comunidades em que o acesso aos demais meios de comunicação e à escrita é limitado ou inexistente, é o principal veículo de transmissão de saberes e experiências culturais, isto quando a voz por si só não constitui a própria experiência cultural, como é o caso das construções narrativas e míticas da região.

O imaginário amazônico, quando não se expressa nas manifestações artísticas populares, na medicina popular tão rica de elementos naturais e conhecimento acerca das suas propriedades, na culinária regional herdada em sua maioria dos povos indígenas, nas

⁸ Para saber mais, consultar a tese de José Cardoso Ferrão Neto, intitulada “Mídia, oralidade e letramento no Brasil: vestígios de um mundo dado a ler” (Doutorado em Comunicação) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010. Disponível no portal do Domínio Público (www.dominiopublico.gov.br).

manifestações religiosas e em outras construções culturais, tem como uma de suas expressões mais poéticas os mitos e as lendas.

Até mesmo na Amazônia, que representa um contexto em que a presença de crenças e costumes indígenas é muito evidente, a visão que a maior parte da população rural e das pequenas cidades tem do mundo apresenta-se unificada por um repertório do imaginário revelado pela mitologia, pela visualidade estetizada ou pela criação artística, que são evidências de uma cultura configurada por experiências humanas plenamente realizadas, tendo como dinâmica o imaginário estético-poetizante na expressão cultural (LOUREIRO, 2000, p. 101).

Os mitos são iluminados pela poesia que brota da relação entre o mundo real e o imaginário, uma forma de conceber o universo que foge às matrizes letradas do conhecimento humano:

É possível que a contemplação devaneante seja uma das atitudes do caboclo, do homem amazônico, propiciadoras de um ethos próprio em sua cultura, gênese dessa teogonia do cotidiano que vai povoando de deuses e mitos os rios e a floresta. Um povoamento de seres com os quais os homens convivem sob a dominância de um sentimento estetizador que tece a teia dessa cultura, fator de coesão social e condicionador de comportamentos (LOUREIRO, 2000, p. 186).

O caráter popular da oralidade, evocado anteriormente, também está presente no imaginário e na oralidade amazônicas, que são também muitas vezes perpassados pela escrita e podem até mesmo interagir com a cultura dominante, mas que mesmo assim não deixam de ser discriminados e marginalizados. Os preconceitos dirigidos ao que é popular, por razões semelhantes, também costumam ser dirigidos ao que provém do imaginário. Durand (1988, p. 26) explicita as origens dessa inferiorização do conhecimento simbólico, remetendo às origens da explicação cientificista e do positivismo, que não reconhecem como válido o que provém da imaginação, considerada como “infância confusa da consciência”, o “nada”. Em outra obra, o teórico ressalta a proximidade entre o imaginário e a consciência, reconhecendo “a importância essencial dos arquétipos que constituem o ponto de junção entre o imaginário e os processos racionais” (1994, p. 43 apud LOUREIRO, 2000, p. 39). O imaginário, segundo Durand, seria a base da “cultura válida, ou seja, aquela que motiva a reflexão e o devaneio humanos” (1994, p. 37 apud LOUREIRO, 2000, p. 39).

No Brasil, a inferiorização desse imaginário remonta aos primeiros contatos dos portugueses com as terras brasileiras, como lembra Dutra (2009) ao argumentar que a carta de Caminha (juntamente com a do físico e cirurgião Mestre João) ao rei dá início a um processo de formação discursiva que iria perdurar nos séculos seguintes,

fundando um modo de produzir narrativas em que se destacam, de um lado, aquilo que, para o colonizador e o colono tem um significado específico e, por outro, aquilo que, nessas narrativas, tem um outro significado, o da insignificância, ou seja, o da negação de sentido aos grupos aqui encontrados (DUTRA, 2009, p. 55).

Diferente dos ambientes formais de letramento, a oralidade se constitui na vida cotidiana, na experiência concreta, que no caso da Amazônia tem na natureza um fator predominante pela sua extensão e diversidade – embora, vale ressaltar, ela não seja o único, pois cada vez mais é degradada e/ou divide espaço com ambientes urbanizados. Nesse sentido, a figura do *narrador* assume especial importância, pois “A experiência passada de pessoa a pessoa é a fonte a que recorreram todos os narradores” (BENJAMIN, 1994, p. 198). Benjamin (idem) afirma existir, entre os narradores “anônimos” contadores de histórias orais, dois grupos que se interpenetram: o viajante, aquele que quando volta traz muitas histórias na bagagem para contar, e o sedentário, aquele “homem que ganhou honestamente sua vida sem sair do seu país e que conhece suas histórias e tradições”. Esses narradores possuem sua importância no seio de sociedades ou grupos oralizados, visto que são referências por saberem “dar conselhos” a partir de um senso prático.

As narrativas, de acordo com Benjamin (1994, p. 200), possuem uma dimensão utilitária: “Essa utilidade pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida”, e quando “O conselho [é] tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria”. Mas esta arte de narrar, segundo o teórico, está em vias de extinção, e segundo ele o primeiro indício desse fator se deve ao surgimento do romance, que está vinculado ao livro e à invenção da imprensa. Com a consolidação da burguesia, uma outra forma de comunicação que o autor denomina *informação* seria ainda mais ameaçadora à narrativa:

Cada manhã recebemos notícias de todo o mundo. E, no entanto, somos pobres em histórias surpreendentes. A razão é que os fatos já nos chegam acompanhados de explicações. [...] Metade da arte narrativa está em evitar explicações. O extraordinário e o miraculoso são narrados com a maior exatidão, mas o contexto psicológico da ação não é imposto ao leitor. Ele é livre para interpretar a história como quiser, e com isso o episódio narrado atinge uma amplitude que não existe na informação (BENJAMIN, 1994, p. 203).

Ao contrário do que o teórico afirma sobre o fim da narrativa, acredita-se que apesar da informação – que aqui se interpreta como *mídia* – estar presente em quase tudo, ocupando lugar central na sociedade e modificando o estatuto das formas tradicionais de narrativas, ela não acaba com as narrativas. Ela pode mudar a relação com o tempo e o espaço (que podem deixar de ser o longe espacial e o longe temporal das tradições), pode até tentar impor seu modo específico de lidar com a realidade e de processar informação, mas nada tira a liberdade do receptor/público/interlocutor de ter sua própria interpretação. O que se vê nos contextos populares (nos diferentes níveis de urbanidades e ruralidades) é mais uma apropriação criativa

da informação, que a faz interagir com as formas tradicionais de narrar (e até mesmo de conceber o mundo).

Assim, da mesma forma que a Amazônia se assemelha ao restante do Brasil no que concerne à permanência da oralidade, ela também se assemelha nas mudanças, pois não se trata de uma região parada no tempo ou atrasada, mas uma região que possui um dinamismo característico do mundo contemporâneo, cuja oralidade há muito já deixou de ser apenas do tipo *primária* e apresenta-se de forma *mista, segunda e mediatizada*. O imaginário poetizante é revelador dessa oralidade permanente, porque mostra muito de um universo que, muitas vezes, acessou um letramento sem passar pela escrita e pela alfabetização ou escolarização, através de meios de comunicação midiáticos ou de outra forma. Revela essa oralidade tanto nas narrativas enquanto forma artesanal de comunicação, nos mitos e nas lendas da região, como na vida cotidiana cada vez mais perpassada pelas tecnologias midiáticas.

CAPÍTULO 2 – A COMUNICAÇÃO E A CULTURA NA CONTEMPORANEIDADE

2.1 Comunicação e modernidade

Não é novidade que a comunicação teve papel fundamental para a modernização do mundo. Apesar de só ter mostrado sua força e sua capacidade de penetração em todos os segmentos da vida no século XX, o movimento que começou no século XVI foi influenciado em grande parte pela comunicação. Esse movimento refere-se aos intercâmbios culturais que passaram a ocorrer em níveis bem mais abrangentes do que os que ocorriam na Europa medieval, uma das consequências da expansão ultramarina do comércio e das transformações econômicas e políticas ocorridas nesse período. Mas para compreender a relação entre a comunicação e a modernidade, é necessário voltar à história, às mudanças ocorridas que marcaram a passagem de um modelo de sociedade para outro.

O medievo era caracterizado, entre outras coisas, pela grande fragmentação geográfica do território europeu e pelo poder simbólico que a Igreja exercia na sociedade. Se por um lado a comunicação era restrita devido à fraca circulação de pessoas e informações e pela inexistência de meios de comunicação tecnicamente mais desenvolvidos, por outro o controle do conhecimento concentrado nas mãos da Igreja não permitia que as informações circulassem livremente entre todos os segmentos sociais. Boa parte da população estava ligada à terra, vivia no campo e não era letrada e/ou alfabetizada. Dessa forma, a principal forma de comunicação ainda estava ancorada nas tradições orais, apesar de já existirem os manuscritos nos quais a Igreja mantinha registrada os escritos religiosos, e embora já existissem algumas redes de comunicação, mesmo que informais⁹.

Em 1440, Gutemberg inicia suas experiências com a impressão. Rapidamente a reprodução da escrita se espalha pela Europa e “Em 1480 já havia tipografias instaladas em mais de cem cidades pela Europa toda e um florescente comércio de livros tinha surgido” (THOMPSON, 2008, p. 55). Os dados, segundo o autor, apontam uma estimativa de que até o fim do século XV 35 mil edições haviam sido produzidas e entre 15 e 20 milhões de cópias foram postas em circulação. Entretanto, a população das nações onde a impressão se desenvolveu não ultrapassava os 100 milhões de habitantes, e uma minoria sabia ler. Além

⁹ Thompson (2008, p. 63) refere-se a algumas redes de comunicação existentes na Europa antes do advento da imprensa: uma formada pela Igreja Católica (que permitia o contato do papado com o clero e as elites dispersas); outra pelas autoridades políticas dos estados e principados (tanto dentro dos territórios particulares como entre estados diferentes); uma terceira era ligada à expansão da atividade comercial e, por fim, uma quarta formada por comerciantes, mascates e entretenedores ambulantes.

disso, segundo Thompson (2008), boa parte dos primeiros livros impressos era em latim e voltados para temas religiosos – mas existiam, como foi o caso da Bíblia, publicações em línguas vernáculas.

Nesse contexto inicial da era moderna, as organizações tipográficas permaneceram relativamente limitadas em termos de estrutura (com poucas prensas e trabalhadores) e abrangência. Mas existiam as organizações e editoras maiores, as quais cada vez mais ganhavam autonomia, pois se configuravam como empresas comerciais baseadas no modo de produção capitalista, que mercantilizavam as formas simbólicas antes restritas ao clero e ao poder político. Por isso, as relações com essas esferas de poder tendiam a ser cada vez mais difíceis:

Nos primeiros anos, a Igreja apoiou fortemente o desenvolvimento de novos métodos de reprodução textual. O clero encomendava dos impressores trabalhos teológicos e litúrgicos, e muitos mosteiros introduziam impressores em seus ambientes. Mas a Igreja não podia controlar as atividades dos impressores e dos livreiros com o mesmo grau de circunspeção que usara para os copistas e escribas no tempo dos manuscritos. Havia firmas impressoras demais, capazes de produzir e distribuir textos em grande escala, para que a Igreja pudesse exercer um efetivo controle sobre elas. No final do século XV e início do século XVI, numerosas tentativas foram feitas pela Igreja – quase sempre em colaboração com as autoridades seculares – para suprimir materiais impressos (THOMPSON, 2008, p. 57).

A lista de livros proibidos (*Index*), compilada pela Igreja, foi continuamente revisada e atualizada, mas “Os editores sempre encontravam meios de burlar os censores, e os livros banidos numa cidade ou região eram editados numa outra e contrabandeados por comerciantes e mascates” (THOMPSON, 2008, p. 57).

As consequências da expansão da imprensa foram as mais variadas. A descentralização da escrita foi um fator que contribuiu para a difusão do protestantismo e para a divisão da cristandade, uma vez que proporcionou a propagação de ideias reformistas, entre elas as 95 Teses de Lutero, que foram traduzidas para línguas vernáculas e distribuídas por toda a Europa. Outro aspecto transformador da imprensa foi a possibilidade de sistematização e expansão do conhecimento científico: “A imprensa criou um novo fluxo de dados, gráficos, mapas e teorias que seriam consultados, discutidos e debatidos por estudiosos em toda a Europa” (THOMPSON, 2008, p. 59).

Mas outro fator relacionado a essa difusão merece destaque, que foi a conseqüente expansão do número de leitores. Pela primeira vez, as barreiras que separavam grupos letrados do restante da população predominantemente oralizada pareciam esmaecer. Se por um lado os principais clientes das casas editoras foram as elites urbanas letradas, por outro

lado algumas das obras escritas foram sendo disponibilizadas abertamente de uma tal maneira que é pouco provável que não tenham chegado à população de pouca instrução ou mesmo entre os analfabetos. Livros populares, almanaques, entre outros, “eram levados a todas as regiões do campo por vendedores ambulantes, que carregavam suas mercadorias de aldeia em aldeia e as ofereciam a bom preço” (THOMPSON, 2008, p. 60), além dos prováveis leitores entre os grupos urbanos de comerciantes, artesãos, tipógrafos, músicos, pintores etc.

Graças à prática de ler em voz alta, o público destinatário das obras impressas era muito maior do que os grupos relativamente pequenos de indivíduos que possuíam alguma instrução. Livros e outros textos foram incorporados às tradições populares de caráter principalmente oral, e somente gradualmente o mundo impresso foi transformando o conteúdo das tradições e o modo de sua transmissão (THOMPSON, 2008, p. 60).

As mudanças também foram acompanhadas pela perda da exclusividade do latim sobre a língua escrita, na medida em que novos livros foram sendo impressos nas línguas vernáculas. De acordo com Thompson (2008), esse processo, da mesma forma que os anteriormente citados, está ligado às mudanças nas relações de poder da época, uma vez que a Igreja Católica (que defendia o latim como língua oficial) vai deixando sua posição central na sociedade e os estados nacionais vão crescendo e se consolidando com a ajuda da unificação linguística, já que adotavam uma língua nacional particular como oficial, fazendo desaparecer ou perder importância os dialetos regionais que raramente foram usados na imprensa ou ficaram restritos à comunicação oral.

O desenvolvimento da imprensa noticiosa, igualmente, contribuiu para a transformação dos padrões de comunicação no início da Europa moderna. Se antes as redes de comunicação se limitavam em determinados espaços ou grupos sociais, ao longo dos séculos XV, XVI e XVII, o comércio de notícias e de serviços postais aumentou consideravelmente o alcance da comunicação. Ainda segundo Thompson (2008), alguns estados começaram a estabelecer serviços postais que, apesar de demorados porque dependiam das distâncias que eram percorridas apenas por cavalos e carruagens e em estradas precárias, eram regulares e rapidamente aumentavam sua disponibilidade para uso geral. Com relação à utilização da imprensa para produção e disseminação de notícias, seu desenvolvimento começa desde o advento da escrita impressa, quando uma variedade de folhetos informativos, pôsteres e cartazes começaram a aparecer: “Estes folhetos ou folhas eram publicações avulsas e irregulares. Eram impressos aos milhares e vendidos nas ruas por vendedores ambulantes e forneciam uma valiosa fonte de informações sobre acontecimentos correntes e distantes”, afirma Thompson (2008, p. 64). As publicações periódicas só viriam aparecer na segunda

metade do século XVI, apesar das origens dos jornais modernos serem atribuídas às duas primeiras décadas do século XVII, quando os periódicos começaram a circular semanalmente e com certo grau de confiabilidade.

Apesar do controle que autoridades políticas impuseram sobre os periódicos e os jornais, através da imposição de taxas para a circulação destes, do controle e da censura política, esses foram procedimentos muito criticados e que acabaram se tornando motivos de luta pela liberdade de imprensa.

Há força considerável no argumento de que a luta por uma imprensa independente, capaz de reportar e comentar eventos com um mínimo de interferência e controle estatais, desempenhou um papel importante na evolução do estado constitucional moderno. [...] Garantias legais de liberdade de expressão foram sendo adotadas por vários governos europeus, de tal maneira que pelo fim do século XIX a liberdade de imprensa tinha se tornado uma questão constitucional em muitos estados ocidentais (THOMPSON, 2008, p. 67).

Esse panorama histórico esboçado por Thompson demonstra como o desenvolvimento da comunicação acompanhou algumas das principais transformações pelas quais a Europa Medieval passou para chegar à modernidade, ao mesmo tempo em que ajudou a desencadeá-la. O argumento de Wolton (2004, p. 49) aproxima-se dessa perspectiva sobre a relação entre comunicação e modernidade, esta definida como “um dos valores mais fortes da época contemporânea, que privilegia a liberdade, o indivíduo, o direito à expressão e o interesse por técnicas que simplificam a vida”.

Segundo Wolton (2004), para entender a comunicação e o lugar ocupado por ela na sociedade contemporânea, é essencial compreender também o contexto do seu desenvolvimento enquanto processo de transmissão e difusão, quando ela ultrapassa o simples sentido de partilha e de comunhão que se tinha nos ambientes oralizados de convivência. Esse contexto é o da modernidade, caracterizado pela abertura das fronteiras, de todas as fronteiras, desde as geográficas até as mentais e culturais, que mais tarde iria influenciar no surgimento do conceito de indivíduo, da economia de mercado e dos princípios da democracia (no século XVIII).

E a comunicação foi quem construiu esse movimento. Foi por ela que os mundos fechados abriram-se uns aos outros, que desenvolveram o comércio, para trocar bens e serviços, antes de trocar idéias, artes e cartas. Em suma, a abertura ao outro, condição da comunicação, encontrou no valor comunicacional as ferramentas simbólicas e culturais, e finalmente técnicas, que permitiram essa transformação (WOLTON, 2004, p. 49-50).

A grande ruptura com o período anterior é o início de uma *ligação*, correspondente à abertura ao outro e ao reconhecimento e organização das relações com o outro. Se o

desenvolvimento da comunicação teve êxito desde esse período, é justamente pelo fato dela se situar no centro da modernidade, modernidade que é a base da cultura ocidental: “Os correios, a livraria e a imprensa, simultaneamente com o comércio terrestre e marítimo, foram os instrumentos dessa abertura, evidentemente acelerada pelas ferrovias, pelo telefone e por todas as técnicas do século XX” (WOLTON, 2004, p. 50).

O teórico chama atenção, porém, para o fato de que essa mesma modernidade da abertura ao outro é também a modernidade que corrompe essa relação, o que corresponde à “dupla hélice da comunicação”: trata-se da combinação constante entre a dimensão normativa e a dimensão funcional da comunicação. A primeira origina-se na valorização do indivíduo, da sua liberdade e o seu direito a expressar-se livremente, bem como na centralidade da democracia e da sociedade individualista de massa, que é modelo de nossa sociedade e de onde vêm dois valores fundamentais da democracia: a liberdade individual e a igualdade. Nesse caso, o papel normativo da comunicação é o de garantir a concretização desses valores, pois “não há liberdade e nem igualdade sem comunicação autêntica” (p. 51).

No caso da dimensão funcional, no âmbito do direito à comunicação, há uma espécie de desvio narcisista em que importa mais a simples reivindicação do direito à expressão do que o diálogo com o outro; da mesma forma, no âmbito da democracia de massa, importam mais as lógicas de rentabilidade e de instrumentalização do que o ideal comunicativo.

De um lado, a valorização do indivíduo em nome da cultura ocidental conduz ao individualismo-rei. De outro lado, a valorização da inter-relação em nome do modelo democrático é, finalmente, a condição de funcionamento das sociedades complexas, no contexto de uma economia mundializada. A comunicação se generaliza em nome dos valores da intercompreensão e da democracia para satisfazer, em realidade, as necessidades narcisistas da sociedade individualista, ou os interesses de uma economia mundialista, que só pode sobreviver com o apoio de sistemas de comunicação rápidos, competitivos e globais (WOLTON, 2004, p. 51).

O sucesso da comunicação, sobretudo nos dois últimos séculos, ainda de acordo com Wolton (2004), acontece devido à conjunção de dois fatores: é uma necessidade fundamental do ser humano e uma característica fundamental da modernidade. A comunicação é inerente ao ser humano, por isso mesmo não se pode deixar de considerar as formas comunicacionais existentes antes da modernidade, como é o caso do objeto deste trabalho – a oralidade. Mas o caráter que assume com a modernidade é essencial para compreender a importância da comunicação para a sociedade, porque é aí que os meios de comunicação mediados começaram a se fazer presentes de forma objetivada, de forma tão central que a sociedade passa a se ver conversando consigo mesma, como afirma Braga (2001).

Para Braga (2001), o objeto de estudo da Comunicação seriam as interações sociais (ou comunicacionais), ou seja:

[...] [os] processos simbólicos e práticos que, organizando trocas entre os seres humanos, viabilizam as diversas ações e objetivos em que se vêem engajados (por exemplo, de área política, educacional, econômica, criativa, ou estética) e toda e qualquer atuação que solicita co-participação (p. 17-18).

Assim, compreendendo as dinâmicas comunicacionais e culturais provocadas pelo desenvolvimento da modernidade, é possível investigar como essas (novas) dinâmicas se relacionam (interagem) com as formas tradicionais de comunicação e de cultura. A mediação assume, para Braga (2011, p. 71) *status* de *processo interacional de referência*, passando a abranger e direcionar os processos gerais anteriores, como a escrita e os processos da oralidade tradicional.

Claramente, estes moldes interacionais “anteriores” não desaparecem – ora se reorganizam no contexto geral da mediação; ora se circunscrevem a espaços especiais restritos (como ocorre também com a oralidade no período da escrita como articuladora mais geral da interação social) (BRAGA, 2011, p. 71).

Quando se valoriza o ângulo da interação, foge-se da concepção que enxerga o receptor como passivo e adquire-se uma visão valorativa da recepção. Há muito já se vem discutindo no campo da Comunicação que a mídia massiva não aliena, e advoga-se um estatuto de inteligência para o público, que de fato exerce seu poder criativo nos processos de recepção. Os Estudos Culturais (uma das vertentes da corrente culturológica nos estudos em Comunicação) dão relevância à reflexão sobre as atividades relacionadas às mídias na sociedade contemporânea, sem desconsiderar o poder destas para a compreensão do campo cultural contemporâneo, mas sem considerá-las uma instância intransponível. Neles, está uma das preocupações que norteiam esta pesquisa, que é a de entender

[...] a interação entre as diferentes culturas e/ou diferentes identidades – uma hegemônica, fortemente ancorada na mídia, e a outra tradicional, ancorada nos costumes e tradições. Trata-se, portanto, da observação de como ocorrem as interações entre a mídia e as identidades culturais tradicionais (TEMER; NERY, 2009, p. 107).

Nesse sentido, entender o objeto de estudo da Comunicação como as interações permite compreender como na contemporaneidade a oralidade não perde seu caráter tradicional em benefício das formas de comunicação tecnicamente mais desenvolvidas e amplamente difundidas desde o advento da modernidade.

2.2 Modernidade e tradição: a cultura na contemporaneidade

O estado de isolamento relativo da região amazônica, como foi mostrado no primeiro capítulo, e a profunda relação que o homem estabelece com a natureza, contribuíram e ainda contribuem para o enriquecimento simbólico da imaginação, dos mitos criados e das narrativas locais, como discute Loureiro (2000). Na contemporaneidade, em que os avanços da ciência, da medicina e da comunicação encontram-se em estágios de desenvolvimento avançado, essa permanência não pode figurar apenas como uma resistência ou sinal de atraso social. Trata-se do resultado de uma forma particular de relação com a modernidade e a mundialização da cultura e da comunicação.

Warnier (2003, p. 34-35) chama a atenção para o fato de que a modernização não só não produziu a convergência cultural esperada, como permitiu perceber que “a humanidade é constitutivamente destinada a produzir clivagens sociais, reservas de grupos, distinção cultural, modos de vida e de consumo muito diversos”. Em outro momento, ao falar do “apocalipse das tradições”, o autor ressalta que, nas complexas relações entre colonizadores e colonizados, estes últimos nunca foram brinquedos passivos e manipuláveis nos embates culturais criados pelo imperialismo moderno: “Eles [os colonizados] souberam reinventar as tradições, domesticar a contribuição ocidental, apropriar-se dela e voltá-la contra o colonizador” (WARNIER, 2003, p. 124). É possível constatar essa proposição, por exemplo, quando a entrada das culturas globalizadas e da indústria cultural nas manifestações culturais tradicionais localizadas deixa de ser vista apenas como perda para ser vista como uma apropriação criativa por parte dessas culturas locais.

Se em meados do século XX acreditava-se que as diversas formas de manifestação da cultura tenderiam à homogeneização e as culturas locais seriam “engolidas” pela lógica do mercado com a industrialização de bens culturais, a história e a realidade atual mostram outro cenário. Diversas formas de apropriação e ressignificação de produtos culturais e comunicacionais geram confrontos e diálogos, dos quais surgem novas formas híbridas de cultura.

Às vezes, isso ocorre de modo não planejado ou é resultado imprevisto de processos migratórios, turísticos e de intercâmbio econômico ou comunicacional. Mas frequentemente a hibridação surge da criatividade individual e coletiva. Não só nas artes, mas também na vida cotidiana e no desenvolvimento tecnológico. Busca-se *reconverter* um patrimônio (uma fábrica, uma capacitação profissional, um conjunto de saberes e técnicas) para reinseri-lo em novas condições de produção e mercado (GARCÍA-CANCLINI, 2011, p. XXII).

Pressupõe-se, dessa forma, que as tradições que antes predominavam na cultura e na comunicação amazônicas permanecem, mas de forma diferente de outrora: na contemporaneidade, as tradições entram em contato com elementos modernos e com outras tradições, estrangeiras, tornando as referências localizadas apenas uma a mais dentre múltiplas.

Como Thompson (2008) afirma, “a tradição se desritualizou”. E isso não pressupõe o fim das tradições, mas indica novas ancoragens possíveis para elas. Numa visão crítica em relação à descrição de Lerner sobre o impacto dos meios de comunicação no ambiente rural do Líbano, Thompson afirma que:

Na visão de Lerner, a persistência das maneiras tradicionais de viver e a adoção de estilos modernos de vida eram opções mutuamente excludentes, e a passagem da primeira para os últimos era mais ou menos inevitável. (...) [Entretanto] Para muitas pessoas, a opção de manter formas tradicionais de viver não exclui a adoção de modernos estilos de vida. Pelo contrário, elas são capazes de organizar a própria vida de tal maneira que integre elementos da tradição com novas e modernas maneiras de viver (THOMPSON, 2008, p. 169).

A complexificação das culturas e a sua multiterritorialização possui relação direta com o desenvolvimento dos meios de comunicação. O enfraquecimento das fronteiras espaciais, que possibilita várias formas de hibridação, é uma das consequências trazidas pela mundialização da comunicação. Thompson (2008, p. 172-174) aponta outras: a *desritualização*, uma vez que muitas formas de comunicação mediada implicam algum grau de fixação do conteúdo simbólico num substrato material, garantindo uma forma de continuidade temporal que diminui a necessidade de reconstituição ritualizada; a *despersonalização*, uma vez que a transmissão da tradição não depende somente dos indivíduos e das interações face a face; e a *deslocalização* (noção que aqui amplia-se para o conceito de multiterritorialização, sobre o qual se discutirá no terceiro capítulo), uma vez que o elo que mantinha as tradições ligadas a específicos lugares de interações face a face foi-se gradualmente enfraquecendo.

Com a consolidação e difusão generalizada dos meios de comunicação na sociedade, sobretudo das mídias massivas, as atividades de recepção estão cada vez mais presentes na rotina das pessoas, integradas como prática social cotidiana. Porém, essa apropriação cotidiana não pressupõe uma ameaça às culturas ou às tradições locais. Ao contrário: estabelece novas possibilidades de interação cultural e entre formas diversas de comunicação. De acordo com Thompson (2008), a recepção é sempre uma atividade situada, uma vez que os produtos da mídia são recebidos por indivíduos situados em contextos sócio-históricos

específicos. É por isso que, longe de homogeneizar, a modernidade e o desenvolvimento dos meios de comunicação complexificam a comunicação tradicional.

É preciso compreender que o conceito de *tradição* não representa uma categoria histórica, comumente associada à antiguidade, mas uma categoria que designa um recorte, uma busca por compreender as experiências humanas e que por isso pode estar presente em muitos fenômenos da atualidade. Rodrigues (2010, p. 49) afirma que é necessário compreender a tradição em sua relação com a concepção de modernidade, pois “ambas designam representações do mundo que encontramos em qualquer época histórica”, são formas diferentes de perceber a experiência da sociedade por meio de uma natureza tensional entre elas.

Enquanto o conceito de modernidade se constitui a partir da racionalização presente no projeto iluminista, sua formação está exatamente no rompimento da legitimidade da tradição, que se constitui a partir da relação entre a cultura e a natureza. Por meio dessa síntese, o saber da tradição pode ser concebido como uma experiência total e indissociável, por meio de uma vivência cíclica, que na sua repetição, renova as memórias e experiências que as fazem transcender a limitação humana, alcançando as fronteiras do sagrado.

O pensamento tradicional resulta, portanto, das relações que o homem estabelece entre, por um lado, a totalidade dos fenômenos que integram a experiência humana e, por outro lado, as narrativas míticas que as celebrações rituais se encarregam de rememorar, de transmitir e de actualizar (RODRIGUES, 2010, p. 55).

De acordo com o autor, há uma íntima relação entre memória e tradição. Porém, essa memória não é estática e não se trata de uma simples e exata lembrança do passado, mas é sim “dinâmica e inovadora da experiência, do sentido da vida e do mundo” (RODRIGUES, 2010, p. 55). É essa natureza dinâmica da memória que confere revigoração e atualidade à tradição, que a desprende do passado e a torna presente.

Pelo facto de a memória desempenhar na tradição uma função dinâmica, a rememoração mítica permite, não só a transmissão dos inventos do passado, mas também a integração num todo coerente das inovações, quer se trate da integração de novos membros na comunidade dos homens, através dos processos de iniciação, quer se trate de integrar a invenção de novos instrumentos e utensílios técnicos, destinando-lhes de antemão um lugar e uma função (RODRIGUES, 2010, p. 55).

A relação estabelecida entre modernidade e tradição, portanto, apesar de ser uma relação de tensão, não elimina as possibilidades de interação entre elas. E é cada vez mais recorrente as formas culturais em que ambas convivem mutuamente: apesar de se mostrar mais evidente nas artes, por exemplo, também está presente na organização cotidiana da vida, nos comportamentos, nos gostos, bem como nas formas de processar e transmitir informação.

CAPÍTULO 3 – UM TRADICIONAL MULTITERRITORIALIZADO: A ORALIDADE NA COMUNIDADE ANDIRÁ, MUNICÍPIO DE CURUÇÁ-PA

3.1 A oralidade na comunidade Andirá

Na Praça Coronel Horácio, a principal de Curuçá, onde estão localizados órgãos públicos como a sede da Prefeitura e a Câmara de Vereadores, além de alguns dos casarões antigos ainda existentes no município, ao lado da Igreja de Nossa Senhora do Rosário está o salão paroquial denominado Palacete dos Andirás, uma referência aos *supostos* primeiros habitantes da região onde hoje está situada a cidade de Curuçá.

Na condição de filha do município, a autora deste trabalho era movida pelo imaginário que inspira o sentimento de pertença da maioria da população local em relação à sua cidade, o qual remete às origens indígenas ligadas aos Andirás e à influência das missões jesuíticas. É esse imaginário que faz todos acreditarem que o povoado Andirá, comunidade pesquisada neste trabalho, é formado por descendentes de índios e, no caso, dos Andirás.

Ao sair da parte urbana de Curuçá por um dos furos que se ligam ao rio que banha a cidade e que, por sua vez, vai desaguar no Oceano Atlântico, é possível avistar uma parte do povoado, onde estão aportadas algumas das canoas de moradores. Em uma viagem de barco a uma das ilhas ou povoados que circundam a cidade, é possível ouvir de alguns dos viajantes que os moradores do Andirá de fato se assemelham a índios fisicamente e no jeito tímido de ser.

Todos esses fatores povoam o imaginário sobre essa comunidade, que antes desta pesquisa não era conhecida pela autora, o que alimentou ainda mais a expectativa de se encontrar aí um caso típico de uma comunidade ribeirinha que poderia ainda manter uma tradição trazida dos antepassados, mantida sobretudo pela tradição oral de comunicação, a qual poderia ainda se configurar como resistente à mundialização trazida pelos meios midiáticos, apesar da possibilidade de interagir com a mídia.

Esse imaginário *construído* começou a se mostrar frágil quando se conheceu algumas das origens históricas de Curuçá. Os registros mostram que a história da cidade está diretamente relacionada à chegada dos padres jesuítas, no século XVII, quando estes teriam fundado às margens do Rio Curuçá uma aldeia missionária, que mais tarde se tornaria uma fazenda, sob o orago de Nossa Senhora do Rosário. De acordo com o historiador do município Paulo Henrique Ferreira (2002), os índios descidos para essa região eram os

Tupinambás. Não haveria nenhum registro, em toda a história de Curuçá e nos registros da história do Pará, da presença de índios Andirás nessa região do litoral paraense.

Os índios Andirás eram aborígenes dos sertões do Pará. Esse povo viveu no afluente do mesmo nome no rio Solimões, falantes da língua do tronco Tupi, atualmente já não se registra a existência desse povo em nossa região, porém há a possibilidade dele ter mudado com o passar do tempo sua autodenominação e os atuais índios Sateré-Maué podem até ser os antigos Andirás. Os Sateré-Maué estão atualmente estabelecidos ao longo dos rios Andirá, Maracanã, Araticum, Maué-assum, Mauémirim, Abacaxis, Canumã, Parará dos Ramos e Urariá (FERREIRA, 2002, p. 40).

Nesse sentido, só é possível trabalhar com possibilidades, visto que apesar de não existirem registros escritos dos Andirás, nada exclui a possibilidade deles terem sido trazidos pelos jesuítas ou mesmo terem sido encontrados na região onde hoje se localiza Curuçá.

A primeira visita à comunidade foi mediada pelo historiador citado, de quem foi possível obter, através de diálogos informais, a informação de que os próprios moradores do povoado não se reconhecem como tal e poderiam até mesmo se sentir ofendidos com essa identidade que lhes é atribuída.

Esses fatores novos não mudariam, a priori, os rumos da pesquisa, já que, de certa forma, boa parte do interior rural da Amazônia ainda na atualidade apresenta costumes, crenças, um modo de viver e de conceber o mundo em grande parte influenciados pela cultura indígena e no que essa cultura se modificou ao interagir com outras ao longo da história. Entretanto, ao adentrar na comunidade e no cotidiano dos seus moradores, é possível perceber que seus costumes refletem um fenômeno que não é novidade, referente à forte penetração da mídia e a consequente alteração na sociabilidade e nas formas de comunicação tradicionais.

No início da pesquisa, em 2011, 31 famílias viviam no Andirá, apesar do número de casas ser menor, visto que em algumas residências moravam mais de uma família¹⁰. Foi com base nesses dados que se delimitou a amostra inicial da pesquisa, conforme a tabela a seguir:

Sexo	Faixa etária			Total
	0 a 14 anos	15 a 59 anos	Acima de 60 anos	
Masculino	32	41	5	78
Feminino	30	32	3	65
Nº total de pessoas	62	73	8	143
Amostragem	-	73	8	81

Fonte: SIAB – Sistema de Informação de Atenção Básica – Consolidado das famílias cadastradas do ano de 2011 (Secretaria Municipal de Saúde de Curuçá-PA).

¹⁰ Em 2012 aumentou o número de famílias na comunidade: atualmente já são 36 casas, das quais 34 possuem residentes.

Pretendia-se, dessa forma, entrevistar um total de 81 pessoas. Porém, desse total foram visitados 14 domicílios e entrevistadas apenas 17 pessoas, conforme os dados abaixo:

Sexo	Faixa Etária			Total
	0 a 14 anos	15 a 59 anos	Acima de 60 anos	
Masculino	-	6	3	9
Feminino	-	7	1	8
Nº total de entrevistados	-	13	4	17

O número de famílias e pessoas procuradas para dar entrevista foi maior, mas por não terem sido encontradas nos momentos em que se estava na comunidade realizando a pesquisa, ou por falta de tempo para entrevistar todos os membros da família, ou mesmo por retração de alguns dos moradores, principalmente dos jovens, não foi possível entrevistar a amostragem proposta inicialmente. Entretanto, essa redução do número de entrevistados não pressupõe uma perda para a pesquisa, visto que se trata de um estudo qualitativo, o que faz da quantidade e dos números um fator secundário. Importa mais, nesse caso, a qualidade das informações coletadas.

Sampieri, Collado e Lucio (2006, p. 11) definem a pesquisa qualitativa como aquela que “busca compreender seu fenômeno de estudo em seu ambiente usual (como as pessoas vivem, se comportam e atuam; o que pensam; quais são suas atitudes etc.)”. Nada mais conveniente para um estudo sobre uma forma de comunicação que se dá no cotidiano, mas que nem por isso perde seu valor comunicacional. A compreensão da oralidade enquanto comunicação e processo social só seria possível através de uma análise profunda do seu significado no contexto amazônico, o que somente o enfoque qualitativo permitiu alcançar, uma vez que é a pesquisa qualitativa que se preocupa em “(...) analisar e interpretar aspectos mais profundos, descrevendo a complexidade do comportamento humano. [É ela que] Fornece análise mais detalhada sobre as investigações, hábitos, atitudes, tendências de comportamento etc.” (LAKATOS; MARCONI, 2009, p. 269). Esse enfoque, através de suas características, permitiu uma abordagem interpretativa mais rica de elementos, a partir da contextualização realizada e das experiências pessoais compartilhadas pelos moradores da comunidade Andirá.

Entre as técnicas de pesquisa empregadas, a *observação assistemática* e, ao contrário do que se pretendia no projeto inicial, a *observação participante*, segundo Lakatos e Marconi (1991). A escolha pela não sistematização da observação se deve ao fato de que a observação

no presente estudo em nenhum momento precisaria de condições rigidamente controladas e da determinação prévia do que seria relevante observar, e isto se confirmou, uma vez que foram principalmente os próprios entrevistados que conduziram o desenvolvimento da pesquisa de campo, na medida em que apontaram (mesmo que não intencionalmente) os aspectos mais relevantes a serem estudados.

A observação participante, apesar de não ter sido uma escolha inicial, se mostrou a técnica mais pertinente devido à necessidade de aproximação para com os moradores, com os quais até então não se tinha tido contato (a participação, entretanto, limitou-se aos ambientes de conversação criados para deixar os entrevistados mais à vontade).

Outra técnica foi a *entrevista despadronizada*, devido à diversidade do público para o qual as entrevistas foram aplicadas – pessoas com formação escolar completa, incompleta ou sem formação escolar –, visto que ela permite uma liberdade para o entrevistador conduzir cada situação na direção que considere adequada: “É uma forma de poder explorar mais amplamente uma questão. Em geral, as perguntas são abertas e podem ser respondidas dentro de uma conversação informal” (LAKATOS; MARCONI, 1991, p. 197).

As entrevistas despadronizadas foram do tipo *focalizadas*, pois mesmo sem estrutura fechada, um roteiro de pontos e questões a serem levantadas foi estruturado para servir de guia para a entrevista. Os formulários contemplaram questões relativas à vida cotidiana dos moradores, como trabalho, deslocamento à sede do município de Curuçá, possíveis acontecimentos significativos ocorridos no local (reais ou sobrenaturais), festas, reuniões, meios de comunicação aos quais já tiveram acesso e os que utilizam diariamente, como se apropriam desses meios, história de vida, entre outros, de acordo com cada situação.

A partir dessas entrevistas, foi possível identificar características da comunidade que os documentos públicos do município provavelmente não mostrariam, caso fosse possível ter acesso a eles e/ou caso existissem, já que na busca de informações sobre o povoado na Prefeitura de Curuçá ninguém soube conduzir às informações procuradas. Assim foi que Andirá se mostrou um povoado carente, com condições precárias de saúde, educação, moradia, estrutura urbanística, mas ao mesmo tempo uma comunidade simples, acolhedora, de juventude tímida e tão conhecedora do mundo como qualquer outro grupo urbano que tem ao alcance das mãos algum dos meios de comunicação massivos, mesmo que esta seja uma apropriação limitada.

Entre as características percebidas, condições precárias de saneamento, casas pouco estruturadas e a pouca escolaridade.



Figura 1: Algumas casas em Andirá ainda são de pau a pique. Foto: Élidea Cristo - 2011

A maioria das casas hoje de alvenaria da comunidade foi construída com recursos do INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), num processo que também foi realizado em outros povoados do município. Algumas, entretanto, ainda possuem banheiro do lado de fora do domicílio, sem condições adequadas para a saúde.

A comunidade possui uma escola de Ensino Infantil e Fundamental, com duas turmas: da manhã (pré-escolar a 1ª série juntas) e da tarde (2ª e 3ª séries juntas). Os alunos que cursam as séries seguintes estudam na sede do município de Curuçá, e precisam pegar o transporte escolar que passa a certa distância do povoado (na estrada vicinal que liga a parte urbana de Curuçá a uma de suas vilas, chamada Arapiranga), ir a pé ou de bicicleta, duas formas de deslocamento muito utilizadas.



Figura 2: Escola Municipal de Ensino Infantil e Fundamental de Andirá. Ao fundo, a antiga sede do Clube de Mães, hoje desativada. Foto: Élidea Cristo - 2011.

Em Andirá, há poucos espaços de convivência e sociabilidade que podem ser utilizados como lugar de reunião: não há igrejas e nem associações. A antiga sede do Clube de Mães está desativada. Quando precisam reunir, utilizam a escola ou um espaço arborizado que fica num ponto de cruzamento entre as duas únicas ruas da comunidade, na frente da casa de dois moradores antigos do povoado, sob a sombra de uma mangueira imponente, como informou Antônio Dias:

Quem reúne [quem convoca a comunidade para reuniões] é às vezes o “ACS” daqui, o agente de saúde [refere-se ao agente de saúde do povoado, Gleidson Rocha, que também foi entrevistado]. A gente tá até pra fazer outra reunião aqui sobre a água, que desde quando foi construída essa caixa d’água aí, que era ali na casa da Dona Maria, né, quando eu cheguei aqui era na casa dela, aí caiu a caixa e fizeram prali, e desde esse tempo nunca lavaram a caixa. E aí eu fui ver, tava observando assim que a água tava “modo” com uma ferrugem, sabe? E aí a gente vai reunir pra chamar alguém da prefeitura, ou então a gente mesmo vai lá limpar... Quem usa da água somos nós, e se a gente não procurar fazer uma higiene na água que a gente bebe, acho que eles de lá não vêm fazer... E já tem mais de ano que não foi lavada... A gente tem que reivindicar os direitos da gente, né...

- Onde vocês se reúnem?

Às vezes é ali na sede da escola, e às vezes é em baixo das árvores ali na casa da Dona Odete. (Antônio Silva Campos Dias. Entrevista concedida em: 11/11/2011).



Figura 3: Antônio Silva Campos Dias, sua esposa Edriane Sodré da Silva e seus filhos. Foto: Élide Cristo - 2011

As principais atividades produtivas dos moradores de Andirá são a pesca (e, nesse caso, a pesca de mariscos) e a agricultura familiar, denominada por eles de roça, da qual o principal plantio é o de mandioca. Mas há também as donas de casa, como a moradora Joyce Léa Pinheiro Modesto (28 anos); o seu Antônio Silva Campos Dias (43 anos), que possui uma criação de galinhas; e os que trabalham na zona urbana de Curuçá, como o seu José Cordovil Neves (64 anos), que é pedreiro, e a Nazaré Pinheiro da Luz (24 anos), que é doméstica.



Figura 4: Família de Seu Gracelino chegando da roça. Da esquerda para a direita: Xavier (filho), Seu Gracelino, Maria do Rosário (nora) e D. Odete Pinheiro (esposa). Foto: Élide Cristo - 2011

O convívio comunitário se mostra evidente em diversas situações observadas e apontadas pelos próprios moradores nas entrevistas. O fato de todos eles se conhecerem e muitos pertencerem à mesma família contribui para os laços afetivos e para a união em torno de determinadas causas, bem como para os espaços de convívio mútuo, como é o caso de alguns moradores que sempre estão juntos na casa de vizinhos ou de parentes, mesmo sem uma causa maior ou objetivo pré-determinado.

Um fator que chamou a atenção em quase todas as entrevistas (apenas uma pessoa não falou no assunto) foi o caso do assassinato de um homem em 2010, que tinha amigos no povoado e era parente de uma moradora (que não é natural de Andirá e nem de Curuçá). O caso repercutiu muito na cidade: tratava-se de um homem que teria roubado uma moto de um moto-taxista de Curuçá; o mototaxista, juntamente com outras pessoas, assassinou o homem brutalmente, fato que foi filmado e cujo vídeo circulou por toda a cidade, na internet e foi veiculado inclusive na imprensa em Belém. Quando perguntados sobre um fato marcante que teria ocorrido em Andirá ou em Curuçá e que teria sido muito comentado, todos se referiram ao caso, e apenas um entrevistado não se referiu com um sentimento de pesar e de perda, aludindo ao fato de que se tratava de um criminoso, embora tenha reconhecido a brutalidade do assassinato.



Figura 5: Luciene Pinheiro e sua filha. Foto: Élidea Cristo - 2011

Na entrevista com a moradora Luciene Pinheiro, ficou notório como o acontecimento ligado diretamente à comunidade local se sobressaiu em relação às notícias veiculadas pela mídia:

- *Lembras de algum acontecimento que assististe na televisão, alguma coisa que aconteceu em Belém ou em outra cidade do Pará ou do Brasil, alguma notícia que te chamou a atenção e que foi muito comentada por aqui?*

Pode falar de alguma coisa que aconteceu por aqui por perto?

- *Pode.*

Foi... o que mexeu muito com a gente e com todo mundo aqui, foi quando mataram o filho da mulher do meu tio, mataram ele lá perto do Moreirão¹¹. Foi esses tempos agora, ainda não faz nem um ano. Isso mexeu muito com a gente, com toda a gente aqui, a gente conhecia ele... (Luciene Pinheiro. Entrevista concedida em: 04/08/2011).

Provavelmente, se a pergunta realizada tivesse sido feita na zona urbana de Curuçá, muitas pessoas iriam aludir a outros fatos, até mesmo ligados à política ou outro assunto (já que a pergunta abria para qualquer acontecimento), ou ainda a outros crimes mais recentes. Mas entende-se que, se levado em consideração o cotidiano tranquilo da comunidade, bem como os vínculos de proximidade entre as pessoas, um acontecimento como esse sobressai em relação a qualquer outro externo.

De qualquer maneira, o que interessa perceber a partir da resposta de Luciene Pinheiro é que o contato com as mídias massivas, sobretudo a televisão, já que muito raramente ela lê jornal e que não possui rádio em casa, não implica necessariamente a desagregação da comunidade, conforme a proposição de Zumthor (2010, p. 29), que remete à posição ativa dos receptores das *vozes mediatizadas*.

3.1.1 UMA COMUNIDADE ISOLADA?

A distância entre a zona urbana de Curuçá e o povoado Andirá, pela estrada vicinal de terra que dá acesso à comunidade, é percorrida em aproximadamente quinze minutos, de carro ou moto. Mas a estrada é apenas uma das vias de acesso ao povoado, posto que se trata de uma comunidade ribeirinha e que as pequenas embarcações de alguns moradores também servem de transporte. Os moradores que utilizam a estrada vão na maioria das vezes a pé ou de bicicleta: eventualmente utilizam moto ou carro, a não ser quando conseguem carona ou quando é possível pagar o serviço de mototaxi de Curuçá. Pelo Rio Curuçá (por um de seus furos), que banha a cidade e dá acesso a esta e outras comunidades e vilas, o percurso é mais curto. Mas como nem todos possuem canoa, a via mais utilizada acaba sendo a estrada.

¹¹ Um dos bairros periféricos de Curuçá.



Figura 6: Imagem de satélite de parte do município de Curuçá, em 2007. A parte marcada corresponde ao povoado Andirá. Na parte de baixo, a estrada que dá acesso à comunidade. Entre a cidade e a comunidade, o rio. Foto: Google - 07/12/2011

A comunidade se mantém integrada ao município: todos os dias, moradores de Andirá vão e voltam da zona urbana. A circulação de pessoas de fora na comunidade é restrita, mas acontece, até porque ela se situa na estrada que dá acesso a outro povoado próximo e pouco maior que Andirá, denominado Pinheiro. De qualquer maneira, a ida dos moradores ao centro da cidade é uma maneira da comunidade manter seu sentimento de pertença ao município, embora na maioria das vezes essa ida seja apenas utilitária, como é o caso do Seu Domingos Pinheiro Rocha (Seu Paca) e de outros, que afirmaram ir à cidade apenas quando precisavam comprar comida:

Vou... num dia eu dou duas viagens na cidade... aí tem dias eu já não vou... às vezes num dá pra eu ficar toda hora indo na cidade, correndo de bicicleta, vai e vem, vai e vem, aí cansa as pernas, aí às vezes eu dou a bicicleta, mando alguém ir comprar alguma coisa pra mim lá na cidade. (Seu Domingos Pinheiro Rocha. Entrevista concedida em: 19/07/2011).

A ida regular à cidade permite um modo de integração a ela, de forma que o que a cidade vive é também vivido pelos moradores do Andirá. São membros da cidade, embora morem num local afastado do Centro. Porém, apesar da pertença, não é difícil encontrar na cidade alguém que se refira aos moradores da comunidade como *eles*, os índios (ou deles descendentes), os diferentes de *nós*.

É conhecida a tradição oral que os indígenas mantêm ou tentam manter, mesmo que a realidade atual no Brasil demonstre que cada vez mais suas culturas e regimes de processamento de informação estão sofrendo modificações e interferências externas. Uma visão romântica dos índios, mas não menos preconceituosa, ainda tende a situá-los numa posição social diferenciada da “civilização”. Por esse motivo, a partir da vivência da cidade que a autora deste trabalho possui e do que foi observado em campo na comunidade pesquisada, acredita-se que a rusticidade e inferiorização atribuídas a Andirá estejam ligadas à crença de que ali vivam remanescentes de indígenas e, portanto, uma população formada num ambiente predominantemente oralizado.

Percebe-se, com base nessas constatações, um exemplo local daquilo que Ferrão Neto (2011) atribui à visão preconceituosa em relação às formas como os indivíduos e grupos orais produzem, estocam, colocam em circulação e se apropriam do saber e do conhecimento:

O desenvolvimento de uma linguagem formular necessária ao aparelhamento da memória; a tessitura de intrigas que orquestram a palavra falada, o gesto e a musicalidade dos signos; a capacidade de adaptar-se, no instante mesmo da performance, aos contextos de enunciação e apropriação do discurso; o trabalho de tradução e representação do real, feito na interação de falante e ouvinte, no tempo presente; a constituição de “circuitos” e “redes de comunicação” (DARNTON, 2005, p. 40-90) em tipologias narrativas oralizadas, ricas e diversificadas, tudo isso parece perder o valor se comparado (e não conjugado) às possibilidades oferecidas pela tecnologia da escrita e sua potencialização, a impressão (FERRÃO NETO, 2011, p. 11-12).

O problema, como bem propõe o autor, parece estar na ênfase dada às dicotomias, que além de “desconsiderar a circularidade das culturas estruturadas nesses sistemas de interpretação da realidade material apontam para distorções variadas no entendimento acerca das rupturas e também das porosidades dos modos de comunicação” (FERRÃO NETO, 2011, p. 15). Uma ênfase que dificulta a percepção de uma comunidade que se articula com o mundo através da mídia de forma não muito diferente dos moradores da cidade.

Assim, o isolamento de Andirá caracteriza-se mais como uma construção social do que propriamente uma condição geográfica ou informacional. Sem ignorar a localização afastada, cujo acesso/retorno requer tempo, condições físicas e/ou financeiras, o que se pode observar é que a comunidade mantém um nível bem relativo de isolamento, sobretudo quando se leva em consideração o acesso aos meios de comunicação massivos, principalmente a televisão.

3.1.2 OS MEIOS DE COMUNICAÇÃO

Do total de 14 domicílios visitados, todos eram equipados com aparelhos de televisão. Destes, 7 possuíam antena parabólica, o que lhes permitia acesso a um número elevado de canais (mais de trinta). Apesar da possibilidade maior, geralmente os canais mais sintonizados eram os das maiores redes de televisão do país: Globo, Record, SBT, Band e Rede TV, com destaque para a Rede Globo, a qual possui a programação mais assistida (jornal, novelas e futebol) e que, ao lado da TV Cultura do Pará, era a única emissora a se ter acesso nas casas sem parabólica. Nesse último caso, o acesso à sua programação se dá através da sua afiliada no Pará, a TV Liberal.



Figura 7: Casa com antena parabólica (ao lado). Foto: Élidea Cristo - 2011

O rádio, que durante muito tempo liderou a lista de meios de comunicação nos lares brasileiros, hoje parece perder na preferência de quem já pode dispor de um meio mais atrativo pela possibilidade da transmissão de imagens, ao menos na comunidade Andirá.

Tabela 3 – Meios de comunicação midiáticos			
Domicílios	TV	Rádio	Jornais/Revistas
Casa 1 – Seu Gracelino e Dona Odete Pinheiro	Possui, com antena parabólica	Não possui, mas já teve antes um a pilha (porque na época não tinha energia elétrica)	O casal não sabe ler

Casa 2 – Dona Benedita Pinheiro	Possui, com antena parabólica	Não possui	-
Casa 3 – Gleidson Roberto de Jesus Rocha	Possui, com antena parabólica e aparelho de DVD	Não possui, mas já teve, no qual ouvia mais CD do que rádio	Sua família até lê, mas eventualmente, sem adquiri-los: “às vezes é só pra passar o tempo, às vezes quando a gente não tá muito ocupado pega e lê”.
Casa 4 – Seu Domingos Pinheiro Rocha	Possui. Mas só com o canal da Globo através da emissora local, a TV Liberal	Possui	-
Casa 5 – Nazaré Pinheiro da Luz	Possui, desde 2009	Já possuiu, no qual o marido ouvia mais CD. Atualmente Nazaré ouve rádio na casa do primo ou em Curuçá	Lê jornal ou revista de vez em quando, às vezes no trabalho, e geralmente lê informações sobre novelas
Casa 6 – Seu José Cordovil das Neves	Possui. Mas só com o canal da Globo através da emissora local, a TV Liberal	Possui. Costuma ouvir sempre, quando está em casa nos horários de folga	Lê apenas jornal, e eventualmente, principalmente quando é para ler assuntos de política
Casa 7 – Luciene Pinheiro	Possui. Somente os canais da TV Cultura do Pará e da Globo, através da emissora local, a TV Liberal	Não possui	Lia mais quando viajava para Belém ou Castanhal
Casa 8 – Ednaldo José Pinheiro	Possui	Possui, há cerca de seis meses. Na casa, costumam ouvir rádio	Ele lê, de vez em quando. Mas não compra. Quando é o caso, pega na casa do pai para ler
Casa 9 – Antônio Silva Campos Dias e Edriane Sodré da Silva	Possui, com antena parabólica	Não possui, mas já teve. Possui um som, no qual escutam CD	Lêem revista, eventualmente. Ela, apenas quando entregam na casa dela revistas religiosas da igreja das Testemunhas de Jeová
Casa 10 – Carmem Lúcia e marido	Possui. Antes a casa possuía antena parabólica, mas agora está quebrada e assistem só a TV Liberal	Possui. Na casa, escutam rádio e CD	Lêem eventualmente, geralmente quando vão em Curuçá. O marido, que trabalha para fora do estado, havia acabado de fazer assinatura de revista (Isto É)
Casa 11 – Joyce Léa Pinheiro Modesto	Possui, com aparelho de DVD e antena parabólica	Não possui. Já teve na casa, mas venderam	Não tem o costume de ler, apenas histórias infantis para a criança da casa de família onde trabalha
Casa 12 – Manoel Irael da Rocha	Possui, com antena parabólica e aparelho de DVD	Não possui, mas já teve antes	Não tem o costume de ler. Lê eventualmente, em outros lugares (quando vai cortar o cabelo no salão, por exemplo, lê revista)
Casa 13 – Creane Favacho Silva	Possui, assiste a TV Liberal e a TV Cultura do Pará	Possui. Na casa, ouvem rádio e CD	-
Casa 14 – Seu Edemir de Sousa Viana	Possui, com antena parabólica	Não possui. Costuma ouvir música na televisão	-

A energia elétrica é recente em Andirá. Os entrevistados que já moram na comunidade há mais tempo contam que a energia chegou durante a administração do ex-prefeito conhecido como Bigode, por volta dos anos de 1999 e 2001. Mas antes desse período, já era possível assistir a televisão, embora em horários restritos, como informa o agente de saúde da comunidade Gleidson Rocha:

Quando nós chegamos pra cá, acho que foi em 80 e... 87, por aí, nessa faixa, aí o papai comprou uma televisão do tempo da preta e branca – a televisão a cores ainda eram poucos que tinham o privilégio de usar. Só que nessa época ainda não existia energia elétrica aqui, né... só a lamparina, o lampião... aí a gente usava bateria. O papai comprou uma bateria, aí a gente só assistia assim, até o tempo que a bateria durava: às vezes cinco dias, aí após aquilo passava um, dois dias sem assistir televisão, sem ter acesso à informação. Era o tempo que ele levava pra lá – pra Curuçá – pra carregar e retornar pra cá. Aí nesse tempo era só nós que tínhamos televisão aqui, aí todo mundo ia lá pra casa e ficava tipo um cinema, sabe? [risos] Aí passou uns tempos, e quando chegou energia, em 99, 2000, 2001, num to bem lembrado, aí de lá pronto: todo mundo começou a comprar televisão. Todo mundo não, alguns... (Gleidson Roberto de Jesus Rocha. Entrevista concedida em: 18/07/2011).

Ainda sobre a televisão, José Cordovil das Neves, de 64 anos, pai de Gleidson, remete a um período anterior a esse:

Aí era, na época em que eu comprei, foi uma época por causa da Copa, Copa do Mundo, né, foi em... qual foi meu Deus? Ainda foi na época daqueles jogadores antigos, Rivelino, Pelé, acho que foi na Copa de 58, por aí... Nessa, já era dessa... quando ainda tinha desses jogadores velhos, não era da atual Copa do Mundo. Aí eu comprei por causa de assistir o jogo da Copa, aí eu comprei a televisão à bateria (José Cordovil das Neves. Entrevista concedida em: 04/08/2011).

Quando saiu de Belém e foi morar com o marido no Andirá, há 14 anos, a moradora Carmem Lúcia conta que foi difícil para ela e para os filhos se acostumarem sem energia elétrica e sem água encanada, e explica como era difícil ter acesso a informações de outros lugares:

Eles [as crianças] tinham medo, né... Na hora da escuridão que era lamparina, elas tinham medo. Tinha aqueles vagalumes que piscavam... Aí o pai delas dizia: “minha filha, é a onça que tá no mato”... Aí às vezes eu me lembro, não tinha água, não tinha luz, custou muito pra gente se acostumar...

(...)

Aquí as pessoas eram muito pobres, não tinha televisão. Nós ainda trouxemos uma de lá [de Belém], ainda preta e branca, pra minha sogra, aí assim que foi começando. A prima dele [do seu marido] tinha outra, e o pessoal se juntavam todos nas casas pra assistirem, assistiam jornal... Não tinha rádio, alguns que tinham... Aí depois que veio energia que o pessoal já foram comprando. Antes não tinha informação, ninguém sabia de nada...

Com a chegada da energia elétrica, a presença da mídia na comunidade começou a se fazer mais presente, mas ainda de forma tímida. Porém, de lá para cá (em pouco mais de dez anos), a realidade mudou completamente. A televisão agora se faz presente de forma irrestrita,

e esse fator por si só gera, inevitavelmente, mudanças na vida comunitária. Sob esse aspecto, retomemos a discussão de Thompson (2008) sobre a “nova ancoragem da tradição”, a partir do processo que ele denomina “mediatização da tradição”:

Para a maioria das pessoas, a noção de passado, do mundo além dos seus locais imediatos e de suas comunidades socialmente limitadas, das quais foram parte, era constituída principalmente através das tradições orais que foram produzidas e reproduzidas nos contextos sociais da vida cotidiana. Com o desenvolvimento da mídia, contudo, os indivíduos puderam experimentar eventos, observar outros e, em geral, conhecer mundos – tanto reais quanto imaginários – situados muito além da esfera de seus encontros diários. Eles foram incessantemente atraídos por redes de comunicação que não tinham mais um caráter de interagir face a face (THOMPSON, 2008, p. 159).

Apesar de haver ainda um acesso muito limitado à internet¹², motivo pelo qual ela não entrou na Tabela 3, a comunidade conhece boa parte do mundo através das imagens transmitidas pela televisão. Outras realidades, outras formas de conceber o universo começaram a adentrar o cotidiano de Andirá, e não só no momento em que a TV está ligada, mas reverberando também no imaginário e nas interações não midiáticas.

3.1.3 NARRATIVAS E IMAGINÁRIO

De acordo com Loureiro (2000), a relação com o rio na região amazônica apresenta-se, da mesma forma que com as florestas, como uma ponte que leva ao mundo imaginário poético. Quando esse cenário de natureza exuberante é substituído ou posto em paralelo com paisagens urbanizadas e/ou mediatizadas, esse imaginário poético tende a confrontar-se com outro, contemporâneo, perpassado pelo conhecimento científico, pela velocidade das experiências, da circulação de pessoas e de informações, e pelos valores universais da modernidade. Esse confronto pode ser conflituoso, quando o imaginário local (tradicional ou não) ou se submete gradativamente ou persiste por resistência, ou pode ser interativo, no qual as interações, as negociações simbólicas, as apropriações e as diferentes interpretações permitem uma apropriação criativa dos elementos externos.

A relação da comunidade Andirá com o rio apresenta-se, à primeira vista, de forma predominantemente utilitária. O povoado, diferente de outras comunidades ribeirinhas do interior da Amazônia, foi construído “de costas” para o rio: o rio passa no fundo dos quintais das casas de um lado da rua, de forma que quem chega à comunidade pela estrada não consegue vê-lo. Nos quintais, ficam aportadas as canoas de alguns dos moradores. A

¹² Entre os entrevistados, nenhum afirmou já ter tido acesso a um computador, com exceção do marido de Carmem Lúcia, que confirmou a informação na entrevista da esposa

visibilidade que o mangue e a maré oferecem parecem não agradar esteticamente. Mas é do rio que muitos tiram seu sustento.

A despeito dessa relação utilitária, porém, o rio permanece como lugar de devaneio. Se por um lado a chegada da energia elétrica representou o fim das aparições de visagens que assombravam o local, por outro o rio permanece como que envolvido por mistérios e seres encantados e/ou sobrenaturais. Vejam-se os exemplos de algumas histórias nas narrativas abaixo.

Ah, isso tem muito, esse pessoal aí contam muito... Pra falar a verdade eu nunca vi, negócio de visagem. O pessoal dizia que aqui antes quando não tinha energia o pessoal via o que chamam de mula sem cabeça, a visagem que passava por aí... o pessoal conta né... Agora de feiteira também eu nunca... Ouvei assim, aquele assobio, já ouvi. Uma noite que eu fui pro igarapé, tava eu com meu primo, aí elas começaram, assobiou uma lá em cima, a gente tava na canoa e ele começou também a arremedar ela, né, assobiando também. Aí ela já começou... ele assobiou, ela assobiou lá na frente, depois ela pro lado, depois pro outro, pra trás, aí depois ficamos com medo e paramos. Ela ainda ficou assobiando depois parou (Gleidson Roberto de Jesus Rocha. Entrevista concedida em: 18/07/2011).

Ah, [história] de feiteira tem muito... Tem uma que passa aqui e assobia pra cá, sai pra cá... É tudo claro, mas ela passa voando... Só é de noite, de dia não. Acolá no porto eu já ouvi um assobio, muito feio, mas é feio, feio, feio, feio... parece que me carregaram lá em cima e soltaram... búh! No chão. Feio... aí eu tive comentando com o pessoal, o pessoal disse que isso é uma alma perdida aqui, procurando um lugar pra se agasalhar. Mas é muito feio! Feio, feio o assobio do indivíduo... muito feio mesmo, mete medo na gente (Domingos Pinheiro Rocha. Entrevista concedida em: 19/07/2011).

Gleidson Rocha conta que sua avó e sua tia avó, já falecidas, bem como outra senhora da comunidade, eram curandeiras, tinham o dom da pajelança. Na narrativa em que conta como sua tia avó adquiriu esse dom, mais uma vez, o rio está presente:

Essa minha tia avó, né, no caso a Maria Cordovil Rocha, pra ela adquirir esse dom dela, de curandeira, ela... digamos assim... ela sumiu. Não tô bem lembrado, uns três dias que o pessoal procurava ela e não encontravam. Só que durante esses três dias, como não encontravam ela, ela falava que ela passou esses três dias no fundo – agora aí eu já não sei realmente se aconteceu mesmo, mas dizendo ela que sim – no fundo, né... Lá, era digamos assim, tipo uma... eu imagino assim: que ali no fundo onde ela tava seria igualmente aqui, só que tudo... já ouviu aquela história daquela cidade, Atlanta¹³? [Era] Tipo assim: no fundo do mar, eu imagino que fosse assim, né... Aí só que lá tinha aquelas mulheres bonitas, aqueles homens, e tal, que chegavam com ela para oferecer frutas, comidas... Só que como tinha o caboco que era o chefe dela, era o Reizinho... De vez em quando o tio dela sempre vai acender vela na casa onde ele morava lá numa descida que tem num rio lá. Ele já tinha orientado que tudo que viessem oferecer pra ela, comida, frutas, essas coisas, que não era pra ela provar nada dali. Que se por acaso ela fosse comer alguma coisa dali ela nunca mais ia voltar, ela ia ficar ali pra sempre, ela não ia retornar. Aí foi o que aconteceu, né, que ela não comeu, durante esses três dias ela ficou desaparecida [...] Aí no terceiro dia ela apareceu já, quando ela veio do fundo na costa dessa cobra,

¹³ A cidade de Atlanta a que o narrador se refere parece ser a do filme animado “Atlantis”, da Walt Disney Pictures, que conta a história de uma cidade perdida submersa no mar.

que ela fala... (que é o caboco que se transforma nesse... que pode ter várias formas, né) que trouxe ela. Aí de lá ela já veio pronta, já, era uma curandeira mesmo. A pessoa, assim, quando a pessoa chegava na porta, sem a pessoa dizer nada ela já sabia porque a pessoa tava ali. No caso assim, se o teu problema não pertencesse a... não tivesse nada haver com isso (espírito ou bruxa), ela logo dizia pra pessoa procurar a “grande casa branca”, que na linguagem deles, dessas pessoas, no caso, é o hospital. E não pertencia a eles. Tinha que procurar lá a casa branca. E foi isso, né, essa história (Gleidson Roberto de Jesus Rocha. Entrevista concedida em: 18/07/2011).

Percebe-se, com as narrativas acima, que a comunicação oral, com temas do imaginário amazônico, está presente ainda no imaginário da comunidade. Entretanto, agora ela está identificada com a memória, mas uma memória guardada que não faz mais parte do cotidiano, e que eventualmente é retomada, mas que continua ali, presente na história dos moradores. Se antes essa memória era cotidianamente vivida e (re)construída, hoje ela eventualmente se manifesta, se deixando penetrar cada vez mais por elementos trazidos pela mídia, direta ou indiretamente: ou seja, elementos que podem vir diretamente pelos eventos mostrados pela mídia ou pela integração que Andirá vivencia com a cidade de Curuçá e com os seus moradores que viajam para outros lugares e retornam, ou apenas ligam para os parentes e amigos que ficaram.

Quando perguntados sobre histórias de seres sobrenaturais, como visagens, feiticeiras e curupira, quase todos admitiram que as histórias existem, que “as pessoas contam”, mas poucos se dispuseram a contá-las ou demonstraram nelas acreditar. Os que contaram, admitiram que haviam acontecido com eles mesmos. O Seu José Cordovil Neves, apesar de dizer que achava que essas histórias eram “lenda” e admitir a possibilidade da existência desses seres, mas que com a chegada da energia isso teria acabado, em seguida contou uma experiência sua com algo sobrenatural, numa história semelhante às que se contam em Curuçá sobre feiticeiras: os assobios vindos do alto, como de alguém que sobrevoa os lugares. Mas o que na sua entrevista chamou a atenção foi sua preocupação com a natureza, justamente quando falava desses acontecimentos “estranhos”:

Eu acho que a praia se destruiu¹⁴. Hoje, aquela praia que era tão bonita, eu acho que ta mais pra de, de... Na época em que eu andei lá, a natureza foi destruindo, e eu acho que ta pra mais de mil metros pra fora que ficou, aonde eu conheci a Romana. Porque tinha um morro que chamavam, o morro... o Lago da Princesa que era bonito lá, era muito alto, quase a altura desse pau aonde ficava aquela água. Era uma água onde, era uma água azulada, uma água bonita. E pra gente subir, a gente não subia em pé, a gente tinha que ir se puxando pra ir lá pra cima. Aquele morro se formava daquelas árvores grandes que tinha, aí a areia ia e cobria, e aquilo ia crescendo, ao redor do lago, né? Quando foi agora, eu voltei lá de novo, o ajerusal¹⁵ ficava a mais ou menos uns mil metros, nessa época, para fora, o lago ficava pra dentro. Hoje, eu

¹⁴ Ele refere-se à praia da Romana, conhecida no município pelas suas belezas naturais e pela sua rusticidade.

¹⁵ Ajerusal: refere-se às árvores de ajiru.

fui lá, né, e a beira da pancada da maré já torou o lago pelo meio, já não tem mais o lago, já não tem mais nada. Levou tudo. Ta só uma banda do lago. Ta dentro do mangal já a beira da coisa e ta acabando a Romana (José Cordovil Neves. Entrevista concedida em: 04/08/2011).

O morador lamenta a destruição (que ele atribui à ação da natureza e do homem) de um dos lugares em que ia e vivenciava um fenômeno que parece se movimentar entre o real e o imaginário:

Antigamente tinha uma... um sinal naquele negócio que era, quando começava a invernar aquele negócio zoava, aí a gente assistia... se ouvia até por aqui mesmo, se ouvia aquela estrondo “beiiii!!!”. Aí a gente ia, sabe, no costeiro da Romana. Ai quando a gente pescava pra lá, às vezes a gente ia, né, aí aquele negócio ficava zoando.

- *Mas o que era? Era vento?*

Não, a gente não sabia. Falavam que era a costa que zoava, era no tempo do inverno... Era onda assim... Aí o que acontecia: quando a gente ia se aproximando daquilo, aí ela pulava lá pra outra ponta que tem. Aí, tá. Quando a gente ia se aproximando pra lá, aquilo voltava de novo, já vinha zoar aqui na ponta da coisa. (José Cordovil Neves. Entrevista concedida em: 04/08/2011).

Mas houveram aqueles que, ao serem abordados sobre o tema dessas histórias sobrenaturais, comportaram-se com certo menosprezo em relação aos que acreditam – algo semelhante aos preconceitos dirigidos ao que é proveniente da imaginação simbólica.

Com a forte penetração dos meios de comunicação, a relação que se pode estabelecer com uma realidade nova fascina e essa relação passa a fazer parte do cotidiano dos moradores da comunidade. E quando nos meios de comunicação os temas do imaginário são tratados como pitorescos, e se mostram realidades que pouco se aproximam das realidades amazônicas, a tendência é que o conhecimento popular transmitido pela oralidade seja menosprezado. Nesse sentido, vale ressaltar, não se trata de um fenômeno engendrado pela mídia – embora por ela seja reforçado –, mas de um processo histórico de inferiorização do que provém do popular.

3.1.4 ÍNDICES DE ORALIDADE MULTITERRITORIALIZADA

O desenvolvimento e o aumento do alcance da mídia no século XX foram fundamentais para um compartilhamento de vivências em nível planetário, a ponto de gerar especulações sobre a formação de uma sociedade global, desterritorializada, deslocalizada. Porém, de acordo com Haesbaert (2010), não é possível pensar o homem sem o território, por que qualquer ação humana se dá sempre de forma situada, tanto no tempo como no espaço.

Decretar uma desterritorialização “absoluta” ou o “fim dos territórios” seria paradoxal. A começar pelo simples fato de que o próprio conceito de sociedade

implica, de qualquer modo, sua espacialização ou, num sentido mais restrito, sua territorialização. Sociedade e espaço social são dimensões gêmeas. Não há como definir o indivíduo, o grupo, a comunidade, a sociedade sem ao mesmo tempo inseri-los num determinado contexto geográfico, “territorial” (HAESBAERT, 2010, p. 20).

Trata-se de uma proposta para pensar a relação entre o espaço e o homem de forma ampliada, da mesma forma que Eidorfe Moreira (1989) propõe não abrir mão do homem quando se está estudando qualquer território. Nesse sentido, a complexidade cultural contemporânea engendrada pelo desenvolvimento da modernidade e dos meios de comunicação pode até provocar a perda de algumas referências, tornando as identidades mais flutuantes, mas ela é sempre acompanhada da procura e utilização de referências novas, múltiplas e aparentemente opostas às anteriores.

Na região amazônica não é diferente: se os fluxos migratórios, a entrada do capital estrangeiro e as especulações internacionais em torno da região, bem como a expansão dos meios de comunicação de massa e da internet, entre outros fatores, contribuem para um processo contínuo de desterritorialização, por outro lado sempre permitem a reterritorialização, pois

Onde existe desterritorialização há também reterritorialização. [...] desterritorialização é uma condição ambígua que combina benefícios e custos com várias tentativas de restabelecer uma “casa” cultural. (...) todos nós estamos, como seres humanos, corporificados e fisicamente localizados. Neste sentido material fundamental, os vínculos da cultura com a localização podem nunca ser completamente rompidos e a localidade continua a exercer suas reivindicações por uma situação física no nosso mundo vivido. Assim, a desterritorialização não pode significar o fim da localidade, mas sua transformação em um espaço cultural mais complexo (TOMLISON, 1999, p. 148-149 apud HAESBAERT, 2010, p. 232).

Esse processo constante de des-re-territorialização permite a criação de múltiplas territorialidades, ao que Haesbaert (2010, p. 338) denomina multiterritorialidade – “a forma dominante, contemporânea ou ‘pós-moderna’, da reterritorialização, a que muitos autores, equivocadamente, denominam desterritorialização”:

O mundo “moderno” das territorialidades contínuas/contíguas regidas pelo princípio da exclusividade (...) estaria cedendo lugar hoje ao mundo das múltiplas territorialidades ativadas de acordo com os interesses, o momento e o lugar em que nos encontramos (HAESBAERT, 1997, p. 44 apud 2010, p. 337).

Em muitos momentos, a oralidade na comunidade Andirá deu sinais de uma pertença múltipla, provocada pela forma como se dá a apropriação dos conteúdos midiáticos. Um desses sinais pode ser exemplificado pelo time para o qual alguns moradores torciam:

- *Torces para algum time?*
Corinthians! [risos]

- *E aqui no Pará?*

Pro Remo.

(Joyce Léa Pinheiro Modesto. Entrevista concedida em: 11/11/2011).

Pra falar a verdade acho que... acho não, que eu sou mais... eu sou flamenguista, acho que até debaixo d'água... sou mais flamenguista do que... pra falar a verdade não torço pra nenhum dos clubes aqui do Pará, pra mim tanto faz ser Paysandu, Remo ou Tuna... Não me importa quem tá na frente do outro, ou se um está melhor do que o outro... não tenho preferência... eu não torço pra esses times, que não adianta a gente torcer que é só pra gente ficar... só pra sofrer mesmo... (Gleidson Roberto de Jesus Rocha. Entrevista concedida em: 18/07/2011).

Os dois casos citados são apenas dois exemplos de torcedores cuja referência está mais na comunidade nacional de torcedores do que na estadual. Nesses casos, os times cariocas ou paulistas aparecem em primeiro lugar ou até mesmo com exclusividade na preferência, e vale ressaltar: são os mesmos moradores de casas em que há antena parabólica e nas quais, portanto, não se tem acesso à programação televisiva local.

No caso do Gleidson Rocha, que em outro momento da entrevista citou a cidade fictícia Atlantis, de um filme da Walt Disney, para comparar com o lugar no fundo do rio para onde sua tia avó foi levada para ser preparada como curandeira, também é ilustrativo dessa multiterritorialização. A título de comparação, ele poderia ter citado o exemplo de uma lenda amazônica, como a da cidade de Abaetetuba, cuja história conta que haveria uma cidade ideal que está encantada nas profundezas do rio.

Outro sinal dessa oralidade multiterritorializada se dá no gosto musical, que não se restringe às músicas populares do estado ou do país, mas também alcança as produções musicais globalizadas, como é o caso de Manoel Israel da Rocha, que comentou a preferência pela música sertaneja de Zezé di Camargo, do Leonardo, pelas músicas de Reginaldo Rossi e do grupo Raça Negra (todos difundidos nacionalmente), em relação ao gênero tecnobrega produzido no Pará e muito difundido nas cidades do interior e nas periferias de Belém, do qual ele não gosta. Mas admitiu também um ídolo internacional:

Eu sou fã, eu e aquele meu filho ali, somos fãs, até hoje ele dança a música dele, que é do Michael Jackson. Até hoje eu tenho CD dele. Pra mim ele é uma pessoa querida, né... Meu filho, quando escuta a música dele, ele dança. Se eu botar um CD, um DVD assim ele num quer, pede pra tirar e botar do Michael Jackson (Manoel Israel da Rocha. Entrevista concedida em: 12/11/2011).

Outra forma dessa des-re-territorialização geradora da multiplicidade revela-se nos temas dos assuntos cotidianos, trazidos de outros contextos para compor a oralidade da comunidade construída diariamente: as novelas, os jogos de futebol, os jornais com notícias de catástrofes naturais de outros continentes, de crimes de grande repercussão midiática, de

escândalos políticos etc. Quando questionados se lembravam de algum acontecimento de grande repercussão que ficaram sabendo através da mídia, geralmente aludiam aos veiculados pela televisão e que foram muito noticiados:

- *Lembras de algum grande acontecimento que ficaste sabendo através da televisão ou do rádio, aqui no Pará ou no Brasil ou no mundo, pode me apontar, mais de um, ou vários?*

Só não tenho data... Do Pará foi aquele massacre de... foi Parauapebas? Que houve, daqueles, dos sem-terra, no assentamento dos sem-terra, que houve aquele massacre...

- *De Eldorado dos Carajás?*

Isso... lembro desse.

- *Podes falar um mais recente ou um mais antigo também...*

É porque desse tempo pra cá a gente não... foi tipo assim.. depois que chegou essa energia e a partir do momento que a gente começou a comprar parabólica a gente se desligou do jornal aqui do Pará, entendeu? Pra falar a verdade, desde quando compramos essa parabólica que eu to por fora dos acontecimentos aqui do Pará. Antes não, quando a gente ainda tinha aquela antena externazinha a gente ainda assistia o jornal aqui do Pará, os acontecimentos aqui do nosso estado. Pra ter uma ideia, parece brincadeira, mas eu não sei nem a situação dos dois times aqui do Pará, Remo e Paysandu, pra dizer qual a série que eles estão... [risos]

(...)

- *Então lembras de algum evento nacional ou internacional que assististe, pra tu destacar?*

Notícias trágicas, né... que repercutiram muito, né... no caso aquela da menina... foi no Rio né...daquele menino João Hélio, daquela menina Eloá... lembro vagamente, não tenho datas, mas eu assisti essas notícias.

(Gleudson Roberto de Jesus Rocha. Entrevista concedida em: 18/07/2011).

Olha, quando dá no jornal assim... aquelas coisas que passou, do menino que matou na escola, né... então a gente nunca esquece, né? (Carmem Lúcia da Silva. Entrevista concedida em: 11/11/2011).



Figura 8: Seu Domingos Pinheiro Rocha (Paca) e seu filho Edielson.
Foto: Élidea Cristo - 2011

O que eu vi na televisão foi um... de um lugar que eu já até me esqueci, que caiu uma barreira, quebrou e matou muita gente, desenterraram lá debaixo da terra, desenterraram um moleque que não morreu. (Seu Domingos Pinheiro Rocha. Entrevista concedida em: 19/07/2011).

Assim, o que se entende como oralidade multiterritorializada corresponde às diversas formas de interação entre temas oriundos do imaginário local e os que chegam até a comunidade trazidos pela mídia de massa, bem como a interação entre formas diversas de oralidade e letramento, já que, como se sabe, essas categorias também são híbridas. Temos, então, uma forma de comunicação híbrida, resultante da interação entre oralidade primária, secundária, mista e mediática, que se relacionam com letramentos provenientes do ambiente escolar, da experiência social vivida na cidade e trazida de outros lugares para Andirá, e o letramento que também é promovido pela mídia.

Mais uma vez percebe-se como a perspectiva dicotômica não dá conta de um processo complexo de inter-relações culturais:

Os cruzamentos entre o culto e o popular tornam obsoleta a representação polar entre ambas as modalidades de desenvolvimento simbólico e relativizam, portanto, a oposição política entre hegemônicos e subalternos, concebida como se se tratasse de conjuntos totalmente diferentes e sempre confrontados (GARCÍA-CANCLINI, 2011, p. 346).

Os moradores de Andirá já não vivem mais em um contexto unicamente oralizado de comunicação, pelo menos não mais exclusivamente de uma oralidade tradicional primária, mista ou secundária, segundo a definição de Zumthor (2010). Eles vivem em um ambiente midiático, no qual se fazem receptores e, como tais, se apropriam da oralidade midiática, selecionando, resignificando, adaptando ou simplesmente rejeitando os conteúdos midiáticos. García Canclini (2011) chega mesmo a afirmar que hoje todas as culturas são de fronteira, uma vez que de uma forma ou de outra todas elas se relacionam com outras: “Assim as culturas perdem a relação exclusiva com seu território, mas ganham em comunicação e conhecimento” (GARCÍA-CANCLINI, 2011, p. 348). É dessa forma que aqui se propõe enxergar a oralidade nesta comunidade: múltipla, uma oralidade híbrida com vestígios locais e de outros territórios, com marcas tradicionais e sinais de modernidade.

3.2 Tradição oral e moderna comunicação na Amazônia: diálogos

A oralidade, como já foi exposto, caminha junto do popular. Por esse motivo, pode parecer que está diretamente relacionada ao que é da tradição, posto que é veículo de

tradições, um instrumento da tradição, e ela própria pode ser uma manifestação de tradição cultural. Porém, a oralidade também pode ser expressão do moderno, do contemporâneo, ou dessas dimensões todas ao mesmo tempo. A chave de compreensão dessas relações entre categorias antes entendidas como opostas (erudito/popular, tradicional/moderno) é percebê-las não mais como excludentes umas às outras:

Desde o advento do modernismo, e mesmo na era do “pós-modernismo”, tem sido impossível manter o alto e o baixo cuidadosamente segregados em seus próprios locais no esquema de classificação. Tentamos encontrar uma saída para o dilema binário, repensando o “popular” não em termos de qualidades ou conteúdos fixos, mas *relacionalmente* – como aquelas formas e práticas excluídas do “valorizado” ou do “cânone”, ou opostas a estes, pelo funcionamento das práticas simbólicas de exclusão e fechamento (HALL, 2009, p. 213).

De acordo com o teórico, numa perspectiva próxima da de García Canclini (1983), o princípio estruturador do “popular” (palavra que Hall prefere utilizar entre aspas) são as tensões e oposições entre o que pertence ao domínio central da elite ou da cultura dominante e o que provém da “periferia”. Mas essa oposição não pode ser construída de forma descritiva, delimitando o que pertence a uma e a outra, porque os conteúdos mudam de categorias: o que hoje é popular amanhã pode pertencer à cultura dominante. É preciso observar “o *processo* pelo qual essas relações de domínio e subordinação são articuladas. (...) o processo pelo qual algumas coisas são ativamente preferidas para que outras possam ser destronadas” (HALL, 2009, p. 241).

Entendendo essa natureza tensional e dinâmica do popular, é possível compreender porque a oralidade também se movimenta entre o tradicional e o moderno. As tradições se movimentam, como já discutido anteriormente:

Os elementos da “tradição” não só podem ser reorganizados para se articular a diferentes práticas e posições e adquirir um novo significado e relevância. Com frequência, também, a luta cultural surge mais intensamente naquele ponto onde tradições distintas e antagônicas se encontram e se cruzam (HALL, 2009, p. 243).

“As culturas”, afirma o autor, “entendidas não como ‘formas de vida’, mas como ‘formas de luta’ constantemente se entrecruzam” (HALL, 2009, p. 243). E é importante frisar que essa luta não pressupõe necessariamente confronto: pode ser incorporação, distorção, resistência, negociação, recuperação. A cultura popular “É a arena do consentimento e da resistência” (p. 246).

Devido ao poder dos meios de comunicação midiáticos, sua força, sua velocidade, as estratégias discursivas e imagéticas utilizadas, a oralidade dos meios de comunicação midiáticos pode hoje ter mais relação com o cotidiano da comunidade pesquisada, pois

parece oferecer mais respostas às necessidades da comunidade no dia a dia. Por esse motivo, por vezes vai se tornando mais presente na vida das pessoas do que a outra (tradicional). Mas essa penetração no cotidiano se dá também por outros motivos, que é justamente pelo fato da comunicação midiática estar muito próxima da oralidade em realidades como a do Brasil e a da Amazônia, onde a desigualdade histórica do acesso à educação faz do Brasil um país que adere ao mundo das imagens e da voz antes de passar pela escrita.

Tabela 4 – Taxa de Analfabetismo no Brasil por Regiões

Região	Anos										
	1992	1995	1999	2001	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009
Norte urbana	12,6	11,5	10,4	9,7	9,3	8,9	8,2	7,9	7,7	9,7	9,6
Nordeste	32,1	29,4	24,4	22,2	21,2	20,6	20	18,9	18,3	17,7	17
Sudeste	9,9	8,4	7	6,8	6,2	6,1	6	5,5	5,3	5,4	5,2
Sul	9,2	8,2	7	6,4	5,8	5,7	5,4	5,2	5	5	5
Centro-Oeste	13,2	12	9,7	9,2	8,5	8,3	8	7,4	7,3	7,4	7,3

Fonte: IBGE, Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios 1992/2009 (tabela adaptada).

Disponível em: <http://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?vcodigo=PD330>

A diminuição das taxas de analfabetismo fica evidente ao longo dos anos, mas também é evidente a desigualdade que persiste entre as diferentes regiões. A relação que aqui tenta se estabelecer é entre o acesso desigual e precário aos sistemas de educação formal no Brasil e a predominância da oralidade como processo comunicacional, mesmo em meios de comunicação como a própria mídia impressa, mas principalmente no rádio e na televisão.

Percebe-se, assim, que a oralidade não é uma entidade isolada. É atual, se (re)constrói no presente. Mas nem por isso deixa de ser tradicional, pois apesar da comunidade oralizada estar integrada via mídia ao restante do mundo, sua vivência cultural fica circunscrita ao ambiente de oralidade primária: ou seja, permanece do passado a característica da transmissão oral de conhecimento, compartilhamento de modos de interpretar o mundo e criar universos imaginários.

Num contexto mundial de hibridações culturais, a região amazônica se mostra dinâmica e complexa nesse processo, graças aos processos criativos das diferentes populações e culturas que aqui se estabeleceram e interagiram entre si. Acredita-se, dessa forma, que a

existência de múltiplas formas de comunicação é um fator diretamente relacionado com a hibridação cultural. Assim como se supõe que a cultura permaneça tradicional mesmo apresentando mudanças, supõe-se que a oralidade permaneça enquanto forma tradicional de comunicação, mesmo apresentando uma estrutura híbrida e abordando assuntos multiterritorializados.

Tradicional e moderno podem dialogar. E, nesse sentido, talvez a cultura amazônica não seja tão resistente, o que não permite afirmar que tende à homogeneização, mas, pelo contrário, tende à heterogeneidade. A comunidade Andirá não é homogênea, mas não só porque não se trata de remanescente de indígenas, mas também porque é capaz de apropriar-se criativamente de formas contemporâneas de comunicação e de outros imaginários.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quais são as novas “ancoragens” da tradição da oralidade na Amazônia, diante da intensificação do uso das formas contemporâneas de comunicação? Essa foi a questão que norteou esta pesquisa.

A Amazônia é uma região que permite apenas um tipo de definição: a da complexidade. Sua história se assemelha à do Brasil em muitos aspectos, sobretudo em relação ao passado colonial que, seja por motivos econômicos, políticos ou religiosos, foi um passado marcado por conflitos e negociações culturais entre o branco português e sua matriz cultural europeia cristã, o negro africano escravizado e suas diversas culturas postas em situação marginal, e as diversas etnias indígenas, da mesma forma inferiorizadas e marginalizadas. Porém, o relativo isolamento a que esteve submetida até meados do século XX, em relação ao restante do Brasil e da América Latina, bem como as políticas de integração incentivadas nesse mesmo período, a natureza diversa e imponente, e as condições geográficas, fez de sua formação econômica e social uma *diversidade diversa*, conforme Loureiro (2008).

Culturalmente, sua diversidade está na forma como o imaginário é construído, através de uma relação de proximidade entre seus habitantes e o meio predominantemente natural, cujas dimensões e belezas permitem uma contemplação imaginativa que cria maneiras próprias de interpretação do universo, vivência cotidiana e criação artística. Comunicacionalmente, no que concerne à temática desta pesquisa, a diversidade está na forma como a oralidade se relaciona com os processos de letramento, com a escrita e com os meios de comunicação midiáticos, relação essa que se dá de forma a valorizar a oralidade – processo que acontece no Brasil e parece se dar de forma acentuada na Amazônia.

No caso da Amazônia, a comunicação e a cultura se processam em regimes de oralidade predominante, sendo que a comunicação oral pode ser determinante para a construção de uma cultura oral, ou seja, a predominância da oralidade como processo comunicacional pode contribuir significativamente para as vivências culturais oralizadas. E quando os meios de comunicação audiovisuais começam a adentrar esses territórios antes predominantemente oralizados, eles vão sendo apropriados de forma singular, tomando a preferência das pessoas, penetrando no cotidiano, na oralidade, e no imaginário local.

Cria-se uma realidade híbrida: a da oralidade tradicional, decorrente da vivência local, que gera um imaginário local, e a da oralidade midiática, que é a oralidade dos meios de

comunicação, que desconecta a vivência local do imaginário, mas sem eliminá-la. Mas essas realidades já são, elas mesmas, heterogêneas, porque a oralidade tradicional já é perpassada por processos de letramento, da mesma forma que a oralidade midiática traz em seu bojo a história de um Brasil que é predominantemente oralizado e que se deixa mostrar nos meios de comunicação de massa, conforme a tese de Ferrão Neto (2010). Isso sem considerar ainda a história social da Amazônia, marcada pela diversidade de culturas, saberes, fazeres, que fez erigir uma oralidade com características semelhantes à do restante do país, mas com suas peculiaridades.

Não há, dessa forma, uma incompatibilidade entre formas tradicionais e formas modernas e/ou contemporâneas de comunicação, mas sim uma complementaridade. O que acontece é que a oralidade deixa de ser somente veículo de uma tradição identitária e passa a absorver outros elementos (elementos “alienígenas”): os mitos, as lendas, passam a conviver com as novelas, com o jogo de futebol. Incorpora-se à oralidade resultante das vivências locais uma oralidade que reproduz experiências não vividas localmente. Cria-se, com esses elementos estrangeiros, relações de identificação.

A observação da comunidade Andirá, bem como as entrevistas com seus moradores, permitiu perceber como se dá no cotidiano a apropriação dos meios de comunicação massivos em ambientes predominantemente oralizados: o mundo trazido sobretudo pela televisão fascina, e aproxima-se das pessoas porque essa comunicação midiática está fortemente perpassada pela oralidade. Isto explica a pouca preferência pelos meios de comunicação impressos, como jornais, revistas e livros. Esse fator está relacionado também, é preciso frisar, a relações de desigualdade social sobretudo na educação brasileira, mas também mostra que a mídia audiovisual não promove exclusão, mas pode, ao contrário, aproximar regiões subdesenvolvidas da mundialização, ainda que lentamente.

Ocorre, na comunidade Andirá, uma tendência que se repete em toda a região Amazônica, que corresponde à multiterritorialização da oralidade (de temas da oralidade) e do imaginário, o que não se configura necessariamente como algo ruim para as culturas locais. A oralidade passa a tratar de temas múltiplos (“de fora”), de fatos longínquos que passaram a ser conhecidos, e as pessoas passam a transmitir também informações sem a vivência dos fatos.

A perspectiva adotada neste trabalho não exclui, por outro lado, a preocupação em relação à região que é cada vez mais perpassada pelos meios de comunicação midiáticos, sem a mesma atenção para as suas tradições culturais. O que se percebe é que predomina um desequilíbrio na relação entre o conhecimento veiculado pelas tradições orais e o

conhecimento dominante veiculado pelas mídias massivas, processo influenciado pelo sistema de ensino formal e pelas políticas públicas, que não reconhecem os saberes e as formas tradicionais de comunicação e cultura, que tem na imaginação simbólica a sua base, como categorias válidas.

Acredita-se, por fim, que foi possível demonstrar o porquê da oralidade se constituir como processo comunicacional. Por trás da sua materialização na voz falada, ela traz lutas culturais, que implicam em negociações simbólicas e em estratégias comunicativas. Como qualquer outro meio de comunicação midiaticizado, implica numa busca e num encontro do *outro*. E como qualquer outro meio, precisa ser compreendida no contexto em que se insere para se compreender a real noção das suas características e das funções que assume na contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

BECKER, Bertha K. Uma visão de futuro para o coração florestal da Amazônia. In GALVÃO, Antônio Carlos Filgueira (supervisor). **Um projeto para a Amazônia no século 21: desafios e contribuições**. Brasília, DF: Centro de Gestão e Estudos Estratégicos, 2009, p. 37-85.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BRAGA, José Luiz. Constituição do Campo da Comunicação. In: NETO, Antônio Fausto; PRADO, José Luis Aidar; PORTO, Sérgio Dayrrel (Org.). **Campo da comunicação: Caracterização, problematizações e perspectivas**. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2001.

_____. Constituição do Campo da Comunicação. In: **Verso e Reverso**, XXV (58): 62-77, janeiro-abril 2011. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2011.

CASTRO, Fábio Fonseca de. **Desconstruções identitárias na Amazônia brasileira**. Belém, 2012 (no prelo).

DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. São Paulo: Cultrix, 1988.

DUTRA, Manuel Sena. **A natureza da mídia: os discursos da TV sobre a Amazônia, a biodiversidade, o povos da floresta**. São Paulo: Annablume, 2009.

FERRÃO NETO, José Cardoso. **Mídia, oralidade e letramento no Brasil: vestígios de um mundo dado a ler**. Tese (Doutorado em Comunicação) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010a.

_____, Verbete: Oralidade. **Enciclopédia INTERCOM de comunicação**. São Paulo: Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, 2010b. Disponível

em: <http://www.webdialogos.com/wp-content/uploads/2010/09/Enciclopedia-Intercom-de-Comunica%C3%A7%C3%A3o.pdf>. Acesso em: 05/02/2012.

FERRÃO NETO, 2011. **Os outros:** povo e oralidade na comunicação. Trabalho apresentado no XX Encontro Anual da Compós, Grupo de Trabalho Comunicação e Cultura. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, de 14 a 17 de junho de 2011. Disponível em: www.compos.org.br. Acesso em: 09/04/2012.

FERREIRA, Paulo Henrique dos Santos. **Fragmentos Históricos de Curuçá**. Castanhal: Gráfica Graf-Set, 2002.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. **As culturas populares no capitalismo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983. p. 17-60.

_____. **Culturas Híbridas:** Estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. **Amazônia, Amazônias**. São Paulo: Contexto, 2001.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização** – Do “Fim dos Territórios” à Multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

HALL, Stuart. **Da diáspora:** Identidades e Mediações Culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

IBGE. **“Geoestatísticas” revelam patrimônio ambiental da Amazônia Legal**. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=1887&id_pagina=1> Acesso em: 22/04/2012.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos de metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 1991.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Obras reunidas, volume 4.** São Paulo: Escrituras Editora, 2000.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **A arte como encantaria da linguagem.** Paulo: Escrituras Editora, 2008.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. **Da fala para a escrita:** atividades de retextualização. São Paulo: Cortez, 2001.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações:** comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

MOREIRA, Eidorfe. Amazônia – o conceito e a paisagem. In: **Obras reunidas de Eidorfe Moreira.** Belém: CEJUP, 1989.

RODRIGUES, Adriano Duarte. **Comunicação e cultura** – a experiência cultural na era da informação. 3ª edição. Editorial Presença: Lisboa, Junho 2010.

SAMPIERI, Roberto Hernández; COLLADO, Carlos Hernández; LUCIO, Pilar Baptista. **Metodologia de Pesquisa.** São Paulo: McGraw-Hill, 2006.

THOMPSON, John B. **A mídia e a modernidade:** Uma teoria social da mídia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

WARNIER, Jean-Pierre. **A mundialização da Cultura.** Bauru: EDUSC, 2003.

WOLTON, Dominique. **Pensar a comunicação.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz:** A “literatura” medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. **Introdução à poesia oral.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.